LES COLLOQUES DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

Hommage à Alexandre Kojève

Actes de la « Journée A. Kojève »
du 28 janvier 2003

Hommage à Alexandre Kojève

Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003

Florence de Lussy (dir.)

DOI : 10.4000/books.editionsbnf.366
Éditeur : Éditions de la Bibliothèque nationale de France
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2007
Date de mise en ligne : 19 mars 2014
Collection : Conférences et Études
ISBN électronique : 9782717725957

<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

Nombre de pages : 144

Référence électronique

LUSSY, Florence de (dir.). *Hommage à Alexandre Kojève : Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2007 (généré le 21 décembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionsbnf/366>>. ISBN : 9782717725957. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionsbnf.366>.

© Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2007
Conditions d'utilisation :
<http://www.openedition.org/6540>

Hommage à Alexandre Kojève

Actes de la « Journée A. Kojève »
du 28 janvier 2003

Les colloques de la Bibliothèque nationale de France

Hommage à Alexandre Kojève

Actes de la « Journée A. Kojève »
du 28 janvier 2003

Sous la direction de Florence de Lussy

Ces textes sont issus de la journée « Alexandre Kojève », organisée par Florence de Lussy, conservateur général honoraire au département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France, qui s'est tenue le mardi 23 janvier 2003, sur le site François-Mitterrand, au Grand Auditorium.

Crédits photographiques

Les documents reproduits dans cet ouvrage proviennent du département des Manuscrits, ainsi que du département des Estampes et de la Photographie (fonds Kojève) de la bibliothèque nationale de France. Les numéros renvoient aux pages.

Les manuscrits d'Alexandre Kojève sont reproduits avec l'aimable autorisation de Madame Nina Kousnetzoff (p. 135, 136, 137, 138, 139).

Le manuscrit de Léo Strauss annoté par Alexandre Kojève est reproduit avec l'aimable autorisation du professeur Joseph Cropsey, Executor Literary Estate of Leo Strauss (p. 139).

Droits réservés : p. 140, 141, 142, 143 et couverture.

Les auteurs

Raymond Barre

Agrégé des facultés de droit et de sciences économiques, Raymond Barre fut professeur (puis professeur émérite) à l'Institut d'études politique de Paris, de 1961 à 1994, ainsi que professeur à la faculté de droit et des sciences économiques de Paris, chaire d'économie politique. Après avoir été ministre du Commerce extérieur, il fut nommé Premier ministre, ministre de l'Économie et des Finances, de 1976 à 1978, puis Premier ministre jusqu'en 1981. Les deux tomes de son maître ouvrage, *Économie politique* (1955-1956, PUF, coll. « Thémis »), traduit en maintes langues, connu de nombreuses rééditions et firent l'objet d'une édition refondue en 1997. Il est membre de l'Académie des sciences morales et politiques.

Michel Blay

Directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique depuis 1991, Michel Blay fut directeur scientifique adjoint du département des Sciences de l'homme et de la société du Centre national de la recherche scientifique, puis directeur de la recherche à l'École normale supérieure-lettres et sciences humaines. Spécialiste d'histoire et de philosophie des sciences à l'époque classique, et particulièrement du développement de la mathématisation dans les champs de la mécanique et de l'optique aux XVII^e et XVIII^e siècles. Auteur de nombreux ouvrages consacrés à ces domaines, et rédacteur en chef de la *Revue d'histoire des sciences* depuis 1985, il est membre de l'Académie internationale d'histoire des sciences.

Bernard Bourgeois

Agrégé de philosophie, docteur d'État ès lettres, Bernard Bourgeois fut professeur à l'université de Lyon, puis de Paris I. Il est président de la Société française de philosophie depuis 1991. Spécialiste internationalement connu de la philosophie allemande classique, et plus particulièrement de la pensée de Fichte et de Hegel, la liste est longue des ouvrages sur ces sujets. On notera parmi ses traductions de Hegel, celle de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (Vrin). Il est membre de l'Académie des sciences morales et politiques.

Marco Filoni

Docteur en philosophie, Marco Filoni est maître-assistant à la faculté d'architecture et société de l'université polytechnique de Milan, où il est chargé de cours d'esthétique. Spécialiste de la réception de l'hégélianisme en France et en Italie, il a publié *Filosofia e politica. Attualità di Éric Weil* (Urbino, 2000). Il est également auteur de la biographie *Kojève prima di Kojève. Fenomenologia dell'uomo moderno* (Macerata, 2004), et de plusieurs éditions italiennes de livres de Kojève, parmi lesquelles la récente publication du *Kandinsky* (Macerata, 2005) et de *l'Introduzione al Sistema del Sapere* (Milan, 2005, dans la collection « La quarta prosa » dirigée par Giorgio Agamben). Il est membre de la Società italiana di estetica.

Jean-François Kervégan

Agrégé de philosophie, docteur d'État en philosophie, Jean-François Kervégan est professeur de philosophie à l'université de Paris I. Membre de nombreuses sociétés savantes, il est président de la Société française pour la philosophie juridique et politique. Il est également directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (« Droit, politique, histoire dans la pensée de langue allemande »). Il est l'auteur de nombreux travaux consacrés à Hegel ainsi qu'à Carl Schmitt et Karl Löwith. Il a traduit, en 1998, les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel (nouvelle édition revue et augmentée en 2003, PUF, coll. « Quadrige »).

Florence de Lussy

Docteur d'État ès lettres et conservateur général des bibliothèques à la Bibliothèque nationale de France, Florence de Lussy fut responsable des papiers de Paul Valéry entrés à la Bibliothèque nationale de France en 1972. Elle consacra en 1975 un ouvrage à la genèse de *La Jeune Parque*, puis deux volumes au recueil de *Charmes*, fruits de son travail de thèse. Elle devint par la suite spécialiste de l'œuvre de la philosophe Simone Weil dont elle dirige les œuvres complètes chez Gallimard (le huitième volume est sous presse). A publié récemment un carnet inédit de Valéry, 1894, dit *Carnet de Londres* (Gallimard, 2005).

Stanley Rosen

Professeur à l'université de Boston, Stanley Rosen est Borden Parker Bowne Professor of Philosophy, University Professor depuis 1994. Spécialiste de philosophie antique, de philosophie politique, de métaphysique et d'histoire de la philosophie, il a traduit plusieurs dialogues de Platon (*Plato's Sophist*, en 1983, *Plato's Symposium*, en 1987, *Plato's Statesman : The web of Politics*, en 1995). Parmi ses nombreux ouvrages, on notera une étude sur Hegel (*G. W. F. Hegel : An Introduction to the Science of Wisdom*, 1974) et, plus récemment, en 1999, *Metaphysics in Ordinary Language*, ouvrage réunissant diverses contributions parmi lesquelles « Kojève's Paris : A Memoir », dont le texte est donné *infra*.

En novembre et décembre 2003, il fut invité par l'Institut catholique de Paris à donner un cycle de conférences (« Le concept métaphysique de "production". Heidegger, interprète de Platon ») qui doit être prochainement publié aux éditions des Presses universitaires de France.

François Terré

Docteur en droit, agrégé de droit privé, François Terré est président de l'Association française de philosophie du droit et directeur des Archives de philosophie du droit depuis 1983. Directeur de collection aux éditions Dalloz-Sirey, il est aussi directeur de collection aux éditions des Presses universitaires de France (« Droit, éthique, société »). Auteur de nombreux ouvrages, on lui doit la récente publication aux éditions Gallimard d'un inédit d'Alexandre Kojève, *La Notion de l'Autorité* (2004, « Bibliothèque des Idées »). Il est membre de l'Académie des sciences morales et politiques.

Sommaire

	Les auteurs	4
Florence de Lussy	« Un classique méconnu »	7
Bernard Bourgeois	Kojève à la Bibliothèque (<i>L'homme et le penseur</i>)	12
	Philosophie	
Jean-François Kervégan	Kojève. Le temps du Sage	16
	Épistémologie	
Michel Blay	Origine et dépassement de la science classique. Aspects historiques et philosophiques de l'approche kojévienne	28
	Droit et politique	
François Terré	Légitimité du politique	41
Raymond Barre	Le conseiller du prince	56
	Évocation et souvenirs	
Stanley Rosen	Kojève's Paris : A Memoir	68
	Extraits d'un inédit d'Alexandre Kojève : « Esquisse d'une doctrine de la politique française »	86
Marco Filoni	Bibliographie de l'œuvre d'Alexandre Kojève	99
Marco Filoni	La bibliothèque philosophique d'Alexandre Kojève	105
	Description sommaire du fonds « Alexandre Kojève » au département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France	133
	Dossier iconographique	135

« Un classique méconnu ¹ »

Florence de Lussy

Qui peut nier l'influence qu'exerça cet esprit supérieur sur sa génération, tant sur son auditoire de l'École pratique des hautes études, lorsque, avant 1940, il proposa une lecture commentée de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel ², que sur les directeurs des plus hautes instances du monde économique, après la guerre, auprès desquels il occupa une fonction de conseiller ³ ?

Cependant, malgré cette réputation flatteuse et imposante de Kojève, malgré la mise à disposition du public cultivé de ses textes et ouvrages majeurs, malgré une série de travaux importants consacrés à cette figure et à cette œuvre par des intellectuels de premier plan, malgré, enfin, la richesse d'informations apportée par une première biographie globale due à Dominique Auffret ⁴, Kojève reste méconnu.

Certes, le personnage était énigmatique et cultivait le secret. Il avait ses raisons, dont la moindre n'était pas qu'il était né russe et demeura profondément attaché au peuple russe. Mais au-delà de ces considérations, quel dialogue pouvait effectivement s'instaurer entre celui qui fut considéré par certains (dont Raymond Aron) comme l'homme le plus intelligent de sa génération et souffrit même, en quelque sorte, d'un excès d'intelligence, et ses interlocuteurs, si éminents fussent-ils ? Le philosophe américain Stanley Rosen, qui s'entretint toutes les semaines avec lui pendant l'année universitaire 1960-1961 qu'il passa à Paris en tant que Fulbright Research Professor à la Sorbonne, ne s'exprime autrement quand il dit de Kojève qu'il était « the best stocked and best-functioning brain that I have had the pleasure of observing ⁵ ». L'homme Kojève est-il donc impénétrable ? Son renom va-t-il définitivement se fonder sur une incommunicabilité sertie de lumières fulgurantes ?

1. Nous empruntons cette expression à Marco Filoni qui l'emploie dans sa thèse, « *Kojève prima di Kojève – Fenomenologia dell'uomo moderno* », soutenue l'an dernier à l'Università degli studi di Macerata.
2. Il propagea une certaine vision de Hegel, devenue une sorte de vulgate que Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière dénomment « le Hegel de Kojève ». Voir l'ouvrage de ces derniers, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France* (Albin Michel, 1996), p. 29.
3. Kojève conserva jusqu'à sa mort cette position hors hiérarchie, indéfinie, sous le couvert de laquelle il exerça, brillant dans l'ombre, un rôle d'éminence grise.
4. *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, 1990 ; ouvrage repris en 2002 en Livre de poche (coll. « Biblio/essais »).
5. Voir ci-après.

Il existe, selon nous, une quadruple voie pour approcher l'énigme de cet esprit qui entre si peu ou si mal dans nos catégories d'intellectuels hexagonaux, en prenant en compte, successivement, la maîtrise d'un savoir encyclopédique, la force d'une méthode et un goût certain du paradoxe.

Homme de pensée, Kojève fut dès l'origine un amoureux des livres, un assoiffé du savoir, sous toutes ses formes. L'extrême diversité de ses centres d'intérêt qui, outre la philosophie, couvre les champs de l'histoire des religions, de l'histoire de l'art, des sciences (particulièrement les mathématiques et la physique), sans omettre les pensées et systèmes issus de l'Extrême-Orient, associée à une remarquable assiduité et ténacité dans l'étude, lui permirent de se forger une immense culture, servie par une connaissance non moins remarquable des langues. L'examen, même rapide, de sa bibliothèque (conservée maintenant, dans son intégralité, à la Bibliothèque nationale de France, pour le plus grand bonheur des chercheurs), témoigne éloquemment de l'ampleur ordonnée de ses connaissances.

Cette accumulation inouïe de savoirs ne suffit pas à définir ce qu'on pourrait appeler le génie de Kojève. Son esprit infatigable ne se contentait pas d'engranger ; il ordonnait méthodiquement cet enrichissement continu, selon une secrète architecture. Il croyait à la puissance d'une méthode. Son esprit possédait les vertus de ceux qui s'attachent aux démonstrations de type mathématique, lesquelles renforçaient en lui à la fois ses capacités de synthèse et sa finesse analytique. On doit à la constitution scientifique de son intellect une tendance à la « sur-systématisation ». Excès, peut-être. Il n'empêche que c'est grâce à cet entraînement « athlétique » qu'il excella – et intrigua – jusque dans les domaines un peu extérieurs aux domaines habituels de ses spéculations que sont le politique et la théorisation du droit. On a salué à bon droit ses analyses, dans ces domaines, à la fois intrépides et rigoureuses.

Si l'on ajoute à cet ensemble de dons et dispositions éminents un goût prononcé du paradoxe, on aura réduit de façon notable la part d'énigme qui déconcerte chez lui tant de lecteurs et que, seul, semble-t-il, un Raymond Queneau (proche de lui par tant de points) aura percé à jour, comme en témoigne ses « romans de la Sagesse », remplis des facéties profondes de vieux sages qui ressemblent à s'y méprendre à son ami Kojève... Cette propension au paradoxe fut à l'origine de textes étincelants que l'on peut considérer comme « extravagants » dans ce sens qu'ils arrachent le lecteur à ses catégories apprises et paresseuses, mais dont les fondements sont mûrement réfléchis et l'argumentation menée selon les voies d'une rationalité imparable et, pour tout dire, irrésistible. Certes, Kojève cherchait à frapper son auditoire. Cet usage constant du paradoxe lui était un

grand atout pour convaincre, et à ce titre, comme il le reconnaissait lui-même, il avait les qualités d'un grand pédagogue.

Parmi les textes à découvrir – ou à redécouvrir –, on citera la participation de Kojève aux *Mélanges Alexandre Koyré* (vol. II, 1964) ⁶, sous le titre plutôt provocateur d'« Origine chrétienne de la science moderne ⁷ » ; ou encore la conférence fameuse prononcée à Düsseldorf en 1957, « Le colonialisme dans une perspective européenne », qui stupéfia ses auditeurs ⁸.

Il faut aller plus loin cependant ; et le mystère que pose le « cas » Kojève peut céder. Laurent Jeanpierre semble le pressentir qui écrit dans un article de *Critique* qu'« au bout du compte, Kojève reste un mystère, faute peut-être d'une restitution conjointe de la vie et de l'œuvre ⁹ ». Une clef manquait. Nous la possédons maintenant. L'analyse du rôle de « conseiller-philosophe » qu'il tint auprès des grands « décideurs » après la guerre doit être reprise en fonction d'un manuscrit, demeuré totalement inédit jusqu'à ce jour ; manuscrit incomplet, commencé en novembre 1940 et interrompu à l'été 1941, quand Kojève rejoignit la zone sud. Où l'on se rend compte que l'on doit prendre à la lettre la déclaration faite à Tran-Duc-Thao en 1948, que ses cours sur Hegel « étaient essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits ¹⁰ ». Ce manuscrit écrit en russe, qui porte le titre de *Sofia – Filosofia i Fenomeno-logia* et dont a subsisté un plan

6. Prépublication dans la revue *Sciences*, n° 31, mai-juin 1964.
7. La thèse est énoncée en quelques mots : « ... aucun peuple non chrétien n'a pu ou voulu dépasser les limites de la science hellène. » Et Kojève, partant de considérations sur le *Theos* de la théologie païenne, fait apparaître dans « la théologie païenne "classique" » une « théorie de la transcendance, voire de la double transcendance de Dieu ». Il distingue, en effet, 1°) « le divin trans-mondain » ou « supra-terrestre » (correspondant au *Cosmos noetos* platonicien et à l'*Ouranos* aristotélicien, opposés l'un et l'autre au monde sub-lunaire) ; 2°) le *Theos* proprement dit, demeurant à jamais transcendant. Il aura fallu « l'énorme courage (intellectuel) d'un Copernic » pour fonder « l'identité scientifique foncière de la terre et du ciel », laquelle permit la percée de la physique mathématique. Si l'on sait que cet article développe avec génie une page du *Système du monde* de Pierre Duhem, dont son ami le père Fessard lui avait communiqué le texte, on comprendra mieux cette alliance d'originalité, de brillance et de profondeur qui caractérise la pensée et les écrits de Kojève.
8. Kojève partait du principe suivant : « ... à la longue le Capitalisme ne peut ni se développer, ni même se maintenir, si la plus-value obtenue grâce au progrès de la technique industrielle n'est pas répartie entre la minorité capitaliste et la majorité laborieuse. » De ces prémisses, Kojève tira les conséquences suivantes : « Marx s'est trompé [...] parce que le capitalisme a lui-même supprimé ses défauts sociaux-économiques ou, si l'on préfère, ses contradictions internes. Et il l'a fait [...] d'une façon non pas révolutionnaire ou dictatoriale, mais pacifique et démocratique. » Il avance, d'autre part, que l'on doit cette transformation à « un grand idéologue », Henry Ford, qu'il qualifie de « seul grand marxiste authentique ou orthodoxe du xx^e siècle » !
9. « Weil, Kojève, Bataille » in *Critique*, n° 636, mai 2000.
10. Lettre de Kojève à Tran-Duc-Thao du 7 octobre 1948, in Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *op. cit.*, p. 64.

détaillé donnant à voir le dessein dans sa totalité, est une œuvre de militant et dévoile, à la lumière de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, un « discours » interprété résolument selon les vues et voies marxistes-léninistes. Les pages de Kojève publiées sous le titre de « Tyrannie et Sagesse » à la suite de l'essai de Leo Strauss *On Tyranny*, prennent dès lors un relief nouveau. Le propos, fondé sur les figures d'Alcibiade et d'Alexandre, peut aisément se transposer.

Ce manuscrit représente le chaînon manquant de la destinée et de l'œuvre de l'énigmatique Kojève. On peut être assuré dorénavant que Kojève, comme la plupart des philosophes, « les plus grands y compris », a « renoncé à l'isolement “épicurien” et tenté des actions politiques, soit par des interventions personnelles, soit au moyen de [ses] écrits ¹¹ ». Kojève a effectivement songé à endosser ce rôle de « conseiller-philosophe » dont il justifie à longueur de pages la capacité, en tant que maître du discours ou de la « dialectique », à devenir maître du gouvernement.

L'action de Kojève au sein de la direction des Relations économiques extérieures et dans les grandes négociations internationales auxquelles il a participé avec l'efficacité que l'on sait, pour le compte de la France, relève du même exercice, mais avec une ambition moindre, ou plutôt moins directe ; il va jouer le rôle de ces « médiateurs intellectuels » qu'il évoque dans « Tyrannie et Sagesse », lesquels se saisissent de cet enseignement des philosophes pour le confronter « avec la réalité contemporaine en essayant de trouver ou de construire un pont entre les deux ¹² », et émettent, dans les allées du pouvoir, là où « il importe de se trouver si l'on veut vraiment peser sur les destinées collectives ¹³ », des « conseils *applicables* », oralement ou par écrit. En l'occurrence, Kojève *est* ce philosophe dont le « médiateur intellectuel », qu'il est aussi, s'inspire. Il possède, en effet, une supériorité certaine sur le « profane » par l'habileté dialectique dont il fait preuve, par le fait de savoir que « ce qu'il s'agit de réformer ou de combattre ne sont que des “préjugés”, c'est-à-dire quelque chose d'irréel et donc de relativement peu résistant », et parce qu'il voit « plus loin » tant dans l'espace que dans le temps ¹⁴. On rejoint par là le goût du pouvoir que Kojève possède sans contester et dont il sut tirer des jouissances certaines. Cet homme voué aux plus hautes spéculations n'ignorait pas la puissance des armes qu'un labueur si constant lui avait forgées. Il se savait en possession d'une méthode, qui,

11. « Tyrannie et sagesse » in Leo Strauss, *De la Tyrannie*, traduit par Hélène Kern, Gallimard, coll. « Tel », 1999, p. 259.

12. *Ibid.*, p. 275-276.

13. Maurice Paléologue dans son article, « Carl Schmitt et Alexandre Kojève. Une anecdote, une conférence et autres miettes », in *Commentaire*, n° 87, p. 568.

14. « Tyrannie et Sagesse », *op. cit.*, p. 237-238.

appliquée à l'exercice du pouvoir dans les domaines des réalités économiques et politiques, pouvait se montrer d'une redoutable efficacité.

Derrière ce revêtement d'éclat et d'intimidation, il convient maintenant de retrouver les fondations solides et substantielles de la personnalité de Kojève, la puissance de sa pensée, et la profondeur de ses vues. L'université française ne s'y trompe pas – et les études de Bernard Bourgeois, Jean-François Kervégan, Michel Blay, François Terré et Raymond Barre sont là pour en témoigner.

Si l'on se souvient que, dans les années 1930, Hegel était exclu des programmes universitaires et que l'enseignement de la *Phénoménologie de l'Esprit*, sous la houlette d'Alexandre Koyré, puis d'Alexandre Kojève, trouva refuge à la 5^e section de l'École pratique des hautes études, devant un auditoire fasciné ; si, de plus, on se souvient que la thèse de doctorat de Kojève, préparée à la Sorbonne sous la direction d'Abel Rey, *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, fut en définitive refusée par ce même professeur ¹⁵, on ne peut que trouver satisfaisante – et même plaisante – cette « reconnaissance » du grand penseur que fut Kojève (certes original et parfois provocant) par l'*Alma mater* qui lui avait dédaigneusement refusé son accès.

15. Cela est d'autant plus étonnant qu'Abel Rey soutint lui-même sa thèse principale, *Théorie de la physique chez les physiciens contemporains* (en 1907), sur un sujet appartenant au même champ disciplinaire que celui de la thèse de Kojève !

Kojève à la Bibliothèque (*L'homme et le penseur*)

Bernard Bourgeois

Kojève entre, avec toute son œuvre, aussi inédite, à la Bibliothèque nationale de France. Il rentre chez lui, dans l'un des multiples lieux de son activité quasi universelle, lui qui travailla bien quelque temps – comme le rappelle Dominique Auffret dans le passionnant livre qu'il lui a consacré – à la Bibliothèque contemporaine du château de Vincennes. Cependant, ce retour chez soi n'a pas seulement une signification empirique, historique, relative à l'homme Kojève. Il a, plus fondamentalement, une signification philosophique, spéculative, dans le cas du penseur qui a fait du livre vrai, du Livre, l'absolu : « La réalité de l'esprit éternel ou absolu est, non pas un Dieu transcendant vivant dans le Ciel, mais un Livre écrit par un homme vivant dans le monde naturel [...]. C'est ce Livre qui est le Logos éternel incarné ¹ ». Pour l'athéisme kojévien, Dieu, c'est l'homme divinisé qu'est le sage, mais le sage, qui est et n'agit plus puisqu'il ne peut dire la vérité de l'être qu'autant que celui-ci ne devient plus, à la fin de l'histoire, a son être absolu dans le Livre qu'il a écrit. Si bien que la Bibliothèque, mobilisation du Livre par ses lecteurs, est là pour le Livre, vrai dieu du vrai temple, celui de la culture.

Ce problème du rapport du Livre au lecteur, de l'objectivation que celui-là constitue de la subjectivité de celui-ci, à la subjectivation opérée par celui-ci de celui-là, de la sagesse au sage, ou, au-dedans même du sage, du penseur à l'homme, est le grand problème qui a préoccupé Kojève et qui a été posé à son sujet par ceux qui ont eu la chance de le côtoyer : impressionnés, séduits, conquis par lui, qu'ils ont parfois trouvé insaisissable, ambigu, voire contradictoire. Comment peut-on fuir l'URSS révolutionnée en se disant attaché à la Révolution ? Comment peut-on se dire stalinien, affirmer accomplir la séquence germanique Kant-Hegel, et militer pour l'Empire latin ? Comment peut-on se laisser apparaître comme un homme si secret quand on est le penseur du vrai comme être-donné ou être-révéle, comme un homme si multiforme quand on pense ce vrai comme la systématité la plus strictement unifiée ? Comment Kojève a-t-il été possible en tant qu'un tel homme qui a eu une telle pensée ?

Il faut alors reconnaître que sa pensée a été, précisément, celle d'une différenciation entre l'homme comme tel et la vérité. L'anthropologie de la liberté en laquelle s'accomplit le savoir absolu, foncièrement athée, réduit tout autant l'homme que Dieu : Dieu et l'homme sont également

1. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, p. 395 et 411.

dépassés dans la Bible vraie, le Livre du savoir absolu qui les médiatise, mais en les annulant en tant que tels. Quand le Livre vient au monde en tant qu'auto-révélation discursive de l'être à travers l'homme, celui-ci disparaît comme être historique librement négateur de la nature. Ce qui, au fond, signifie que le Livre n'a pu se faire dans l'homme que par une négation progressive de la négativité historique définissant l'humain. De même que le tableau kandinskien (le Cercle-Triangle), n'est pas un tableau *de* Kandinsky, ni même *par* Kandinsky, mais le tableau en soi, par soi, total ou absolu, dont « la création, comme toute création véritable, est indépendante du créateur, du sujet créant ² », de même le Livre total du savoir absolu ou de la sagesse n'exprime pas l'homme Hegel ou l'homme Kojève : plus généralement, « ce qui compte, en fait et pour nous, dans l'histoire de la philosophie [...], ce qui importe, c'est la structure d'un système philosophique donné ³ », l'auto-structuration logique de ce système, accomplie dans l'*Encyclopédie* de Hegel.

Aussi bien, Kojève ne s'intéresse-t-il pas à la biographie de celui-ci. À la limite, c'est-à-dire lorsque la sagesse clôt l'histoire, aussi de la philosophie, l'auteur du système est l'homme quelconque. Une telle déshumanisation du penser vrai s'objectivant définitivement dans le Livre amène d'ailleurs Kojève à s'interroger sur le contenu de l'existence humaine post-historique, contemporaine de l'existence de ce Livre, dont la sage lecture, bien loin d'être l'unité vivante, car subjective, de la subjectivité du sage et de l'objectivité de *son* Livre, risque d'être l'unité figée, car objective, de l'objectivité du Livre et de la subjectivité de *son* sage.

« Seulement voilà ! » pour reprendre une tournure rhétorique affectuonnée de la dialectique kojévienne – et, en un sens, tant mieux ! Force est de constater, chez Kojève, une insistance de l'homme dans le penseur, à travers une tendresse du sage pour les penseurs qui ne sont plus ou pas encore des sages dans l'histoire de la pensée – ni Thalès en sa sagesse hypothétique, ni Hegel en sa synthèse absolument sage –, des penseurs en quelque sorte relatifs, intervenant aussi en tant qu'hommes dans le dosage risqué d'une pensée seulement « parathétique » juxtaposant thèse et antithèse. Car « il est plus facile d'être grand au début (et à la fin) d'une évolution qu'en plein centre de cette évolution même ⁴ ». C'est dans l'entre-deux, le long entre-deux proprement philosophique (la philosophie est sagesse perdue ou non retrouvée) entre les « Sept sages » et le Sage mo-derne accompli, de l'histoire de la pensée, que se trouvent les plus grands penseurs : Platon et Kant, dont la lumière fait briller

2. *Id.*, « Les peintures concrètes (objectives) de Kandinsky », 1936, in *Les Cahiers du Musée national d'Art Moderne*, n° 42, 1992, Paris, Centre Georges-Pompidou, p. 189.

3. *Id.*, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. II, Paris, Gallimard, 1972, p. 115.

4. *Id.*, *Le concept, le temps et le discours*, Paris, Gallimard, 1990, p. 82.

Aristote et Hegel, leurs « satellites ⁵ ». C'est manifestement Kant qui est, subjectivement, le modèle philosophique privilégié de Kojève, ce Kant qui est « la seule grande vedette ⁶ » de l'histoire générale de la philosophie, « le plus grand des philosophes ⁷ », celui dont il faut reconnaître « la grandeur philoso- phique hors pair ⁸ ».

Or, la différence spécifique de Kant, par rapport à Hegel, c'est que son système n'est qu'en soi déjà le système hégélien : en est absente, en effet, la circularité pleinement avérante du discours limité à l'expérience, puisque Kant n'a pu maintenir la théologie dans son système, sans le rendre contradictoire, qu'en conférant au discours sur Dieu le statut d'un « comme si » : ce discours n'est pas vraiment vrai, mais c'est comme s'il était vrai. C'est là, chez ce penseur hors pair, une invention « astucieuse », un remarquable « camouflage », une exceptionnelle « hypocrisie ⁹ » : jeu avec soi-même de la pensée sérieuse entre toutes ! Une telle reconnaissance admirative, par le penseur déjà sage, à travers le penseur non encore réellement sage, du rôle de la subjectivité proprement humaine dans l'édification d'un système, semble bien elle-même confirmée par la pratique de la pensée chez Kojève. Celui-ci assume la sagesse en philosophe ou la philosophie en sage, dans une circulation interne vivante d'un penser qui institue ainsi dans lui-même une sorte de jeu entre lui-même pensant et la circularité fixée du contenu du Livre pensé.

Ce Livre écrit par Hegel, Kojève disait vouloir (vraiment ?) le moderniser, mais il ne l'a pas récrit. Certes, il l'eût pu. Dans le champ qui a nourri originellement sa volonté d'un système scientifique de la philosophie devenant sagesse, c'est-à-dire le champ de la politique – et du droit –, témoigne de cette capacité le magnifique Système du droit que constitue, par sa complétude et son unité, ce qui s'intitule modestement une *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, dont a déjà si bien parlé François Terré. En témoignage également le texte, peut-être le plus beau de Kojève, qui traite du grand thème platonicien du philosophe-roi, mais dans toute l'acuité si actuelle – comme l'a déjà si fortement souligné Raymond Barre – de son déploiement accompli, puisque, suivant son titre même, il explore la relation de la vérité du roi, le tyran, et de la vérité du philosophe, le sage, tyrannie et sagesse devant rester deux, car le développement trinitaire mobilise toujours un dualisme essentiel. Mais, la plupart du temps, Kojève dévoile le contenu spéculatif dans des Introductions, et des introductions de ces Introductions au Système du

5. *Op. cit.*, p. 83.

6. *Op. cit.*, p. 81.

7. *Id.*, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, p. 218.

8. *Op. cit.*, p. 198.

9. *Op. cit.*, p. 96 et 112.

savoir. Jean-François Kervegan nous en dira plus sur ce point. Alors que Hegel plonge au plus vite son lecteur dans la Chose même, Kojève, voulant amener à la sagesse des philosophes, qui sont, en tant que tels, encore des hommes, s'emploie pédagogiquement à annoncer le contenu du Livre qu'est la sagesse dans l'introduction philosophante à lui-même.

Le discours kojévien n'est pas le Livre écrit s'exposant oralement : en Kojève, le Livre du sage s'annonce comme le Verbe qui se fait Livre. Un oral qui est déjà un écrit, c'est-à-dire articulant la vitalité de sa présence suivant la rigueur des enchaînements conceptuels : qu'on songe au commentaire interprétatif, si rigoureux même s'il est contestable, du dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* ! Mais aussi un écrit qui est encore un oral, cela d'abord par l'extrême simplicité et la translucidité répétitive et progressive du texte ; l'épistémologue – que nous présentera Michel Blay – de la science la plus aride l'a illustré parfaitement. Pas de jargon, pas ou peu de néologismes, mais l'art de l'argument des mots, la surprise des bons mots, les reprises incisives totalisantes, bref : la simplicité riche de la totalité maîtrisée du sens. La stricte dialectique systématisée du concept, mais animée par la rhétorique vivante de l'homme Kojève philosophant encore à travers le sage. Kojève dit bien que le vrai, c'est le Livre de la sagesse, mais ce qu'il dit en disant cela, c'est la lecture philosophante de ce Livre.

Ainsi, Kojève ne fournit pas à la Bibliothèque le livre des livres, faisant comprendre tous les autres livres, comment ceux-ci ont pu être écrits dans l'histoire humaine au sein du monde réel, ce qu'ils ont eu, ont ou auront de vrai. Ce livre, le Livre s'y trouve, si l'on est kojévien, déjà, quoi qu'on puisse penser, car, hélas ! « il y a un peu partout dans le monde occidental des Académies où l'on cherche encore la vérité discursive en faisant semblant de ne pas savoir que Hegel l'a trouvée ¹⁰ ». Kojève laisse à la Bibliothèque une lecture de ce Livre, la lecture la plus vivante, la plus personnalisée, la plus subjective – et en cela peut-être la plus discutable – de la sagesse objectivement réalisée dans le Livre hégélien ; la plus vivifiante et la plus précieuse aussi. Kojève, qui, en cela, humanise en fait le sage qu'il dit déshumanisé, atteste bien que, pour lui, en vérité, le livre est pour la lecture du livre et que la destination de la Bibliothèque est d'abriter le livre pour faire se réaliser en elle la communauté des lecteurs de ce livre. Kojève le penseur est bien, en toute son humanité, à travers tous ses écrits, chez lui à la Bibliothèque nationale de France.

10. *Id.*, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. II, *op. cit.*, p. 143-144.

Kojève. Le temps du sage

Jean-François Kervégan

Toute l'œuvre de Kojève est, me semble-t-il, ordonnée à un but : déterminer la teneur et les conditions de réalisation de la Sagesse ou, en termes hégéliens, du Savoir absolu. *Toute* son œuvre, y compris son volet historico-politique et juridique, qui en est la part majeure : en effet, même lorsqu'il parle de la Cité, c'est du Sage qu'il se soucie, ou plutôt de la Sagesse, qui peut-être ne s'accomplit que par l'élimination de cette ultime figure de l'humanité qu'est le Sage. On le constate à la lecture de *Tyrannie et Sagesse*, texte qui critique l'interprétation proposée par Leo Strauss du *Hiéron* de Xénophon. Alors que Strauss retient du dialogue que la philosophie doit se déprendre de la tendre attention qu'elle éprouve pour les choses de la cité et se préoccuper du perfectionnement éthique, donc philosophique de l'individu¹, Kojève considère que c'est seulement par la politique, en l'occurrence par l'action historique d'un « tyran réformateur », que peuvent être créées les conditions d'effectivité de la sagesse. Il estime pourtant, et plus que Strauss en un sens, que « la politique est tributaire de la philosophie² », fidèle en ceci à l'enseignement de Hegel, pour lequel la philosophie spéculative, surgissant du sein même de la politique moderne, est la vérité qui dépasse l'État et la politique, mais aussi à celui d'Aristote, pour qui le champ éthico-politique, si grande qu'en soit l'importance, le cède infiniment en dignité à la spéculation philosophique.

Pour Kojève, comme pour Platon, Aristote et Hegel, la philosophie est la vérité de la politique. La philosophie, ou plutôt la sagesse (le savoir, en termes hégéliens), réalise en effet l'idéal d'*autarkeia* qu'aucune politique, si « totale » qu'elle soit, ne parviendrait à atteindre. Mais une question se pose alors, que je vais m'efforcer de débrouiller ici : s'il est vrai que la réalisation de l'idée (ou de l'idéal) qu'est la sagesse suppose un certain nombre de conditions que seule la politique et l'histoire peuvent procurer (conditions que rassemble, chez Kojève, le motif de « l'État universel et homogène »), s'il est donc vrai que l'a-temporalité ou l'éternité du Concept s'adosse à la temporalité de l'être politique, ne faut-il pas en conclure ou bien que la sagesse ainsi atteinte sera en réalité inféodée au « tyran » qui lui a permis d'éclore – toute politique étant en un sens tendanciellement tyrannique –, ou bien à l'inverse qu'il faudra à la sagesse se faire tyrannique ? On voit bien que, dans sa réponse, Leo Strauss soupçonne Kojève de prendre son parti de l'inféodation de la pensée par les tyrannies modernes ou par ce que

1. L. Strauss, *De la Tyrannie*, Gallimard, coll. « Tel », 1983, p. 201.

2. A. Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, dans L. Strauss, *De la Tyrannie*, p. 274.

l'on convient d'appeler le totalitarisme³. Formulons la question : Kojève est-il le Simonide bienveillant des Hiéron modernes ? Le temps de la sagesse est-il aussi celui de la tyrannie, non pas sans doute sous la figure brutale à laquelle pensait sans doute Strauss lors de son débat avec Kojève (il eut lieu l'année même de la mort de Staline), mais plus vraisemblablement sous celle de la tyrannie méticuleuse et douce – bureaucratique – dont Tocqueville pronostiquait qu'elle serait l'apanage des siècles démocratiques ?

Pour traiter de cette question, je m'appuierai largement sur les textes publiés par Queneau sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*. Mais il faut, d'entrée de jeu, faire une mise au point. Il est douteux que le texte issu des séminaires tenus par Kojève à l'École des hautes études entre 1934 et 1939 puisse constituer à quelque titre que ce soit une « introduction » à la lecture de Hegel. Une bonne part du commentaire hégélien contemporain, bien au contraire, s'inscrit en faux contre l'image du hégélianisme développée par Kojève dans ses séminaires, ainsi que dans le reste de son œuvre, lacunaire et disparate ; on s'accorde aujourd'hui à considérer que sa lecture anthropologique de la *Phénoménologie de l'Esprit* implique une réduction, pour ne pas dire une élision de ce que Hegel nomme « l'esprit absolu » (qui inclut, à côté de et ordonnés à la philosophie, l'art et la religion) au profit de « l'esprit objectif » (disons : de l'humanité sociale et politique) et confère par là même un privilège infondé (en tout cas du point de vue des exigences du système hégélien lui-même) à ce que Hegel nomme l'esprit *fini*, au détriment de l'esprit *infini* se pensant lui-même à travers la philosophie⁴. En revanche, on peut considérer que ce « livre », malgré son caractère décousu et fragmentaire, constitue une remarquable introduction à la lecture d'Alexandre Kojève, penseur original et profond qui, comme il l'a confié au phénoménologue marxiste Tran Duc Thao lors d'un échange épistolaire en 1948, s'est servi de Hegel pour exposer sa propre conception d'une anthropologie dialectique et historique, ou sa propre vision de l'histoire comme « anthropogenèse » :

« J'ai fait un cours d'anthropologie philosophique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. Ainsi, par exemple, en renonçant au monisme hégélien, je me suis consciemment écarté de ce grand philosophe. D'autre part, mon cours était essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits. C'est pourquoi j'ai

3. Voir L. Strauss, « Mise au point », dans *De la tyrannie*, p. 303.

4. Voir, pour un exposé détaillé de cette critique, G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, 1996, p. 61 et suiv.

consciemment renforcé le rôle de la dialectique du maître et de l'esclave et, d'une manière générale, schématisé le contenu de la phénoménologie ⁵. »

Dans les quelques pages qui suivent, je cherche à restituer et à mettre en perspective le projet philosophique de Kojève, en abordant successivement trois questions essentielles dans cette perspective : la sagesse ; la fin de l'histoire ; la fin du sage.

La Sagesse

Toute la pensée de Kojève, et toute son interprétation de Hegel également, se fonde sur la distinction entre la philosophie, étymologiquement comprise comme quête du savoir, et la sagesse ou le « système du savoir » (dans les termes de l'esquisse publiée sous le titre *Le Concept, le Temps, le Discours*). Cette distinction peut se fonder sur la différence sémantique entre *sophia* et *philosophia*, mais la radicalise, toute comme elle constitue une radicalisation, et sans doute une déformation, d'une assertion de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* :

« La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci. Travailler avec d'autres à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science, du but consistant, pour elle, à pouvoir déposer son nom d'*amour du savoir* et à être un *savoir effectif*, c'est cela que je me suis proposé ⁶. »

De cette distinction, Kojève propose une interprétation historique et anthropologique dont il n'est pas certain qu'elle puisse s'appuyer dans son détail sur les textes de Hegel, mais qui s'avère très instructive lorsqu'on lit Kojève pour lui-même, et non comme un commentateur (qu'il est pourtant aussi !).

Le sage ou « l'Homme-du-Savoir-absolu ⁷ » est présenté au début du séminaire de 1938-1939, consacré à un commentaire de l'ultime chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, « Le savoir absolu ». Le sage répond à une triple définition : il est « pleinement et parfaitement conscient de soi », « pleinement satisfait par ce qu'il est », et il atteint la « perfection morale », cette triple excellence lui assurant la jouissance d'une « reconnaissance universelle ⁸ ». La première de ces définitions englobe d'ailleurs les autres : le Sage se définit par la conscience de soi absolue ou radicale, il incarne la

5. Kojève, lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, dans D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, 1989, p. 249. La lettre est également publiée, ainsi que la réponse de Tran Duc Thao, dans l'ouvrage de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Alexandre Kojève*, p. 61 et suiv.

6. Hegel, Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Bourgeois, Vrin, 1997, p. 47.

7. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [cité *Introduction*], Gallimard, 1947, p. 272.

8. Kojève, *Introduction*, p. 272-276.

parfaite transparence à soi du savoir. Il s'agit là, on le voit, d'une poursuite et d'une radicalisation du très vieil idéal moral et philosophique d'*autarkeia*, de l'indépendance ou de l'autosuffisance. Ainsi compris, le Sage, l'homme du savoir absolu, se distingue évidemment du philosophe, de l'homme qui aspire à la sagesse ou au savoir absolu : il est, tout à la fois, son but et son idéal. Le Sage est ainsi l'auto-négation, l'*Aufhebung*, au sens hégélien du terme, du philosophe. Kojève les oppose donc systématiquement : le philosophe est l'homme qui pose les questions, le Sage, celui qui y répond ; le philosophe est insatisfait de son état (celui d'aspirant au Savoir), le Sage est satisfait de ce qu'il est (autarcique) ; le philosophe est « l'homme qui essentiellement *change* », puisqu'il est « en progrès vers le vrai », mais le Sage est celui qui ne change ni ne veut changer, car il est « parfait », « accompli ⁹ ».

Quelle est la portée de cette distinction, qui semble à première vue rhétorique, voire banale ? On l'aperçoit, je crois, lorsqu'on la rapporte à son soubassement *anthropologique* – et l'on sait que, pour Kojève, contrairement à l'opinion qui domine dans le commentaire « orthodoxe », toute la phénoménologie hégélienne de l'esprit, tout le « chemin de conscience » qui conduit de la simple certitude sensible au savoir absolu du Sage, est une *anthropogénèse*, disons : une description idéale de la constitution et de l'achèvement de l'humanité de l'homme, à la fois dans sa dimension subjective singulière (la conscience) et dans sa dimension universelle et historique (l'esprit). Mais qu'en est-il alors du rapport entre le Sage, homme du savoir absolu ou philosophe parachevé, et l'homme tout court, entendons : non pas l'homme réduit à sa simple « nature », c'est-à-dire à sa constitution physico-biologique, mais l'homme en tant que produit et acteur d'une *histoire* ? Dans quel rapport la figure du Sage se tient-elle avec l'homme de la « culture », engagé dans un processus de transformation qui tend – peut-être – vers la pleine actualisation de son essence ou de son concept, c'est-à-dire qui aspire à devenir Sage ? On trouve à ce propos, dans le texte publié par Queneau, des affirmations à première vue non concordantes, voire contradictoires. J'en retiens trois :

- (1) « Le Sage est l'Homme *intégral*, c'est-à-dire celui qui intègre dans son existence toutes les possibilités existentielles de l'Homme ¹⁰ » ;
- (2) « C'est donc encore l'Homme, si l'on veut ; mais l'Homme *mort* ou, si l'on préfère, l'Homme devenu *Dieu* ¹¹ » ;
- (3) « Là où il y a le Sage, il n'y a plus d'Homme proprement dit. Il n'y a que le Concept ¹². »

9. Kojève, *Introduction*, p. 280-281.

10. Kojève, *Introduction*, p. 304.

11. Kojève, *Introduction*, p. 391.

12. Kojève, *Introduction*, p. 418.

Il est à peine besoin de relever l'aspect très moderne – certains diraient : postmoderne – du propos : trente ans avant Foucault (mais cinquante après Nietzsche, il est vrai), Kojève proclame la « mort de l'homme », peut-être aussi la « mort de Dieu ». Un autre point doit cependant retenir notre attention : comment Kojève peut-il soutenir simultanément (1) et (3), (1) et (2), et (2) et (3) ? Dire que le Sage est l'homme intégral est-il compatible avec l'affirmation qu'« il n'y a plus d'homme proprement dit » ? « L'homme intégral » s'identifie-t-il à « l'homme devenu Dieu » ou à « l'homme mort » (à son humanité) ? Enfin, peut-on identifier « l'homme devenu Dieu » et le Concept – ce qui rejoindrait l'idée hégélienne d'un automouvement du savoir dont le sujet philosophant est non pas l'acteur ou le sujet, mais en quelque sorte le spectateur, sinon le secrétaire ?

La réponse à ces questions ne s'obtient pas directement. Littéralement, les énoncés précités se contredisent. Il convient donc de trouver une clef de lecture qui, médiatement, puisse les rendre compatibles. Analogiquement, elle peut nous être fournie par les célèbres formules de l'Épître dédicatoire du *De Cive* : grâce à l'artifice politique de la convention (du pacte social), l'homme naturel, qui est un loup pour l'homme (*homo homini lupus*), peut devenir un Dieu pour l'homme (*homo homini deus*)¹³. Certes, il n'y a pas de rapport direct entre ces formules – qui chez Hobbes concernent le passage de l'état de nature à l'état de société – et celles de Kojève, qui concernent la position du Sage à l'égard de l'humanité. Mais le rapprochement peut suggérer que la solution de la difficulté qui nous occupe serait, comme la transformation du « loup » en « dieu » chez Hobbes, d'ordre politique ou historico-politique ? En termes hégéliens (mais il suffit de les employer pour mesurer à quel point l'interprétation kojévienne s'écarte de celui qu'elle prétend seulement commenter), on avancerait l'idée selon laquelle la doctrine de l'esprit objectif (droit-État-histoire) permettrait de rendre compte du processus d'*Überwindung* de l'humanité¹⁴ qui conduit à l'esprit et au savoir absolus, au Sage. Pour le dire autrement : si « l'homme intégral » n'est plus un « homme proprement dit », si le Sage est en ce sens « l'homme devenu Dieu », n'est-ce pas parce que l'*histoire* de l'avènement à soi de l'humanité, que Hegel nomme le « processus de la culture » et que d'autres nommeront le « processus de la civilisation » (N. Elias), est à comprendre comme un processus d'autodépassement de l'humanité de l'homme ? Ce qui conduit au thème, essentiel chez Kojève, de la « fin de l'histoire ».

13. Hobbes, *Le Citoyen*, trad. Sorbière, GF, 1982, p. 83.

14. Je fais allusion, bien entendu, à la fameuse question de Nietzsche : « comment l'homme est-il surmonté ? » (*Also sprach Zarathustra*, Teil 4, « Vom höheren Menschen »).

La fin de l'histoire

Bien plus que Hegel, dont les énoncés à ce propos sont, nonobstant certains commentateurs, fort rares et d'une signification peu transparente, Kojève est le penseur revendiqué de la fin de l'histoire. C'est ce qui a conduit certains à en faire soit le précurseur du *one world* auquel ils aspirent (F. Fukuyama), soit celui d'une « postmodernité » marquée par la fin des « grands récits » libéraux ou marxistes (Lyotard et, d'une manière générale, les théoriciens de la « posthistoire », engagés dans le combat contre les mythes des Lumières)¹⁵. Je le dis tout net : ces rapprochements me paraissent incongrus. Kojève est, comme son maître Hegel, trop intimement lié aux principes, voire aux mythologies de l'*Aufklärung* pour partager l'optimisme du premier ou le désenchantement des seconds. Son propos est autre : il s'agit pour lui, grâce à une (très) libre lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* (notamment des chapitres VI à VIII, qui traitent de « l'esprit », de « la religion » et du « savoir absolu »), de montrer que le processus de l'histoire, dont nul individu humain ne connaît la clef, et encore moins le *telos* empirique, est orienté quant à son sens vers la réalisation de l'idéal philosophique de la Sagesse. Le Sage n'est peut-être pas le « surhomme » ou l'homme d'après la fin de l'histoire, car « après la fin de l'histoire » tous les hommes ne sont pas forcément en possession de la Sagesse ou du savoir « absolu », mais il n'est, en tout cas, ou ne peut être qu'une fois celle-ci, en tant qu'histoire du combat pour la reconnaissance, parvenue à son terme. Dans la langue de Kojève, ceci s'énonce de la manière suivante : « La Sagesse ne peut être réalisée selon Hegel qu'à la fin de l'Histoire¹⁶. » Laissons Hegel hors de l'affaire, bien qu'il ait sans doute quelque chose à voir avec elle. Il y a, de la part de Kojève, une thèse forte, qui relève à la fois de la « philosophie de l'histoire », de « l'anthropologie philosophique » et de la « métaphysique » (quoi qu'on puisse entendre exactement par là) : l'avènement de la Sagesse ou du savoir – Hegel parle pour sa part de la « Science » – présuppose un processus historique « anthropogène », un processus, donc, dont le *telos* n'est pas, immédiatement du moins, l'avènement de ce « Surhomme » qu'est en quelque façon le Sage, mais bien l'éclosion et l'épanouissement de l'humanité comme telle. Le sens de l'histoire, c'est l'Homme, et l'historicisme est, décidément, un humanisme.

15. Voir à ce sujet le livre subtil de Martin Meyer, *Ende der Geschichte ?*, Munich-Vienne, Carl Hanser, 1993, où sont analysées notamment la parenté et les différences des propos de Kojève, de Carl Schmitt et de Leo Strauss. La confrontation entre Strauss et Kojève est également analysée de manière précise et éclairant par J.-Cl. Monod : « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire », dans J. Benoist et F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire*, Vrin, 1998, p. 179-202.

16. Kojève, *Introduction*, p. 288. Voir également *op. cit.*, p. 284 : « [...] le Philosophe ne peut donc arriver au savoir absolu qu'après [...] l'achèvement de l'Histoire. »

La question se pose alors immanquablement : si la fin de l'histoire est l'avènement à soi de l'Humanité (qui pourrait ainsi, comme l'a proposé Auguste Comte, devenir son propre objet de culte en une « religion de l'humanité »), comment expliquer qu'elle ouvre aussi la voie à cette sur-humanité actuelle dont le Sage est investi ? La réponse à cette question peut être donnée en style hégélien, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse faire difficulté : le Sage est l'*Aufhebung* de l'Homme historique, dont il prendrait la relève, du moins en tant qu'instance décisive du sens dans et de l'histoire. Kojève s'exprime bien en ce sens, d'ailleurs, lorsqu'il déclare que le Sage est « l'Homme *intégral*, c'est-à-dire celui qui intègre dans son existence toutes les possibilités existentielles de l'Homme », et qu'il est donc « l'*intégration* du processus de l'avènement historique de l'Homme ¹⁷ ». Or si le Sage est l'intégrale de l'humain, la sommation infinie des différentielles d'humanité dont l'histoire trace la courbe fonctionnelle, on peut dire à la fois – ce que fait Kojève – qu'il est « l'Homme total » et, par passage à la limite, ce qui surmonte l'espace des possibles inscrits dans la notion d'humanité. Le Sage, dans ces conditions, est tout à la fois « l'Homme accompli » et le « Surhomme » : en ce sens, il est bien « l'Homme *achevé* ».

Toutefois, l'affirmation selon laquelle l'avènement du Sage va de pair avec la fin de l'histoire (pour ne pas dire : est son résultat, ce qui serait forcer le trait) comporte une signification plus précise et, en un sens, plus hégélienne, qui est la suivante : ce qui conditionne (ou ce qui détermine ?) l'apparition de la figure du Sage, c'est la formation « historico-mondiale », comme Hegel l'eût nommée, de ce que Kojève nomme « l'État universel et homogène » ou encore « État parfait ». Par exemple :

« Étant donné que le savoir du Sage ne révèle rien d'autre que l'Homme-dans-le-Monde, la réalité, qui transforme ce savoir *total* et *circulaire* en vérité, est l'État *universel* et *homogène* (c'est-à-dire exempt de contradictions internes : de luttes de classes, etc.) ; le Philosophe ne peut donc arriver au savoir absolu qu'*après* la réalisation de cet État, c'est-à-dire après l'achèvement de l'Histoire ¹⁸ ».

Que signifie cette affirmation ? Ce que Kojève nomme État universel et homogène est, en quelque sorte, un État mondial dans une société-monde. Or, un tel État – qui, il importe de le souligner, n'est qu'un « cas-limite ¹⁹ » – offre (ou offrirait lorsqu'il serait réalisé) cette particularité qu'en lui l'État

17. Kojève, *Introduction*, p. 304.

18. Kojève, *Introduction*, p. 284. Formulations analogues p. 288, 301, 329...

19. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit* [cité *Esquisse*], Gallimard, 1981, p. 152, note. Kojève ajoute, en se référant directement au « critère du politique » de Carl Schmitt qu'un tel État « n'est plus un État proprement dit » (*ibid.*), puisqu'il surmonte la polarité ami/ennemi et ignore la distinction structurale entre gouvernants et gouvernés.

et la société, l'universel et le particulier fusionneraient ou, en langage hégélien, se « réconcilieraient », sans pour autant que soit abolie leur différence. La différence entre la formulation de l'Esquisse (écrite en 1943) et celle des séminaires des Hautes Études est instructive : alors que ceux-ci (comme plus tard la réplique à Leo Strauss) parlent d'État universel et homogène, Kojève parle ici d'*État* universel et de *société* homogène²⁰. Tel que je le comprends, l'État universel et homogène représente donc une surprenante combinaison d'un motif kantien et d'un motif hégélien : il est un État-monde et appelle une « citoyenneté mondiale » ; en même temps, il s'appuie, sans lui être identique, sur une société civile mondiale qui résulte de la mondialisation, comme on dit maintenant, des échanges et de la production. Mais, encore une fois, nous n'avons affaire ici qu'à un cas-limite : l'État universel et homogène est une utopie, ou bien une *norme* du droit interne aussi bien que du droit international, correspondant à ce que l'Esquisse nomme « l'Empire socialiste²¹ ».

En quoi cette idéalité qu'est l'État universel et homogène peut-elle conditionner l'avènement historique de la *Sagesse* ? En ce qu'il opère la fusion du « droit des maîtres » et du « droit des esclaves » (séparés et opposés depuis le premier épisode « historique » de la « lutte à mort ») en un « droit des citoyens » ou « droit absolu²² » qui « ne peut exister que dans l'État universel et homogène » : un droit où chacun soit à la fois comptable de l'universel et agent de son bien-être ou de son bonheur propres. Or le « droit absolu », en conjuguant le « droit de la particularité » et le « droit de l'universel », favorise la formation d'un point de vue qui est celui même du Sage, et qui réconcilie le bourgeois et le citoyen, l'homme privé et l'homme public. Seul le citoyen de l'État universel et homogène (ou plutôt de l'État universel coordonné à une société homogène) peut donc être ou devenir un Sage, ce qui veut dire que « la Sagesse ne peut être réalisée qu'à la fin de l'Histoire²³ ». Et Kojève précise, non sans audace, que cet État, parce qu'il est « non expansible » et « non transformable » – métastable, en quelque sorte – est, en termes marxistes, l'infrastructure ou la « base réelle » de la *circularité* (ou de l'autoréférentialité) qui est la propriété distinctive du « savoir absolu » ou de la Sagesse. En effet,

« le citoyen de cet État *réalise* en tant que citoyen actif la circularité qu'il révèle par son Système en tant que Sage contemplatif²⁴ ».

20. Voir Kojève, *Esquisse*, p. 320 ; voir néanmoins *op. cit.*, p. 586.

21. Voir Kojève, *Esquisse*, p. 575 et suiv.

22. Voir Kojève, *Esquisse*, p. 307 et suiv.

23. Kojève, *Introduction*, p. 288.

24. Kojève, *Introduction*, p. 289.

Il faut donc corriger les affirmations précédentes et dire que le Sage kojévien ne vit pas après la fin de l'histoire mais *en* elle, « fin de l'histoire » signifiant ici très précisément – comme l'indique à l'envi l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* – la réconciliation du particulier abstrait et de l'universel abstrait, la réunion du point de vue « bourgeois » (économique) et du point de vue « aristocratique » (politique) dans l'universalité concrète du point de vue du « citoyen », lequel citoyen (et on ne peut ici que penser à Kant) ne peut être qu'un *Weltbürger*, qu'un citoyen du monde (ou de l'État-société-monde).

En fin de compte, la thèse de Kojève me paraît être la suivante ; si quelque chose comme un point de vue absolu (entendons en hégélien : un point de vue universel sur et dans la particularité) est possible, ce ne peut être que dans le contexte politique et historique d'un État/société mondial. Seul un tel État, étant un « État parfait ²⁵ », peut générer, ou du moins susciter un tel point de vue « absolu », car lui seul crée ou créerait les conditions d'une authentique universalité concrète : d'un savoir détaché de toute présupposition et de tout intérêt particulier mais qui, loin de l'ignorer, soit en prise sur la particularité. Le Sage/citoyen de l'État universel et de la société homogène *pense* ce qu'il *fait* et ce qu'il *est* : il est bien ainsi « l'homme accompli », c'est-à-dire porté jusqu'à sa propre limite. C'est en ce sens aussi que l'on peut entendre ce que dit Kojève à propos de « son » Hegel, c'est-à-dire au fond de lui-même : « la philosophie hégélienne est une *théo-logie* ; seulement son Dieu est le Sage ²⁶ ».

Cette filiation historique du propos de Kojève n'est sans doute pas essentielle ; mais elle permet de prendre conscience de la dimension *utopique*, au plein sens du terme, que comporte sa conception du Sage et de la sagesse.

La fin du Sage

Quelle interprétation convient-il de donner de cette « mythologie du Sage » développée par Kojève ? Il en existe deux, l'une et l'autre bien connues. La première est explicitement proposée par Kojève lui-même au cours de ses séminaires. Le Sage (« Hegel ») est le produit de l'État qui a su institutionnaliser les acquis universalistes (droits de l'homme/citoyen) et particularistes (droits du bourgeois/propriétaire) de la Révolution française, à savoir de l'État napoléonien. Le Sage, par conséquent, c'est Hegel en tant qu'il présuppose Napoléon et pense ce qu'il fait ; c'est, en quelque sorte, le complexe Hegel-Napoléon. L'autre interprétation a été suggérée par divers commentateurs récents ; elle reprend le même schéma, mais en y substi-

25. *Sic !* Kojève, *Introduction*, p. 289.

26. Kojève, *Introduction*, p. 289 (note).

tuant Kojève à Hegel et Staline à Napoléon. L'État « universel et homogène », ce serait l'État « socialiste » (lequel, en bonne théorie marxiste, est en voie d'autodissolution : il « dépérit »...), et la Sagesse s'identifierait au point de vue de celui qui en prêche l'inéluctable triomphe sous le label de la « fin de l'histoire » : Kojève. Aucune de ces deux interprétations ne me satisfait : elles ne me paraissent ni l'une ni l'autre à la hauteur de la théorie kojévienne du Sage, à laquelle il convient de restituer, au besoin contre Kojève lui-même, toute sa portée corrosive. Il va de soi que, ce faisant, je récuse l'image superficielle d'un Kojève « stalinien » (même s'il lui est arrivé, par boutade, de se proclamer tel), même si cette image a pu sembler récemment confortée par certaines révélations émanant des eaux troubles des « services » ex-soviétiques. Il faut donc proposer autre chose pour être, si possible, à la hauteur du propos des écrits kojéviens (qui seuls m'intéressent).

Un premier élément, qui si l'on veut relève de l'histoire des idées, me paraît devoir être relevé. L'interprétation kojévienne de Hegel – y compris dans le privilège qu'elle accorde à la *Phénoménologie de l'Esprit* en regard des autres œuvres systématiques de Hegel – est fortement tributaire d'un cadre de pensée « jeune-hégélien ». C'est à partir de Feurbach, de Bruno Bauer et du jeune Marx que l'on peut comprendre la thèse de l'athéisme hégélien (qui est en fait un anthropothéisme)²⁷. C'est aussi dans une telle perspective que s'explique la conviction réaffirmée par Kojève que, de son temps encore, le choix fondamental lui paraisse être le choix entre théologie et philosophie, c'est-à-dire entre un Platon interprété à partir de l'idéalisme allemand et le Hegel des Jeunes-hégéliens.

Le Sage, comme l'habitant d'Utopie, n'est d'aucun temps, car il est de tous les temps. Le temps de Hegel ou du Sage, Kojève y insiste dans ses séminaires, c'est le temps achevé, « l'Éternité qui s'est révélée elle-même à elle-même », le « mouvement éternel, voire logique, du Discours²⁸ » ; il est, pourrait-on dire, l'extase de la temporalité historique et humaine, du temps de la cité et de l'homme. En d'autres termes, comme le disait Hegel dans la dernière page de la *Phénoménologie de l'Esprit*²⁹, le concept est l'*Aufhebung*, la « sursomption » du temps : il « n'est plus le Temps », car il « ne change

27. Voir Kojève, *Introduction*, p. 296 (note) et 300. Mais le propos est complexe : car si le Sage est « athée », Kojève précise que « cet athéisme [...] naît de la Théologie chrétienne, et ne peut naître que d'elle » (*ibid.*). Le manuscrit sur l'athéisme, rédigé en 1931, souligne la difficulté qu'il y a à penser un « athéisme pur », car celui-ci implique le paradoxe d'un « donné de ce qui n'est pas donné, d'un donné du rien » (Kojève, *L'athéisme*, Gallimard, 1998, p. 131).

28. Kojève, *Introduction*, p. 396 et 419.

29. « Le temps est le concept même qui est là, et qui se représente à la conscience comme intuition vide ; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le temps aussi longtemps qu'il n'appréhende pas son concept pur, c'est-à-dire qu'il n'abolit pas le temps » (*Phänomenologie des Geistes*, Kap. VIII, GW 9, p. 429 ; voir *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jarczyk-Labarrière, Gallimard, 1993, p. 685-686).

plus et reste éternellement identique à soi-même ³⁰ », mais il surgit pourtant du temps et lui est en un sens identique, puisqu'il le ressaisit idéalement comme une totalité unifiée. Le Concept est la pulsation ou, si l'on ose recourir ici à ce vocabulaire, la norme immanente du temps : ce qui est l'exacte « paraphrase », comme dit Kojève qui revendique cet exercice avec une coquetterie certaine, du concept hégélien d'éternité, ou encore d'infinité véritable. C'est donc un enseignement majeur de Hegel dès ses ébauches de système qui est repris à son compte par Kojève dans sa théorie de la Sagesse : l'éternité véritable est *dans* le temps, tout comme l'infinité vraie est la pulsation immanente du fini et non, comme le « mauvais infini », sa simple (dé)négation abstraite.

Si la perspective kojévienne est, comme je le crois, fondamentalement métaphysique et non, comme on l'a cru souvent, « seulement » anthropologique ou politique, la question de savoir si le Sage est le Hegel de Napoléon ou le Kojève de Staline n'a plus qu'un intérêt anecdotique. Le Sage lui-même, tel qu'il apparaît avec la « fin de l'histoire » – il *est* la fin de l'histoire – n'est que le visage, aux contours passablement flous, de la Sagesse ou du Savoir se recueillant dans un *livre* proprement infini ou circulaire ³¹, dans un discours qui est « l'unité du Temps et du Concept », ou l'acte de dire « l'unitotalité des sens ³² ». Tel est sans doute le sens ultime de la « fin de l'histoire », par conséquent aussi de la « fin de l'homme » selon Kojève : la fin de l'homme, la Sagesse, c'est le *Livre à venir*, le discours exposant le savoir total (mais jamais « achevé ») en lequel s'abolit, comme Hegel le soutenait déjà, la subjectivité du Sage qui énonce ce discours. Il faut donc dire non seulement que la fin du Sage est la sagesse – ce qui serait un truisme – mais aussi que la sagesse est la *fin du Sage* : l'accomplissement *et* l'abolition de la figure du penseur en tant qu'il se distinguait, se séparait même (Aristote ³³) de la cité, du monde, de l'histoire. Du même coup, la Sagesse, comprise comme processus de totalisation du sens, marque la fin de l'homme en tant que sujet présomptif du savoir et de l'histoire :

30. Kojève, *Introduction*, p. 413.

31. Sur le rapport entre le Concept, le Sage et le Livre, voir *Introduction*, p. 424 : « l'Être est entièrement révélé par le Concept que développe le *sens* du Livre, et le Concept est complètement réalisé dans l'Être par l'*existence* du Livre. Mais il n'en reste pas moins qu'il y a une *différence* entre le Sage et le Livre. Et sans cette « différence » le Concept n'aurait pu être un Livre, il n'aurait pas pu se *réaliser* dans le Monde, et l'Être, n'étant pas *réellement* le concept, ne serait pas réellement *révélé*, il ne serait pas vraiment Esprit ou Idée ».

32. Kojève, *Le Concept, le Temps, le Discours*, Gallimard, 1990, p. 59 et 149.

33. Voir *Éthique à Nicomaque* X, 7 : l'homme qui s'adonne au savoir théorétique/contemplatif est, contrairement au juste et à l'excellent citoyen, pleinement « autarcique », car son savoir n'a d'autre fin que lui-même ; mais, de ce fait, « une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine », et elle n'est possible qu'« en tant que quelque élément divin est présent en nous » (1177 b 26-27).

« Rien ne change donc plus et rien ne peut plus rien changer dans [l']État universel et homogène. Il n'y a plus d'Histoire, l'avenir y est un passé qui a déjà été ; la vie y est donc purement biologique. Il n'y a donc plus d'Homme proprement dit. L'humain (l'Esprit) s'est réfugié, après la fin définitive de l'Homme historique, dans le Livre. Et ce dernier est donc, non plus le Temps, mais l'éternité ³⁴. »

Il n'y a pas de temps au-delà du temps – et surtout pas d'éternité puisque, selon l'enseignement de Hegel, l'éternité est ce qui meut de façon immanente le temps. Par conséquent, le Sage, tout comme l'État universel et homogène qui est son lieu « historique », et tout comme la fin de l'histoire dont il est le symptôme, le Sage est une *idée*. En ce sens, le Sage kojévien ne *sera* pas ; mais c'est parce qu'il est toujours déjà là, en tant que figure qui donne un sens et un horizon au processus historique de la culture et, indirectement, à celui de la société. Sans l'idée du Sage, pas de philo-sophie, c'est évident, mais peut-être aussi pas d'*histoire*, s'il est vrai que l'histoire, dans la perspective de Kojève (qui en ce sens n'est décidément pas « postmoderne »), est porteuse d'un sens qui se définit à partir de son unique *telos* : l'intemporalité temporelle, l'éternité véritable de la Sagesse.

34. Kojève, *Introduction*, p. 387.

Origine et dépassement de la science classique

Aspects historiques et philosophiques de l'approche kojévienne

Michel Blay

Dans les premières pages de son ouvrage rédigé autour des années 1930 et intitulé *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Alexandre Kojève fixe le cadre de ce qu'il considère comme la science classique :

« On est d'accord pour appeler "classique" la physique de Galilée, de Newton et de Maxwell. C'est la physique qui s'est constituée au cours des XVI^e, XVII^e, XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles et qui a atteint vers 1900 une forme définitive. Du point de vue chronologique, la "physique moderne" qu'on lui oppose est donc la physique du siècle. Mais, bien entendu, ce n'est pas dans un sens purement chronologique que ce terme est employé. Ceux qui opposent la physique de notre siècle à la physique classique (dans la forme qu'elle avait vers 1900) le font parce qu'ils croient que la science contemporaine est animée d'un "esprit" nouveau, qu'elle évolue dans une direction différente de celle dans laquelle s'effectuait l'évolution antérieure. Ce n'est qu'en tant qu'elle est conforme à cet "esprit" que la physique du XX^e siècle est opposée à la physique classique ¹. »

En effet, au tournant des XIX^e et XX^e siècles on parla de physique classique lorsque la relativité et la mécanique quantique contraignirent d'étiqueter la science qui les précédait, et qui restait cependant en usage. C'est ainsi que le concept de science classique sous-entend une approche récurrente et rétrospective. Cela, cependant, ne veut pas dire, par ailleurs, que les protagonistes de cette période, dès les XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles n'avaient pas eux-mêmes le sentiment de participer à une aventure intellectuelle différente de celle qui avait précédé. Aussi, dans sa *Préface de l'Histoire de l'Académie des Sciences depuis 1666 jusqu'à 1699*, Fontenelle, secrétaire de cette Académie, écrit ces lignes justement célèbres : « Lorsque après une longue barbarie, les sciences et les arts commencèrent à renaître en Europe, l'éloquence, la poésie, la peinture, l'architecture sortirent les premiers des ténèbres ; et dès le siècle passé, elles reparurent avec éclat. Mais les sciences d'une méditation plus profonde, telles que les mathématiques et la physique, ne revinrent au monde que plus tard, du moins avec quelque sorte de perfection ; et l'agréable, qui a presque toujours l'avantage sur le solide, eut alors celui de le précéder. Ce n'est guère que de

1. Alexandre Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, présentation de Dominique Auffret, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 31.

ce siècle-ci que l'on peut compter le renouvellement des mathématiques et de la physique [...] ². »

À la fin du XVIII^e siècle, entre décembre 1793 et mars 1794, Condorcet rédige et conclut la huitième époque de son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de la façon suivante : « Trois grands hommes ont marqué le passage de cette époque à celle qui va suivre, Bacon, Galilée, Descartes. Bacon a révélé la véritable manière d'étudier la nature, d'employer les trois instruments qu'elle nous a donnés pour pénétrer ses secrets, l'observation, l'expérience et le calcul. Il veut que le philosophe, jeté au milieu de l'univers, commence par renoncer à toutes les croyances qu'il a reçues et même à toutes les notions qu'il s'est formées, pour se recréer en quelque sorte un entendement nouveau, dans lequel il ne doit plus admettre que des idées précises, des notions justes, des vérités dont le degré de certitude ou de probabilité ait été rigoureusement pesé [...]. Galilée avait enseigné par son exemple les moyens de s'élever à la connaissance des lois de la nature par une méthode sûre et féconde [...]. Descartes, philosophe ingénieux et hardi, doué d'un grand génie pour les sciences, [...] joignit l'exemple au précepte, en donnant la méthode de trouver, de reconnaître la vérité. Il en montrait l'application dans la découverte des lois de la dioptrique, de celles du choc des corps, enfin d'une nouvelle branche de mathématique, qui devait en reculer les bornes. Il voulait étendre sa méthode à tous les objets de l'intelligence humaine : Dieu, l'homme, l'univers étaient tour à tour le sujet de ses méditations [...]. »

Enfin, à la fin du siècle suivant, Marcelin Berthelot ouvre ses *Origines de l'Alchimie* (Paris, 1885) par une véritable profession de foi : « Le monde est aujourd'hui sans mystère : la conception rationnelle prétend tout éclairer et tout comprendre ; elle s'efforce de donner de toutes choses une explication positive et logique, et elle étend son déterminisme fatal jusqu'au monde moral. Je ne sais si les déductions impératives de la raison scientifique réaliseront un jour cette prescience divine, qui a soulevé autrefois tant de discussions et que l'on n'a jamais réussi à concilier avec le sentiment non moins impératif de la liberté humaine. En tout cas l'univers matériel entier est revendiqué par la science et personne n'ose plus résister face à cette revendication. »

Ainsi échelonnés sur deux siècles, trois bons praticiens, vulgarisateurs et diffuseurs de la science ont eu conscience de s'inscrire dans un projet nouveau, de plus en plus nettement distinct des âges antérieurs, de plus en plus autonome par rapport aux autres formes de pensée, de plus en plus

2. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences depuis son établissement en 1666 jusqu'à 1686* (tome I) et *Depuis 1686 jusqu'à son renouvellement en 1699* (tome II) ; ces deux volumes ont été publiés à Paris en 1733 et c'est à cette occasion que Fontenelle rédige sa célèbre « Préface ».

présent dans la société. C'est précisément à ce moment, dans les premières années du XX^e siècle que surgissent les nouveautés scientifiques qui vont transformer la science et inscrire dans l'histoire la démarcation entre la science dite classique et la science dite moderne.

La science classique se trouve donc confrontée à un double problème : celui de son origine et celui de son dépassement.

Comment Alexandre Kojève traite-t-il de cette double question ?

Dans la suite de cet article nous présenterons donc tout d'abord l'hypothèse kojévienne concernant l'origine de la science classique, puis, dans un deuxième temps, les caractérisations qu'il propose pour distinguer la science moderne de la science classique.

La question de l'origine

C'est à la question de l'origine de la science classique qu'Alexandre Kojève s'efforce de répondre dans un article publié en 1964 dans des *Mélanges* dédiés à Alexandre Koyré et rassemblés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, article s'intitulant : « L'origine chrétienne de la science classique ³. »

Fixer avec précision une date pour marquer le commencement de la science classique, si commencement il y a effectivement, n'est pas chose aisée, mais comprendre pourquoi la science classique est apparue en Europe occidentale à tel moment plutôt qu'en terre d'islam ou en Chine

3. *Mélanges Alexandre Koyré, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, vol. I, *L'aventure de la science*, vol. II, *L'aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, II, p. 295-306. Dans les manuscrits du fonds Kojève, conservés à la Bibliothèque nationale de France et que Madame Florence de Lussy m'a très aimablement permis de consulter, il est précisé à la fin du manuscrit de l'article « Vanves 3/IX, 61 », « dactylographie le 5/IX, 61 », « expédié à Taton le 25/IX, 61 ». René Taton avait demandé à Kojève cet article le 8 juin 1961. Par ailleurs Pierre Berès, directeur des éditions Hermann, demande à Kojève l'autorisation de publier son article dans la revue *Sciences* le 10/01/1964 ; Kojève donne son accord le 11/01/1964 et l'article est publié dans le numéro 31, mai-juin 1964, p. 37-41. Il est en outre précédé par un petit texte : « Y a-t-il, pour paradoxal que cela puisse paraître, un lien entre la mentalité chrétienne et l'esprit de la science moderne ? Que la physique mathématique soit née dans la civilisation chrétienne au seizième siècle, et non dans l'Antiquité païenne, chez les subtils chinois ou les mathématiciens de l'islam incline à le faire croire. Des notions abstraites de la métaphysique chrétienne telles que l'incarnation ou l'univers unifié terro-céleste par exemple ont peut-être contribué à la liberté d'imaginer l'inimaginable que révèle la science moderne. »

Il est également intéressant de remarquer que la première note du manuscrit a été rayée sur la dactylographie : « Les pages qui suivent (m'ont été inspirées par le) résument les principales idées qui ont constitué la base du cours (malheureusement inédit) sur Copernic qu'Alexandre Koyré professa à l'École pratique des hautes études pendant l'année scolaire 19-19 ». Sur ce point on peut consulter les textes édités par Pietro Redondi sous le titre *Alexandre Koyré. De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1986, principalement p. 33-55.

est une autre question – celle des causes de son origine – qui reste aujourd’hui encore, en raison de sa complexité, un objet de débat ⁴. C’est vers cette deuxième question que se porte l’intérêt de Kojève ; il importe cependant, avant d’entrer dans ses analyses, de revenir sur quelques éléments d’interprétation et de chronologie.

Le *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolas Copernic paraît en 1543, la même année que le *De fabrica humani corporis* d’André Vésale. Le parallélisme n’est qu’apparent. Quand la science classique débute-t-elle ? Les débats ont varié d’âpreté selon les secteurs. Il faut ici laisser de côté l’histoire des techniques dont les coupures ne coïncident pas avec celles de la science. Elles découlent en effet de changements survenus dans les systèmes techniques, à savoir la révolution industrielle du XII^e siècle avec la maîtrise de l’eau, et la révolution industrielle du XVIII^e siècle avec la maîtrise du système coke-fonte-vapeur. À l’intérieur même de la science, le problème de l’amont s’est surtout posé en physique et en astronomie ; en chimie et en médecine il s’est concentré sur Vésale, Paracelse et Harvey. En chimie, on a toujours parlé de révolution lavoisienne avant qu’émerge la figure de Paracelse.

Ce sont, on le sait, les travaux de Pierre Duhem qui ont initié en histoire de la physique une attitude que l’on pourrait appeler continuiste, en ce sens qu’elle minimise la rupture et marque la continuité entre la statique et la dynamique des modernes et celle des derniers scolastiques. Cette attitude trouve lointainement son origine dans le vaste mouvement de remise à l’honneur de la pensée médiévale, entamé à la fin du XIX^e siècle par les congrès scientifiques internationaux des catholiques et le néothomisme de Léon XIII et du cardinal Mercier. Les œuvres de Martin Grabmann et d’Anneliese Maier en témoignent. Pour ces auteurs, il est important de souligner, contre l’approche positiviste, que la révolution scientifique renoue, par delà la Renaissance avec la scolastique récente. L’enjeu est, à l’évidence, de montrer l’origine catholique de la science moderne.

On s’efforce donc de souligner qu’il y a une continuité entre la constitution de la mécanique galiléenne autour du principe d’inertie, d’une part, et d’autre part l’œuvre des calculateurs anglais et la théorie de l’*impetus* d’Oresme et de Buridan. De même, il y aurait continuité entre l’optique d’un Kepler ou d’un Descartes, et l’œuvre de Grosseteste, de Witelo ou de Thierry de Freiberg.

Dans cette approche, l’histoire des sciences enjambe allégrement la Renaissance, tenue pour un phénomène purement littéraire et artistique. Il appartenait aux historiens italiens de l’humanisme (Garin, Vasoli) de

4. Sur ce point on peut consulter l’ouvrage collectif édité par Michel Blay et Efthymios Nicolaidis, *L’Europe des sciences. Constitution d’un espace scientifique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

montrer comment la redécouverte d'Euclide, d'Archimède, des atomistes, avait stimulé la nouvelle science ; comment le platonisme de Ficin ou de Pic avait exercé une influence durable sur un Paracelse ou sur un Kepler ou encore sur un Galilée, comment le naturalisme italien et l'averroïsme avaient modifié le concept de la nature et de la surnature, ce qui a permis de regarder autrement un Telesio, un Bruno ou un Campanella.

Que l'amont soit le Moyen-Âge ou la Renaissance, ou les deux, la question reste intacte de la rupture ou de la continuité.

C'est sans doute Alexandre Koyré qui a accrédité l'idée d'une rupture. Pour lui, la rupture réside dans la possibilité de parler mathématiquement de la nature ou, si l'on veut, dans l'idée que la nature peut se dire mathématiquement. Cette caractérisation de la spécificité de la nouvelle science par son orientation métaphysique mathématisante a été clairement notée par Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* Il y souligne que « les trois caractérisations de la science moderne que nous avons nommées – science des faits, science expérimentale et science qui mesure – ne nous livrent pas le trait fondamental de la nouvelle attitude du savoir. Il faut que le trait fondamental consiste en ce qui régit de part en part le mouvement fondamental de la science comme telle et lui confère sa spécificité [...]. Nous donnons un titre à ce caractère fondamental de l'attitude moderne en disant : la prétention nouvelle du savoir est la prétention mathématique. C'est de Kant que provient la phrase souvent citée mais encore peu comprise : “ J'affirme que dans chaque théorie particulière de la nature il ne peut se trouver de science proprement dite que dans la mesure où s'y trouve de la mathématique [...]”⁵ ».

Ce rappel heideggerien de Kant renvoie également à l'important courant néokantien marqué en histoire et philosophie des sciences par les travaux de Jonas Cohn sur l'infini⁶, de Ernst Cassirer sur la science classique ou bien encore d'Émile Meyerson et de Léon Brunschvicg voire de Gaston Bachelard, sans oublier la tradition husserlienne de la *Krisis*⁷. Ces approches éclairent le statut de la genèse des concepts physico-mathématiques dans la constitution de la science et en ce sens permettent de définir une rupture significative d'avec la pensée scolastique et aristotélicienne.

5. Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 80. Cet écrit livre le texte d'un cours qui a été donné en 1935-1936 à l'université de Fribourg-en-Brisgau (première édition en langue allemande, 1962).

6. Jonas Cohn, *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, traduction de l'allemand et présentation par Jean Seidengart, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (édition en langue allemande, Leipzig, 1896).

7. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Il est donc clair, suivant cette interprétation, que la science classique apparaît radicalement différente de celle d'Aristote et des scolastiques. Deux concepts font démarcation : d'une part l'unification des lois de la nature céleste et terrestre et, d'autre part, la mathématisation, qui existait déjà mais non comme une orientation systématique ; elle se donne pour tâche de rendre compte du mouvement dans son entier au sens aristotélicien, c'est-à-dire du mouvement local, de la génération et de la corruption, de l'accroissement et de la diminution.

C'est dans cette perspective que s'inscrit la réflexion d'Alexandre Kojève. Ainsi peut-il écrire dans les premières lignes de son article précédemment cité : « L'origine chrétienne de la science classique » :

« [...] personne ne conteste que la physique mathématique à vocation universelle est née au XVI^e siècle en Europe occidentale et qu'on ne la trouve ni avant, ni ailleurs. Sans doute la retrouve-t-on de nos jours un peu partout dans le monde. Mais il n'en reste pas moins qu'elle ne se trouve que là, où se présente aussi, sinon le christianisme en tant que religion, du moins la civilisation que nous n'avons aucune raison de ne pas appeler chrétienne ⁸. »

D'entrée de jeu l'analyse kojévienne accepte une date, ou du moins un moment, et une rupture, mais simultanément elle sous-entend une cause à l'émergence de cette science, et cette cause est directement liée au christianisme. Kojève précise d'ailleurs, dès les lignes suivantes, le sens de cette interprétation :

« Ce n'est sans doute pas seulement l'absence de baptême qui a empêché et empêche encore les sauvages de toute sorte de s'adonner à la physique mathématique. Mais qu'est-ce qui a empêché de le faire les subtils Chinois, qui ont pourtant imposé à des masses énormes une civilisation hautement différenciée et raffinée à l'extrême ? Pourquoi les Indiens, qui bénéficièrent des arts et des sciences hellénistiques et en firent bénéficier beaucoup d'autres peuples n'ont-ils jamais tenté de dépasser, dans le domaine scientifique et technique, les limites, d'ailleurs étroites, dont ils ont hérité ? Comment se fait-il que les quelques grands penseurs hébreux, qui ont bien voulu faire participer le judaïsme à certains efforts intellectuels des païens civilisés, n'ont jamais essayé de contribuer par quoi que ce soit au développement des idées qui pourraient devenir un jour une science proprement dite ? Et les Arabes que l'Islam n'empêcha pas de contribuer activement au développement et à la propagation de la civilisation hellénistique qu'ils furent les premiers à faire renaître : pourquoi n'essayèrent-ils pas de mathématiser par exemple la chimie qu'ils découvrirent, au lieu de se contenter d'assimiler et de perfectionner les seules mathématiques, pures ou célestes, des Anciens ?

8. *Op. cit.* note 3, vol. II, p. 295-296.

En bref, aucun peuple non chrétien n'a pu ou voulu dépasser les limites de la science hellène. Or, le fait est que les Grecs qui n'ont pas voulu ou pu dépasser les limites de leur propre science ont tous été païens ⁹. »

Il importe donc maintenant, le paysage étant circonscrit, de dégager ce qui, dans le christianisme constitue une originalité spécifique, un élément déterminant absent des autres champs religieux et susceptible de mettre en route la pensée conceptuelle innovante de l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles.

Sans nous attarder sur les analyses très fines développées par Alexandre Kojève relatives aux rapports entre les contenus scientifiques et les champs du philosophique et du religieux en Grèce, en Chine et en terre d'islam, lieux qui n'ont pas connu, au sens strict, l'émergence d'une science physico-mathématique, nous pouvons en venir immédiatement à la thèse centrale de l'article de Kojève : l'origine de la science classique ne peut dépendre que des grands dogmes chrétiens, ou du moins de l'un d'entre eux. Revenons donc au texte kojévien :

« Pour répondre à cette question (celle de l'origine), il paraît suffisant de passer rapidement en revue les grands dogmes chrétiens de l'unicité de Dieu, de la création *ex nihilo*, de la Trinité et de l'Incarnation, en négligeant tous les autres (d'ailleurs dérivés ou secondaires, voire reflétant dans certains cas des séquelles du Paganisme).

Or, en ce qui concerne le Monothéisme, sa responsabilité est visiblement hors de cause, étant donné qu'on le trouve à l'état pur tant chez les païens évolués que chez des Juifs ou des Musulmans [...]. Quant au créationisme, du fait qu'on le trouve aussi dans le Judaïsme et dans l'Islam sous une forme authentique, il n'est certainement pas responsable lui non plus de la Science moderne. Ni d'ailleurs le dogme de la Trinité, que le [néo-]platonisme païen est loin d'ignorer complètement et qui, même chez les chrétiens, incite beaucoup plus à l'introspection "mystique" ou aux spéculations "métaphysiques" qu'à une observation attentive des phénomènes sensibles corporels ou à des expérimentations avec ceux-ci ¹⁰. »

Il ne reste donc plus que le dogme de l'Incarnation et c'est bien à ce dernier que Kojève attribue un rôle déterminant :

« Reste donc le dogme de l'Incarnation, qui est d'ailleurs le seul des grands dogmes de la théologie chrétienne à être, du point de vue de la réalité historique, à la fois authentiquement et spécifiquement chrétien, c'est-à-dire propre à toute pensée chrétienne et à elle seulement. Si donc le christianisme est responsable de la Science moderne, c'est le dogme chrétien de l'Incarnation qui en porte la responsabilité exclusive ¹¹. »

9. *Op. cit.*, p. 296.

10. *Op. cit.*, p. 302.

11. *Op. cit.*, p. 302-303.

Une telle hypothèse, pour intéressante qu'elle soit, suppose d'être confrontée à l'histoire, au développement effectif de la science classique et en particulier qu'elle puisse expliquer en quoi elle permet de rendre compte des caractères spécifiques de cette dernière, caractères dont nous avons parlé précédemment, à savoir :

- d'une part son universalité avec la disparition de la dichotomie ontologique entre le monde terrestre et le monde supra-lunaire ou céleste ;
- d'autre part, sa prétention à la totale mathématisation du monde unifié.

Or, pour Kojève, c'est bien de ces deux caractérisations que le dogme de l'Incarnation permet de rendre compte, en tant qu'il offre des conditions de possibilité pour une réflexion renouvelée sur la structure du monde :

« En effet, qu'est-ce l'Incarnation, sinon la possibilité pour le Dieu éternel d'être réellement présent dans le monde temporel où nous vivons nous-mêmes, sans déchoir pour autant de son absolue perfection ? Mais si la présence dans le monde sensible ne détériore pas cette perfection, c'est que ce monde est (ou a été, ou sera) lui-même parfait, du moins dans une certaine mesure (mesure que rien n'empêche, d'ailleurs, d'établir avec précision). Si, comme les chrétiens croyants l'affirment, un corps terrestre (humain) peut être "en même temps" le corps de Dieu et donc un corps divin, et si, comme le pensaient les savants Grecs, les corps divins (célestes) reflètent correctement des relations éternelles entre des entités mathématiques, rien n'empêche plus de rechercher ces relations dans l'ici-bas autant que dans le ciel. Or, c'est précisément à une telle recherche que des chrétiens de plus en plus nombreux s'adonnent avec passion depuis le XVI^e siècle [...] ¹². »

L'universalisation des lois mathématiques devient possible ; le monde clos ontologiquement hiérarchisé s'ouvre sur l'infini et, de fait, la raison humaine change de cadre tout comme la position de l'homme dans le monde.

Le monde clos qui enfermait l'homme est remplacé par un univers infini peuplé d'une infinité de mondes. Une nouvelle vision de l'univers s'impose où l'infini n'est ni tragique ni angoissant mais, bien au contraire, signifie la venue d'une nouvelle liberté, la reconnaissance de l'étonnante richesse de la réalité et finalement le pouvoir sans limite de la pensée humaine. Giordano Bruno célèbre à la fin du XVI^e siècle son envol, l'envol de l'homme, tant en composant les vers qui concluent l'épître liminaire du dialogue *De l'infinito, universo e mondi* :

12. *Op. cit.*, p. 303. La rédaction de ce passage a donné lieu à un échange de correspondance entre Kojève et Donnedieu de Vabres en novembre 1961 ; sur ce point on peut consulter les fonds Kojève de la Bibliothèque nationale de France.

« Sorti de la prison étroite et noire, où tant d'années l'erreur m'a confiné [...], je déploie dans l'air mes ailes assurées ; je ne redoute aucun obstacle de cristal ou de verre, mais je fends les cieus et je m'érige à l'infini. Et tandis que de mon globe je m'élève vers d'autres globes et pénètre plus avant à travers le champ éthéré, ce que d'autres voient de loin, je le laisse derrière moi ¹³. »

qu'en rédigeant *La Cena de le Ceneri* :

« Voici celui qui a dépassé l'air, pénétré le ciel, parcouru les étoiles, franchi les limites du monde, fait s'évanouir les murailles imaginaires des première, huitième, neuvième, dixième et autres sphères qui auront pu leur être ajoutées sur le support de vains mathématiciens et par l'aveuglement des philosophes vulgaires ¹⁴. »

En proposant sa thèse, Alexandre Kojève renvoie, si l'on peut dire, dos à dos les tenants du continuisme et ceux du discontinuisme. En effet, la science des XVI^e et XVII^e siècles est bien radicalement différente de celle des siècles précédents, et en ce sens la rupture ne fait pas de doute, mais cette science radicalement différente s'inscrit aussi dans une tradition de pensée, via le dogme catholique de l'Incarnation et, sous cet aspect, elle relève d'une interprétation continuiste.

Dans cette analyse, Kojève s'efforce de penser la science avec la philosophie en donnant ainsi à la science son sens et en l'arrachant à la pure technicité ; il en est de même dans son interprétation du dépassement de la science classique, de cette science dont nous venons précisément de comprendre les enjeux philosophiques de l'émergence.

Le dépassement de la science classique

Dans *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Alexandre Kojève écrit avec beaucoup de justesse dans ses « Remarques préliminaires » :

« Le sentiment d'assister (ou de collaborer) à la naissance d'une physique nouvelle apparaît très tôt chez les physiciens de notre siècle, et il va en s'accroissant à mesure que les théories nouvelles progressent. Aujourd'hui, l'opposition : "physique classique" – "physique moderne" est acceptée par la grande majorité des savants et le terme "classique" opposé à "moderne" revient constamment au cours des discussions scientifiques. Mais quant à

13. Giordano Bruno, *De l'infini, universo e mondi*, Londres, 1584. *De l'infini, de l'univers et des mondes*, texte établi par G. Aquilecchia et traduit par J.-P. Cavaillé ; introduction par M. A. Granada et notes par J. Seidengart dans *Œuvres Complètes*, IV, Les Belles-Lettres, Paris, 1995, p. 52-54.

14. Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, Londres, 1584. *Le Souper des cendres*, texte établi par G. Aquilecchia et traduit par Y. Hersant dans *Œuvres Complètes*, II, Les Belles-Lettres, Paris, 1994, p. 46-48.

savoir où il faut voir le nouveau et en quoi ce nouveau consiste, là-dessus les opinions ont beaucoup varié, et même aujourd'hui la question (tout au moins la deuxième partie de la question) est loin d'être définitivement tranchée ¹⁵. »

En effet, il apparaît clairement que l'on n'observe pas, au tournant des XIX^e et XX^e siècles une rupture analogue à celle que l'on a pu observer au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. Dès le courant du XIX^e siècle de nombreuses innovations sont apparues sans que, bien sûr, le modèle général du monde ait été modifié : en mathématiques le début des structures algébriques et l'avènement des géométries non euclidiennes ; en physique, l'émergence de la notion de champ qui n'appartient pas à la mécanique classique ; en chimie, l'exploitation du modèle lavoisien et sa conjonction avec le modèle atomique ; dans les sciences de la vie, l'introduction de la longue durée, la naissance de la préhistoire et la théorie de l'évolution et, d'autre part, la fin du vitalisme, la théorie cellulaire et la naissance de la physiologie expérimentale. Tout cela, et en particulier le développement de l'électromagnétisme de J. C. Maxwell, crée un champ d'expérimentations et de difficultés théoriques qui, devenant insurmontables, conduisent à l'introduction de nouvelles hypothèses qui débouchent dans les premières décennies du XX^e siècle sur la construction de la mécanique quantique et de la relativité, c'est-à-dire sur la construction de la science moderne.

Comment penser la nouveauté de cette science ?

Alexandre Kojève se propose de répondre à cette question en étudiant le rapport ou, plus précisément, l'opposition entre « physique classique » et « physique moderne ». Dans cette perspective il s'attache à montrer que la physique quantique ne représente pas, comme certains pouvaient le suggérer, un abandon de la causalité en général, mais une caractérisation nouvelle de la légalité :

« En parlant de “déterminisme” ce n'est pas de la notion de causalité proprement dite mais de celle de *légalité* que nous aurons principalement à nous occuper dans la suite. Nous ne voulons nullement affirmer que l'idée de causalité n'ait aucune valeur, ni que l'interprétation légaliste soit seule conforme à l'“esprit” de la physique classique. Que les physiciens de l'époque classique aient cherché autre chose encore que les rapports purement légaux, permettant de faire des prévisions, c'est ce qui nous semble être hors de doute. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'une loi “causale” (dans le sens meyersonnien ou autre) est toujours une *loi*, de sorte que l'idée de causalité ou de déterminisme dans le sens large du terme implique nécessairement l'idée de légalité, sans pour cela se réduire à cette dernière. L'interprétation purement légaliste est donc possible même si l'on pense qu'elle est insuffisante ou fausse du point de vue (philosophique) objectif, et qu'elle ne correspond pas à l'état d'esprit véritable des physiciens de la période

15. *Op. cit.*, note 1, p. 32.

classique. Elle est possible parce que même si l'on admet que le savant cherche (et trouve) en premier lieu autre chose que la loi pure et simple (l'identique, par exemple), on ne peut tout de même pas nier qu'il trouve des lois, et qu'il fait des prévisions ¹⁶. »

Ce texte remarquable permet de parfaitement situer la discussion et de se placer à l'intérieur d'une réflexion bien circonscrite où il devient possible d'aborder le débat entre science classique et science moderne à partir d'une analyse des contenus eux-mêmes. Cette analyse permettra alors, dans un deuxième temps, de s'engager dans des investigations proprement ontologiques ou, comme l'écrit Alexandre Kojève, cette analyse pourra « servir d'introduction à [celle] philosophique du caractère de la physique moderne, et de la portée ontologique des idées que cette physique a mises à jour ¹⁷. »

Ainsi, dans la première partie de son livre, A. Kojève montre, pour l'essentiel, que la causalité classique est l'expression du déterminisme mathématique des fonctions analytiques continues. C'est en effet avec l'introduction du calcul différentiel et intégral associé à la mise en place de son principe de continuité que G. W. Leibniz et ses contemporains ont construit les bases de ce qui est devenu la mécanique analytique, c'est-à-dire le modèle d'une physique pleinement mathématisée ¹⁸. Cependant une telle conception, qui trouve son apogée avec l'*Exposition du système du monde* de Laplace ¹⁹, repose, comme le note A. Kojève, sur un certain nombre de conditions de possibilité :

« La physique classique admettait donc qu'il est – *en principe* – possible d'établir les équations différentielles (les lois), qui permettent de déduire d'une manière univoque, exacte et détaillée toute l'histoire du monde en partant de la connaissance exacte (également possible *en principe*) de l'état donné du monde à n'importe quel moment du temps. Bien entendu, tout ceci n'est possible qu'en principe ; l'Intelligence de Laplace n'est qu'une fiction, et personne n'a jamais pensé que la physique puisse réellement atteindre la connaissance que cette Intelligence est supposée posséder. Mais si la prévision laplacienne est un but infiniment éloigné, c'est aussi un but indéfiniment approchable. Affirmer que l'idéal laplacien est accessible "en principe", équivaut à supposer que les prévisions de la physique peuvent devenir de plus en plus exactes, de plus en plus générales et, sans changer de nature, s'approcher indéfiniment de l'idéal d'une prévision universelle, exacte et détaillée. Autrement dit, en acceptant la formule de Laplace, on affirme

16. *Op. cit.*, note 1, p. 27-28.

17. *Op. cit.*, note 1, p. 39-40.

18. Sur ce point on peut consulter Michel Blay, *La naissance de la mécanique analytique. La science du mouvement au tournant des xvii^e et xviii^e siècles*, Paris, PUF, 1992.

19. Pierre-Simon de Laplace, *Exposition du système du monde*, première édition, Paris, 1796.

que rien *dans le réel* ne peut s'opposer à l'extension indéfinie des prévisions faites à l'aide des méthodes physiques normales ²⁰. »

Ainsi donc, le déterminisme classique suppose de pouvoir considérer des systèmes isolés indépendants de l'observation et des observateurs, de pouvoir augmenter indéfiniment la précision des mesures ou du moins de savoir calculer l'erreur, de définir les caractères d'un objet physique dans le temps et dans l'espace sans la moindre ambiguïté. Or, comme le montrent les expériences dans le domaine des phénomènes atomiques et microscopiques, ce sont ces conditions qui ne peuvent être maintenues. À cette fin Kojève analyse avec une remarquable précision et pertinence deux exemples :

– d'une part, celui du modèle atomique donné par Niels Bohr en 1913 dans lequel le savant danois affirmait que l'électron peut « sauter » d'une orbite à une autre en émettant un rayonnement, mais cela sans expliquer comment se produit ce rayonnement et, en général, ne disait rien du comportement de l'électron au moment où il se trouve entre deux orbites ²¹ ;

– d'autre part celui de l'article que « Bohr, Krammers et Slater publièrent en 1924. Les auteurs de cet article rejettent déjà résolument le principe du déterminisme causal, et vont aussi loin que d'affirmer que même la loi de la conservation de l'énergie n'a qu'une signification statistique : cette loi peut être violée dans un atome particulier, et ce n'est que par rapport à un grand nombre d'atomes qu'elle est valable en moyenne. » Sur la base de ces travaux, W. Heisenberg parviendra à la formulation de ses célèbres inégalités ²².

Cet ensemble d'analyses et d'études permet à Alexandre Kojève de formuler, comme l'écrit Catherine Chevalley dans un bref article qu'elle consacre à ce dernier, « que la mécanique quantique modifie non seulement le déterminisme, mais l'idée de l'objet ; elle modifie non seulement l'idée de l'objet, mais celle du sujet ; et non seulement celle du sujet, mais celle de la réalité ²³ ». La connaissance de l'objet par le sujet est donc une interaction réelle entre les deux. Les enjeux sont ontologiques et, comme le souligne Alexandre Kojève :

« Personnellement, nous croyons à l'avenir glorieux de la physique quantique. En tout cas, nous croyons que cette théorie permettra au philosophe – mieux que ne l'a fait la théorie classique – de pénétrer plus à fond dans la nature

20. *Op. cit.* note 1, p. 49.

21. *Op. cit.*, p. 140-143.

22. *Op. cit.*, p. 143-147.

23. Catherine Chevalley, « La philosophie au risque des sciences » dans *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, Paris, Éditions Gallimard/Éditions du Centre Pompidou, « folio-essais », 2000, p. 472.

spécifique de la connaissance et du réel physiques. C'est là, selon nous, que réside l'intérêt et l'importance philosophique de cette théorie, qui – nous ne voulons nullement le nier, sans y croire – peut certainement être remplacée d'ici peu par une autre. Et si nous admettons que la mécanique quantique sera longtemps encore à la base de la physique, que l'année 1900 est une année importante, qui marque le commencement d'une période nouvelle de l'histoire de la physique, nous pouvons supposer que l'avenir de la physique moderne ne restera pas non plus sans influence sur l'histoire de la philosophie ²⁴. »

J'ai choisi de placer la science classique au cœur de cet article car, comme j'ai voulu le montrer, elle apparaît au cœur de la pensée épistémologique d'Alexandre Kojève dans la mesure où cette pensée s'attache à comprendre tant par le travail conceptuel que par le travail historique les conditions de surgissement et de développement de la science classique pour mieux saisir dans toute sa portée la crise scientifique et philosophique du XX^e siècle. En cela Alexandre Kojève sait nous rappeler que le problème essentiel est celui du sens philosophique de la science, problème trop souvent oublié de nos jours.

24. *Op. cit.* note 1, p. 301.

Légitimité du politique

François Terré

Aux heures sombres de l'Occupation allemande, et comme par compensation, la création littéraire et artistique ne s'est pas arrêtée en France, loin de là. Il en a été de même sur le terrain de la philosophie. En 1943, Sartre publie *L'Être et le néant*, ce qui marque en France l'essor de l'existentialisme, même si d'autres grands esprits, Gabriel Marcel, tout particulièrement, étaient déjà passés par là. Mounier approfondissait sa philosophie se préparant à publier *L'affrontement chrétien* en 1944, le *Traité du caractère* en 1946.

À la même époque, un émigré russe, qui signe encore ses manuscrits Alexandre Kojevnikov, écrit en 1943, à Gramat, dans le Lot, une *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, qui ne sera publiée qu'en 1981, après sa mort (1968). Dans le même temps, sa plume produit aussi un essai sur *La notion de l'autorité* aujourd'hui promise à la publication. La trajectoire de celui qui s'appellera définitivement Kojève est bien connue. Il quitte en 1919-1920 la Russie pour l'Allemagne. Un exil volontaire, aucunement accompagné d'un reniement du marxisme-léninisme. Attiré par les zones de l'esprit où se côtoient, puis se rejoignent, la philosophie et la théologie, il consacre une thèse à Soloviev. Ainsi est-il attiré par tout ce qui a trait à la religion, en Occident mais aussi en Orient, car le bouddhisme le fascine, principalement parce qu'il est à ses yeux une religion athée.

La suite est marquée, de 1933 à 1939, par un enseignement assuré à l'École pratique des hautes études, où il donne des leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* devant un auditoire dont on ne peut, avec le recul du temps, que souligner le caractère prestigieux : Raymond Aron, Raymond Queneau, Raymond Polin et bien d'autres, Georges Bataille, Roger Caillois, Gaston Fessard...

Il m'appartient d'intervenir aujourd'hui à partir des analyses et des réflexions de Kojève ayant le droit pour objet. Et il me paraît nécessaire de faire précéder celles-ci de deux observations.

La première résulte explicitement d'un passage de Kojève présentant la philosophie du droit. Le droit, écrit-il dès les premières pages de sa phénoménologie « n'a pas encore trouvé une définition universellement acceptée et vraiment satisfaisante... Or parler d'une chose sans pouvoir la définir, c'est au fond parler sans savoir de quoi l'on parle ». Désireux d'aller plus loin, Kojève affirme pourtant qu'il n'entend proposer qu'une analyse seulement phénoménologique. Autant dire que les conclusions dégagées seront nécessairement incomplètes, appelant en effet des prolongements d'ordre métaphysique et ontologique du phénomène décrit. En réalité il s'aventure déjà dans l'un et l'autre domaines.

Indissociable de la précédente, une deuxième remarque se relie à une constante et permanente confrontation du juridique et du politique, celle-là même qui alimente, depuis la nuit des temps, la philosophie en général et, plus particulièrement la philosophie politique. À notre époque, aujourd'hui encore plus qu'hier, les questions qui les nourrissent l'une et l'autre révèlent l'existence de flottements de l'esprit, liés au fait que l'on veut mettre du droit partout, même là où il n'a que faire. C'est pourquoi, ayant l'outrecuidance de prolonger un instant la pensée de Kojève, moins bien évidemment que celui-ci a su dépasser la pensée de Hegel – ce qui était peut-être, à ses yeux, le meilleur moyen de lui rester fidèle –, je suivrai une démarche en trois temps : coexistence du droit et de la politique ; invasion de la politique par le droit ; légalité et légitimité du politique.

– I –

Le droit et la politique coexistent. Une coexistence obligée, semble-t-il, si l'on médite l'histoire mouvementée de leurs relations. L'un et l'autre ont besoin l'un de l'autre. L'un et l'autre sont jaloux l'un de l'autre. L'un et l'autre sont tentés de dominer l'autre.

Leur dissociation – leur dialogue ? – n'était pas accusée dans le monde antique, même dans la pensée extrême de certains sophistes. La suite des temps, surtout dans l'histoire contemporaine sensible tant à la force qu'à la ruse du politique, s'est surtout attachée à l'étude des relations entre le droit et la force. Vainement l'on se complaît à vanter les charmes d'une société régie uniquement par le droit et ignorant la force. Vainement aussi s'attache-t-on à trouver ce qui, dans l'écoulement du temps, est premier, de la force et du droit. L'essentiel est ailleurs et implique la confrontation de deux thèses fondamentales, mais, tout compte fait, insuffisantes, même s'il faut en passer par leur examen.

Suivant la première thèse, le droit ne trouverait pas son fondement en lui-même en tant qu'il pose des règles, des obligations. Il lui faudrait asseoir son pouvoir de coercition sur une force politique lui restant extérieure. Mais cette extériorité n'est qu'un trompe-l'œil, si l'on considère implicitement que seule une force légitime peut légitimer le droit, car il faut bien alors chercher du côté du droit cette légitimité de la force qui inspire et fonde sa propre légitimité. Que si l'on veut pourtant en faire l'économie et considérer comme juste tout ce que veut la force, on en vient à une philosophie de type marxiste intenable puisqu'elle confond être et devoir-être.

À l'opposé de cette conception, une thèse, de prime abord séduisante, consiste à trouver dans le droit sa propre force. Cet ordre de contrainte, en quoi consiste le droit selon Kelsen, comporterait la force en tant qu'il est droit. Julien Freund résume les choses excellemment. Alors que la première thèse soutenait que la force fait la force, la seconde reposerait sur l'idée que

le droit fait la force ; disons, de manière plus imagée, qu'il la contient dans ses entrailles.

De prime abord, ce renversement a de quoi satisfaire les gens épris de justice, en ce sens que la politique, avec tous ses excès, serait domestiquée. Le droit fondant et imprégnant tout, l'État deviendrait le serviteur, le politique étant désormais subordonné au juridique. Du point de vue de l'harmonie sociale et de la coexistence des libertés, ce refoulement du politique est bel et bien liberticide, car il évacue du domaine du juridique, envisagé dans son formalisme poussé à l'extrême et son splendide isolement, toutes les valeurs qui inspirent ou doivent l'inspirer par l'intermédiaire de la politique, ainsi que toutes les valeurs morales qui relèvent en tant que telles du domaine du droit, ce qui épargne à celui-ci les méfaits du positivisme juridique. Il y a une place éminente de la transcendance dans le droit. L'ignorer aboutit nécessairement à accepter en tant que tel le régime nazi et à admettre qu'il vaut parce qu'il existe.

De la confrontation ainsi présentée, il ressort que la force et le droit sont « deux notions conceptuellement autonomes » : « la relation entre les deux consisterait en des échanges dialectiques qui peuvent être amicaux ou hostiles, suivant les circonstances » (Julien Freund).

Par rapport à cette distinction, que l'on peut tenir pour acquise, en termes mêmes d'ontologie du politique et, quoique certains le nient, du juridique, l'apport de la phénoménologie kojévienne est essentiel, car l'auteur pense avoir trouvé le moyen d'isoler et de comprendre le phénomène juridique : c'est celui qui implique nécessairement, lors d'une interaction entre deux êtres humains, l'intervention d'un tiers impartial et désintéressé. Interaction entre deux êtres humains ? Cela exclut la reconnaissance de toute relation de droit directe entre l'homme et l'animal, ou encore entre l'homme et la chose, si ce n'est l'être et l'avoir. Mais poursuivons : à cette interaction doit s'ajouter – ou avoir vocation à s'ajouter – pour que se manifeste le phénomène juridique, l'intervention d'un tiers impartial et désintéressé, par exemple un législateur et, surtout, un juge.

Ce personnage existe-t-il ? Peut-il même exister ? Son nécessaire désintéressement doit être compris non par rapport à l'intérêt qu'il y a à agir dans l'intérêt de la société, mais par rapport à des considérations personnelles de caractère mercantile que tend si souvent à apporter dans son sillage l'utilitarisme des temps modernes. Or, si ce personnage existe car, suivant une analyse fidèle à la pensée hégélienne, il y a chez l'homme un désir de réaliser la justice et même un plaisir de juger, plaisir proprement juridique, qui lui est personnel et qui est inspiré par l'idée de justice, c'est parce que pour Kojève, comme pour Hegel, l'homme économique est toujours doublé d'un homme vaniteux qui aspire à la reconnaissance, condition même de la conscience de soi, à commencer par la conscience de juger, à continuer par celle d'être jugé.

Qu'on le veuille ou non, l'analyse phénoménologique appelle un prolongement sur la portée du droit positif, c'est-à-dire du droit posé. À cet égard, Kojève n'est aucunement un tenant du droit naturel. Il n'est pas jusnaturaliste, mais légaliste. Seulement il faut s'entendre, car cette primauté du droit positif n'est autre, pour lui, que celle du droit existant en acte. Mais si, à l'encontre du droit positif, on invoque un droit juste, celui-ci est un droit en puissance. Or, si une discordance se manifeste nettement entre droit *en acte* et droit *en puissance*, une force inhérente à l'idée de justice prive ou privera le droit positif de l'autorité qui lui est nécessaire pour se maintenir durablement.

Tels qu'ils sont distingués, le politique et le juridique sont, en fonction de leurs dominantes, appelés à se répartir harmonieusement les relations sociales qu'ils sont appelés à assumer et à traiter. Cette *répartition* des domaines illustre des différences d'ordre phénoménologique, car le politique repose essentiellement sur le traitement de relations binaires – ami, ennemi ; gouvernant, gouverné – sans intervention d'un tiers impartial et désintéressé. Qu'il y ait des lois concernant un tel domaine est bien possible, par exemple au sujet du drapeau national. On ne se trouve pourtant pas alors dans la sphère du juridique. C'est dire que, dans cette analyse, le domaine proprement juridique est compris de manière plus étroite que dans l'approche habituelle des juristes.

Ainsi est-on conduit à évacuer le juridique en droit international, celui-ci se rapportant aux interactions entre États souverains. La notion même de souveraineté exclut en effet la possibilité d'une contrainte irrésistible provenant de l'extérieur, le tiers n'ayant, en droit international, aucun moyen d'imposer son intervention aux « justiciables » qui peuvent toujours s'y soustraire. Objectera-t-on le comportement des États neutres, apparemment Tiers impartiaux, sinon désintéressés, la réponse vient aussitôt, convaincante ou non : il ne faut pas confondre la non-belligérance et la neutralité, car le non-belligérant, n'étant pas ami ou allié, est par définition un ennemi (en puissance).

En droit interne, le tracé d'une ligne de partage, au demeurant empirique, est évidemment plus malaisé. Pour Kojève, le droit public n'est un droit que dans la mesure où il implique des règles telles entre administrés et administrateurs que ceux-ci puissent être traités comme des personnes privées. On ne manquera pas alors de s'interroger sur certaines pesanteurs historiques expliquant en France le développement et le rôle de la juridiction administrative – l'administration qui se juge ? –, mais aussi sur ce que l'on appelle le « service public à la française ». Toujours est-il que, dans l'analyse de Kojève, « là où il s'agit de rapports d'interactions avec l'État lui-même, il n'y a pas d'élément juridique du tout ». À plus forte raison en est-il ainsi lorsque l'on passe du droit administratif au droit constitutionnel : « Dans la mesure où la Constitution fixe le statut de l'État et des citoyens, elle n'a rien de juridique. C'est une loi purement politique de l'État, c'est-à-dire que le gouvernement crée comme il veut et qu'il peut

changer comme il veut... Si le citoyen agit en citoyen, il ne peut pas – par définition – entrer en conflit avec l'État. » Autant de formules de prime abord paradoxales, excessives, radicales. Et pourtant, le juriste doit s'interroger, spécialement à notre époque, sur les excès du tout-juridique, surtout au spectacle de zones intermédiaires à propos desquelles la démarche du philosophe est singulièrement éclairante et opératoire.

– II –

L'on constate en effet à notre époque une invasion de la politique – au sens noble, antique même, du mot – par le droit, nul obstacle ne paraissant s'opposer à un expansionnisme particulièrement marqué en Occident par un état d'esprit optimiste, béatement attaché à un prestige de la loi. Les comparatistes ont remarqué depuis longtemps que cet envahissement – cette colonisation ? – se produit par deux voies différentes : le juge, la règle. Ainsi, dans l'orbite américaine, le « judge made law » domine la hiérarchie des normes, ce qui peut conduire à confondre trop souvent État de droit et société contentieuse. Nul n'ignore la place excessive des *lawyers* dans la société américaine et l'on ne sache pas que leur omniprésence, source de lenteur et de coût excessif, ait été si bénéfique aux États-Unis. Mais, d'un autre côté, là où prévaut la règle, et non plus le jugement, c'est-à-dire sur le continent européen, spécialement mais pas uniquement en France, « droit et passion du droit » (Jean Carbonnier) gouvernent et inspirent le corps social de maintes manières : décrets, arrêtés, circulaires, avis, recommandations, directives, diligences normales, etc. On dénonce cette inflation depuis fort longtemps. En vain.

Sans prétendre couvrir tout ce domaine immense, on voudrait seulement montrer ici comment, par les deux formes qu'elles empruntent, ce mouvement nuit profondément à la politique et, par contrecoup au droit. Il s'agit, à partir des deux sens, objectif et subjectif, du mot droit, d'une part de l'incantation de l'État de droit, d'autre part de l'idéologie des droits de l'homme.

L'incantation de l'État de droit illustre ces dérives, à tel point qu'on hésite parfois sur l'orthographe de l'expression : majuscules ou minuscules, singulier ou pluriel. Un connaisseur résume parfaitement la situation : l'État de droit est posé comme une valeur en soi, sur laquelle aucun compromis n'est possible : recouvrant des significations multiples et passablement contradictoires, il se présente comme une notion floue et à géométrie variable ; enfin son incorporation au discours politique le rend porteur

d'effets de légitimation. L'État de droit apparaît ainsi comme un véritable mythe dont la portée n'a d'égale que l'imprécision ¹...

On observe en droit constitutionnel une manifestation évidente de cette expansion. Inspiré principalement, en 1958, par le désir d'éviter, dans la genèse des lois, un empiétement du pouvoir législatif sur le pouvoir réglementaire, ce qu'il s'est finalement abstenu de faire, le Conseil constitutionnel s'est employé à limiter les pouvoirs du Parlement par rapport à un « bloc de constitutionnalité » fondé sur les préambules des constitutions, la Déclaration de 1789 et sur les principes fondamentaux consacrés par les lois de la république. Du jour où, en 1971, il s'est arrogé un tel pouvoir, ultérieurement amplifié de multiples manières, une constitutionnalisation du droit a entravé souvent de manière excessive la nécessaire liberté d'action qui doit être reconnue aux gouvernants. En voulant tout recouvrir de droit constitutionnel tatillon et même artificiel, on va finalement à l'encontre des valeurs et des principes dont on s'inspire. Et comme il est souvent regrettable qu'une interprétation rigoriste de la Constitution bride l'action politique, le seul remède consiste alors à la modifier dans un sens libéral de sorte que l'on a vu s'ajouter aux instabilités d'autrefois, ministérielle et législative, l'instabilité constitutionnelle.

Cet état de déséquilibre par atteinte au politique est révélé aussi par l'évolution du droit judiciaire, fortement secoué en termes de pouvoirs et d'autorités. Une poussée de revendications syndicales ressuscitant à sa manière le corporatisme des Parlements d'ancienne France s'est développée inlassablement sous la V^e République. À tel point qu'en haut lieu, l'idée de « couper le lien ombilical entre les magistrats du Parquet et le pouvoir politique » a fait, en un temps, son chemin. C'est oublier que, si l'indépendance des magistrats du siège est garantie, tout autre est la fonction des substituts et des procureurs qui ne peuvent être que les agents du pouvoir exécutif auprès des tribunaux.

D'ailleurs, l'Autorité judiciaire, telle qu'elle a été héritée de l'histoire de la démocratie, ne peut se prévaloir d'une légitimité, au sens où celle-ci est entendue en France. Nul mieux que Jean Foyer, garde des Sceaux de 1962 à 1967, ne l'a dit : « De la longue histoire judiciaire de la France, une notion ressort. Elle est la nécessité d'une suffisante adhésion des juges au régime politique et à l'organisation sociale dont il leur appartient d'unifier l'observation des lois. La démission des magistrats monarchistes et catholiques qui se démirent de leur fonction, dans les débuts de la III^e République, parce qu'ils n'adhéraient point à la législation antireligieuse, est la seule conduite honorable. Elle demeure un exemple. Nul ne doit agir contre sa conscience. Mais la République ne saurait, sans renier la légitimité qu'elle tient de la volonté populaire, admettre que ses tribunaux

1. Jacques Chevallier, *L'État de droit*, 2^e éd., Domat-Montchrétien, 1994, p. 143.

tiennent la volonté générale en échec, encore moins qu'ils se transforment en agents de subversion. Le refus du pouvoir n'a point d'autre sens ; il a en lui-même sa justification ². »

En termes de juridiction politique, ou soi-disant telle, le débat réveillé récemment au sujet du traitement pénal du chef de l'État le révèle amplement, surtout si l'on s'obstine à écarter le tirage au sort comme mode de désignation des juges dans de telles éventualités. À plus forte raison lorsque l'on passe du plan interne au droit international ou à ce qui en tient lieu, depuis la millénaire justice des vainqueurs, de Nuremberg à La Haye, de la Germanie aux Balkans, de la souveraineté des États au droit autoproclamé de l'ingérence sélective, de Goering à Milosevic, de Spandau à Guantamano. Où peut donc se trouver dans tout cela ce juge impartial et désintéressé ? En Serbie ou au Ruanda ? En Tchetchénie ou au Cambodge ? À l'ONU ou au Département d'État ?

Ces questions se suffisent à elles-mêmes. Leur simple énumération élargit l'horizon vers l'examen de tant de lois formelles et qui sont condamnées à rester telles parce qu'elles ne peuvent être l'expression du droit : telle loi protectionniste sur la langue française, révélant vite son inconsistance, si ce n'est sa nocivité dans l'Europe communautaire, en matière d'étiquetage des produits ; telle loi singulière sur la reconnaissance du génocide arménien, outrepassant les pouvoirs du Parlement et finalement assez révoltante en ce qu'elle passe sous silence tant de génocides, à commencer par celui qui s'est produit dans un pays qui releva longtemps de la mouvance française ; ou encore telles lois de bioéthique, à la fois inutiles et dangereuses, éludant inévitablement, par la force des choses de la vie et de la science, les questions essentielles, etc.

Les flottements du langage rejoignent d'ailleurs ce mouvement dans ces zones incertaines, dans une sorte de *no man's land* aux confins du juridique et du politique. Les *sauvageons* sont autres que des (jeunes) délinquants. Les *incivilités* ne sont pas des infractions mineures ; quant aux bavures, le mot est le plus souvent réservé aux policiers. Point de bavures judiciaires, universitaires, journalistiques. Sans oublier la vague ou la vogue d'expressions nouvelles, d'autant plus pernicieuses qu'on se garde de les définir de part et d'autre de la barrière qui sépare le permis et le défendu, ce qui contribue à déstabiliser la protection pourtant indispensable des libertés.

Nourrissant, fortifiant le mouvement, l'ampleur grandissante de l'idéologie, à ambition illimitée, des droits de l'homme est le signe de notre temps. Curieusement d'ailleurs, bien qu'on n'y prenne point garde, car c'est quand même une démarche individualiste, subjectiviste qui se développe de la sorte. Trop de grands esprits ont pensé et voulu en faire un

2. « Un pouvoir refusé », rev. *Pouvoirs*, 1981, n° 16, p. 29.

moteur du progrès, tandis que les sceptiques ont le plus souvent gardé un silence prudent, de crainte d'apparaître comme incorrects, politiquement comme juridiquement. Tant pis si cette autre incantation a pu véhiculer une idéologie de type mondialiste, impérialiste et, paradoxalement, néo-colonialiste. Tant pis si ce n'est pas la religion des droits de l'homme qui a émancipé l'Afrique, disloqué l'Union soviétique, vaincu le nazisme et le communisme. Contentons-nous de renvoyer aux justes critiques adressées à la théorie des droits de l'homme, par Kant, Hegel, Marx, Nietzsche et bien d'autres.

Contentons-nous ici d'une observation d'ordre géologique. Aux droits-libertés de 1789 se sont superposés à partir de 1848 les droits-créances. Et tant d'autres ensuite, attestant le refoulement du seul État-gendarme par l'État-providence. On connaît l'histoire du libéralisme, du socialisme, du néo-libéralisme, du néo-socialisme et finalement d'un grand embouteillage, à force de déclarations, de pactes, de conventions internationales, le tout s'ordonnant sur une double fonction, symbolique et historique, relevée de pertinente manière par Raymond Aron lors du vingtième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme, de 1948. Cette déclaration, écrit-il « critique la société moderne au nom des idéaux que celle-ci s'est donnés. Toute philosophie de droit naturel, selon la pensée sociologique, exprime et nie en même temps la société dont elle émane. Elle lui emprunte ses valeurs et lui reproche de les trahir ³ ».

D'où une ambiguïté et une ambivalence qui n'ont cessé de se développer : droit au mariage et au PACS, droit à l'avortement et droit à l'enfant, droit à l'égalité et droit à la différence, droit au progrès mais aussi aux « droits acquis », droit au secret et à la transparence. Nombre d'antagonismes nouveaux et de télescopages sont proprement le signe d'une société schizophrène. Alors, de nostalgie en nostalgie, on en vient à penser que l'humanisme, athée ou non, n'est plus ce qu'il était, qu'en voulant assister tout le monde, on finit par n'aider personne et qu'un « angélisme exterminateur » (Alain-Gérard Slama) favorise un « empire du droit » (Pierre Manent) qui le détruit dans sa fonction primordiale, la coexistence des libertés. Au paroxysme international de tout cela, il y a eu, en janvier 2003, pour présider la 59^e session de la Commission des droits de l'homme de l'ONU, l'ambassadrice de Libye, Madame Najat Al-Ajjaji. À ceux qui ont alors objecté que ce pays est plutôt réputé pour ses violations flagrantes des droits de l'homme, celle-ci a répondu en protestant : « Je conteste fermement cette affirmation. Il y a peut-être des policiers en Libye qui donnent parfois des gifles à des détenus dans les commissariats... Aucun pays n'est complètement innocent, mais je le répète : il n'y a pas de violation systématique des droits de l'homme en Libye. »

3. « Pensée sociologique et droits de l'homme », in *Études politiques*, Gallimard, 1972, p. 233.

– III –

Un reflux du juridique, mieux : du juridisme assurerait probablement une adéquation des plus souhaitables. Cela signifierait-il qu'on laisserait à la politique – au sens moderne et non antique du mot – le pouvoir de couvrir à nouveau le terrain délaissé ? Nullement car même dans la conception positiviste de Kojève, la politique ne se comprend pas sans référence à des valeurs, qu'il est conduit naturellement à prendre en compte à partir du droit en puissance appelé à être le droit en acte. C'est dans le même esprit que d'aucuns analysent « l'autonomie du politique ⁴ ».

Le mouvement kojévien s'exprime alors clairement. Si un droit juste, mais en puissance, est à bon escient invoqué, une force inhérente à l'Idée de justice privera le droit positif de l'Autorité qui lui est nécessaire pour se maintenir durablement et favorisera de la sorte la pleine réalisation de l'Idée de justice par le droit. C'est dire que la transcendance n'est pas évacuée. C'est dire aussi que, là où le droit et la politique tantôt se rapprochent et tantôt s'éloignent l'un de l'autre, le débat fondamental se pose en termes de légitimité, qu'il s'agisse de droit, de philosophie ou de théologie.

Légalité et légitimité, le débat se perd dans la nuit des temps dès lors qu'à travers celle-ci, c'est la présence du sacré qui se manifeste dans le droit. Dans les temps modernes, le concept de légitimité politique (du politique) prend corps au XVI^e siècle avec Théodore de Bèze et les monarchomaques. Le magistrat a le pouvoir de commander selon la loi de Dieu, mais à condition de ne pas s'éloigner de la Piété et de la Charité. D'où la théorie du tyrannicide : un prince légitime, c'est-à-dire tenant de Dieu son pouvoir, peut devenir un tyran s'il ne respecte pas les obligations d'un bon magistrat. Alors, dit-on, la partie la plus sainte du peuple a le droit pour elle contre le tyran, ce droit de résistance pouvant aller jusqu'au régicide.

Longtemps, l'histoire de la légitimité a été inséparable de celle de la monarchie française, car il s'agissait de savoir qui devrait régner dans le royaume de France. Jeanne d'Arc prend, au nom de Dieu, parti pour le roi légitime, contre le « honteux traité de Troyes » (1420) – pourtant juré sur les Évangiles – et fait sacrer Charles VII à Reims. Plus tard, pendant les guerres de Religion, l'invocation des lois fondamentales du Royaume fonde l'idée suivant laquelle un roi de France qui braderait son royaume ne serait pas un roi, mais un tyran. Et quand, au début du XVIII^e siècle, le traité d'Utrecht (1713) mit fin à la guerre de succession d'Espagne et exigea que le duc d'Anjou et sa descendance renoncent au trône de France, ce traité fut considéré, en termes de légitimité, comme contraire aux lois fonda-

4. Jacques Ellul, *L'illusion politique*, R. Laffont, 1964.

mentales du Royaume, la Couronne étant statutaire et non héréditaire, nul ne pouvant donc y renoncer, à plus forte raison pour ses descendants.

Tandis que l'autorité du roi tirait sa force de Dieu, la philosophie des Lumières a déplacé le siège de la légitimité politique en trouvant son fondement dans la volonté des citoyens. Mais il est significatif qu'à travers les vicissitudes des siècles, le recours au concept fondamental de légitimité s'est maintenu fermement. Les leçons de l'histoire montrent que, dans des périodes de crises graves – guerres extérieures ou guerres civiles, révolutions et troubles sociaux –, les exigences politiques ne se satisfont pas des formes légales et trouvent dans la dissociation de la légalité et de la légitimité le moyen de faire marcher de pair le droit et la politique.

C'est pourquoi, chaque fois que des crises importantes se produisent, on observe un refoulement de la légalité habituelle, normale : circonstances exceptionnelles, pouvoirs de crise, état d'urgence, état de siège, donc état d'exception. Les mesures qui les accompagnent sont le fruit de la politique et ne peuvent être comprises que sur le terrain de la politique. Giorgio Agamben l'a écrit excellemment ⁵ : « ... ce sont des mesures juridiques qui ne peuvent être comprises d'un point de vue juridique [...]. L'état d'exception se présente [...] comme la forme légale de ce qui ne peut avoir de forme légale [...]. L'exception souveraine est le dispositif original à travers lequel le droit se réfère à la vie pour l'inclure dans le geste même où il suspend son exercice. » Dans les circonstances qui ont suivi les attentats terroristes perpétrés le 11 septembre 2001 à New York, le *military order* du président Bush, en date du 26 octobre 2001, a pleinement illustré l'existence de particulières mesures de crise. Cela ne signifie pas que l'état d'exception se confonde avec un état d'anarchie, tout au contraire. Disons plutôt que, par rapport au régime ordinaire, il faut dépasser l'opposition habituelle entre une complète anarchie et une plénitude du droit coïncidant alors avec la totalité du réel.

C'est dire qu'on ne peut éluder le débat philosophique né d'une confusion trop fréquente de la légalité et de la légitimité. Bien au-delà d'une référence idéologique, illustrée particulièrement à une certaine époque par la persistance du légitimisme et la vigueur récurrente des légitimistes, la légitimité est inhérente à la rationalisation de l'État moderne sous l'influence du libéralisme et du constitutionnalisme. Il est, dans ces conditions, compréhensible que soit considéré comme légitime le régime légal, c'est-à-dire celui dont l'autorité s'exerce en vertu de lois ⁶. « Il y a une continuité de la légalité par delà la discontinuité de la légitimité, c'est-à-dire (qu')elle survit aux combats pour le pouvoir et entre les pouvoirs ⁷. »

5. *Le Monde*, 12 déc. 2002.

6. Julien Freund, *L'essence du politique*, 1965, Sirey, 1965, p. 259.

7. *Ibid.*

Et Julien Freund, se référant à Guglielmo Ferrero, lui sait gré d'avoir à nouveau appelé l'attention de la science politique sur l'importance de la « notion de légitimité et des principes de légitimité dont la lutte constitue à ses yeux le fond invisible de l'histoire ⁸ ».

Julien Freund explicite l'analyse philosophique. La légitimité « consiste dans le consentement durable et quasi unanime que les membres et les couches sociales accordent à un type de hiérarchie et à une classe dirigeante en vue de régler les problèmes intérieurs par d'autres voies que celles de la violence et de la peur qui s'ensuit ⁹ ». « Il arrive qu'un pays supporte momentanément une autorité exceptionnelle pendant une période de crise et parfois l'acclame ; il n'en reste pas moins vrai que seule la durée fait la légitimité. Il apparaît qu'elle se fonde moins sur les rapports directs entre les gouvernants et les administrés que sur le crédit que les diverses couches et classes sociales font à la classe dirigeante. Ainsi la légitimité est essentiellement un phénomène politique, non juridique : elle ne se laisse pas davantage réglementer que le pouvoir qui lui sert d'assise ¹⁰. »

Les temps troublés que vivait Kojève ont illustré cette dissociation – immédiate ou progressive – de la légalité et de la légitimité. Mais des précédents historiques n'étaient pas non plus négligeables. Ainsi la Charte de 1814 disposa : « Le code civil et les lois actuellement existantes qui ne sont pas contraires à la présente Charte restent en vigueur jusqu'à ce qu'il y soit légalement dérogé » (art. 68). De la sorte se manifestait, malgré les changements de régime politique, le principe de la continuité du droit ¹¹. Cent trente ans plus tard, après la Libération, un problème comparable s'est posé, mais l'ordonnance du 9 août 1944 sur le retour à la légalité républicaine a retenu un principe de discontinuité du droit en considérant comme inexistant ce qui avait été édicté par le gouvernement de Vichy. Était-ce parce que celui-ci, à son fondement même, était inconstitutionnel et contraire à la légalité interne ? Ou parce que, du point de vue du droit international, il était nécessairement l'esclave de l'occupant ?

À partir de là, observe Jean Carbonnier, « il est une autre idée qu'il faut faire apparaître parce que, bien qu'inexprimée dans l'ordonnance, elle la pénètre et la domine : c'est l'idée de résistance ¹² ». C'est ce qui confère alors « à la restauration législative de 1944 une physionomie absolument

8. *Op. cit.*, p. 260. J. Freund cite Guglielmo Ferrero, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Plon, 1945, p. 43.

9. *Ibid.*

10. *Op. cit.*, p. 261.

11. Voir notamment G. Liet-Veaux, *La continuité du droit interne : essai d'une théorie juridique des révolutions*, thèse, Paris, 1942 (Librairie du Recueil Sirey, 1943).

12. Note Dalloz, 1946, p. 321, sous deux arrêts des 16 juillet et 18 décembre 1945, de la Cour de cassation, chambre civile.

originale. En vertu de cette idée, vraie ou fausse, mais désormais incorporée à notre droit public, il est admis que, dans les années 1940-1944, le droit n'a pas cessé de coexister avec le fait en lui résistant ; que les citoyens avaient le devoir (et le pouvoir de l'accomplir puisqu'ils l'accomplissaient souvent) de ne pas obéir aux commandements de l'autorité usurpée, lesquels se doubleraient aussitôt, comme de leur ombre, d'un contre-ordre virtuel de l'autorité légitime ¹³ ». De cette manière, il est vrai intellectuellement audacieuse, on pouvait, après la Libération, reconstituer une légalité continue. Force est de reconnaître que, pendant l'Occupation, cette habile explication pouvait être, en fait, plus problématique.

C'est à un des grands esprit qui suivirent l'enseignement de Kojève, le père Gaston Fessard, qu'il aura été donné de prolonger et d'approfondir en termes de théologie les réflexions d'abord développées en termes de droit et de philosophie. Ses écrits et témoignages datant de l'Occupation et de la Libération ont été publiés (ou republiés pour certains). Dans son *Journal de la conscience française 1940-1944* ¹⁴, il a posé les questions centrales. Les Français étaient-ils tenus d'obéir aux ordres de Vichy ? En somme, ce gouvernement était-il légitime ? Gaston Fessard pense qu'il existait alors dans l'esprit général des Français de ce temps une hantise : l'unité nationale allait-elle résister à la guerre franco-française ?

Dès le début de l'Occupation, Gaston Fessard a forgé le concept de Prince-esclave, en l'occurrence le Pouvoir de Vichy. Illustré par un tract circulant dans la clandestinité depuis 1942, l'interrogation est majeure : qu'est ce qu'un gouvernement « légitime » ? La réponse se formule à partir du « Bien commun ». Est légitime le gouvernement où le Prince, placé au sommet de l'État, possède à la fois les lumières nécessaires pour discerner où se trouve le Bien commun du peuple et la force indispensable pour diriger les volontés de tous vers ce but unique.

Ce Bien commun d'une nation se décompose à ses yeux en trois éléments. Le premier correspond au *corps* et consiste dans l'*existence* et la *sécurité* des citoyens. Le deuxième correspondant à l'*âme* est constitué par les *valeurs* ou l'*idéal* qui sont, pour les citoyens, leurs raisons de vivre associés. Le troisième, « répondant au composé humain » situé entre les deux autres éléments, inférieur et supérieur, mais les comprenant, est un ordre de *droit*. Or le pouvoir de Vichy n'était né que parce qu'il avait consenti à signer l'« armistice » en 1940 et il ne subsistait que dans la mesure du bon vouloir du vainqueur.

La complexité de cette situation porte alors Gaston Fessard à retenir une distinction en termes de seuils ou de relations. D'un côté, en s'attachant à

13. Jean Carbonnier, *ibid.*

14. Éd. Plon, 2001.

restaurer le pays et à lui éviter de plus grands maux, Vichy n'était pas illégitime, si l'on envisageait sa situation par rapport à l'illégitimité du pouvoir occupant. Mais, d'un autre côté, il ne bénéficiait pas de la confiance due à une autorité « depuis longtemps établie et reconnue sans conteste par l'adhésion du peuple ». À cet égard, par rapport à une autorité légitime, au sens traditionnel du mot, il n'était pas légitime.

Dans une démonstration qui pourrait appeler une comparaison, en droit international public, entre la reconnaissance *de facto* et la reconnaissance *de jure* des États étrangers, Gaston Fessard distingue deux niveaux. Il existe, en effet, une *légitimité de fait*, au sens direct, admise en raison de l'existence du juste et du légal par opposition à ce qui est injuste et illégal. À un niveau supérieur, on accède à la *légitimité de droit*, au sens *réflexe*, qui implique davantage en termes de reconnaissance d'authenticité. Entre les deux niveaux, il n'y a pas de situation de rupture, mais un lien et un lieu de passage dans un sens ou l'autre. La plénitude de la légitimité suppose que ce qui est juste et légal soit aussi reconnu comme authentique. Mais il peut aussi ne pas l'être, estime Gaston Fessard, sans être pour autant rejeté dans l'injuste et l'illégitime. C'est une autre manière d'envisager le droit en puissance et le droit en acte.

Rien d'étonnant si l'on constate à nouveau l'influence de Kojève et une compréhension foncière de la légitimité du politique, en dépit des vacances de la légalité. C'est d'ailleurs pourquoi l'attachement obstiné de certains bons esprits à la légalité dans certaines situations bouleversées apparaît tout simplement dérisoire, si ce n'est ridicule. En voici deux exemples, tous deux relatifs aux événements d'une même année : 1944.

Le premier concerne Saint-John Perse ou plus justement Alexis Léger dont l'influence a été considérable entre les deux guerres mondiales sous le signe du droit des traités et, en ce sens, d'un juridisme des plus illusoires. De sa jeunesse et de ses études de droit, il a toujours gardé « le goût des rapports bien réglés entre les hommes, entre les hommes et les choses ¹⁵ ». D'où cet enchevêtrement d'alliances par lesquelles on crut pouvoir conjurer le retour des guerres, la revanche des Allemands, le péril communiste. C'était un peu vite négliger la fragilité des constructions juridiques nées à l'ombre de la Société des Nations.

Il faut croire pourtant qu'Alexis Léger, des années plus tard, n'avait décidément rien compris et rien oublié. Dans une lettre non apocryphe, non réécrite par lui-même pour flatter son propre portrait, il écrit, le 31 janvier 1944, au président Roosevelt : « L'heure est proche où les conventions militaires, dans la préparation de l'invasion, peuvent imposer aux Alliés les plus lourdes responsabilités morales face au peuple français. À quelque modalité qu'il faille recourir pour l'administration provisoire des

15. Mireille Sacotte, *Saint-John Perse*, P. Belfond, coll. « Les dossiers Belfond », 1991, p. 92.

territoires français libérés, il importe que le rôle dévolu, dans l'occurrence, à l'élément français demeure toujours pleinement compatible avec le respect de la loi constitutionnelle de 1872 sur laquelle le peuple français a entendu lui-même fonder ses garanties démocratiques (loi imposant la convocation des Conseils généraux à la libération du territoire). En fait comme en droit, cette loi fondamentale pourvoit aux nécessités de la situation actuelle. Aucun organisme d'administration provisoire française ne saurait se refuser à son application sans rupture avec la légalité française, ni sans abus de pouvoir envers une volonté nationale encore inexprimable. Aucun gouvernement allié ne saurait s'y prêter sans supporter lui-même cette double responsabilité, politique et morale ¹⁶. »

Quelles qu'aient pu être les causes d'une telle opinion – animosité personnelle envers le général de Gaulle, rancœur d'un exilé non résistant, indifférence à la France combattante..., il est évident que l'invocation d'une légalité inattendue, fondée sur un texte poussiéreux qui n'avait rien à voir avec la Libération de l'Europe, est révélatrice d'un légalisme anachronique, malfaisant et pour tout dire, illégitime, d'autant plus que ces conseils généraux s'étaient eux aussi souvent compromis dans la politique de Vichy.

L'autre exemple concerne un exceptionnel juriste, un des plus grands du XX^e siècle : Georges Ripert. Très éphémère ministre de Pétain en 1940, doyen de la Faculté de droit de Paris sous l'Occupation, exposé à des représailles à la Libération, il se crut à l'abri, estimant, dit-on, que, pour l'arrêter et le poursuivre, il faudrait un texte rétroactif (!). Mal lui en prit. Il se retrouva à Drancy et bonne compagnie : Sacha Guitry, Bernard Fay, Fabre-Luce, Berthelot, Abel Hermant, ainsi qu'un maître-verrier... Ses compagnons d'aventure l'ayant appelé en consultation, voici le récit de leur entretien, en date du 7 septembre 1944, que fit ensuite Sacha Guitry.

« – Vous qui savez tout, Monsieur le Doyen, dites-nous quels sont nos droits. Pourquoi nous arrêter comme on l'a fait ? [...] Peut-on nous maintenir en prison davantage ? [...] Pouvons-nous exiger que l'on nous interroge ?

Nous avons tout de suite eu le sentiment que la vérité allait sortir de ce puits de science de la bouche de ce docte petit vieillard.

– Messieurs, nous sommes actuellement à la merci de ceux qui se sont emparés des leviers de commande. Je ne sais pas ce que l'avenir immédiat nous réserve, mais j'ai tout lieu de penser qu'il nous restera finalement la pensée de poursuivre Monsieur le Ministre de l'Intérieur. Mais, entendez-moi bien...

Et pour l'entendre mieux, nous nous sommes tous un peu déplacés.

– Mais ?

– Mais... de le poursuivre *intuitu personae* !

16. *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 619.

Fabre-Luce, Bernard Fay, Albert Hermant et Berthelot, approbateurs, hochaient la tête, tandis que le maître-verrier et moi, nous nous regardions du coin de l'œil, confus et, pour la première fois, navrés de n'avoir pas poursuivi naguère l'étude des langues mortes ¹⁷. »

Les circonstances n'étaient-elles pourtant pas, en l'an 1944, mieux que jamais propres à fonder précisément une pleine légitimité du politique, face à laquelle une légalité morte avait perdu toute valeur ?

17. *Soixante jours de prison* in *Cinquante ans d'occupations*, Presses de la Cité, coll. « Omnibus », p. 983.

Le conseiller du prince

Raymond Barre

Je voudrais d'abord vous remercier de m'avoir invité à cette journée consacrée à Alexandre Kojève. J'ai accepté de venir avec beaucoup de modestie, car si j'ai eu la grande chance de rencontrer Alexandre Kojève de 1948 à 1950 et de travailler avec lui, je ne suis pas un philosophe et je serais incapable de me livrer à des commentaires aussi profonds que ceux de mon collègue et ami, M. François Terré. Ce sont donc plutôt des souvenirs personnels que je voudrais vous présenter. En même temps je souhaite montrer comment Alexandre Kojève a joué un rôle exceptionnel d'inspirateur, d'éminence grise vis-à-vis de la politique économique française depuis la fin de la seconde guerre mondiale jusqu'à sa mort, en 1968, à Bruxelles.

Souvenirs personnels

J'ai rencontré Alexandre Kojève en 1948 lorsqu'en préparant l'agrégation de sciences économiques, j'ai trouvé ma « matérielle », comme on dit, dans un poste de chargé de mission à la direction des Relations économiques extérieures (DREE). À cette époque, Alexandre Kojève est lui aussi chargé de mission. Car figurez-vous qu'il a commencé à travailler comme interprète, puis devint chargé de mission. Alexandre Kojève n'a jamais eu de statut formel, de statut brillant, comme en ont généralement des hommes de sa qualité dans l'administration française. Je me rappelle qu'il y eut des démêlés juridiques difficiles pour pouvoir régulariser sa situation et le remercier ainsi de tous les services qu'il avait rendus à la France.

J'ai donc été amené, comme chargé de mission, à accompagner Alexandre Kojève à l'Organisation européenne de coopération économique (OECE) qui avait été créée une année auparavant et dont les responsabilités étaient importantes, puisqu'il s'agissait pour les pays d'Europe occidentale de se réunir afin de répondre aux États-Unis qui venaient de décider par l'aide Marshall de permettre la reconstruction de l'Europe. L'ensemble des pays européens s'étaient regroupés pour faire valoir leurs intérêts et aussi, surtout, pour bénéficier de la manne que représentaient les milliards de dollars déversés par les États-Unis. C'est donc à cette période que j'ai eu l'occasion de voir Alexandre Kojève travailler et d'apprendre à ses côtés la manière de faire face aux méandres des négociations internationales. J'ai aussi eu la chance de connaître ce que j'appellerais le cercle kojévien.

J'ai partagé à la DREE le bureau de M^{me} Anne Weil, la femme du grand philosophe Éric Weil, lequel préparait à cette époque sa thèse qui sera son livre *Logique de la philosophie*. Éric Weil devra beaucoup à Alexandre

Kojève. Ce philosophe allemand avait quitté Berlin en 1933. Il s'était installé à Paris et vivait difficilement à Clamart avec sa femme et sa belle-sœur. M^{me} Weil, contractuelle à la DREE, assurait en quelque sorte la vie du ménage et j'ai conservé avec elle, pendant de nombreuses années, jusqu'à sa mort, des relations très amicales. Et puis, il y a eu Robert Marjolin, qui était secrétaire général de l'OECE, économiste, professeur agrégé des facultés des sciences économiques et auquel je devais succéder comme vice-président de la Commission économique européenne. Par ailleurs, il y avait les deux autres éléments du fameux trio :

- D'abord Bernard Clappier qui en 1953 était directeur des Relations économiques extérieures et avec lequel j'ai beaucoup travaillé quand il devint gouverneur de la Banque de France, surtout pendant la période 1976-1979, où comme gouverneur de la Banque de France, il m'apporta un concours exceptionnel face aux problèmes monétaires auxquels j'avais à faire face ;

- Puis Olivier Wormser, l'ami, l'ami intime d'Alexandre Kojève, un esprit d'ailleurs assez proche de celui de Kojève, un négociateur redoutable. Tous les deux jetaient une sorte de terreur dans les conférences internationales, lorsqu'ils se présentaient au titre de la délégation française. Je reviendrai tout à l'heure sur la méthode de Kojève. Après avoir été directeur des Relations économiques au Quai d'Orsay, Olivier Wormser alla à Moscou comme ambassadeur, puis revint à Paris, où il fut gouverneur de la Banque de France, avant de se rendre comme ambassadeur à Bonn. Olivier Wormser était certainement l'homme le plus proche de Kojève d'un point de vue intellectuel. Alors que Clappier était un esprit méthodique, assez carré, si vous me permettez l'expression, Wormser possédait une ingéniosité intellectuelle qui ne pouvait que s'accorder avec l'ingéniosité intellectuelle de Kojève.

Voilà le trio. Ce trio a joué un rôle considérable dans la politique de la France de 1950 jusqu'à 1960. Kojève a continué ensuite à avoir une grande influence lorsque le trio s'est séparé, parce que les postes qu'ils occupaient étaient très différents, n'étant plus comme auparavant concentrés sur la politique économique internationale de la France. Toutefois, malgré leur séparation, les uns et les autres n'ont jamais perdu la grande considération et l'amitié qui existaient entre eux. J'ai souvent parlé avec Marjolin, avec Clappier, avec Wormser, de la période Kojève et je sais quelle était l'importance qu'ils attachaient à ses recommandations, ses vues, à ses suggestions qui apparaissaient dans le cours d'une négociation et qui permettaient de mieux défendre les intérêts du pays.

Mais qui était Alexandre Kojève ?

La question se pose, car l'homme était élégant d'apparence, avec un charme slave indiscutable, un regard pénétrant derrière des yeux plissés, ironique, parfois sarcastique, avec, dirais-je aussi, un certain goût de la provocation. C'est ce qui déconcerta Raymond Aron. Or, il n'était pas

facile de déconcerter Raymond Aron, que j'ai bien connu. Raymond Aron, qui considérait Alexandre Kojève comme le plus grand philosophe de notre temps, n'a jamais pu comprendre les propos politiques de Kojève, notamment à l'égard du stalinisme et de la Russie soviétique. Je pense qu'Alexandre Kojève, s'amusait un peu à dire à Raymond Aron qu'il était stalinien de stricte observance. Raymond Aron a écrit à propos de lui : « Était-il sincère ou plus précisément, en quel sens était-il sincère ? »

Que la Russie peinte en rouge soit gouvernée par des brutes, Alexandre Kojève ne le niait pas en privé. Restait-il en lui un patriotisme russe caché et rationalisateur ? Je n'en doute pas. Je crois que sur ce point, Raymond Aron a raison. Au-delà des vicissitudes de la politique en Russie, Alexandre Kojève était profondément attaché à son pays et voyait dans l'expérience soviétique, stalinienne, un redressement de l'économie de son pays, un renforcement de cette grande nation, même s'il était loin, à mon sens, de partager les idées politiques qui sévissaient à cette époque en Russie.

« Tout être humain a plusieurs facettes, il montre tantôt l'une tantôt l'autre », écrivit Robert Marjolin. Selon l'interlocuteur et la situation, Alexandre Kojève a montré beaucoup plus de facettes que les autres personnes que j'ai connues dans ma vie. Quand il se faisait passer pour la conscience de Staline, entre guillemets, je me demande si ce propos constituait une partie du jeu dans lequel il se complaisait. Je suis sûr que oui. Le jeu, le mot est très important. Je n'oublie pas ce qu'Alexandre Kojève m'a dit un jour : « La vie humaine est une comédie. Il faut la jouer sérieusement. » Mais Marjolin conclut : « Je ne sus jamais qui il était réellement. » Olivier Wormser pense que Kojève était un homme de droite, très différent par conséquent, au fond de lui-même, de l'homme qui pouvait émettre des propos sarcastiques de temps à autre et répéter son adhésion profonde à la politique de Staline. Mais là aussi, c'est un autre diplomate, François Valéry, le fils de Paul Valéry, qui a été représentant de la France à l'OCDE qui écrit : « S'il n'était pas un homme de droite, il n'était certainement pas un homme de gauche. » Au-delà de cela, qui était-il ? Je ne pense pas être en mesure de répondre. Je ne l'ai jamais déchiffré, tout en ayant l'impression que nous pouvions avoir un contact très heureux avec lui. Montrait-il juste la surface de ce qu'il était ou pas ? Je n'en sais rien.

Autrement dit, Alexandre Kojève était énigmatique et c'était là à mon sens une grande partie de son charme. Mais quand nous nous demandons qui était Alexandre Kojève, je crois que la réponse est simple. Elle vous décevra sans doute. Il était Alexandre Kojève. Or, cela signifiait beaucoup quand on voyait l'homme et quand on était à ses côtés.

Kojève comme conseiller du prince

Je voudrais vous dire quelques mots maintenant de Kojève comme conseiller du prince. Alexandre Kojève entre à la DREE (direction des Relations économiques extérieures) en 1945, à la DREE, dirigée par Robert

Marjolin, qui le recrute en raison de sa connaissance de l'allemand et du russe. C'est la raison pour laquelle il occupe d'abord un poste d'interprète puis de chargé de mission sous contrat. Sa position est indépendante de la hiérarchie en vigueur. Il a un bureau à la DREE, il est consulté par le directeur, le directeur adjoint, il n'a aucune position administrative reconnue, mais il suit les négociations que la France mène à cette époque au sein de l'OECE, l'Organisation européenne de coopération économique, avec ses principaux partenaires européens. Sa tâche principale consiste à participer au Comité des échanges créé par l'OECE et c'est là que je l'accompagne. Le Comité des échanges avait pour but de favoriser la renaissance des échanges entre les économies européennes qui avaient été détruites pendant la seconde guerre mondiale et de favoriser la restauration de ces économies et le développement des échanges de produits et de services. Les Américains avaient décidé d'aider les pays à faire face aux déficits de leurs balances de paiement par les dollars de l'aide Marshall. Au comité des échanges, la tâche des délégations était d'apporter les documents qui permettaient d'aboutir à la répartition des dollars entre les pays. Je me souviendrai toujours, alors que je me trouvais à côté de Kojève et que la position française, les chiffres français, les documents français, avaient été exposés, de cette dame anglaise, typiquement anglaise, qui présidait le Comité des échanges et qui à la fin des présentations se borna à dire très simplement : *I think that there are two sorts of statistics : true statistics and latin statistics...* C'était une atmosphère très conciliante, mais où chacun essayait à l'époque de présenter sous les formes les plus avantageuses le dossier de son pays, afin d'obtenir les dollars dont celui-ci avait tant besoin. Alexandre Kojève était excellent dans cette négociation et il avait toujours des idées qui déconcertaient les autres délégations. Il était respecté, il était estimé, mais il avait un don extraordinaire de présenter des arguments qui jetaient la confusion dans les autres délégations, lorsqu'il s'agissait de traiter un dossier. Lorsque la confusion était très grande, il apparaissait avec une nouvelle idée autour de laquelle il avait des chances de rassembler les divers esprits.

Alexandre Kojève s'occupa ensuite de l'Union européenne des paiements qui était en préparation. Il ne s'agissait pas simplement de faciliter les échanges. Il s'agissait aussi de revenir à une stabilité monétaire plus grande en Europe et en particulier, grâce à une Union européenne des paiements où les déficits et les excédents des pays membres de l'OECE auraient pu trouver une compensation. À ce sujet, je me souviendrai toujours de cette veille de week-end, c'était la veille du week-end de Pentecôte, où il me fit venir et me dit : « Voilà, nous avons mardi une réunion pour l'Union européenne des paiements. Je veux que vous me fassiez une note là-dessus. Recherchez-moi dans l'histoire économique des expériences qui pourraient être utiles pour discuter de ce dossier. » À la veille de la Pentecôte, je me suis plongé pendant deux jours dans tout ce que j'avais comme documents et je lui ai fait une note que je lui ai remise le mardi matin. Il l'a lue. Il m'a dit : « C'est bien, je vais la porter au directeur des

Relations économiques extérieures. » Il revint dans l'après-midi, me fit appeler et me dit : « Voilà votre note, le directeur est très intéressé, mais il y a cinq pages. C'est trop long. Faites-m'en deux pages. Dans le cas contraire, ce ne sera pas lu. » J'allais donc me livrer à un nouvel exercice pour avoir deux pages de notes sur une question qui était extrêmement complexe. Et je revins avec une note de deux pages. Alexandre Kojève l'apporta au directeur qui lui dit : « Je vais la montrer au ministre. Mais deux pages c'est trop. Le ministre ne la lira pas. » Et je me suis retrouvé dans la nécessité d'écrire deux condensés en une page et demie. Et bien, ce fut l'expérience la plus utile que j'aie eue dans toute ma vie professionnelle. Je me suis rendu compte à ce moment-là que nous pouvions expliquer clairement des idées fondamentales sans avoir un luxe d'écriture ou de parole.

Mais le grand intérêt de Kojève était le GATT, l'organisation de Genève, le General Agreement of Tax and Trade. Kojève avait été l'un des négociateurs de la charte de La Havane qui au lendemain de la seconde guerre mondiale devait établir un ordre commercial international. Il y était très attaché. Mais comme vous le savez, si tous les pays ratifièrent la charte, le Sénat américain refusa de le faire, car le Gouvernement américain aurait dû se soumettre à des règles et par conséquent, exécuter des choses qu'il n'avait pas lui-même décidées. Nous réussîmes à faire passer l'Accord général sur les tarifs et sur le commerce international en sauvegardant les principaux principes de la charte de La Havane et le GATT a eu une très grande influence, car il a permis progressivement la libération des échanges entre des pays qui étaient, dans les années 1948-1950, tous enfermés dans des barrières protectionnistes. Alexandre Kojève a suivi avec beaucoup d'intérêt les travaux du GATT. Il était très intéressé par le problème de l'élargissement des marchés et au moment où il suivit les affaires du GATT, il rendit de grands services dans le cadre de la négociation du traité de Rome et de la mise en place du Marché commun. Comme vous le savez, le Marché commun procéda à des étapes de réductions des contingents et des droits de douane. C'était l'idée de Kojève qu'il fallait aller progressivement vers l'ouverture des marchés avec des listes communes de produits que les pays pourraient échanger librement, cette libération devant intervenir de façon simultanée. C'est ce que nous retrouvons dans les étapes du traité de Rome. Nous avions prévu que pendant dix ans, nous baisserions les droits de douane et nous procéderions à la libération des mêmes produits à l'intérieur de la même communauté. La méthode a fini par aboutir à ce que nous réalisions le Marché commun en 1968, un an avant la date qui avait été prévue par le traité.

Alexandre Kojève s'intéressait également beaucoup aux pays en développement. Son idée était qu'il fallait aider les pays en développement de telle sorte que ces pays puissent avoir des marchés. Il trouvait que les variations des prix des matières premières sur le plan international mettaient les pays en développement dans l'incapacité de faire face à un développement continu des échanges et il était partisan que les pays développés élèvent régulièrement les prix des matières premières. C'était l'une de ses préoccupa-

tions majeures. Je ne crois pas que cette idée était éloignée de ce qui a été fait dans les accords qui ont été passés par les pays du Marché commun avec leurs territoires d'outremer. Ces accords ont apporté une stabilisation des prix à ces pays, qui a été utile à leur développement. Alexandre Kojève était méfiant au sujet de l'action des Nations Unies à l'égard des pays dépendants et il pensait que les pays européens devaient, pour mener leurs actions, constituer une base sûre d'aide aux pays en développement.

Ainsi se constituerait, à son avis, l'Europe économique à laquelle il aspirait. Pour lui, le but des stratèges européens était de parvenir à empêcher que les États-Unis ne confisquent les projets présentés à l'époque au seul profit d'eux-mêmes. Il fallait en revanche que l'Europe s'efforce de prendre en main ces projets pour éviter la prépondérance des capitaux américains. Je disais tout à l'heure quelle était la méthode de Kojève. Il y a une idée de base chez Kojève à cette époque, à savoir que la France donne une impression irrésistible de faiblesse économique et financière en raison de son protectionnisme. Il constate ce que nous avons toujours constaté dans les négociations internationales, c'est-à-dire qu'à un moment donné, tous les partenaires de la France s'arrangent entre eux pour que la responsabilité de l'échec soit imputable à la France, à sa mauvaise volonté, et à son incapacité à faire face aux propositions qui sont présentées, notamment en matière d'ouverture des marchés. Alexandre Kojève craignait qu'à cette occasion, l'Allemagne puisse s'ériger en championne de l'Europe en professant un dynamisme ouvert à toutes les initiatives libérales et que l'Angleterre, bien entendu, se joigne à l'Allemagne pour retrouver l'inspiration qui était celle de l'ouverture du marché proposée par les États-Unis. Pour avoir vécu cette période, je peux vous dire que ce que j'exprime actuellement n'est nullement une fabulation.

La grande difficulté de la négociation internationale pour la France, et cela ne se limite pas simplement à cette époque, c'est de faire en sorte que les partenaires ne se regroupent pas à l'encontre de ses propres intérêts. Alexandre Kojève avait une idée simple pour remédier à cela. Il fallait éviter le succès anglo-germanique. Alors, disait-il, « la France doit montrer de façon évidente sa bonne foi et sa résolution en faisant de la surenchère ». Je vous ai expliqué tout à l'heure comment il jetait la confusion dans les discussions au sein des Comités auxquels il participait au titre de la Délégation française. Mais il avait également cette idée qu'il fallait faire de la surenchère et qu'en faisant une surenchère libérale, par l'annonce d'une mesure libérale particulièrement importante, la France pourrait se montrer capable de résister aux oppositions qui se manifesteraient et retourner la situation en sa faveur. Ce que je dis là montre pourquoi j'ai conservé un souvenir particulier, dans la suite de mes responsabilités, des enseignements que j'avais pu tirer en travaillant aux côtés de Kojève.

Esquisse d'une doctrine de la politique française

Mais au-delà, je voudrais attirer votre attention sur un texte de Kojève que j'ai souvent médité. Écrit en 1945, ce document est intitulé *Esquisse d'une doctrine de la politique française*. Quand nous relisons ce papier, à la lumière de ce que nous avons vécu depuis qu'il a été écrit, à la lumière de l'évolution de l'Europe, des États-Unis, des problèmes qui se sont posés au cours des soixante dernières années, nous ne pouvons être que très intéressés par la vision de Kojève. Il écrit donc en 1945 : « Deux dangers guettent la France dans le monde d'après-guerre. [...] Le danger immédiat est le danger allemand qui est non pas militaire, mais économique et politique. » L'autre danger que court la France est celui « d'être entraînée dans une troisième guerre mondiale et d'y servir à nouveau de champ de bataille ».

La politique française, tant extérieure qu'intérieure, se trouve en présence de deux tâches d'importance primordiale qui déterminent pratiquement toutes les autres. D'une part, il s'agit d'assurer, dans toute la mesure du possible, la neutralité effective de la France au cours d'une éventuelle guerre entre Russes et Anglo-Saxons. Vous retrouverez là la crainte qui était celle que le général de Gaulle avait exprimée sous le titre : *Détente, entente et coopération*. Par ailleurs, du fait que la France, disposant de l'arme nucléaire, était capable d'adopter une attitude indépendante dans les rapports entre les deux blocs qui existaient à l'époque, il importait de maintenir, pendant la paix et contre l'Allemagne, le premier rang économique et politique de la France en Europe continentale. Alexandre Kojève en est encore au point où le souvenir de l'Allemagne le conduit à imaginer que l'avenir doit être conçu avec des précautions à son égard. La situation se retournera quand l'Allemagne entrera dans la Communauté européenne du charbon et de l'acier et que sa politique s'inspirera de ce que disait Thomas Mann : « Il faut une Allemagne européenne et non pas une Europe germanique. »

Par ailleurs, Kojève note en 1945, mais cela reste valable à l'époque où nous vivons, que nous assistons à un moment de l'histoire comparable à un tournant décisif. « À l'heure actuelle », écrit Kojève, les États-nations, irrésistiblement, cèdent peu à peu la place aux formations politiques qui débordent les cadres nationaux et que l'on pourrait désigner par le terme d'« Empire ». Pour être politiquement viable, l'État moderne doit reposer sur une vaste union « impériale » de nations apparentées. L'État moderne n'est vraiment un État que s'il est un Empire. Alexandre Kojève soulignera que la France, pour sa part, ne peut pas rester isolée. Si elle pratique l'isolement dans sa politique, elle aura à faire face à une situation, en quelque sorte impossible, entre d'une part le libéralisme bourgeois, d'autre part le socialisme internationaliste, et devra tenir compte de l'Empire anglo-saxon. Dès le départ, en effet, Kojève a souligné que l'Angleterre était liée aux États-Unis et qu'elle garderait ce lien avec les États-Unis, car l'Empire anglo-saxon, c'est-à-dire le bloc politico-économique anglo-

américain, est aujourd'hui la réalité politique, efficace et effective. Il faudra tenir compte de l'existence dans le monde moderne d'un bloc anglo-saxon solidement et intimement uni, tant par son économie que par sa politique. Ce propos mérite d'être largement médité à l'heure actuelle.

Kojève voyait d'une part l'existence de l'Empire anglo-saxon, voire anglo-américain, d'autre part, l'Empire slavo-soviétique. Il craignait que l'Allemagne ne se joigne au premier de ces Empires. Nous pouvons prévoir, disait-il, que l'Allemagne va s'orienter du côté anglo-saxon. Certes, l'adhésion de l'Allemagne à l'Empire slavo-soviétique n'est pas absolument impossible. Mais il est fort peu probable, voire pratiquement exclu, qu'elle se réalise. La position de la France doit être de rechercher entre ces Empires la constitution d'un nouvel empire. L'avenir de la France isolée est donc un statut de dominion plus ou moins camouflé, tel sera aussi le sort des autres nations du bloc occidental si elles s'obstinent à rester dans leur isolement politique national. Vous comprenez pourquoi, dans les années qui ont suivi, Kojève a tenu à participer de la manière la plus efficace, au titre de l'inspiration, à la constitution de la Communauté européenne du charbon et de l'acier. L'une de ses idées était d'interdire à l'Allemagne la production de l'acier. Le problème a été retourné et l'acier comme le charbon sont devenus des éléments communs de la Communauté du charbon et de l'acier où se trouvaient regroupés les intérêts des différents pays. Enfin, en ce qui concerne la France elle-même, Kojève insiste lui-même sur le danger de ce qu'il appelle la décadence de la France qui contraste totalement avec le passé brillant et glorieux du pays. Le pays continue à vivre sur la base des idées qui furent définitivement élaborées au cours de la Révolution. L'idéal politique officiel de la France et des Français est aujourd'hui encore celui de l'État-nation, de la République une et indivisible. Ce qui compte à ses yeux, c'est que la France se lie aux pays latins, c'est-à-dire à l'Italie et à l'Espagne pour constituer un empire. L'Espagne s'est tenue en dehors de la Communauté économique européenne jusqu'en 1985. Aujourd'hui, les pays de l'Union européenne comprennent ces pays du bloc latin, les pays fondateurs auxquels se joint l'Allemagne. Nous ne pouvons pas dire que la Grande-Bretagne soit totalement dans l'Union européenne. Elle a un pied dedans, un pied dehors. La vision de Kojève n'est pas fausse à cet égard. Encore faut-il que son idée puisse continuer à se matérialiser, à se concrétiser, dans les années à venir. La volonté générale, dit-il, ne peut se former en France qu'autour d'une idée véritablement et réellement efficace. La conscience politique qui implique un sens aigu des réalités est d'une manière générale fondée sur un solide bon sens.

Enfin je terminerai en disant que ce que Kojève voyait d'important dans le bloc latin, c'était les valeurs profondes de ce dernier auquel il était attaché, qui lui paraissaient différentes des principes ou des valeurs qui inspiraient le bloc anglo-saxon, en ce sens que l'Empire latin auquel il pensait défendrait des valeurs spirituelles et intellectuelles que nous ne retrouvons pas dans le bloc anglo-saxon. Il y a dans la pensée de Kojève une référé-

rence à ces valeurs qui m’a toujours paru extrêmement intéressante. Je pourrais continuer longtemps à vous commenter le texte d’Alexandre Kojève. Mais je ne manquerai pas de citer ce dernier propos datant de 1945 : « La formation d’un Empire latin autour de la France rendrait stratégiquement intenable les positions d’une éventuelle marche germanique de l’Empire anglo-saxon. »

Les faits ont évolué en ce sens. Il n’en reste pas moins que l’œuvre est encore inachevée. Ce sont là quelques-unes des vues de Kojève. Vous comprenez pourquoi je les cite. Pendant trente ans, en effet, j’ai été intimement lié au développement de cette politique. Nous nous sommes étonnés que Kojève soit favorable au général de Gaulle. Il n’était ni de gauche, ni de droite. Mais il pensait qu’il fallait que la France puisse se redresser et constituer une force capable de jouer son rôle dans cet Empire latin. Kojève ajoutait qu’il était indispensable de développer nos relations avec les territoires coloniaux qui avaient été les nôtres et que cela était vrai autant pour la France que pour l’Italie et l’Espagne. C’est ce qui fut réalisé à travers les accords de Lomé de la Communauté européenne. Il y a là toute une série d’idées qui ont accompagné au cours des trente dernières années la constitution et le développement de la Communauté européenne d’une part, de l’union européenne d’autre part.

Encore un mot pour finir. C’était en 1949-1950. Alexandre Kojève prépare un article qu’il va publier en octobre 1950 dans la revue *Critique* sous le titre « L’action politique des philosophes ». Après avoir étudié les rapports entre philosophes et gouvernants, il montre qu’il n’y aurait pas de projets historiques et donc pas d’histoire au sens propre du mot si les philosophes ne donnaient jamais de conseils politiques aux hommes d’État ; et que si les hommes d’État ne traduisaient pas un jour par l’action politique quotidienne les conseils des philosophes, il n’y aurait pas de progrès vers la sagesse ou la vérité, donc pas de philosophie au sens précis du terme. Kojève a toujours été dominé par le souci d’apporter une réponse à ce qu’il appelait le conflit de l’intellectuel mis en présence de l’action ou plus exactement de la velléité, voire de la nécessité d’agir. En tous cas, en ce qui le concerne, je me bornerai à dire que dans la Comédie de la vie, Kojève a joué sérieusement.

Questions posées dans la salle

A : j’aimerais savoir si dans votre lecture du texte de l’« Esquisse d’une doctrine de la politique française », l’« Empire latin » n’incluait pas une vision de Kojève qui allait au moins jusqu’en 2002, dans la mesure où, en conséquence du traité de Rome créateur de l’euro, furent mises en circulation des pièces portant des effigies diverses, parmi lesquelles des pièces à l’effigie de la chouette, et d’autres portant l’effigie du souverain pontife.

Raymond Barre : Ce que je voulais faire apparaître, c'était une vision de Kojève. Cela ne signifie pas que tout ce qu'il avait envisagé se soit réalisé. Mais son idée d'avoir un bloc européen était manifeste. Il a travaillé toujours pour cela. Mais ce qui est intéressant dans ce que vous dites est qu'il avait dans son texte, un paragraphe extrêmement important sur le rôle de l'Église catholique. Et il pensait que ce qui était important dans l'Empire latin était que l'Église catholique pourrait y jouer un rôle. Mais ce qui était indispensable, disait-il, c'est que l'Église catholique soit vraiment catholique, c'est-à-dire universelle et œcuménique. L'effort politique et économique fourni par la France en vue de la création d'un Empire latin ne peut pas et ne devrait pas se passer de l'appui de l'Église catholique qui représente une puissance immense quoique difficilement calculable et encore plus difficile à capter. Il faudrait, disait-il, avant tout « désitalianiser » le Vatican.

B : Monsieur le Premier ministre, je m'interroge au sujet du terme « anglo-saxon » que vous avez souvent utilisé. J'ai questionné un professeur d'histoire et de sociologie anglaise au sujet de ces Anglo-saxons qui préoccupent beaucoup Alexandre Kojève. La Saxe ne se situe pas en Angleterre. Les Saxons y ont fait une apparition. Mais leur civilisation y a été effacée. Ce professeur m'a répondu que cette idée d'« Anglo-saxons » voulant dire « anti-Latins » remontait à Gibbon qui avait imaginé une super civilisation au sein de laquelle il y avait les gens du Nord un peu protestants et un peu incrédules, par opposition à nous, les Latins. Ce mépris des gens du Nord a pris appui sur ce mot « Anglo-saxon », proposé au xviii^e siècle et qui eut depuis un succès considérable puisque les rois, à cette époque, et Victoria en faisait partie, étaient d'origine allemande. Depuis plusieurs années, je lutte contre l'utilisation du terme « anglo-saxon ». Monsieur le professeur, vous avez été professeur à Caen. J'ai été votre élève à cette occasion-là. Nous devrions dire « anglo-normand », car la civilisation de l'Angleterre et des États-Unis est une civilisation juridiquement normande. Voilà le préjugé raciste que je viens de découvrir dans les textes de notre ami Kojève. Et c'est la seule critique que j'aurais à faire à sa pensée.

R. B. : Il l'aurait volontiers acceptée. Mais n'oubliez pas la situation historique dans laquelle nous sommes. Nous sommes en 1945. Dans les années qui vont suivre, il est certain que nous voyons se constituer un bloc que nous pourrions qualifier d'anglo-américain, si vous voulez que nous écartions les termes « saxons » et « normands ». Il y a un bloc anglo-américain et l'obsession de Kojève est que l'Allemagne soit entraînée à se joindre à ce bloc américain. Pendant longtemps, nous nous sommes posé la question de savoir, pour des raisons d'ailleurs stratégiques, l'orientation que prenait l'Allemagne. L'une des idées fondamentales de la diplomatie française aura été de faire en sorte que l'Allemagne puisse être arrimée aux pays latins et c'est ce qui a permis, avec la conscience des dirigeants allemands, d'arriver à ce qui a été la Communauté européenne puis

l'Union européenne. Nous constatons aujourd'hui que lorsque l'Angleterre hésite à entrer dans l'euro ou que l'Angleterre prend une position différente de celle des pays latins à l'égard des problèmes du Moyen-Orient, c'est quand même le groupe latin qui représente avec l'Allemagne l'élément de base de la politique européenne. Autrement dit, l'erreur de Kojève, si c'est une erreur, aura été de penser que le danger allemand venait de ce qu'il pourrait rejoindre le bloc anglo-américain. Je retire anglo-saxon.

C : Question posée par un auditeur sur la notion de « fin de l'histoire » chez Alexandre Kojève.

R. B. : Vous savez, des fins de l'histoire, il y en a trois chez Kojève. Il y a la fin de l'histoire Napoléon : Napoléon et le règne universel des principes de la Révolution française.

La deuxième fin de l'histoire, c'est quand il dit, au fond, il y a les États-Unis et la Russie. Les États-Unis sont une fin de l'histoire et la Russie va rejoindre le niveau américain.

Et il y a la troisième fin de l'histoire. C'est le Japon, la découverte de la composante ludique à côté des aspects matériels. Pour Kojève, l'exemple que donne le Japon peut nous conduire à éviter ce que j'appellerai l'animalité de la vie, l'animalité de l'homme. Peut-être aurions-nous intérêt à découvrir un nouvel état de l'histoire, une nouvelle phase de l'histoire après les évolutions qui se sont produites ? La question que nous pourrions nous poser est : est-ce que la mondialisation est la fin de l'histoire, une nouvelle fin de l'histoire ? Pour ma part, je ne le crois pas.

D : Lorsque vous parlez, Monsieur le Premier ministre, de la place que Kojève a eue par rapport à la construction de l'Europe, quel rapport avait-il avec Jean Monnet ? Ont-ils travaillé ensemble ?

R. B. : Kojève n'a pas eu de rapport direct avec Jean Monnet. En revanche, il a été étroitement en rapport avec Marjolin. N'oubliez pas que Marjolin a été directeur des Relations économiques extérieures au moment où Jean Monnet est nommé commissaire au plan par le général de Gaulle. Marjolin a toujours été très proche de Jean Monnet. Les deux hommes s'étaient connus en Angleterre et aux États-Unis. Je crois donc que c'est par l'intermédiaire de Marjolin, lorsqu'il quitte l'OECE et devient membre de l'équipe française qui prépare le traité de marché commun, que le rapport s'effectue entre Kojève et Monnet. Je crois donc qu'il y a là des liens subtils qui se manifestent. C'est un état d'esprit. Il est intéressant de voir que des hommes aussi différents que Monnet, Marjolin, Clappier, Wormser, vont participer à cet état d'esprit qui en fin de compte est inspiré par un certain nombre d'idées que Kojève instille. Voilà mon interprétation.

E : J'ai bien compris que Kojève a été à la fois un homme de pensée et un homme d'action, mais un homme d'action en éminence grise. Alors la question que je serais tenté de poser à Monsieur le Premier ministre est celle-ci : pour un homme de pensée, vaut-il la peine de sortir de l'ombre ?

R. B. : Kojève n'était pas dans l'ombre. L'influence qu'il a exercée était reconnue par tous ceux qui participaient à l'action. Autrement dit, il participait à l'action par personne interposée, si vous me permettez cette expression. Je crois que Kojève ne voulait pas sortir de l'ombre. L'ombre, qu'est-ce que c'est ? L'ombre, c'est un Français, ce sont des Français qui parlent. L'ombre, c'est là où il n'y a pas une position administrative ou politique claire. À partir du moment où nous voulons jouer un rôle, il faut avoir une étiquette. Il faut appartenir à un grand corps. Il faut être inspecteur général des finances ou directeur de ministère. Ce n'est pas du tout le tempérament de Kojève. Je trouve que ce qu'il y a de plus intéressant et de plus significatif chez Kojève, c'est qu'il entre à la DREE où il va exercer un rôle considérable comme interprète et chargé de mission et qu'il conservera ce statut administratif tout le temps. Cela ne l'empêche pas d'être traité avec révérence et respect par tous ceux qui suivent ces questions de politiques internationales et d'être considéré sur le même plan qu'eux par le gouverneur de la Banque de France ou le directeur de la DREE. Je crois que ça dépend des tempéraments. Il vaut mieux, dans certains cas, assumer une responsabilité lorsqu'on veut mener une action, mais je crois beaucoup, et c'est le cas pour Kojève, à l'influence de certains esprits qui ne sont pas engagés dans l'action. Car lorsque vous entrez dans l'action, vous y êtes totalement engagé. La question est de savoir si vous garderez votre capacité de réflexion et même aboutir plus loin, si vous pouvez y aller, au-delà de la réflexion, à la conceptualisation. Je peux vous dire que dans l'action, c'est très difficile d'atteindre ce but. Kojève voyait très bien l'intérêt qu'il y avait de participer aux négociations qui lui étaient confiées, mais en même temps, il gardait du recul. Je crois que cela, c'est très important.

Kojève's Paris : A Memoir ¹

Stanley Rosen

This is a radically revised and expanded version of a short essay commissioned by parallax for a special issue on Kojève's Paris. I want to emphasize that what follows is a memoir, not a scholarly analysis. It is nevertheless my hope that some readers will find it of philosophical interest. I have been thinking about Kojève for almost forty years, both in himself and in relation to another great teacher, Leo Strauss. Strauss used to endorse Nietzsche's remark that the student's duty to his teacher is to kill him. This advice, which was not understood by many of those who later came to be called Straussians, is intended to free the neophyte for the arduous task of philosophe, and for the task of doing justice to the nature of one's teacher. It is, of course, not intended to legitimate a shallow, narcissistic expression of independence or presumed originality.

It is a striking fact that, although Kojève was the more « original » of my two teachers, in the sense that he espoused a fully developed philosophical system as Strauss did not, there are many Straussians but very few if any Kojévians. Much of the protestation about Strauss's disciples is hypocritical in that it overlooks the equivalent phenomenon associated with all charismatic teachers. Nevertheless, it is worth asking why Kojève's influence was of a different kind from that of Strauss. The answer, I think, is that Strauss seemed to represent the revitalization of something old, whereas Kojève claimed to manifest the conclusion of the philosophical tradition and seemed thereby to license the initiation of a postphilosophical epoch. One could not follow Kojève's exoteric or pedagogical doctrine without departing from it or generating something new ; there was no question here of reiterating forever the closed circle of Hegelo-Kojévian wisdom. The closure of the circle meant that such reiteration would be sterile in a new historical age, an age devoted perhaps to the repetition of fragments of Hegelian system as though these fragments were themselves novelties, or else an age in which philosophy is to be replaced by eros and aestheticism, both disguised by the rhetoric of a postphilosophical discourse. In a word, Kojévians could not rise to the level of the master by repeating his logos, which was or claimed to be a systematic endorsement of the lapsing into silence of that logos. Strauss, on the contrary, whatever his private thoughts, articulated a philosophical program in political terms that was explicitly intended to be followed or enacted. One might call Straussianism in this sense the mirror image of Wittgensteinianism in the sense of the invocation to dissolve positive teachings of a systematic sort. Heidegger's disciples present a more complex problem because they attempt to enter a new

1. Extrait de : Stanley Rosen, *Metaphysics in ordinary Language* (St. Augustin's Press, chap. xv, p. 258-278).

epoch of thinking by repeating the deconstructive mantras formulated by the master.

These introductory remarks are intended only to hint at the complex problem of the nature of the philosopher as educator. I should like to encourage others to stop judging Kojève by the criteria of Hegel philology, just as one should not judge Strauss, Wittgenstein, or Heidegger by their pedagogical rhetoric alone. The rhetoric becomes intelligible only when one has understood the underlying philosophical doctrine. And one cannot understand this doctrine without grasping the intentions of the teacher. This is why a laudatio of one's teachers can never be a simple tissue of pious flattery. If I may paraphrase Strauss (or Nietzsche), one keeps alive in philosophy only what one has sacrificed on the altar of truth.

In 1960-1961 I was a Fulbright Research Professor at the Sorbonne. My sponsor was Jean Wahl, a kindly gentleman who was one of the first, and perhaps the first, to redirect French philosophical attention to Hegel in the late twenties with his lectures on the unhappy consciousness. Wahl was interesting because of a certain amorphousness in his nature. By education and age, he served as a symbol of the Paris of the previous generation. At the same time, he possessed a childlike openness and imaginative predisposition for novelty that hinted at things to come. One could not confuse him with the traditional masters of erudition like Gueroult or Gouhier, who exemplified in a higher degree the classical formation of France between the two world wars but who at the same time were speaking in muted voices to partially closed ears. Unfortunately, Wahl was no longer in his prime when I met him. Our contacts were limited and of a social rather than a philosophical nature. In short, even though Wahl was administratively or politically the most important philosopher at the University of Paris (or so I was told), he was no longer in a position to lead the way into the next generation.

Despite the presence of interesting younger individuals (among them Paul Ricœur), the Sorbonne was essentially in the hands of the old guard, a cadre of cultivated historians with an academic view of philosophy. Those who were interested in philosophy as a living enterprise had to look elsewhere : the École des hautes études, the Jesuits, the salons, and above all, the Quai d'Orsay, where Alexandre Kojève held court.

My affiliation with the Sorbonne as a Fulbright professor was, to be perfectly honest, a technical device that made it possible for me to carry out my primary motive for coming to Paris. I carried a letter of introduction to Kojève from Leo Strauss, with whom I had studied at the University of Chicago as a graduate student in the Committee on Social Thought (an organization that deserves its own memoir). In 1960 I was thirty-one years

old, or what Raymond Aron described to me, upon our first meeting, as « a bright young man – but not too young ! » He was sufficiently polite to refrain from qualifying the degree of my brightness. This ambiguous compliment was accurate enough with respect to my age, which permitted me to admire the striking personalities of contemporary Paris without becoming their disciple. I had, so to speak, been inoculated against the pathos of Old Europe by growing up in the United States, and against discipleship by the spectacle of the circle (or rather circles) rotating around my old teacher at Chicago.

As this is a memoir of Kojève's Paris, I need to say something about those Parisians of the time who were most important or striking to me. My wife and I arrived in Paris on the day before the now-famous colloquium at Royaumont on dialectic, to which we had been invited by our friend Jeanne Hersch, a professor at Geneva and a well-known member of the philosophical world of Paris. I was officially introduced to this world by Jacques Lacan, a dour, gray-faced man in a black suit who was speaking that day on what I vaguely remember, probably incorrectly, as the mirror image. I understand that his talk, which continued for some three hours, was an epoch-making event in postmodernism, and so in the annals of the influence of Kojève, whose famous lecture-course on Hegel Lacan had followed.

Like so many other Parisian celebrities of the day, Lacan, according to my information, had been deeply influenced by Kojève's analysis of the master-slave dialectic. To anticipate, when I once asked Kojève about Lacan, he replied, « Il gagne beaucoup d'argent. » To return to the lecture, it was delivered in a stuffy, overheated room filled largely with central European specialists in dialectic, all wearing identical dark suits with widely spaced chalk stripes and all puffing away on unbearably strong cigarettes. My wife left after a quarter of an hour ; I stayed for another thirty minutes or so, trying desperately to keep breathing, both literally and figuratively, in the thick atmosphere of my colleagues' cigarettes and the lecturer's unassimilable rhetoric. I found Lacan pretentious, obscure, and dull, a perception that will perhaps outrage the readers of this memoir but which I must confess I have retained for thirty-five years. This is obviously not intended as an informed scholarly judgment ; every effort on my part to replace initial impressions by careful study of the key texts has met with failure.

This was perhaps the most important event of the conference from a historical standpoint, but it was only a passing moment for me. There were in attendance a wide assortment of individual types, ranging from the foolish to the profound, each with its special contribution to the education of a (not too) young American. How well I remember one Parisian mandarin in his midthirties, to whom I was introduced by Jeanne Hersch as someone who shared his interest in Heidegger. The gentleman in question refused to look at me and treated me to five minutes of intricate tooth-

picking (his own, of course) with the fingernail of his right thumb as I muttered the usual inanities. I had previously witnessed the dental ritual only as practiced on film by Brigitte Bardot, for whom I took it to be a signal of sensuousness. In the case of my present interlocutor, who had been, I was told, an assassin for the Greek communist party, it seemed more like a symbolic execution.

It was only later that I came to understand the aforementioned gentleman's obvious dislike of someone about whom he knew virtually nothing. His behavior was inspired in large part by an anti-Americanism that was unfortunately not atypical of Parisian intellectuals of his generation in the 1960s. This is a topic that offends some French scholars when I mention it, but I cannot sympathize with their irritation, especially after having been subjected while living in France to countless episodes of rudeness and quite banal criticism of the United States. On one point at least, a memoir is exactly like a scholarly essay. One must tell the truth. It would be absurd for me to have to say that many of my best friends, in particular my wife, are French, and that I have had some of the most satisfying philosophical experiences of my life in their company. It also has to be said that the strong point of the French character is not that of taking criticism well.

The fact remains that in 1960, the influence of Marxism in general and of Sartre and de Beauvoir in particular was extremely strong in Paris. The anti-Americanism of these persons is a matter of public record and does not rely upon anecdotes or personal memories. One should bear in mind associated phenomena such as de Gaulle's insistence upon keeping the Americans from tarnishing the lustre of French glory, as well as the disdain felt at that time by most French philosophers toward the philosophical movements of the English-speaking world. At the deepest level, this philosophical condescension toward Americans in particular was in no small part due to the influence of Kojève but above all to that of Heidegger. I should say that at this period in my life, I was philo-European and entirely prepared to share in the criticism of the philosophical doctrines of my compatriots. What I was not prepared to accept was ignorant and malicious criticism of my country.

This unpleasant situation encouraged me to spend much of my time with Russians, Polish and Lithuanian Jews, and priests, all in their late fifties and sixties and all happily immune to the vulgar consequences of current fashionable ideologies, even when they shared in their intellectual formulations. The general view of virtually everyone with whom I came into contact was that America should be regarded at best by analogy with the Romans, whereas the French, of course, were the classical Greeks. I also encountered this view in Great Britain, but with a slight variation, according to which the English assumed the role of Hellenic mentors to the American Romans. In Germany and Italy, strikingly enough, I found widespread admiration for the United States, ambiguously expressed at times (« You won the war ! We must be like you ! » I was told in Tübingen by a

prominent surgeon) and too often connected with the desire to receive invitations from wealthy American universities.

To restrict myself to Paris, the French at that time showed nothing of the desire to accommodate their superiority to the largesse of American academic institutions, nor did they wish to turn their own philosophical faculties into bastions of pragmatism and Anglo-Saxon analytical philosophy, as did some of the brightest younger Germans. These latter were understandably motivated by a revulsion toward the philosophical views of the generation between the two world wars, and in particular toward Heidegger, who was widely acknowledged to be a Nazi as well as an unsavory personality in other respects, and whose influence was held largely responsible for the destruction of German civil and spiritual society.

In France, on the contrary, Heidegger was (and is) held in high repute. The first half of his famous observation that, metaphysically speaking, America and Russia are the same, and that these two countries constitute a pincers between the two tongs of which Germany is impaled, was endorsed by Kojève himself. It is a curious phenomenon that France and United States are the two countries in which defenders of Heidegger's personal character have held out the longest against the evidence. To explore in detail why this might be so would take me too far afield. Suffice it to say that Heidegger provided a rallying point in the United States for many of those who rejected, or who were rejected by, the dominant analytical movement in academic philosophy. With respect to France, it should at least be noted that Jean Beaufret, one of the most influential philosophy professors in Paris (he taught at the lycée Louis le Grand), was a close friend to Heidegger and shared his political and social ideology. As the case of Derrida is enough to exhibit, however, it is hardly possible to connect Heidegger's influence in France with a proclivity toward anti-Semitism. That this influence should take the political form characteristic of the left rather than the right is also a matter that deserves attention.

It is surprising to recall how much of the viewpoint on America held even by intellectuals and artists was apparently shaped by Hollywood and the comic strip. The fantasies of political conviction also played a considerable role here. I will rest content with a single anecdote from a slightly later period. In 1963-1964 I was a postdoctoral fellow at the Humanities Research Institute at the University of Wisconsin. One day we were visited by Nathalie Sarraute, a prominent French novelist and a Jew. She was seated next to me during lunch, presumably because I spoke French. When Sarraute learned that I was also Jewish, she informed me that there were a number of public beaches in New York City where Jews were not permitted to swim. I was unable to shake her conviction on this point, which she had acquired in Paris.

I want to expand the previous remark about Hollywood films. These were extremely popular with French intellectuals and students, who would stand in long lines in the rain in order to see a Robert Mitchum or Jerry

Lewis film, very much as New Yorkers did for the films of Ingmar Bergman and Federico Fellini. These American films were discussed in great detail and highly appreciated ; yet paradoxically enough, they served as an important basis for the largely pejorative view of American life. A similar attitude prevailed toward « le Coca » (Coca Cola, of course), which Parisians consumed in vast quantities, even as they castigated Americans for preferring it to wine. And the same story could be told about popular music. At a more serious level, the undeniable fact of racism in the United States was put to unfair use by Parisians, who seemed not to notice that blacks were conspicuous by their absence from fashionable districts such as the eighth and sixteenth arrondissements.

I will add a word about anti-Americanism when I discuss Kojève. To return to Royaumont, another amusing aspect of the event is that I was one of four native speakers of English at the conference, the other three being G. R. G. Mure, John Findlay, and Leslie Beck. For the first time in my life, I was classified as an Anglo-Saxon. I maintained cordial relations with these men after the conference, to one degree or another, but that is part of a different story. It figures in this memoir as a background detail or preparation for the *parousia* of Kojève. These charming and articulate Anglo-phones helped to mediate my entrance into continental dialectic, as well as providing me with living examples of what British philosophy had been like prior to the triumph of ordinary language analysis. Mure, who belonged to the era of Collingwood and Joachim, was especially bitter about the advent of analytical philosophy, which he attributed to the loss of an entire generation of gifted young men in the First World War. One does not have to accept either his dislike of analytical philosophy or the precise form of his explanation for its rise to power in order to see that there is a connection between World War One and the changing of the guard in European intellectual life. The age of analysis and the age of *Angst vor dem Tode* are the theoretical and practical consequences of the destruction of a historical epoch.

It was at Royaumont that I first encountered a number of figures who played a peripheral role in my Parisian education, among whom perhaps the most hospitable was Lucien Goldmann. Goldmann had an ambiguous reputation in Paris as a kind of lackey for Georg Lukács. His works were never as highly regarded on the Continent as it came to be for a short time among the Americans and English. I found him both open and polite, despite his obvious fanaticism : an intriguing combination. He invited me to his apartment, where, after his wife had served us coffee and pastries, Goldmann inquired in a high, speaky voice, « Alors ! Quelle est votre position philosophique ? » I could think of nothing better to say than « Je suis platonicien » or something of the sort. « Platonicien ! » Goldmann screamed, and proceeded to speak for two hours at machine-gun-like speed, largely about Kasavubu, Mobutu, and Lumumba, leading figures in the contemporary crisis in the Congo. I liked him quite a bit but found his views to be conventional historicism and in no way comparable to the

sharpness of Lukács' formulations. I single him out for comment because he was spirited and prepared to discuss philosophy with a young American.

But the most important discovery at Royaumont by far was for me the remarkable personage of Father Gaston Fessard, S. J. Fessard is not only important in himself; he was one of Kojève's closest friends, perhaps his closest friend in Paris. To look ahead for a moment, the structure of my year in Paris was soon fixed by Monday mornings at the Quai d'Orsay, in conversation with the reincarnation of Machiavelli laced with Hobbes and Cagliostro, and Thursday afternoon at the Jesuit House with a man of God whose extraordinary intelligence and beautiful spirit won my immediate and permanent love.

Five men above the rest impressed me during that first year in Paris : Alexandre Koyré, Gabriel Marcel, Raymond Aron, Fessard, and Kojève. In singling out these five, or rather in acknowledging that the force of their intelligence and personality singled them out, I do not wish to overlook such interesting individuals as Paul Ricœur, Jean Hyppolite, Father Dominique Dubarle, Henri Lefebvre, and others whom I either observed or met briefly. I did not meet Merleau-Ponty, who died before Kojève had the opportunity to introduce me to him. At that time I had no personal access to Emmanuel Levinas, nor did I have any clear idea of his philosophical views, but I attended his public examination for the advanced doctorate and found him to be an imposing figure toward whom his examiners showed unusual deference. I never saw Erich Weil but once asked Kojève for an opinion. The answer was restricted to a negative judgement on Weil's book, *Hegel et l'État*.

In writing this memoir, I have had occasion to consider once more a question that has puzzled me for many years. Has the level of philosophical splendor in Paris radically decreased from the period of 1960 to the present decade? Is there more rhetorical posturing, or only rhetoric of a different kind? I am not the greatest admirer in America of postmodern speech patterns, but I prefer them to the Marxist rhetoric of the early sixties. Derrida, Deleuze, and Michel Serre at their best are not radically inferior to Lukács (not a Parisian, of course, but very much present in 1960), Goldmann, and Althusser. In this context, I can only suggest that Marxists and postmodernists are responding in almost exactly opposite ways to the same fundamental crisis, namely, the apparent failure of the Enlightenment in the first half of the twentieth century. One should not make a comparative judgment between the 1960s and the 1990s on the basis of popular adaptations of legitimate political rhetoric, but rather with respect to the seriousness and profundity of the formulation of the fundamental problem by the best representatives of the two periods.

One way in which to make my point on this issue is to say that I consider Nietzsche and Heidegger to be deeper thinkers than Marx. On the other hand, Marx, despite his revolutionary intentions toward old Europe, incarnates something of its breadth and lucidity that are not present in

Heidegger, and that are obscured in Nietzsche by his tendency to bombast and vagueness of conceptual expression. Kojève is unique in my experience because the unconvincing veneer of Marxism – one might almost say of Spenglerian foolishness – that defaced his speeches and writings was balanced if not entirely dissolved by a Slavic openness to which was joined the best-stocked and best-functioning brain that I have had the pleasure of observing.

I interpolate a remark about the style of this memoir. It is, precisely, a memoir, not an essay in systematic metaphysics. Kojève is the main theme, but in my symphony his appearance is anticipated in a variety of introductory figures. He thus plays the same role in this memoir that he and his close friends, Leo Strauss and Gaston Fessard, have played in my life, which has been inevitably an effort to come to terms with the present by way of a « recherche du temps perdu ».

If we put to one side the excessive or vulgar rhetoric of Marxism on the one hand and of postmodernism on the other, I believe we can say that neither moment in Parisian philosophical culture, the 1960s or the 1990s (and these are, of course, artificial end points, defined by my experience, not by the world-spirit), predominates over the other. Both are equally serious and equally necessary moments in a more comprehensive dialectic, alluded to above, and which I represent as the fate of the Enlightenment. Postmodernism looks weightier to us today because it is *our* moment. This increases the dangers that it poses for us, which are by now widely recognized to be the dissolution of the subject and the object, or the replacement of the text by incoherent scribbling. These are dangers, but their dangerousness does not cancel the seriousness of the failure of traditional rationalism, a failure that may be properly held responsible for the worst excesses of postmodernism.

So far as I am able to tell, a similar story can be told about the domain of philosophical scholarship. Despite much grumbling by present-day academicians about the radical deterioration in higher education, especially in the humanities (grumbling that one hears in Germany as well as in England), it is my impression that scholarship is flourishing in contemporary Paris, in large part because of the salutary influence of Pierre Aubenque, who was the center of an unusually wide and highly competent circle of scholars for a number of years (he retired quite recently). The excellence of this scholarship is for me occasionally muted by a Heideggerian bias, but one must also say that the influence of Heidegger was instrumental in the revivification of the study of the history of philosophy in Paris. On balance, I could not say that scholarship has radically declined in Paris during the last thirty-five years. There are some lacunae, but I am not sure that these can be blamed on the deterioration of the times so much as on the ebb and flow of human affairs.

Nevertheless, something is missing. I infer this in part from what will be regarded by many as a preference for the old-fashioned philosophical cul-

ture of pre-World War II Europe. However this may be, there was a largeness of spirit in the « stars » of the previous generation that has too often been replaced by narcissism and sometimes even madness in their contemporary successors. Eccentricity has replaced greatness of soul, and rhetorical posturing too frequently pretends to be originality of thinking. I believe that the main reason for this deterioration is obvious : a widespread rejection of the traditional paradigm of the philosopher as a person of universal *Bildung*. There has been a shift in our conception of wisdom, as is perhaps most obvious in the English-speaking world, where the term has acquired a pejorative, ironical sense. It would take me too far afield to discuss the reasons for this shift. Let me instead try to describe briefly the *Stimmung*, or attunement of the spirit, characteristic of the older view. A moment ago I used the expression « greatness of soul ». If taken strictly in the Aristotelian sense of *megalopsuchia*, the term is misleading. Nor would it be precise enough to speak of an aristocratic bearing, although this contains an element of what I have in mind. The best representatives of the European formation between the two world wars were stamped by a blend of courtliness and freedom : to be a philosopher was for them to hold strong views that one could defend with competence and elegance, but views that were held by a free spirit rather than holding or binding the spirit in the grip of an ideology, or even worse, a pose of freedom.

I grant at once that this is inadequate, but at least it points in the right direction. Let me try one more formulation. The manners, the well-bred humor, the irony modulated by good-natured playfulness were an expression of nobility of the intelligence and spirit, not of the aristocracy of class or wealth. There is today instead a rejection of nobility, a celebration of technique rather than universality, and most striking of all, the transformation of the praise of freedom into an ideology that narrows rather than enlarges the view. The earlier complex of characteristics was sustained by its roots in the European cultural heritage. Having been uprooted from that soil, the contemporary spirit has withered in its freedom. I want to emphasize that this « paradigm shift » is not due to science and technology in themselves but rather to a different and narrower conception of the relation between philosophy and science. One has only to compare the philosophical writings of Cantor, Brouwer, and Gödel with contemporary philosophy of mathematics, or of Bohr, Heisenberg, and Weizsäcker with recent work in the philosophy of physics, to appreciate the difference.

Needless to say, I have been attempting to describe two general types or paradigms, not the many exceptions to both. And no doubt even within the highest exemplars of the older model, there were blemishes. The most pertinent example for the present occasion is Kojève himself. Before I turn my thoughts directly to Kojève, let me say a few words about the other four thinkers who particularly impressed me as products of a now-dead civilization.

Of these four, I have the least to say about Koyré because I saw him the least, not because I do not estimate him highly. He was a gentleman and a scholar, lucid, erudite, rational, and polite. The one thing that seemed to be missing was philosophical *mania*. I was not surprised to learn that although it was Koyré who had invited Kojève to lecture on Hegel at the École des hautes études in the early thirties, relations between the two men were currently poor. Kojève mentioned to me that Koyré thought him to have appropriated the latter's doctrine on the connection between Christianity and the origin of modern science, but I suspect that the peculiar personality of Kojève and his infinitely greater charisma generated a feeling of rivalry in a dimension in which Koyré could not compete.

Some readers may be surprised that I include Gabriel Marcel in my list of five, and it has to be said at once that I know very little about his philosophical productions. The only passage that stays in my mind is a comment somewhere on the French Revolution. Marcel accepts without qualification liberty and fraternity but notes that equality is a difficult conception. Or so I remember it. My homage is to the man and his vivid personality and keen intelligence as well as to his great generosity to younger philosophers. I saw him privately once or twice and attended his salon on a few additional occasions, where I was invited to give a paper. I could not say that I felt any sympathy with Marcel's political views, the articulation of which played a major role in his salon. His circle consisted largely of the conservative wives of rich Catholic bankers and industrialists. I shall always remember ascending the steps to his apartment on the Rue de Tournon shortly after de Gaulle had given Algeria its independence. The hallway reverberated to the sound of Marcel's voice as he read from his weekly editorial (I do not recall for which paper) : « General de Gaulle, Je ne vous aime pas ! » Impossible to reproduce in print the passion and the emphasis with which this line was delivered. And yet, Marcel was a friend of Fessard and Aron, and that in itself speaks well for him. He was also immune to contemporary ideological prejudices and, despite his advanced age, surprisingly quickwitted and fresh in the face of novel ideas. He is today largely forgotten, and I want to remember him here as a superior human being of great cultivation.

Raymond Aron presumably needs no introduction to readers of this memoir. I shall restrict myself to a few personal impressions of this unusual man. It goes without saying that he was highly intelligent, extremely witty, and spiritually vivacious. He was one of the regular auditors of Kojève's seminars on the *Phenomenology* during the thirties, and the two men remained on terms of close friendship. Unlike many Parisian intellectuals, including, unfortunately, Kojève (but not Fessard), Aron was politically sane. His record of opposition to Marxist corruption of political and philosophical thought is outstanding in its courage and lucidity. It is today, but it was even more so in the sixties. It should also be noted that Aron regarded Kojève as the most intelligent human being he had ever met, a judgment that he repeats in his memoirs. Aron was as philosophical spirit,

but whereas I found him to be more animated than Koyré, he seemed to me to suffer from an analogous limitation. Aron was too sensible to succumb to philosophical *mania*. He was more reminiscent on this point of Leo Strauss than of Kojève, although the comparison between Strauss and Aron is faulty in various ways. Strauss had penetrated more deeply than Aron into the surface of the depths ; in a way not entirely unlike Kojève, however, he had arrived rather early at exaggerated political views (a judgment shared by Aron).

Of the five men whom I have singled out for special comment, Father Fessard was in my view the greatest human being. That he is today virtually unknown in the English-speaking world, even among his fellow Jesuits, is not unexpected, given the peculiar style and content of his writings, which were invariably a mixture of philosophy and theology. He was a controversial figure in his own order and in particular in France, where he belonged to a generation of outstanding spirits that included Henri de Lubac and Teilhard de Chardin. The controversy centered upon Fessard's intention to rewrite Catholic theology with Kierkegaard, Hegel, and even Marx furnishing the philosophical foundation in place of Saint Thomas. Fessard was also famous in France for the pamphlets he had written against the Nazis during the Second World War under the pseudonym Monsieur X. Of his religious and theological disputes I will mention only his long polemic against the worker-priest movement. He was in no sense a Marxist but at the same time was regarded by Kojève as potentially the greatest authority on Marx in France.

Fessard is the highest instance in my experience of someone who combined the virtues of the priest and the philosopher. I had been educated to believe that such a combination is in principle impossible. Fessard taught me otherwise by his personal example. In lucidity and quickness of intellect, the ability to take in at once views alien to his own beliefs, and in that peculiar combination of profundity and childlike simplicity that marks thinkers of the first rank, Fessard surpassed everyone I saw in Paris with the single exception of Kojève. One could say that Fessard accepted Christ, whereas Kojève accepted only himself. But both men exerted every sinew of their spiritual being to give a *logos* of their faith.

I come now, or rather return, to Kojève himself. My remarks will again be entirely impressionistic, as the sociologists say ; those who require a scholarly analysis of his writings will have to look elsewhere. The problem with most of what I have seen of scholarly exegeses of Kojévian « texts » is that they treat Kojève as a fellow scholar who must be judged by objective standards of academic Hegel scholarship (as though these standards are well known and securely possessed by them). Those who take this route inevitably criticize Kojève for his arbitrariness, and even go so far as to conclude that he was himself a sort of café-philosopher or farceur, of considerable ability but not in the last analysis to be taken seriously.

Now there can be no doubt that Kojève contributed extensively to the legitimacy of this assessment. His interpretation of Hegel is arbitrary and philologically unsound, despite the fact (somehow unexplained by his orthodox academic critics) that it remains the best in the sense of the most philosophical single book ever written about Hegel, so far as I have been able to determine. Kojève was indeed something of a farceur, although hardly a café-philosopher. He detested intellectuals as well as professors and spent most of his leisure time, as he told me, with priests. He was in addition the second most important man in the French government, second only to de Gaulle himself. « De Gaulle decides on relations with Russia and the *force de frappe* », Kojève once told me. « I, Kojève [his usual manner of self-reference], decide everything else. » This at first outrageous assertion was in principle confirmed for me in direct conversation with such paragons of sobriety as Raymond Aron and André Philip, head of the French legation to the General Agreement on Tariffs and Trade.

Kojève was what I have described elsewhere as the Mycroft Holmes of the French government. His desk was located in the Ministry of Foreign Economic Affairs, where he advised the minister, Robert Marjolin, who had been his student during the thirties. But he was also France's chief adviser to the GATT legation, and he traveled regularly to the United Nations, where he spoke for his government on economic affairs. In addition, he had a network of disciples in the French civil service. All this despite the fact that he had never studied economics formally and certainly had no academic training in political science, let alone direct political experience. He was conversant with Tibetan dialects, quantum mechanics, Russian mysticism, art history, and a wide range of other topics. And he was the most respected and feared individual in the Parisian philosophical world. I give this condensed list of his accomplishments because they are incompatible with the view, partly created by Kojève's own behavior, that he was a shallow, vain poseur, not to be compared for philological *Spitzfindigkeit* or understanding of Hegel with the solid representatives of the academic establishment. I should also be stated that Kojève was admired in the highest degree by people like Leo Strauss and Jacob Klein, who were not exactly generous in the praise of their contemporaries, but also by such figures as Stuart Hampshire and sir Isaiah Berlin ; as it happens, I was in a position to arrange a meeting between Berlin and Kojève, and Hampshire once told me of a reading group in London of which he was a member and which devoted much time to the study of Kojève's commentary on the *Phenomenology*.

I trust that these remarks will give an indication of why it is important to think carefully about Kojève's nature. We are now ready for the full orchestration of the main theme. But permit me a preliminary indulgence in the lighter side of my memoir. Although I saw Kojève on many occasions and for relatively long periods of time, I have great difficulty in remembering the exact features of his face. This cannot be due to a defective visual memory. For example, I saw Karl Löwith only once, for a period

of forty-five minutes, yet I recall his appearance vividly. The reader may find my suggestion frivolous, but I believe my difficulty in conjuring up Kojève's face is because there was something in his skeletal configuration and gait that reminded me of T. S. Eliot. My contact with the great poet was quite brief and entirely trivial. As a graduate student at the University of Chicago, I was employed for a time as a waiter at the faculty dining club (known as the Quadrangle Club). One afternoon, Robert Maynard Hutchins, Julian Huxley, T. S. Eliot, and a specialist on dental caries, the vice-president of the university, whose name, I think, was Ralph Wendell Harrison, walked into the club and took a seat in my section. I was petrified with fright. Hutchins, a very tall, splendid, and arrogant looking man, did nothing to reassure me when he opened the episode by pointing to his coffee cup. « Do you see that cup ? Keep it filled at all times ! » I skip directly to the climax. The four guests had ordered Wiener schnitzel, and I brought out only three portions. As long as I live, I shall hear Hutchins shouting across the hall toward me, « Waiter ! More Wiener schnitzel ! »

Let the Freudians make of this what they will. I admit everything. As for Eliot, he sat through the entire meal in silence, hunched over his various plates, and in particular with his striking profile dangerously close to immersion in the soup, ignoring even my *sotto voce* request if I might give him more coffee. Eliot's face I remember perfectly. Kojève was somehow a Slavic version of T. S. Eliot. And yet this is absurd ; I was not afraid of Kojève, nor was he grim and silent. Even as I write these words, his features begin to merge from the foggy memories of the past. His cheekbones were rather high and his cheeks somewhat hollow ; his nose was nothing like Eliot's but much straighter. He wore heavy, horn-rimmed glasses and smoked constantly, waving a cigarette holder as he talked. His pace was heavy and his arms long ; it was here that the resemblance to Eliot struck me, as also with the spectacles. Or so I remember it. This is how his image shakes itself loose from what is for me its Doppelgänger.

To turn now to his personality, I want first to speak of the difference between philosophers and professors. Kojève was widely regarded in Paris as a man of unusual arrogance, and in some superficial sense this is no doubt a correct assessment. Kojève did not suffer fools gladly. If he was uninterested in someone, he could be abrupt and even rude. This is no doubt a fault, but it does not take us to the heart of the matter. The Platonic dialogues make it evident that Socrates, with all his Attic urbanity, could be merciless to the pretentious and the vainglorious. Simply by his presence, Socrates constituted an existential challenge to those who prided themselves on their wisdom or knowledge. I am not implying that Kojève was at the same level as Socrates. But his superiority to his contemporaries was equally obvious.

Socrates is described in the dialogues as seeking out promising youths in order to interrogate them. With rare exceptions, Kojève sought out no one ; people sought him out. If the auspices were good, Kojève was direct,

open, friendly, and attentive to his visitor's views. I have been told that spontaneity is a characteristic of the Slavic temper. Perhaps so. More plausible to me is the argument that professors suffer from the vanity induced by decades of captive audiences and the pursuit of professional honors. The professorial soul is narrowed by a lifetime of dedication to a special field of study or the application of a particular technique. But Kojève was a civil servant, and professors might also be philosophers. Let us say simply that the combination of Slavic spontaneity and freedom from the customs of the academic life allowed Kojève's philosophical nature room in which to expand. One entered directly into conversation with him, and by this I mean that the conversation, and not the ceremony of society, was the medium of social intercourse.

There was, however, also an unsatisfying, even disconcerting side to Kojève, one that is most obviously visible in the defects of exaggeration and desire to *épater le bourgeois* that mar his written texts (he did not himself publish books ; this was done for him by others, who edited his lecture notes or manuscripts). Whereas Kojève was entirely cordial and attentive to his favored visitors, and conversations with him were never lectures but genuine exchanges, he rarely failed to radiate the aura of supreme self-confidence and superiority to everyone, which may or may not have been warranted, but which marred that superiority. I have no objection to Kojève's perception of his own worth, and neither would I expect someone of his remarkable nature to conceal his virtues behind a false veil of humility. My point is that Kojève made something of a production of concealing his superiority by an almost constant play of irony, sometimes expressed verbally but often restricted to a slight smile, a wave of the cigarette holder, or a twinkle in the eye.

As I have already indicated, Kojève regularly spoke of himself by name, introducing some heterodox pronouncement or another with the formulaic « *X* says so-and-so, but I, Kojève, say... » He often stated his superiority by referring to himself as a god, although once he qualified this assertion by adding that his secretary laughed when he made the claim. More irritating, however, was his habit of reminding me that « Americans play with balls, whereas I, Kojève, play with people. » To be honest, I found this all very amusing and impressive at the time, and it is entirely irrelevant to me whether Kojève was letting me into his confidence or playing with me. The premise of our conversations was that whereas it went without saying that he was the teacher and I the student, the reason he was allowing me to converse with him was that I deserved to be his student.

I am dwelling on this point because I think it is important to an understanding of Kojève's nature. It has nothing to do with my own amour-propre but with the degree to which Kojève was a genuine philosopher or, perhaps more precisely, with what it means to be a genuine philosopher, rather than a famous professor or statesman. There are two ways in which highly gifted individuals play with people. The first is by attempting to

assimilate them into the game and thereby to raise them beyond their usual level. The second is to keep reminding them that one is playing with them. Kojève was a gamester in both ways, but whereas the first was his virtue, the second was his vice. In my opinion, this way of playing was an expression of Kojève's dissatisfaction with his own limitations, not in comparison to his interlocutors and certainly not to me, but to the world-historical figures to whose eminence he aspired, among whom the outstanding individual was, of course, Hegel.

As is well known, Kojève held that history in the philosophical sense of the term had come to an end with Hegel, and that nothing remained for his successors but the task of clarifying certain points in the absolute system and playing their various roles in the achievement of the universal world-state. In one famous formulation, these roles would culminate in lovemaking and the performance of the Japanese tea ceremony. This is not the place for a scholarly exegesis of Kojève's interpretation of Hegel or world-history. This is a memoir, and the nature of a memoir permits me to speak of something more important than absurd philosophical doctrines. I take Kojève's theses on the end of history (and so too of philosophy) to be his version of the response by Leo Strauss to the dilemma facing those who aspire to philosophy yet fall short of the highest level of intellectual and spiritual power. According to Strauss, philosophy is the continuous investigation of the very few plausible solutions to the fundamental problems, and not the convinced advocacy of a solution to each problem. Again I say : perhaps so. But the greatest philosophers did not restrict themselves to examining plausible answers to fundamental questions. They answered those questions, and they did so even when the answer took the form of further questionings. I mean by this that one cannot raise the fundamental questions if one does not know the foundation, and it is this knowledge that is the essence of philosophy. If one knows the foundations, then the answers to the fundamental questions become less important than the correct expression of the questions themselves. But one has to be able to describe the foundation.

Kojève once said to me that he and Strauss were the two genuinely original thinkers of their time because whereas others asserted the originality of their own views, Kojève upheld the teaching of Hegel and Strauss defended Plato. Taken at face value, the words mean little or nothing ; Hegelians and Platonists are, so to speak, a dime a dozen. I think Kojève meant rather to say something like this. He and Strauss had understood the impossibility of philosophy in the grand or traditional sense but responded differently to this recognition. For Strauss, the impossibility of determining the correct answers to the fundamental questions left us with the task of attempting to find the questions. For Kojève, the same impossibility is the foundation of human freedom. We are free to invent our own answers to the questions that are seen to be fundamental because they motivate the very problematic of the philosophical nature. For Kojève, the invented answers are his interpretation of Hegel, in the broadest sense of a

quasi-Hegelian interpretation of the totality of human history. The questions, or rather the question, that the interpretation answers is the demand of human desire.

One of the most important lessons I owe to Kojève, although he did not intend it, is that realism and rationalism carried to their logical extremes produce a *reductio ad absurdum*. To look at the same point from a different perspective, in 1960 the political situation was still central to philosophers who saw a mediating role for Europe between Russia and the United States in the shaping of the future. I referred above to the conviction of the French and British that each could play Athens to the American Rome. Kojève's version of this belief was a variant on Gaullism. Both saw the American ruling stratum as Anglophile and so as not only intrinsically naive but influenced by the inferior culture of the English. Let us say that from this perspective, the Americans were Goths or Vandals and the English Romans. Kojève accepted this, as is evident from his frequent repetition of the previously mentioned Heideggerian thesis that there was no metaphysical difference between the Russians and the Americans. For de Gaulle and Kojève, it was France that had to play the decisive role in the balance of powers, and in order to counteract the British influence with the Americans, France had to lean toward Russia.

This was also Kojève's version of anti-Americanism, to repeat, based upon realism carried to absurdity and so transformed into cynicism and ideology. Nevertheless, it was rooted in the perception of the real historical and political world and based upon the assumption that there is a link between theory and practice that can be exploited by the philosopher in a positive manner. In other words, Kojévian politics were sufficiently close to Gaullism to be rooted in traditional European political thought. Kojève, with all his talk of the end of history and the postphilosophical man, was still attempting to purify and so to preserve modern Europe. His postmodernism was at best a regulative idea and at worst a rhetorical fantasy designed to shock. In the generation of thinkers whom he influenced, however, the realism and traditionalism of Kojève's thinking disappeared along with Gaullism; what remained was exaggerated rhetoric. The responsibility of actual political power was replaced by the irresponsible inculcation to destroy; at this point, Heidegger's Nietzscheanism proved centrally influential.

Kojève transcended not only his contemporaries, but his students as well. I will add my voice to the others who have called him the most intelligent person they have ever known. If I seem to have emphasized the weak elements in his personality, it is not because of any wish to diminish my teacher and friend, but in the effort to understand him. The most important lesson that a philosopher can bequeath to his students is that of his own nature. The philosopher's book can be read in libraries, but the nature of the philosophical spirit, which alone gives meaning and value to those books, is accessible only through direct contact. One cannot understand

what it is to be a philosopher without grasping how human frailties are transposed by the philosophical eros into strengths. Where this transposition does not occur, there is also a valuable lesson to be learned.

The last degree of intellectual and spiritual freedom was missing from this superior being, in my opinion because he was at bottom a skeptic in the modern sense of that term, and very close to nihilism. Lacking a genuine system or the Socratic capacity to exist philosophically in the absence, even further the impossibility of systems, Kojève was driven to construct a pseudosystem of ever-increasing intricacy and, oddly enough in a thinker who hated academics, of scholastic rigidity.

Let me try to restate this speculation. Because he was not a philosopher in the classical sense of that term, Kojève turned his energies to the second-best life, namely, that of the statesman, a life that the eccentricities of history enabled him to live at an international level. As I surmise, he turned his attention to the serious game of instituting a philosophico-political revolution, or of demonstrating his divine nature by becoming one of those whom Nietzsche calls the commanders and lawgivers of mankind, in other words, the genuine philosopher – but not through genuine philosophy in this case. I say « not through genuine philosophy » because Kojève himself did not conceal the fact that his interpretation of Hegel, and so of European history, was moved by the practical goal of influencing that history, not by what was for him the impossible goal of achieving a theoretical understanding of nature that is not confirmed in history itself.

To this speculation of mine, one could reply that for a Hegelian, theory is indeed confirmed in praxis, and so that Kojève was acting in a straightforwardly Hegelian manner by attempting to bring about the advent of what he called the homogeneous or universal world-state, the paradigm for the recently notorious « end of history ». I have already stated explicitly that I am writing a memoir, not a scholarly study. My speculation has no other ground than my meditative reflections on Kojève as a man and a thinker, reflections that have continued for more than thirty-five years. I have come to the conclusion that my initial intuition, formed during the year of my study and weekly contact with him, was correct : Kojève's system was unworthy of his intelligence and even of this illuminating commentary on the *Phenomenology*. Not only this, but I believe that he knew its unworthiness, or at least suspected it, or knew it once but had allowed himself to forget it in the pleasures of his own success.

In short, Kojève presents us with the strange spectacle of a philosophical spirit of unusually high capacities who is spending his time in amusing himself as the only alternative to the impossibility of genuine philosophy. I want to say immediately that, with all of its posturing, Kojève's play was much more illuminating than the serious work of almost all professional philosophers I have had the opportunity to know personally. I repeat : Kojève was a genius, not a charlatan. But he was a defective genius. He was too self-conscious, in the good and the bad senses of that expression, to

lose himself genuinely in a system, and (to repeat), not self-conscious enough to exist without a system.

Kojève's irony and playfulness affected his personal dealings, even with those whom he genuinely liked. On one point, however, he was without equal. This extraordinary intellect was cold and aloof toward many a Parisian celebrity who courted his attention, but to students who came to him from Strauss and who somehow met his standards of acuity, he was open, direct, gentle in applying his corrections and gracious in accepting plausible criticism. This openness and lack of pretentiousness or even of formality (beyond the minimal requirements of bourgeois civility) may be due to his Slavic nature, but I have found it in the truly superior and highly cultivated individuals of the western European nations as well. Let me simply add that I felt more at ease with Kojève than with any other person except Father Fessard. Kojève's openness and receptivity would periodically cloud over when he seemed to remember that he was, after all, a god, and so called upon to make some shocking remark. This was never the case with Fessard, who was also well aware of his remarkable personal gifts, but who was saved from vanity by the correlative perception of the distance between himself and his deity.

In bringing these remarks to a conclusion, I want to leave the reader with a positive impression of Kojève. He was one of those rare individuals who taught us as much through his faults as through his virtues. One cannot emancipate the philosophical spirit without risk. This is as true of the gifted few as it is of the many, although the risks are enacted at different levels and even in different registers. In reflecting upon Kojève throughout my adult life, I have been helped to understand that there is no unity of theory and practice, or, stated more cautiously, that there is no theoretical unity of the two. This is the exact opposite of what Kojève intended to teach me, but I remain permanently in his debt.

Extraits d'un inédit d'Alexandre Kojève : « Esquisse d'une doctrine de la politique française »

Ce texte n'est pas à proprement parler un inédit. Il a été, en effet, publié dans le numéro inaugural de La Règle du jeu, revue fondée par Bernard-Henry Lévy en 1990, accompagné de quelques commentaires. Une traduction en italien a été également publiée dans le recueil de textes d'Alexandre Kojève intitulé « Il silenzio della tirannide », avec un commentaire d'Antonio Gnoli (Milan, Adelphi Edizioni, 2004). On n'a retenu ici que quelques extraits, provenant des trois premières sections de l'étude (qui en compte quatre) ; ils forment un ensemble cohérent et renvoient, pour l'essentiel, aux citations dont M. Raymond Barre a émaillé son intervention.

L'origine de cette « esquisse » reste mystérieuse. On ne sait pour qui et dans quel contexte elle fut rédigée. Sa date, 27 août 1945, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, ne peut qu'intriguer ; le choix d'un « Empire latin » aussi. On sait qu'Alexandre Kojève suivait de près l'évolution de la situation internationale, et, comme de nombreux politologues, il s'inquiétait de la faiblesse d'une Europe démantelée, face aux deux « géants » qu'étaient alors les États-Unis et l'URSS. Un petit dossier accompagnant la dactylographie du texte contient quelques coupures de presse, provenant du journal Le Monde, numéro du 7 juin 1945 (« Les données d'un accord occidental »), puis numéro du 17 juillet 1945 (« L'Union occidentale vue de Londres »), qui évoquent un rassemblement, autour de la Grande-Bretagne, de la France, de la Hollande et de la Belgique, ou l'union de l'Angleterre avec la France, les Pays-Bas, la Belgique et le Luxembourg... ; tandis que, le 20 juillet, une dépêche de Londres évoque un projet de « citoyenneté commune scandinave ». Le dossier contient aussi la copie d'une note rédigée « deux mois avant la libération » par l'écrivain et résistant Jean Cassou et relative à « un projet d'union latine ». C'est ce projet que va reprendre Alexandre Kojève.

La manière dont ce texte fut publié dans La Règle du jeu ne manque pas d'étonner : en effet, le comité éditorial (sous la plume de Dominique-Antoine Grisoni) a jugé bon de le tronquer de plusieurs paragraphes « reposant sur des données economico-politiques dépassées » !

Il semble que le moment soit venu de mettre au point une édition intégrale de ce texte, en le replaçant dans son contexte et en le munissant d'un appareil de notes adéquates. Le caractère obsolète de certaines pages n'obèrent pas fondamentalement la valeur prémonitoire de nombre de vues qu'il contient.

Esquisse d'une doctrine de la politique française ¹

Alexandre Kojève

[Quelques extraits de la première moitié du texte]

Deux dangers guettent la France dans le monde d'après-guerre. L'un est plus ou moins immédiat ; l'autre est beaucoup plus lointain, mais aussi incomparablement plus grave.

Le danger immédiat est le danger allemand, qui est non pas militaire, mais économique et donc politique. C'est que le potentiel économique de l'Allemagne (même amputée de ses provinces orientales) est tel, que l'incorporation inévitable de ce pays, qu'on s'efforcera de rendre « démocratique » et « pacifique », dans le système européen, aboutira fatalement à un refoulement de la France au rang d'une puissance secondaire au sein de l'Europe continentale, à moins qu'elle ne réagisse d'une façon tout aussi énergique que raisonnée.

Le danger plus lointain est, il est vrai, moins certain. Mais il peut en revanche être qualifié de mortel, au sens propre du mot. C'est le danger que court la France d'être entraînée dans une troisième guerre mondiale et d'y servir à nouveau de champ de bataille, aérienne ou autre. Or il est bien évident que dans cette éventualité, et indépendamment de l'issue du conflit, la France ne pourra plus jamais réparer les dommages qu'elle devra nécessairement subir : sur le plan démographique tout d'abord, mais aussi sur celui de l'économie et de la civilisation elle-même.

La politique française, tant extérieure qu'intérieure, se trouve ainsi en présence de deux tâches d'importance primordiale, qui déterminent pratiquement toutes les autres :

- d'une part il s'agit d'assurer dans toute la mesure du possible la neutralité effective au cours d'une éventuelle guerre entre Russes et Anglo-saxons ;
- d'autre part il importe de maintenir pendant la paix, et contre l'Allemagne, le premier rang économique et politique en Europe non soviétisée.

1. Texte publié pour la première fois dans le numéro 1 de la revue *La Règle du jeu*.

C'est pour déterminer les conditions nécessaires et suffisantes dans lesquelles ce double but a des chances sérieuses d'être atteint qu'ont été écrites les pages qui vont suivre.

I. La situation historique.

1.

Il n'y a pas de doute qu'on assiste actuellement à un tournant décisif de l'histoire, comparable à celui qui s'est effectué à la fin du Moyen Âge. Les débuts des Temps modernes sont caractérisés par le processus irrésistible de l'élimination progressive des formations politiques « féodales », qui morcelaient les unités nationales, au profit des royaumes, c'est-à-dire des États-nations. À l'heure actuelle ce sont ces États-nations qui, irrésistiblement, cèdent peu à peu la place aux formations politiques qui débordent les cadres nationaux et qu'on pourrait désigner par le terme d'« Empires ». Les États-nations tout-puissants encore au XIX^e siècle, cessent d'être des réalités politiques, des États au sens fort du mot, tout comme cessaient d'être des États les baronnies, les villes et les archevêchés médiévaux. L'État moderne, la réalité politique actuelle, exigent des bases plus larges que celles que représentent les Nations proprement dites. Pour être politiquement viable, l'État moderne doit reposer sur une vaste union « impériale » de nations apparentées. L'État moderne n'est vraiment un État que s'il est un Empire.

[...]

2.

L'irréalité politique des nations, qui apparaît en fait, quoique d'une façon peu marquante, dès la fin du siècle dernier, a été plus ou moins clairement reconnue dès cette époque même. *D'une part*, le Libéralisme « bourgeois » proclamait plus ou moins ouvertement la fin de l'État en tant que tel, c'est-à-dire de l'existence proprement politique des Nations. En ne concevant pas l'État au dehors du cadre national et en constatant en même temps, plus ou moins consciemment, que l'État-nation n'était plus politiquement viable, le Libéralisme proposa de le supprimer volontairement. L'entité essentiellement politique, c'est-à-dire en fin de compte guerrière, qu'est l'État proprement dit, devait être remplacée par une simple Administration économique et sociale, voire policière, mise à la disposition et au service de la « Société », qui était d'ailleurs conçue comme un agrégat d'individus, l'individu étant censé incarner et révéler, dans son isolement même, la valeur humaine suprême. Ainsi conçue, l'Administration « étatique » libérale devait être foncièrement pacifique et pacifiste. Autrement dit, elle n'avait pas à proprement parler de « volonté de puissance », et par conséquent nul besoin opérant ni désir efficace de cette « indépendance » ou autonomie

politique qui caractérise l'essence même de l'État véritable. *D'autre part* le Socialisme « internationaliste » a cru pouvoir constater que la réalité politique était en train de passer des nations à l'Humanité en tant que telle. Si l'État devait encore avoir un sens et une raison d'être politique, il ne pouvait les avoir qu'à condition de se donner comme base « le genre humain ». Puisque la réalité politique déserte les Nations et passe à l'Humanité même, le seul État (provisoirement national) qui se révélera à la longue comme politiquement viable, sera celui qui aura pour but suprême et premier d'englober l'humanité tout entière. C'est de cette interprétation « internationaliste », voire « socialiste » de la situation historique qu'est né aussi le Communisme russe de la première époque, qui associa en conséquence à l'État soviétique la III^e Internationale.

Or en fait l'interprétation internationaliste-socialiste est tout aussi erronée que l'interprétation pacifiste-libérale. Le Libéralisme a tort de n'apercevoir aucune entité politique au-delà de celle des Nations. Mais l'Internationalisme pêche par le fait de ne rien voir de politiquement viable en-deçà de l'Humanité. Lui non plus n'a pas su découvrir la réalité politique intermédiaire des Empires, c'est-à-dire des unions, voire des fusions internationales de *nations apparentées*, qui est précisément la réalité politique du jour. Si la Nation cesse effectivement d'être une réalité politique, l'Humanité est encore – politiquement – une *abstraction*. Et c'est pourquoi l'Internationalisme est actuellement une « utopie ». À l'heure qu'il est il apprend à ses dépens qu'on ne peut pas sauter de la Nation à l'Humanité sans passer par l'Empire. Tout comme au Moyen Âge l'Allemagne a dû se rendre compte à son corps défendant qu'on ne pouvait pas arriver à l'Empire, sans parcourir les étapes féodale et nationale. Avant de s'incarner dans l'Humanité, le *Weltgeist* hégélien, qui a abandonné les Nations, séjourne dans les Empires.

Le génie politique de Staline consiste précisément dans le fait de l'avoir compris. L'orientation politique sur l'humanité caractérise l'utopie « trotskiste », dont Trotsky lui-même fut le représentant le plus marquant, mais nullement unique. En combattant Trotsky, et en abattant – en Russie – le « trotskisme », Staline a rejoint la réalité politique du jour en créant l'URSS en tant qu'Empire slavo-soviétique. Son mot d'ordre anti-trotskiste : « Le socialisme dans un seul pays », engendra ce « soviétisme », ou si l'on préfère cet « impérial-socialisme », qui se réalise dans et par l'État impérial soviétique actuel, et qui n'a que faire de l'Internationalisme « classique », « deuxième », « troisième » ou autre. Et cet « *impérial-socialisme* », qui se révèle politiquement viable, s'opposa tout autant à l'utopie « trotskiste » du socialisme internationaliste « *humanitaire* », qu'à l'anachronisme hitlérien du « *national-socialisme* », fondé sur la réalité politiquement surannée de la Nation.

Et c'est encore par la compréhension de la réalité *impériale* que se manifeste le génie politique des dirigeants de l'État anglais, celui de Churchill notamment. Cet État avait déjà avant la guerre une structure « impériale »,

c'est-à-dire trans- et inter- nationale, dans son aspect du British Commonwealth, de l'union des Dominions. Mais même cet « Empire » encore trop « national » s'est révélé être insuffisant pour s'affirmer politiquement dans les conditions créées par la guerre actuelle. C'est l'Empire anglo-saxon, c'est-à-dire le bloc politico-économique anglo-américain, qui est aujourd'hui la réalité politique efficace et effective. Et le génie politique de l'Angleterre se manifeste par le fait de l'avoir compris, d'en avoir tiré et subi les conséquences. Aussi, au lieu d'escompter (à l'instar de l'Allemagne) les imaginaires et spectaculaires « différends » anglo-américains, qui – même s'ils existent – ne peuvent être que transitoires, il faudrait penser et agir politiquement en tenant compte de l'existence dans le monde moderne d'un bloc anglo-saxon, solidement et intimement uni, tant par son économie que dans sa politique.

3.

Il serait vain de vouloir maintenir à la longue la réalité politique d'une Nation quelle qu'elle soit dans un monde où subsistent déjà des Empires ; l'Empire anglo-saxon, voire anglo-américain, et l'Empire slavo-soviétique. Même la nation allemande, de beaucoup la plus puissante des nations proprement dites, ne peut plus y mener une guerre victorieuse, étant ainsi incapable de s'y affirmer politiquement en tant qu'État. Et on peut escompter que même ce peuple foncièrement « utopique » et caractérisé par une absence remarquable du sens des réalités politiques n'entreprendra plus jamais une guerre simultanée contre les deux Empires en question. Autrement dit, l'Allemagne de demain devra adhérer politiquement à l'un ou à l'autre de ces Empires.

On peut, d'ailleurs, prévoir que l'Allemagne va s'orienter du côté anglo-saxon. Et on ne risque guère de se tromper en supposant que le bloc anglo-américain se transformera d'ici peu en un Empire germano-anglo-saxon. Car dans dix ou quinze ans la puissance économique et militaire, c'est-à-dire politique, de l'URSS exigera et suscitera un contrepoids en Europe. Or l'expérience de 1940 a prouvé que ce n'est certainement pas la France qui pourra le fournir. Seule l'Allemagne (soutenue par le monde anglo-saxon) est capable de jouer ce rôle, et il n'y a pas de doute que le spectacle d'une Allemagne réarmée va s'offrir à la génération à venir.

Certes, l'adhésion de l'Allemagne à l'Empire slavo-soviétique n'est pas absolument impossible, mais elle est fort peu probable, voire pratiquement exclue. D'abord parce qu'une hostilité méprisante, profonde et séculaire, oppose les germains aux slaves, tandis que la « parenté » nationale entre allemands et anglo-saxons, doublée d'une sympathie sincère, quoique pas toujours partagée pour l'Angleterre, suggère à l'Allemagne l'orientation anglo-saxonne. Ensuite parce que l'inspiration protestante de l'État prusso-allemand le rapproche des États anglo-saxons modernes, nés eux aussi de la Réforme, et l'oppose aux États slaves de tradition orthodoxe. De plus,

les signes apparentés de la puissance et de l'opulence anglo-saxonnes, dont témoignent entre autres le traitement des prisonniers et le comportement des troupes d'occupation, en imposent d'autant plus aux allemands qu'ils ont toujours eu une admiration sans bornes pour leurs cousins d'Outre-manche, tandis que les spectacles de désolation observée en URSS paraissent avoir produit des impressions « antisoviétiques » même dans les masses ouvrières et les milieux communisants. Tout fait donc supposer que les hommes qui seront un jour au pouvoir en Allemagne, opteront sans réserves pour les Anglo-saxons s'ils ont à choisir entre eux et les Russes. C'est d'ailleurs ainsi qu'on semble envisager la situation à Londres. Et on dirait que même à Moscou on n'envisage pas la possibilité d'une absorption politique de l'Allemagne. Car autrement on ne s'expliquerait pas ni la suppression de la III^e Internationale, ni les aspects slavo-orthodoxes de la politique soviétique.

Mais en ce qui concerne les destins politiques de la France prise isolément, l'alternative qui s'offre à l'Allemagne ne présente, en dépit des apparences, qu'un intérêt tout théorique. Si l'Allemagne devait être « soviétisée », la France subirait certainement tôt ou tard le même sort. Et dans l'autre éventualité, elle sera réduite au rôle d'un *hinterland* militaire et économique, et par suite politique, de l'Allemagne, devenue l'avant-poste militaire de l'Empire anglo-saxon. Dans les *deux* cas la situation de la France est donc politiquement intenable. Mais, ce qui est peut-être moins évident quoique tout aussi indéniable, – cette situation reste intenable même si l'on fait abstraction de l'Allemagne, en supposant que – par impossible – celle-ci reste à jamais politiquement et économiquement impuissante, c'est-à-dire désarmée. Le seul fait de l'existence des Empires anglo-saxon et slavo-soviétique rend illusoire l'autonomie politique de la nation française comptant à peine quarante millions d'individus. Car elle est bien trop faible pour pouvoir pratiquer une « politique de bascule », en « jouant sur les différends » russo-anglo-saxons. Et son bon sens politique traditionnel ne lui permettrait d'ailleurs jamais d'essayer de reprendre à son compte le jeu politique absurde de la Pologne du colonel Beck. La France isolée devra *choisir* entre les deux Empires qui s'affrontent. Or la situation géographique, les traditions économiques et politiques, ainsi que le « climat » psychologique, déterminent d'une façon univoque le choix anglo-saxon. L'avenir de la France *isolée* est donc un « Statut de Dominion », plus ou moins camouflé. Et tel sera aussi le sort des autres nations de l'Europe occidentale, si elles s'obstinent à rester dans leur isolement politique « national ».

[...]

II. La situation de la France.

[...]

2.

On a souvent posé la question du pourquoi de cette décadence de la France, qui contraste tellement avec le passé brillant et glorieux du pays. Les explications par la « dégénérescence », la « corruption », la « fatigue », etc. sont trop vagues et générales pour signifier vraiment quelque chose. On pourrait semble-t-il en donner une raison plus concrète et partant plus convaincante.

D'une part, dans le domaine de l'idéologie politique, le pays continue à vivre sur la base des idées qui furent définitivement élaborées au cours de la Révolution. L'idéal politique « officiel » de la France et des Français est aujourd'hui encore celui de l'État-*nation*, de la « République une et indivisible ».

D'autre part, dans les profondeurs de son âme, le pays se rend compte de l'insuffisance de cet idéal, de l'anachronisme politique de l'idée strictement « nationale ». Certes, ce sentiment n'a pas encore atteint le niveau d'une idée claire et distincte : le pays ne peut pas, et ne veut pas encore le formuler ouvertement. D'ailleurs, en raison même de l'éclat hors pair de son passé *national*, il est particulièrement difficile pour la France de reconnaître clairement et d'accepter franchement le fait de la fin de la période « nationale » de l'Histoire et d'en tirer toutes les conséquences. Il est dur pour un pays qui a créé de toutes pièces l'armature idéologique du Nationalisme et qui l'a exportée dans le monde entier, de reconnaître qu'il ne s'agit là désormais que d'une pièce à classer dans les archives historiques, et d'adhérer à une nouvelle idéologie « impériale », à peine ébauchée d'ailleurs, et qu'il faudrait précisément élucider et mettre en formule pour l'élever au niveau de la cohérence et de la clarté logiques de l'idéologie « nationale ». Et pourtant, la vérité politique nouvelle pénètre peu à peu dans la conscience collective française. Elle s'y révèle d'abord négativement, par le fait que la volonté générale ne se laisse plus galvaniser par l'idéal de la Nation. Les rappels de la puissance de la République indivisible sonnent creux et faux, et l'appel à la grandeur de la France ne trouve plus l'écho qu'il provoquait encore lors de la guerre 1914-18.

On pourrait presque dire que pour le « Français moyen » la guerre actuelle n'impliquait dès le début que deux possibilités politiques : la subordination politico-économique de la France soit à l'Allemagne, soit à l'Angleterre. Et en effet, par moments tout au moins, cette guerre ne provoquait en France des « passions » que dans la mesure où il s'agissait du conflit entre ces deux tendances « collaborationnistes », conflit où se cristallisait l'opposition traditionnelle, irréductible et désastreuse de la Droite et de la Gauche. Or c'est peut-être précisément à cause de cela que le soldat français n'a pas donné son plein en 1940, et qu'après la Libération le « mouvement de la Résistance » ne rappelle que de fort loin la levée en masse des temps jadis. Si le Français moyen se refuse visiblement à mourir, et même à se discipliner et à se restreindre, pour que vive la France, c'est peut-être tout simplement parce qu'il se rend plus ou moins consciemment

compte que « la France » de la tradition nationale et nationaliste est un idéal qui, politiquement, n'est plus viable à l'heure actuelle. Car aucun homme raisonnable ne voudra sacrifier ses valeurs particulières pour un but « universel » qui n'est qu'une idée abstraite, c'est-à-dire un mirage du passé ou un présent sans avenir, bref – un rêve nostalgique ou une aventure irresponsable.

[...]

III. L'idée de l'Empire latin.

1.

L'ère où l'*humanité* prise dans son ensemble sera une réalité politique se situe encore dans un avenir lointain. La période des réalités politiques *nationales* est révolue. L'époque est aux Empires, c'est-à-dire aux unités politiques *trans-nationales*, mais formées par des nations *apparentées*.

Cette « parenté » entre nations, qui devient actuellement un facteur politique primordial, est un fait concret indéniable n'ayant rien à voir avec les idées « raciales » généralement vagues et incertaines. La « parenté » des nations est surtout et avant tout une parenté de langage, de civilisation, de « mentalité » générale ou comme on dit aussi, – de « climat ». Et cette parenté spirituelle se traduit aussi entre autres par l'identité de la religion.

Une parenté ainsi conçue existe sans aucun doute entre les nations latines, – française, italienne et espagnole en premier chef. Tout d'abord ces nations sont éminemment catholiques, même si elles sont « anticléricales ». En ce qui concerne la France par exemple, l'observateur étranger est frappé en voyant à quel point les « libres penseurs » et même les protestants et les israélites y sont pénétrés de la mentalité catholique plus ou moins laïcisée, dans la mesure tout au moins où ils pensent, agissent ou réagissent en français. En outre, l'étroite parenté des langues rend le contact entre les pays latins particulièrement aisés. En ce qui concerne en particulier la France, l'Italie et l'Espagne, il suffirait dans chaque pays de rendre obligatoire l'étude approfondie (d'ailleurs très facile) d'une seule des deux langues latines étrangères pour supprimer tous les inconvénients que provoque une diversité de langage. D'ailleurs les civilisations latines sont elles-mêmes proches parentes. Si certains retards dans l'évolution pourraient faire croire actuellement à des divergences profondes (du côté espagnol notamment), l'interpénétration qui avait lieu à l'origine (ainsi qu'à l'époque de la Renaissance, qui est probablement la période historique latine par excellence) garantit la possibilité d'atteindre à brève échéance une harmonisation parfaite des divers aspects de la civilisation du Monde latin. D'une manière générale, les différences des caractères nationaux ne peuvent pas masquer l'unité foncière de la « mentalité » latine, qui frappe d'autant plus les étrangers qu'elle est si souvent méconnue par les latins

eux-mêmes. Il est, certes, difficile de définir cette mentalité, mais on voit immédiatement qu'elle est unique en son genre dans son unité profonde. Il semble que cette mentalité est caractérisée dans ce qu'elle a de spécifique par cet art des loisirs qui est la source de l'Art en général, par l'aptitude à créer cette « douceur de vivre » qui n'a rien à voir avec le confort matériel, par ce « *dolce farniente* » même qui ne dégénère en simple paresse que s'il ne vient pas à la suite d'un travail productif et fécond (que l'Empire latin fera, d'ailleurs, naître par le seul fait de son existence).

[...]

La parenté latine, fondée sur la parenté de substance et de genèse, est déjà un Empire en puissance qu'il s'agit seulement d'actualiser politiquement dans les conditions historiques concrètes de notre temps, qui sont d'ailleurs propices aux formations impériales. Et il ne faut pas oublier que l'unité latine est déjà dans une certaine mesure actualisée ou réalisée dans et par l'unité de l'Église catholique. Or, l'aspect religieux et ecclésiastique (nettement distinct de l'aspect « clérical ») n'est de nos jours rien moins que négligeable. D'une part on serait tenté d'expliquer l'essor prodigieux des pays germaniques et anglo-saxons au cours des Temps modernes par l'interpénétration intime de l'Église et de l'État dans le Monde protestant ; et il n'y a pas de doute que l'Empire anglo-saxon ou germano-anglo-saxon, foncièrement « capitaliste », est aujourd'hui encore d'inspiration nettement protestante. (Certains sociologues voient même dans le Protestantisme la source dernière du Capitalisme). D'autre part, en dépit de ses débuts radicalement athées, l'URSS a redécouvert l'Église orthodoxe et utilise son appui tant à l'intérieur qu'à l'extérieur (avant tout dans les Balkans) ; de plus en plus l'URSS prend ainsi figure d'un Empire non seulement slavo-soviétique, mais encore orthodoxe. Il semble donc bien que les deux formations impériales modernes tirent une partie de leur cohésion et donc de leur puissance d'une association plus ou moins officielle avec les Églises correspondantes. Et on peut admettre que l'existence de l'Église catholique constitue dans les conditions historiques actuelles un appel à la formation d'un Empire catholique qui ne peut être que latin. (N'oublions pas, d'ailleurs, que le catholicisme a surtout cherché, en faisant souvent appel à l'art, à organiser et à humaniser la vie « contemplative », voir inactive de l'homme, tandis que le Protestantisme, hostile aux méthodes de la pédagogie artistique, s'est surtout préoccupé de l'homme-travailleur.)

La parenté spirituelle et psychique qui unit les nations latines semble devoir assurer à leurs relations à l'intérieur de l'Empire ce caractère de liberté, d'égalité et de fraternité sans lequel il n'y a pas de Démocratie véritable. Et on pourrait même croire que c'est seulement en instaurant la Démocratie dans l'ensemble du Monde latin qu'on peut lui enlever ce caractère « municipal » qu'elle possède tant qu'elle reste renfermée dans des frontières purement nationales. Seul l'Empire avec ses ressources

matérielles quasi illimitées semble pouvoir permettre de dépasser l'opposition stérile et paralysante de la Gauche et de la Droite, irréductible au sein de la seule Nation, par définition pauvre et donc sordide. Seules des taches impériales semblent pouvoir engendrer ce Parti rénovateur dans la tradition, mais dans une tradition nullement « réactionnaire », qui a fait la force de l'Angleterre, que les pays latins n'ont jamais connu, et sans lequel la vie politique démocratique a toujours tendance à verser dans l'anarchie et le laisser-aller. Enfin, l'organisation de l'Empire latin, qui serait essentiellement autre chose que le Commonwealth anglo-saxon ou l'Union soviétique, poserait à la pensée politique démocratique des problèmes inédits, qui lui permettraient de dépasser enfin son idéologie traditionnelle, adaptée aux seuls cadres nationaux et par conséquent anachronique. C'est peut-être en déterminant les rapports entre les nations au sein d'un Empire (et à la limite, – de l'humanité) que la Démocratie aura de nouveau quelque chose à dire au monde contemporain.

Cependant, en dépit – ou peut-être en raison même – de l'étroite « parenté » des peuples impériaux et donc du caractère « familial » de la vie de l'Empire, il y aura nécessairement parmi les nations unies une nation qui sera l'« aînée » des autres et la première parmi ses pairs. C'est le peuple russe qui joue ce rôle dans l'Empire slavo-soviétique, et ce sont probablement les États-Unis qui seront à la tête de l'Union de fait anglo-saxonne, même si elle est appelée à être complétée par des éléments germaniques. Quant au futur Empire latin, il est bien évident que c'est la France qui devra y occuper la première place. Des raisons politiques, économiques et culturelles l'y portent et l'y engagent. En particulier, en ce qui concerne l'Espagne, le facteur démographique assure à lui seul le premier rang à la France. Et par rapport à l'Italie, là où le facteur démographique est défavorable aux Français, c'est l'industrie française (située à proximité du minerai de fer et de la bauxite, ainsi que du charbon sarrois, belge et allemand) qui rétablira l'équilibre conforme au poids politique et culturel de la France.

2.

Si la parenté spirituelle indéniable des peuples latins rend *possible* la création d'un Empire, elle ne suffit certainement pas à elle seule pour en assurer la *réalité*.

Pour pouvoir tenir tête aux deux formations impériales déjà constituées, il ne suffit pas à la France d'évoquer l'existence de « sœurs latines » ; il ne suffit pas aux Latins de conclure entre eux des « Pactes » plus ou moins balkaniques, ni de former des alliances dans le style des « Ententes », petites ou autres. Il s'agit de créer une *unité politique*, réelle et efficace, qui serait non moins une, réelle et efficace que le British Commonwealth of Nations ou l'Union des Républiques Soviétiques.

S'il faut atteindre le degré d'unité et d'efficacité de ces deux formations impériales, ceci ne signifie pas qu'on doive imiter servilement la structure politique de l'une d'elles. Au contraire, tout porte à croire que les Latins devront, et pourront, trouver une formule impériale inédite. Car il s'agit pour eux d'unir des nations riches d'un long passé indépendant. Et il est encore moins nécessaire de calquer l'organisation sociale et économique des deux Empires rivaux. Car rien ne prouve que le « libéralisme » à base de grands trusts autonomes et de chômage massif cher au bloc anglo-saxon et l'« étatismisme » nivélateur et quelque peu « barbare » de l'Union soviétique, épuisent toutes les possibilités d'organisation économique et sociale rationnelle. En particulier, il est bien évident qu'une structure *impériale* « soviétique » n'a rien à voir avec le « communisme », et peut en être facilement détaché.

L'essentiel est que l'Union latine soit vraiment un Empire, c'est-à-dire une *entité politique* réelle. Or de toute évidence elle ne peut l'être qu'à condition de former une véritable *unité économique*.

Il semble bien que les peuples latins ne puissent créer une telle unité que si la France, l'Italie et l'Espagne commencent par mettre en commun les ressources de leurs patrimoines coloniaux. Autrement dit, les possibilités de travailler dans et pour les possessions coloniales doivent être les mêmes pour tous les ressortissants de ces trois pays (la France faisant, d'ailleurs, tout ce qui est en son pouvoir pour obtenir des Alliés la restitution à l'Italie, voire à l'Empire latin, des colonies italiennes de l'Afrique du Nord). C'est l'Empire en tant que tel qui doit établir un Plan unique de l'exploitation coloniale et fournir tous les moyens nécessaires à sa réalisation. Et c'est encore l'Empire dans son ensemble qui doit bénéficier des avantages résultant de cet effort commun de pensée planifiante et de travail organisé. Somme toute, c'est l'unité économique du bloc continu des possessions africaines qui doit être la base réelle et le principe unifiant de l'Empire latin.

Il se peut en outre que ce soit dans ce monde latino-africain unifié que puisse être résolu un jour le problème musulman (et peut-être le problème « colonial » en général). Car depuis les Croisades l'Islam arabe et le Catholicisme latin sont unis dans une opposition à plusieurs points de vue synthétique (influence de la pensée arabe sur la Scholastique, la pénétration de l'art islamique dans les pays latins, etc.). Et rien ne dit qu'au sein d'un véritable *Empire* cette synthèse d'opposés ne puisse être dégagée de ses contradictions internes, qui ne sont vraiment irréductibles que tant qu'il s'agit d'intérêts purement *nationaux*. Or une entente entre la Latinité et l'Islam rendrait étrangement précaire la présence d'autres forces impériales dans le bassin méditerranéen.

Mais bien entendu, l'union économique coloniale doit être complétée par une union économique métropolitaine. Des ententes privées ou étatiques doivent mettre à la disposition de l'Empire l'ensemble des ressources minérales et agraires qu'offre le sol des pays impériaux. Ces

mêmes ententes doivent également assurer une distribution rationnelle entre les participants des tâches imposées par la sécurité politique ou militaire et les besoins économiques et sociaux de l'ensemble impérial. Enfin, une doctrine concertée du commerce extérieur, soutenue s'il y a lieu par une politique douanière commune, doit assurer à l'Empire la possibilité d'affronter, à l'exportation, le marché mondial et d'opposer s'il y a lieu, à l'importation, un monopole d'achat à des éventuels monopoles de vente.

Qu'on ne vienne pas dire que du point de vue économique c'est la France qui fera tous les frais de la création de l'Empire envisagé, tandis que l'Italie et l'Espagne se contenteront d'en récolter les bénéfices. Même sans parler des ressources minérales espagnoles, on peut dire que ces deux pays participeront à l'économie impériale par la main d'œuvre qu'ils mettront à la disposition de l'Empire (et donc de la France). Or il ne faut pas oublier que le travail, c'est-à-dire la main d'œuvre et donc la population en général, sont la forme la plus authentique de la richesse nationale.

Tout le monde est d'accord pour dire que la population actuelle de la France ne suffit pas pour maintenir, ou pour élever, l'économie française au niveau de l'économie d'un grande puissance moderne. Or il serait utopique d'escompter une augmentation massive de cette population. Une politique démographique habile et efficace restera, certes, toujours une nécessité vitale pour ce pays. Mais elle pourra tout au plus maintenir la population proprement française à son niveau actuel. Quant à l'immigration, la France voit déjà se tarir la source européenne orientale de la main d'œuvre qui lui fait défaut, et c'est vers ses voisins latins qu'elle doit de toute façon porter ses regards. Mais il est bien évident que dans le domaine de la main d'œuvre la France sera aux prises avec les pires difficultés tant qu'elle restera purement et exclusivement nationale. De même, quoique pour une raison diamétralement opposée, le nationalisme isolant et exclusif (d'ailleurs politiquement impraticable et pratiquement déjà inexistant) ne profite pas non plus aux deux autres pays latins. Car les monnaies italiennes et espagnoles, limitées à leurs ressources nationales, ne suffisent visiblement pas à assurer à leurs populations un niveau de vie tant soit peu acceptable par un Européen moderne, ni pour absorber l'accroissement démographique annuel qu'on y constatait jusqu'ici.

Par contre, un Empire latin comptant 110 ou 120 millions de citoyens (d'ailleurs authentiques, quant à leur mentalité et aspect extérieur) serait sans aucun doute capable d'engendrer et d'entretenir une économie de grande envergure, plus modeste, certes, mais au moins comparable aux économies anglo-saxonne et slavo-soviétique. Cette économie permettrait de son côté d'élever dans l'avenir le niveau de vie dans l'ensemble de l'Empire, c'est-à-dire au premier chef en Espagne et en Italie du sud. En améliorant dans ces régions les conditions matérielles de l'existence, on y verrait sans aucun doute monter en flèche la courbe démographique dans les décades à venir. Et cette extension continuelle (et en principe illimitée) du marché intérieur, secondée par une offre toujours accrue d'emplois,

permettrait à l'économie impériale de se développer en évitant tant les crises cycliques inévitables de l'économie anglo-saxonne à marché intérieur pratiquement saturé que la stabilité rigide et opprimante de l'économie soviétique.

On peut donc escompter qu'à très brève échéance le France profitera d'elle-même des prétendus « sacrifices » consentis par elle au profit de l'Empire latin. Car insérés dans l'unité impériale, son sol métropolitain et ses colonies, même exploitées en commun, lui rapporteront sans aucun doute beaucoup plus que ne pourrait rapporter leur exploitation exclusive strictement « nationale », réglée par des principes économiques soi-disant « égoïstes », mais en réalité simplement surannés.

[...]

27/VIII/45

Bibliographie de l'œuvre d'Alexandre Kojève

Marco Filoni

Établie parce que l'œuvre d'Alexandre Kojève est demeurée jusque-là largement méconnue, cette bibliographie recense toutes les publications que nous avons pu retrouver, et que la consultation des manuscrits du philosophe conservés maintenant au département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France nous a permis, fort utilement, de compléter.

Écrits publiés par Kojève

1926

- *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, Philos. Dissert., Heidelberg, 1926 [nr. inv. Ruprecht-Karls Universität Heidelberg : w 3651].

1927

- Compte rendu de : LEANG K'i-Teh'ao [Chi-Chao LIANG], *La Conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in* (1926), dans *Evrzjiskaja hronika*, n° 8, 1927, p. 57-61 [en russe].

1929

- Compte rendu de : K. AMBROZAITIS, *Die Staatslehre Wladimir Solowieffs* (1927), dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 61, 1927, cahier 1, p. 199 [en allemand].

1930

- « Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjeffs », dans *Der russische Gedanken*, t. I, 1930, cahier 3, p. 305-324 [en allemand].

1931

- Compte rendu de : René GROUSSET, *Les Philosophies indiennes. Les Systèmes* (1931), dans *Revue d'histoire de la philosophie*, n° 5, juillet-décembre 1931, p. 416-418.

1932

- Compte rendu de : Henri GOUHIER, *La Vie d'Auguste Comte* (1931), dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932, cahier 1/2, p. 152-53 [en allemand].
- Compte rendu de : Nyoti SAKURAZAWA, *Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient* (1931), dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXIV, 1932, n° 9-10 (septembre-octobre), p. 306-308.
[Signé par Alexandre Koyré, le manuscrit a été retrouvé dans les papiers de Kojève avec l'annotation en russe : « publié sous le nom de Koyré ».]
- Compte rendu de : J. PERRIN, P. LANGEVIN, G. URBAIN, L. LAPIQUE, Ch. PEREZ, L. PLANTEFOL, introd. de L. BRUNSCHVIG, *L'orientation actuelle des sciences* (1930), dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXIV, 1932, n° 9-10 (septembre-octobre), p. 315-318.

[Signé par Alexandre Koyré, le manuscrit a été retrouvé dans les papiers de Kojève avec l'annotation en russe : « publié sous le nom de Koyré ».]

1933

- Compte rendu de : Karl JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXV, 1933, n° 1-2 (janvier-février), p. 137-139.
- Compte rendu de : René POIRIER, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (1932), dans *Deutsche Literaturzeitung*, cahier 1 (janvier), 1933, p. 12-17 [en allemand].
- Compte rendu de : René POIRIER, *Remarques sur la probabilité des inductions* (1931), dans *Deutsche Literaturzeitung*, cahier 16 (avril), 1933, p. 726-729 [en allemand].
- Compte rendu de : Georg MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1931), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 470-475.
- Compte rendu de : Julius KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 475-477.
- Compte rendu de : Rudolf ZOCHER, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 477-480.
- Compte rendu de : Roman INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (1931), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 480-486.
- Traduction de l'allemand de : Leo STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 609-622.
[La traduction n'est pas signée, mais le manuscrit original de Strauss en allemand ainsi que le manuscrit de la traduction française (de la main de Kojève), se trouvent dans les papiers de Kojève. Voir aussi la lettre de Strauss à Kojève du 17 décembre 1932 : « The Strauss-Kojève Correspondence », dans L. Strauss, *On Tyranny*, éd. par V. Gourevitch et M. S. Roth, New York, The Free Press, 1991, p. 222 (tr. fr. : Paris, Gallimard, 1997, p. 260)].

1934

- « La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XIV, 1934, n° 6, p. 534-554 ; et XV, 1935, n° 1-2, p. 110-152.
- Compte rendu de : Werner ILLEMAN, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 428-429.
- Compte rendu de : Friedrich WEIDAUER, *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie* (1933), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 429.
- Compte rendu de *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste* (sans indication d'année, mais 1933), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 429-431.
- Compte rendu des ouvrages : Arthur EDDINGTON, *The Expanding Universe* (1933) ; James JEANS, *The New Background of Science* (1933) ; Hermann WEYL, *The Open World. Three lectures on the metaphysical implications of science* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 464-466.
- « La philosophie des Sciences de M. Bavinck », dans *Revue de synthèse*, t. VIII, octobre 1934, n° 2, p. 429-431.
[Compte rendu de : Bernhard BAVINCK, *Ergebnisse und Problem der Naturwissenschaften* (1933)].
- Compte rendu de : Gerhard KRAENZLIN, *Max Schelers phänomenologische Systematik* (1934), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 398-400.

- Compte rendu de : Adolf STERNBERGER, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* (1934), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 400-402.
- Compte rendu de : Wilhelm SESEMANN, *Die logischen Gesetze und das Sein* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 402-403.
- Compte rendu de : Hugo DINGLER, *Philosophie der Logik und Arithmetik* (1931), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 430-434.
- Compte rendu de : Marcel GRANET, *La Pensée chinoise* (1934), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 446-448.

1935

- Compte rendu de : *Archives d'histoire des sciences et techniques [Archiv istorii nauki i tehniki]*, Académie des sciences de l'urss. Travaux de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques, 1^{re} série, vol. V (1935) et vol. VI (1935), dans *Thalès*, t. X, 1935, p. 237-253.
- Compte rendu de : Alfred DELP, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, p. 415-419.
- Compte rendu de : Friedrich WEIDAUER, *Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, p. 419-420.
- Compte rendu de : Fritz KLUGE, *Aloys Müller's Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, p. 453.
- Compte rendu de : Entai TOMOMATSU, *Le Bouddhisme* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. v, 1935-1936, p. 488.
- Traduction de l'allemand de : H. de MAN, *L'idée socialiste. Suivi du Plan de travail*, traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojevnikov, Paris, Bernard Grasset, 1935.

1937

- Compte rendu de : J. HESSING, *Das Selbstbewusstsein des Geistes* (1936), dans *Recherches philosophiques*, t. VI, 1936-1937, p. 395-396.
- Compte rendu de : Alois FISCHER, *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. VI, 1936-1937, p. 396-397.

1938

- Compte rendu de : Dimitri STRÉMOUHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique* (1935), dans *Revue de philosophie*, n° 8.

1939

- « Autonomie et dépendance de la conscience de soi », dans *Mesures*, 14 janvier 1939. [Il s'agit de la traduction commentée de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, republiée par R. Queneau « En guise d'introduction » dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947 (2^e éd. augmentée 1962).]

1946

- « Christianisme et communisme », dans *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 308-312. [Compte rendu de : Gaston FESSARD, *France, prends garde de perdre ta liberté* (1946).]
- *Hegel, Marx et le christianisme*, dans *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 339-366. [Compte rendu de : Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (1945).]

1947

- *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard 1947 (2^e éd. augmentée, 1962).

1949

- « Difficultés et espoirs de l'OECE », dans *France-Illustration*, 206, 310, 24 septembre 1949. [L'article n'est pas signé, mais le manuscrit original se trouve dans les papiers de Kojève.]

1950

- « L'action politique des philosophes », dans *Critique*, n° 41, octobre 1950, p. 46-55 ; et n° 42, novembre 1950, p. 138-154.
[Compte rendu de : Leo STRAUSS, *On Tyranny* (1948). Une version plus développée a été publiée dans la première édition française du livre de Strauss (*De la tyrannie*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais » LXIX, 1954, p. 387-397), sous le titre *Tyrannie et sagesse*, et reprise dans l'édition anglaise où a été publiée la correspondance Kojève-Strauss : L. Strauss, *On Tyranny*, éd. par V. Gourevitch et M. S. Roth, New York, The Free Press, 1991 (tr. fr. : Paris, Gallimard, 1997).]

1952

- « Les romans de la sagesse », dans *Critique*, n° 60, mai 1952, p. 397-397.
[Compte rendu de : Raymond QUENEAU, *Pierrot mon ami* (1942) ; *Loin de Rueil* (1945) ; *Le Dimanche de la vie* (1952).]

1955

- « Le concept et le temps », dans *Deucalion*, n° 5, octobre 1955, p. 11-20.

1956

- « Le dernier monde nouveau », dans *Critique*, n° 111-112, août-septembre 1956, p. 702-708.
[Compte rendu de : Françoise SAGAN, *Bonjour tristesse* (1954) ; *Un certain sourire* (1956).]

1964

- « The Emperor Julian and his Art of Writing », traduit en anglais par J. H. Nichols, dans *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, éd. par J. Cropsey, New York, Basic Books, 1964, p. 65-113.
[La version originale en français, *L'empereur Julien et son art d'écrire*, a été publiée sous le même titre chez Fourbis (Paris, 1990).]
- « L'origine chrétienne de la science moderne », dans *Mélanges Alexandre Koyré*, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, vol. II : *L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, p. 295-306.
[Prépublication dans la revue *Sciences*, n° 31, mai-juin 1964, p. 37-41.]
- « Nécessité d'une révision systématique des principes fondamentaux du commerce actuel », dans *Développement et civilisations*, n° 19, septembre 1964, p. 44.

1966

- « Pourquoi concret », dans *xx^e siècle*, n° 27, déc. 1966 (republié dans le 1974).
[Version abrégée de « Les peintures concrètes de Kandinsky » (23 au 25 juillet 1936), publié dans son intégralité dans *Wassily Kandinsky, Correspondances avec Zervos et Kojève, Les Cahiers du musée national d'Art moderne (hors-série/archives)*, Paris, centre Georges-Pompidou, 1992, p. 177-193 (avec la traduction de la correspondance Kojève-Kandinsky : p. 143-75). Cet essai, publié une première fois dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, avril-juin 1985, a été en définitive publié comme livre chez La lettre volée (Bruxelles, 2001).]

1968

- « Entretien avec Alexandre Kojève », par Gilles Lapouge, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet 1968, p. 18-20.
[Republié dans *La Quinzaine littéraire*, n° 500, 1-15 janvier 1988, p. 2-3.]
- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. I, Paris, Gallimard, 1968.

Œuvres posthumes

- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. II, Paris, Gallimard, 1972.
- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. III, Paris, Gallimard, 1973.
- *Kant* (1952), Paris, Gallimard, 1973.
- *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Paris, Gallimard, 1981.
- *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* (1932), Paris, Le Livre de poche, 1990.
- *Le Concept, le Temps et le Discours* (1952), Paris, Gallimard, 1990.
- *L'Athéisme* (1931), trad. du russe par N. Ivanoff, Paris, Gallimard, 1998.
- *La Notion de l'autorité* (1942), éd. par François Terré, Paris, Gallimard, 2004.

Écrits posthumes

- « Lettres à Georges Bataille », dans *Textures*, n° 6, 1970, p. 61-71.
- « Préface à l'œuvre de Georges Bataille », dans *L'Arc*, n° 44, 1971.
- « La spécificité et l'autonomie du droit », dans *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 122-130.
- « Préface à la "Mise à jour du Système hégélien du Savoir" », dans *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 131-135.
[Il s'agit de la « Préface » au livre A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, éd. par B. Hesbois, Paris, Gallimard, 1990, p. 29-36.]
- « Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète », dans *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 135-137.
[Ce texte est tiré d'une conférence en allemand tenue à Düsseldorf le 16 janvier 1957 intitulée « Kolonialismus in europäischer Sicht ». Le texte intégral de cette conférence a été publié en allemand dans *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts*, éd. par P. Tommissen, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, vol. VI, p. 126-40. Une version française de ce texte fut donnée par Kojève à certains de ses amis, et cette version intégrale n'a été que récemment publiée dans *Commentaire*, n° 87, 1999, p. 557-565.]
- « Una lettera di Kojève su Platone », dans *Quaderni di Storia*, n° 12, 1980, p. 223-224.
[Lettre du 9 janvier 1958 adressée à Livio Sichirollo, traduite du français et commentée par A. Francioni.]
- « Deux lettres inédites d'Alexandre Kojève à Wassily Kandinsky », dans *Kandinsky* (catalogue de l'exposition) Paris, Centre Georges-Pompidou, musée national d'Art moderne, 1984, p. 64-74.
[Il s'agit de deux des lettres de la correspondance en russe comprenant 42 lettres et cartes postales de Kandinsky et 8 de Kojève, correspondance qui a été ensuite publiée dans son intégralité et en français dans *Wassily Kandinsky, Correspondances avec Zervos et Kojève (Les Cahiers du musée national d'Art moderne. Hors-série/Archives)*, Paris, 1992, p. 143-175.]
- Compte rendu de : Gaston FESSARD, *Pax nostra. Examen de conscience international* (1936) et *La Main tendue ? Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?* (1937), dans B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, dissertation, université catholique de Louvain, 1985, p. 152-60.

[Cette version du compte rendu inédit provient du fonds Kojève. Une version légèrement modifiée a été retrouvée dans les archives de Fessard, et publiée dans G. Marcel, G. Fessard, *Correspondance (1934-1971)*, éd. par H. de Lubac, M. Rougier, M. Sales, introd. de X. Tilliette, Paris, Beauchesne, 1985, p. 510-516, puis republiée dans G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 131-36.]

- Compte rendu de : Auguste GREGOIRE, *Immanence et transcendance. Questions de théodicée* (1939), dans B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, dissertation, université catholique de Louvain, 1985, p. 160-169.
- « Trois lettres à Gaston Fessard », dans G. Fessard, G. Marcel, *Correspondance (1934-1971)*, éd. par H. de Lubac, M. Rougier, M. Sales, introd. de X. Tilliette, Paris, Beauchesne, 1985, p. 506-510.
- « Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao », dans *Genèses*, n° 2, 1990, p. 131-137.
[Ensuite republiée dans G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 64-68.]
- « L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française » (27 août 1945), *La Règle du jeu*, t. I, mai 1990, n° 1, p. 89-123.
[Version tronquée.]
- « Note inédite sur Hegel et Heidegger », éd. par B. Hesbois, dans *Rue Descartes*, n° 7, 1993, p. 29-46.
- « Moscou : août 1957 », dans *Commentaire*, n° 62, 1993, p. 273-278.
[Ce texte fut rédigé par Kojève le 27 septembre 1957, après un séjour à Moscou au mois d'août de la même année. Kojève le fit lire à certains de ses amis du ministère de l'Économie et des Finances, parmi lesquels Bernard Clappier et Olivier Wormser, qui à cette époque était ambassadeur de France à Moscou.]
- « Der Briefwechsel Kojève-Schmitt », dans *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts*, éd. par P. Tommissen, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, vol. VI, p. 100-124.
- I. Fetscher, « Weltgeist zwischen Tübingen und Paris. Die Hegel-Korrespondenz mit Alexandre Kojève », dans *Wolfgang Harich zum Gedächtnis*, éd. par S. Dornuf und R. Pitsch, vol. II, Munich, 2000, p. 214-230.
[Ce texte contient la correspondance entre A. Kojève et I. Fetscher.]
- « La personalità di Kandinsky », dans A. Kojève, *Kandinsky*, éd. par M. Filoni, Macerata, Quodlibet, 2005.
[Il s'agit du texte inédit « La personnalité de Kandinsky », écrit par Kojève le 21 juillet 1946.]

La bibliothèque philosophique d'Alexandre Kojève

Marco Filoni

La bibliothèque philosophique de Kojève, qui occupa jusqu'à l'année dernière les murs de son cabinet de travail dans son appartement de Vanves, est maintenant conservée au département des Livres rares de la Bibliothèque nationale de France.

Le catalogue que nous avons dressé recense les volumes selon l'ordre que Kojève leur avait donné sur les rayons, lequel dévoile un choix renvoyant à un « système » au sens kantien d'architectonique, c'est-à-dire répondant à une exigence systématique. Car un même esprit de système peut gouverner non seulement une œuvre philosophique, mais aussi l'organisation d'une bibliothèque. Ce souci d'ordre n'est pas sans faire penser à Aby Warburg dont la bibliothèque donnait à voir, dans sa structure même, une conception de l'unité systématique du savoir.

La description bibliographique offre les caractéristiques suivantes : auteur, titre (en italique), lieu, éditeur et année de parution (s. l. = sans lieu, s. éd. = sans éditeur, s. d. = sans date, si le lieu de parution, l'éditeur ou la date ne sont pas indiqués).

À la suite de ces indications, on trouvera, entre crochets, la date (ou les dates) de la lecture de l'ouvrage par Kojève, notée(s) de sa main. On n'a donné la date que dans les cas où l'ouvrage a été effectivement lu et qu'il laisse apparaître des soulignements et/ou de brèves mentions manuscrites. Par contre, quand les livres sont très annotés ou couverts de mentions manuscrites, on a fait suivre la description d'une étoile (*). On a parfois transcrit quelques-uns de ces marginalia (entre crochets).

Les indications « trad. all. » et « trad. russe » (= traduction allemande, ou russe) sont de Kojève qui indique par là qu'il a déjà lu l'ouvrage dans une édition publiée en l'une ou l'autre de ces langues.

Lorsque Kojève n'a lu dans un livre que l'un (ou plusieurs) des textes qui le composent, on trouvera, entre crochets, les titres de ces textes (ou les pages) accompagnés de la date de lecture.

Le sigle « D » est utilisé pour signaler les livres dédiacés par leurs auteurs.

- *Die fragmente der Vorsokratiker*, von Hermann Diels, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, band I-II. [2.VII.21 ; 14.X.56 ; *]
- Parménides, *Lehrgedicht*, hrsg. von Hermann Diels, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1897. [28.X.31]
- Die Vorsokratiker, *Die Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953.
- Démocrite, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, traduites et précédées d'une introduction par Maurice Solovine, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928. [annotation : « L'essentiel : p. 19-45 (+ p. 163 s) » – p. 19-45 : *Principes de la nature et cosmologie* ; p. 163 s. : *Leucippe*. (14.X.56)]
- Antiphon, *Discours, suivis des Fragments d'Antiphon le sophiste*, traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1923. [*Fragments d'Antiphon le sophiste*, p. 171-183 : 22.VII.60]
- Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, übertragen von Otto Kiefer, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1906.
- Xenophon, *Das Gastmahl*, verdeutscht von Benno von Hagen, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1911. [22.I.22]
- Platon, *Œuvres complètes*, tome I (*Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton*), Paris, Les Belles Lettres, 1941. [*Introduction* : 24.III.57 ; *Hippias Mineur* : 13.III.60, trad. all. 10.VIII.21 et 27.VIII.37 ; *Alcibiade* : 14.III.60 et 28.VII.65, trad. all. 11.VIII.21, 27.VIII.37 et 25.III.57 ; *Criton* : 13.III.60, trad. all. 2.VIII.21 et 15.VII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome II (*Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis*), Paris, Les Belles Lettres, 1921. [trad. all. 14.VIII.21, 5.IX.35 et 28.VIII.37]
- *Œuvres complètes*, tome III, 1^{re} partie (*Protagoras*), Paris, Les Belles Lettres, 1923. [31.VII.21, 1.VI.33 et 8.XI.36]
- *Œuvres complètes*, tome III, 2^e partie (*Gorgias – Ménon*), Paris, Les Belles Lettres, 1942. [*Gorgias* : trad. all. 4.VIII.21 et 14.VII.37 ; *Ménon* : trad. all. 5.VIII.21 et 17.VI.37]
- *Œuvres complètes*, tome IV, 1^{re} partie (*Phédon*), Paris, Les Belles Lettres, 1941. [3.XII.56 ; trad. all. 7.VIII.21 et 21.VIII.37]
- *Œuvres complètes*, tome IV, 2^e partie (*Le Banquet*), Paris, Les Belles Lettres, 1929. [trad. all. 12.VIII.21, 10.III.22 et 28.VIII.37]
- *Œuvres complètes*, tome IV, 3^e partie (*Phèdre*), Paris, Les Belles Lettres, 1933. [14.III.57 ; trad. all. 8.VIII.21 et 17.VII.36]
- *Œuvres complètes*, tome V, 1^{re} partie (*Ion – Ménexène – Euthydème*), Paris, Les Belles Lettres, 1931. [*Ion* : trad. all. 11.VIII.21, 5.XII.31 et 27.VIII.37 ; *Ménexène* : trad. all. 14.VIII.21 et 28.VIII.37 ; *Euthydème* : 10.XI.56 ; trad. all. 9.VIII.21 et 25.VIII.37]
- *Œuvres complètes*, tome V, 2^e partie (*Cratyle*), Paris, Les Belles Lettres, 1931. [18.X.56 ; trad. all. 6.VIII.21 et 23.VIII.37]
- *Œuvres complètes*, tome VI (*La République, livres I-III*), Paris, Les Belles Lettres, 1943. [8.XI.56 ; trad. all. 19.VIII.21 et 16.VIII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome VII, 1^{re} partie (*La République, livres IV-VII*), Paris, Les Belles Lettres, 1934. [8.XI.56 ; trad. all. 19.VIII.21 et 16.VIII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome VII, 2^e partie (*La République, livres VIII-X*), Paris, Les Belles Lettres, 1934. [8.XI.56 ; trad. all. 19.VIII.21 et 16.VIII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome VIII, 1^{re} partie (*Parménide*), Paris, Les Belles Lettres, 1923. [8.VI.52 et 4.IX.56 ; trad. all. 15.VIII.21, 5.XI.33 et 10.III.36 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome VIII, 2^e partie (*Théétète*), Paris, Les Belles Lettres, 1924. [30.VI.56 ; trad. all. 15.VIII.21, 8.III.33 et 19.VIII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome VIII, 3^e partie (*Le Sophiste*), Paris, Les Belles Lettres, 1925. [26.IX.55 et 17.VII.56 ; trad. all. 21.VIII.21 et 16.VII.36 ; dans les dernières pages, deux plans sur *Platon, critique d'Aristote* : 21.VII.56 ; *]

- *Œuvres complètes*, tome IX, 1^{re} partie (*Le Politique*), Paris, Les Belles Lettres, 1935. [12.VII.56 ; trad. all. 22.VIII.21 et 17.VII.36 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome IX, 2^e partie (*Philèbe*), Paris, Les Belles Lettres, 1941. [8.VIII.56 ; trad. all. 16.VIII.21 et 19.VIII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome X (*Timée – Critias*), Paris, Les Belles Lettres, 1949. [*Timée* : 7.III.54 et 25.VII.56 ; trad. all. 20.VIII.21 et 17.VII.36 ; *Critias* : 25.VII.56 ; trad. all. 20.VIII.21 et 16 : VII.37 ; *]
- *Œuvres complètes*, tome XI, 1^{re} partie (*Les Lois, livres I-II*), Paris, Les Belles Lettres, 1951. [12.VIII.56]
- *Œuvres complètes*, tome XI, 2^e partie (*Les Lois, livres III-VI*), Paris, Les Belles Lettres, 1951. [12.VIII.56]
- *Œuvres complètes*, tome XII, 1^{re} partie (*Les Lois, livres VII-X*), Paris, Les Belles Lettres, 1956. [12.VIII.56]
- *Œuvres complètes*, tome XII, 2^e partie (*Les Lois, livres XI-XII*), Paris, Les Belles Lettres, 1956. [12.VIII.56]
- *Œuvres complètes*, tome XIII, 1^{re} partie (*Lettres*), Paris, Les Belles Lettres, 1926. [trad. all. 22.VIII.21 et 24.VIII.37]
- *Œuvres complètes*, tome XIII, 2^e partie (*Dialogues suspects*), Paris, Les Belles Lettres, 1930. [*Second Alcibiade* : 10.XI.56 ; trad. all. 11.VIII.21 et 27.VIII.37 ; *Hipparque ou l'homme cupide* : 11.XI.56 ; *Minos ou sur la loi* : 11.XI.56 ; *Les Rivaux* : 11.XI.56 ; *Théagès* : 13.XI.56 ; *Clitophon* : 13.VI.56]
- *Œuvres complètes*, tome XIII, 3^e partie (*Dialogues apocryphes*), Paris, Les Belles Lettres, 1930. [14.XI.56]
- Aristoteles, *Organon*, übersetzt von E. Rolfes, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [25.I.24 et 29.X.40]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume III (*Meteorologica – De Mundo – De Anima – Parva Naturalia – De Spiritu*), Oxford, At the Clarendon Press, 1951 (1^{re} éd. 1931). [*Meteorologica* : trad. fr. 2.IX.39 ; *De Mundo* : trad. all. 21.V.22 ; *De Anima* : trad. all. 6.IX.21, 25.I.38 et 26.V.57 ; *De Sensu* : trad. all. 29.I.38]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume V (*De Partibus Animalium – De Motu and De Incessu Animalium – De Generatione Animalium*), Oxford, At the Clarendon Press, 1949 (1st ed. 1912). [*De Partibus Animalium*, livre I : 13.I.57 ; trad. all. 4.XII.39 ; *De Motu Animalium* : 16.XI.56 ; *De Incessu Animalium* : 11.I.57 ; *De Generatione Animalium* : trad. all. 9.XII.39]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume VI (*Opuscula*), Oxford, At the Clarendon Press, 1952 (1st ed. 1913). [*De Lineis Insecabilibus* : 30.XII.56 ; *Ventorum Situs et Cognomina* : 30.XII.56 ; *De Melisso – Xenophane – Gorgia* : 21.X.56]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume VII (*Problemata*), Oxford, At the Clarendon Press, 1953 (1st ed. 1927).
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume VIII (*Metaphysica*), Oxford, At the Clarendon Press, 1928. [22.VI.40 ; trad. all. 5.X.21 ; « lu dans l'ordre de Jaeger » : 30.XII.56 ; livre § : 5.VI.57 ; *]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume IX (*Ethica Nicomachea – Magna Moralia – Ethica Eudemia*), Oxford, At the Clarendon Press, 1954 (1st ed. 1915). [*Ethica Nicomachea* : 19.VI.57 ; trad. all. 7.X.21 et 27.X.37 ; *Magna Moralia* : 13.I.57 ; *Ethica Eudemia* : 5.I.57]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume X (*Politica – Oeconomica – Atheniensium Respublica*), Oxford, At the Clarendon Press, 1952 (1st ed. 1921). [*Politica*, livres I, II-III, VII-VIII : 28.VI.57, trad. all. 11.X.21 et 26.XII.37 ; *Oeconomica* : 11.I.57 ; *Atheniensium Respublica* : trad. all. 27.XII.37]
- *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, volume XII (*Select Fragments*), Oxford, At the Clarendon Press, 1952. [19.IX.56]

- Aristote, *Physique* (I-IV), tome premier, Paris, Les Belles Lettres, 1926. [29.IV.39 et 4.I.57 ; *]
- Aristote, *Physique* (V-VIII), tome second, Paris, Les Belles Lettres, 1932. [29.IV.39 et 4.I.57 ; livres VII-VIII : 7.VI.57 ; *]
- Aristote, *Physique II*, traduction et commentaire par Otto Hamelin, Paris, Vrin, 1931. [20.XI.56 ; *]
- Aristoteles, *Himmelsgebäude-Entstehen und Vergehen*, Leipzig, K. F. Koehlers Antiquarium, s. d. [1.XII.39 et 2.VI.57 ; *]
- *Aristoteles' Werke – Naturgeschichte der Tiere*, Berlin, Langenscheidtsche Verlagbuchhandlung, s. d. [3.XII.39]
- Aristote, *Art rhétorique et Art poétique*, Paris, Librairie Garnier, 1944.
- Theophrastus, *Metaphysics*, ed. by W. D. Ross and F. H. Fobes, Oxford, At the Clarendon Press, 1929. [19.I.57 ; *]
- Théophraste, *Caractères*, Paris, Les Belles Lettres, 1931. [3.I.43]
- Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus-Lehrbriefe-Spruchsammlung-Fragmente*, Zürich, Artemis Verlag, 1949. [29.VII.57 ; trad. fr. 5.II.57]
- Lucrèce, *De la nature*, Paris, Librairie Garnier, 1939. [6.II.57 ; trad russe : 15.VI.19]
- Stoa und Stoiker, *Die Gründer – Panaitios – Poseidonios*, Zürich, Artemis Verlag, 1950. [6.VIII.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften I (Der Dialoge-Erster Teil : Buch I-VI)*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [1.II.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften II (Der Dialoge-Zweiter Teil : Buch VII-XII)*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [1.II.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften III (Briefe an Lucilius -Erster Teil : Brief 1-81)*, Leipzig, Felix Meiner, 1924. [1.II.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften IV (Briefe an Lucilius-Zweiter Teil : Brief 82-124)*, Leipzig, Felix Meiner, 1924. [8.V.57]
- Sénèque, *Traité philosophiques III (La Bienfaisance)*, Paris, Librairie Garnier, 1934. [11.V.57]
- Sénèque, *Traité philosophiques IV (Recherches sur la Nature)*, Paris, Librairie Garnier, 1935.
- Sénèque, *De la clémence*, Paris, Les Belles Lettres, 1921. [8.V.57]
- *Die Schrift von der Welt. Ein Weltbild im unris aus dem 1. Jahrhundert nach Chr.*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907. [21.I].22
- Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [16.I.43]
- Epiktet, *Teles und Musonius – Wege zu Glückseligem Leben*, Zürich, Artemis Verlag, 1948. [10.VIII.57 ; trad. fr. 12.I.54]
- Cicéron, *De la Divination – Du Destin – Académiques*, Paris, Librairie Garnier, 1937. [30.IV.57]
- Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Librairie Garnier, 1934. [14.I.43]
- Cicéron, *De la vieillesse – De l'amitié – Des devoirs*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [12.I.43]
- Cicéron, *Du Bien suprême et des maux les plus graves*, Paris, Librairie Garnier, 1938. [5.V.57]
- Cicéron, *De la république – Des lois*, Paris, Librairie Garnier, 1932. [10.I.43]
- Cicero, *Über die Natur der Götter*, Leipzig, Felix Meiner, s. d. [28.IV.57]
- Plutarque, *Œuvres morales*, tomes I-V, Paris, Didier Libraire-éditeur, 1844. [13-14-15.VIII.57]
- Apulée, *Apologie – Florides – Traité philosophiques*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [13-14.II.57]

- Femmes pythagoriciennes, *Fragments et lettres*, Paris, L'Artisan du Livre, 1932. [15.III.57]
- Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1948. [20.IV.58]
- Guillaume de Saint-Thierry, *Un traité de la vie solitaire – Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Paris, Vrin, 1946. [26.V.63]
- Anselm Von Canterbury, *Cur Deus Homo – Warum Gott Mensch Geworden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. [8.III.63]
- Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, Paris, Les éditions du Cerf, 1961. [25.VIII.61]
- Maïmonide, *Le Livre de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1961.
- Sextus Empiricus, *Against the Physicists, Against the Ethicists*, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1953. [trad. fr. 8.I.54]
- Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1957.
- Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant Les Premiers Principes*, t. I-III, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1898. [24.V.59]
- *Koptisch-Gnostische Schriften*, Erster Band, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. [7.XI.57]
- Damaskios aus Damaskos, *Das Leben des Philosophen Isidoros*, Leipzig, Felix Meiner, 1911. [6.IV.57]
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres Complètes*, Paris, Aubier, 1943. [18-20.VII.59]
- Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1948. [8.I.54 ; trad. all. 2.I.54]
- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*, Ersten Band : Buch I-VI, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [livres III-IV : 3.VIII.56 ; livre V : 8.II.57 ; livres II-VI : 10.II.57 ; *]
- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*, Zweiter Band : Buch VII-X, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [2.II.57 ; livre X : 23.IV.29 ; livre IX : 10.I.54 ; livre VIII : 20.IX.56 ; livre VII : 7.II.57 ; livres VIII-IX : 2.II.57 ; *]
- Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, éditions du Cerf, 1948. [5.XI.57]
- Ptolémée, *Lettre à Flora*, Paris, éditions du Cerf, 1949. [2.XI.57]
- Philon, *Commentaire Allégorique des Saintes Lois après l'œuvre des six jours*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909. [10.III.57]
- Boèce, *La consolation de la Philosophie*, Paris, Librairie Garnier, 1937. [25.I.43]
- Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, t. I-II, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1900. [30.III.58, 6.IV.58 et 10.IV.58 ; *]
- Plotin, *Ennéades*, I, Paris, Les Belles Lettres, 1924. [6.XI.40 et 16.X.57]
 - Plotin, *Ennéades*, II, Paris, Les Belles Lettres, 1924. [17.XI.40 et 29.IX.57]
 - Plotin, *Ennéades*, III, Paris, Les Belles Lettres, 1925. [31.X.40 et 30.IX.57]
 - Plotin, *Ennéades*, IV, Paris, Les Belles Lettres, 1927. [2.XI.40 et 30.IX.57]
 - Plotin, *Ennéades*, V, Paris, Les Belles Lettres, 1931. [14.XI.40 et 15.IX.57]
 - Plotin, *Ennéades*, VI (1^{re} partie), Paris, Les Belles Lettres, 1936. [16.XI.40 et 19.IX.57]
 - Plotin, *Ennéades*, VI (2^e partie), Paris, Les Belles Lettres, 1938. [10.XI.40, 11.III.56 et 11.V.57 ; « la trad. De Douillet a été lue le 28.IV.26 ; les extraits trad. en allemand par Duros ont été lus le 10.II.21 »]
- Hermès, *Trismégiste*, Paris, Librairie académique Perrin et cie, 1925 (1^{re} éd. 1866). [16.II.57]
- Aristote-Cléanthe-Proclus, *Hymnes philosophiques*, Paris, L'artisan du Livre, 1935. [4.IV.57]

- Kaiser Julians, *Philosophische Werke*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1908. [31.III.57 et 3.III.58]
- Libanius, *Apologie des Sokrates*, Leipzig, Felix Meiner, 1922. [31.III.57]
- Sextus Empiricus, *Pyrrhoneïschen Grundzügen. Erläuterungen*, Leipzig, Felix Meiner, 1881. [2.I.54]
- Sextus Empiricus, *Pyrrhoneïschen Grundzügen*, Leipzig, Felix Meiner, 1877. [2.I.54]
- Jamblique, *Les Mystères des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens*, Paris, Dervy, 1948. [27.III.57]
- Augustine, *Later Works*, London, SCM Press LTD, 1955. [18.VI.61]
- *Schriften der Judisch-Hellenistischen Literatur-Die Werke Philos von Alexandria*, Breslau, M. & H. Marcus, 1909. [8.III.57]
- Synesios Von Kyrene, *Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959. [2.IV.60]
- Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, vol. I-II, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1948. [13.XI.57]
- Philo, *Works*, voll. II-III-IV-V-VII-VIII-IX, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1950-1954. [29.VI-31.VII.59 ; voll. VIII-IX : 31.XII.57]
- Philostratus and Eunapius, *The lives of the Sophists*, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1952. [7.XII.57]
- Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris, Les Belles Lettres, 1952. [23.VII.60]
- Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959. [27.V.63]
- Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1951. [14.VII.60]
- Hippolyte de Rome, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, t. I-II, Paris, Les éditions Rieder, 1928. [10.IV.60]
- Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [3.VII.60]
- *Œuvres de Saint Augustin*, tome I – *La Morale chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1936. [3.III.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome II – *Problèmes moraux*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1937. [27.V.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome III – *L'ascétisme chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1949. [6.VI.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome IV – *Dialogue philosophique II*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1948. [9.III.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome V – *Dieu et l'Âme*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1939. [11.III.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome VI – *De l'Âme à Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1941. [17.III.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome VII – *Dialogue philosophique IV*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1941. [19.III.61]
 - *Œuvres de Saint Augustin*, tome X – *Mélanges doctrinaux*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1952. [18.V.61]
- *Œuvres de Saint Augustin*, vol. XII – *Les Révisions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950. [23.X.61]
- *Œuvres de Saint Augustin*, vol. XV – *La Trinité (Livres I-VII)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955. [11.X.61]
- *Œuvres de Saint Augustin*, vol. XVI – *La Trinité (Livres VIII-XV)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950. [11.X.61]
- Saint Augustine, *The City of God*, vol. I-II, London-New York, Dent & Sons-Dutton & Co., 1950. [3.XII.60]

- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate I*, Paris, Les éditions du Cerf, 1931. [15.V.60]
- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate II*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954. [16.V.60]
- Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris, Les éditions du Cerf, s. d. [11.V.60]
- Titus Flavius Klemens Von Alexandria, *Die Teppiche*, üb. von Franz Overbeck, Basel, Benno Schwabe & Co, 1936. [4.VI.60]
- Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, Les éditions du Cerf, 1946. [12.VI.60]
- Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaméron*, Paris, Les éditions du Cerf, 1950. [6.VII.60]
- Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, livre III, Paris, Les éditions du Cerf, 1952. [17.IV.60]
- Lactantius, *De Ira Dei – Vom Zorne Gottes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957. [8.VI.60]
- *Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium*, München, Kösel & Pustet (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1926. [3.V.60]
- *Entretien d'Origène avec Héraclite*, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [27.VI.60]
- Saint Jean Chrysostome, *Contre les détracteurs de la vie monastique*, Paris, Librairie Lecoffre, 1933. [17.VII.60]
- Saint Jean Chrysostome, *Exhortations à Théodore*, Paris, Librairie Lecoffre, 1933. [17.VII.60]
- Saint Jean Chrysostome, *Dialogue sur le Sacerdoce – Discours sur le Mariage – Lettres à une jeune Veuve*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [16.VII.60]
- Origène, *Homélie sur l'Exode*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [20.V.60]
- Origène, *Homélie sur les Nombres*, Paris, Les éditions du Cerf, 1951. [28.V.60]
- Origène, *Homélie sur Josué*, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [5.II.61]
- Marius Victorinus, *Traité Théologiques sur la Trinité*, voll. I-II, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [19.II.61]
- Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre I, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [23.VII.60]
- *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, ed. by W. Telfer, London, SCM Press LTD, 1955. [13.XI.60]
- *Early Medieval Theology*, ed. by G.E. McCracken, London, SCM Press LTD, 1957. [28.X.62]
- Origen, *Contra Celsum*, Cambridge, University Press, 1953. [23.X.60]
- Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens et Sur l'Incarnation du Verbe*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [13.VII.60]
- Origène, *Homélie sur la Genèse*, Paris, Les éditions du Cerf, 1944. [18.V.60]
- Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [12.VII.60]
- Grégoire de Nysse, *La Création de l'Homme*, Paris, Les éditions du Cerf, 1944. [27.VI.60]
- Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, Paris, Les éditions du Cerf, 1942. [19.VI.60]
- Grégoire de Nazianze, *Les Discours théologiques*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte éditeur, 1942. [9.VII.60]
- Grégoire de Nazianze, *Poèmes et lettres*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte éditeur, 1941. [10.VII.60]
- Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, Paris, Les éditions du Cerf, 1943. [18.IV.60]
- Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954. [29.V.60]
- Tertullian, *Private und Katechetische Schriften*, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1912. [23.IV.60]
- Tertullian, *Apologetische-Dogmatische und Monanistische Schriften*, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1915. [9.V.60]
- *Dionysius Areopagita-Gregorius Thaumaturgus-Methodius von Olympus*, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1911. [7.VI.60]
- *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Band II, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1913. [18.IV.60]

- Eusebius Hieronymus, *Ausgewählte Schriften*, Band I, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1914. [17.XI.60]
- Aurelius Augustinus, *Ausgewählte Schriften*, Band IV, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1913.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band V, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1913.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band VI, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1914. [5.I.61]
 - *Ausgewählte Schriften*, Band VII, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1914. [4.V.40]
 - *Ausgewählte Schriften*, Band VIII, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1925. [22.I.61]
 - *Ausgewählte Schriften*, Band IX, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1917.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band X, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1917. [2.III.61]
- A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933. [11.XI.65]
- Saint Basile, *Lettres*, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1957. [30.VII.60]
- Hilaire de Poitiers, *Traité des Mystères*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947.
- Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication apostolique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959. [20.VII.60]
- Ibn Gabirol (Avicembron), *La Source de Vie*, livre III, Paris, Vrin, 1950.
- Saint Bonaventure, *La triple Voie*, Paris, éditions Franciscaines, 1942. [30.VII.43]
- Saint Bonaventure, *Œuvres spirituelles II – De la Vie parfaite*, Gembloux (Belgique), Duculot éditeur, 1931. [22.VI.63]
 - *Œuvres spirituelles III – Le Christ Jésus*, Gembloux-Paris, Duculot éditeur-S. François D'Assise, 1932. [22.VI.63]
 - *Œuvres spirituelles IV – La Perfection morale d'après l'évangile*, Gembloux-Paris, Duculot éditeur-S. François D'Assise, 1936. [29.VI.63]
- Bonaventura, *Pilgerbuch der Seele zu Gott – Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. [16.VI.63]
- Bonaventura, *Das Sechstageswerk*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. [16.IX.65]
- Hugo von St. Viktor, *Religiöse Seister*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1924. [7.VI.63]
- Saint Thomas d'Aquin, *Richesse et Pauvreté*, Montréal, éditions de l'Arbre, 1945. [11.VII.63]
- Saint Thomas d'Aquin, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1947. [4.IV.65]
- Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Band I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1933.
- Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Band II-III, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1954.
- Avicenne, *Le Livre de Science I*, Paris, Les Belles Lettres, 1955. [13.XI.65]
- *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, Vrin, 1927.
- *Die Methaphysik des Averroes*, Halle, Max Niemeyer, 1912.
- Bahya Ibn Paqûda, *Introduction aux devoirs des cœurs*, Paris, Desclée de Brouwer, s. d.
- Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959. [9.VI.63]
- *Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse*, Paris, Librairie Garnier, s. d. [21.II.63]
- Abélard, *Œuvres Choiesies*, Paris, Aubier, 1945. [24.III.63]
- Johannes Scotus Erigena, *Eintheilung der Natur*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1874. [11.XI.62]
- Saint Anselme de Cantorbéry, *Fides Quaerens Intellectum*, texte et traduction par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1930. [31.XII.62]

- Saint Anselme, *Œuvres Philosophiques*, Paris, Aubier, 1947. [6.I.63]
- Saint Anselme, *Lettres spirituelles choisies*, Paris, Desclée de Brouwer et c^{ie}, 1926. [26.I.63]
- Guillaume de Saint-Thierry, *Œuvres Choiesies*, Paris, Aubier, 1944. [24.V.63]
- Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1943. [29.VII.60]
- Saint Thomas Aquinas, *Basic Writings*, vol. I-II, New York, Random House, 1945.
- Saint Thomas Aquin, *Contra Gentiles*, livres I-IV, Paris, P. Lethielleux, 1950-1961.
- Saint Thomas Aquin, *Commentaire du Traité de l'Ame d'Aristote*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1923. [4.XII.63]
- *Die Hauptlehren des Averroes*, Bonn, Marcus & Webers Verlag, 1913.
- Ibn Sina (Avicenne), *Livre des Directives et Remarques*, Paris, Vrin, 1951.
- Thomas Von Aquino, *Untersuchungen über die Wahrheit*, üb. von Edith Stein, band I-II, Louvain-Freiburg, Nauwelaerts-Herder Verlag, 1952-1955. [28.II.65]
- Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Teil I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1915-1918.
- G.W. Leibniz, *Lettres et Fragments Inédits*, Paris, Alcan, 1934.
- *Leibnizens mathematische Schriften*, Band I-II, Berlin, Verlag von A. Ascher & Comp., 1848-1850.
- *Leibnizens mathematische Schriften*, Band III.1-VII, Halle, Druck und Verlag von H.W. Schmidt, 1855-1963.
- G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band I-VII, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890.
- Malebranche, *Œuvres Complètes*, tome I-II, Paris, Imprimerie et Librairie De Sapia, 1837. [*De la Vérité* : 21.XI.24]
- Descartes, *Œuvres Complètes*, tome I-XII et Index, publié par Adam & Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913.
- Erasme de Rotterdam, *Essai sur le libre arbitre*, Paris-Alger, Presses Universitaires de France-éditions Robert & René Chaix, 1945.
- Nicolas De Cues, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1942.
- Nicolas Cusanus, *Vom Wissen des Nichtswissens*, Hellerau, Verlag Jacob Hegner, 1919. [4.IV.32]
- Jacob Böhme, *Sämmtliche Werke*, Band I-II, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [30.XII.24]
 - *Sämmtliche Werke*, Band III, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922.
 - *Sämmtliche Werke*, Band IV, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [3.I.25]
 - *Sämmtliche Werke*, Band V, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [3.I.25]
 - *Sämmtliche Werke*, Band VI, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [5.I.25]
 - *Sämmtliche Werke*, Band VII, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [7.I.25]
- *The Renaissance Philosophy of Man*, ed by E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, Chicago, Phoenix Books, 1956.
- Giordano Bruno, *Gesammelte Werke*, Band I, Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
 - *Gesammelte Werke*, Band II, Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
 - *Gesammelte Werke*, Band III, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904. [19.X.32]
 - *Gesammelte Werke*, Band IV, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1906. [21.X.32]
 - *Gesammelte Werke*, Band V, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907.
 - *Gesammelte Werke*, Band VI, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1909.
- Pietro Pomponazzi, *Les Causes des Merveilles de la Nature ou Les Enchantements*, Paris, Les éditions Rieder, 1930.
- Césalpin, *Questions péripatéticiennes*, Paris, Alcan, 1929.
- Marsilius Ficinus, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Leipzig, Felix Meiner, 1915.

- Giovanni Pico della Mirandola, *Ausgewählte Schriften*, Jena und Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1905.
- Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Band I, München, Otto Wilhelm Barth, 1923.
- Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Band VI-VII, München, Otto Wilhelm Barth, 1922-1923.
- Agrippa von Nettesheim, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, Band I-II, München, Georg Müller, 1913.
- Theophrastus Paracelsus, *Volumen Paramirum und Opus Paramirum*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
- Theophrastus Paracelsus, *Das Buch Paragranum*, Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1903.
- Pierre Charron, *De la Sagesse*, Amsterdam, s. éd., MDCCLXXXII.
- Bacon, *Œuvres*, 1^{re}-2^e partie, Paris, Charpentier éditeur, 1843-1845.
- G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Band I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- Johann Umos Comenius, *Das Labyrinth der Welt und Das Paradies des Herzens*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1908.
- Johann Umos Comenius, *Das einzig Notwendige*, Jena und Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
- Spinoza, *Opera*, I-IV, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, s. d.
- Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1939. [20.XII.40]
- George Berkeley, *A New Theory of Vision*, London-New York, Dent & Sons-Dutton & Co, 1954.
- John Locke, *Über den Richtigen Gebrauch des Verstandes*, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [16.IV.24]
- John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Band I, Leipzig, Felix Meiner, 1913. [21.II.24]
 - *Versuch über den menschlichen Verstand*, Band II, Leipzig, Felix Meiner, 1911. [15.IV.24]
- George Berkeley, *Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung und Die Theorie der Gesichtswahrnehmung*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [19.IV.24]
- George Berkeley, *Alciphron*, Leipzig, Felix Meiner, 1915. [25.IV.24]
- George Berkeley, *Siris*, Leipzig, Felix Meiner, 1913. [26.IV.24]
- David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [10.V.24]
- David Hume, *Essay. Moral, Political and Literary*, vol. I-II, London, Longmans Green & Co., 1889.
- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, At the Clarendon Press, 1955.
- Robert Boyle, *The Sceptical Chymist*, London-New York, Dent & Sons-Dutton & Co, 1949.
- Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, Leipzig, Felix Meiner, s. d.
- Shaftesbury, *Ein Brief über den Enthusiasmus*, Die Moralisten, Leipzig, Felix Meiner, s. d.
- Pierre Bayle, *Choix de textes*, Paris, Egloff, 1948.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, tome I-II, Paris, Librairie Garnier, s. d.
- Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, Paris, éditions la Bruyère, 1943.
- Fontenelle, *De l'origine des fables*, Paris, Alcan, 1932.
- Fontenelle, *Éloge des savants*, Paris, Librairie Hatier, s. d.
- Salomon Ibn Gabirol, *La Couronne royale*, Paris, Éditions Dervy, 1953.
- Fontenelle, *Œuvres choisies*, Paris, Larousse, s. d.
- Voltaire, *Mélanges philosophiques*, s. I., s. éd., MDCCLXV.
- Voltaire, *Mélanges de philosophie*, s. I., s. éd., MDCCLVII.
- (Anonyme), *Système de la Nature*, Londres, s. éd., MDCCLXXVII.

- Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft*, München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1924.
- Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme Machine*, Paris, Bossard, 1921.
- Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Colin, 1924.
- Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Librairie Delagrave, 1885.
- Salomon Maimon, , Darmsdadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer Neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungsvermögens*, Darmsdadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Helvetius, *Œuvres complètes*, tome I-VII, s. I., Aux Deux-Ponts chez Sanson & Compagnie, MDCCLXXXIV.
- *L'Encyclopédie*, extraits par J. Voilquin, Paris, Larousse, s. d.
- Christian Wolff, *Physicalischen Schriften*, Band I-II, Halle, Rengerischen Buchhandlung, 1746-1752.
- Johann Balthasar Kölbele, *Schreiben an den herrn Moses Mendelssohn*, Frankfurt am Main, Andreäischen Schriften, 1770.
- Moses Mendelssohn, *Phädon*, Berlin und Stettin, Friedrich Nicolai, 1768.
- Moses Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, Berlin, Haude und Spener, 1786.
- Carl Leonhard Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Leipzig, Reclam, s. d.
- D'Alembert, *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [11.II.31]
- Johann Georg Hamann, *Der Magus im Norden*, Wiesbaden, Insel Verlag, 1950.
- Friedrich Heinrich Jacobi, *Œuvres philosophiques*, Paris, Aubier, 1946.
- Schiller, *Philosophische Schriften und Gedichte*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910.
- Goethe, *Philosophie aus seinem Werken*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905.
- Herder, *Philosophie*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906.
- Lessing, *Philosophie*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1909.
- Wilhelm von Humboldt, *Ausgewählte philosophische Schriften*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910.
- Franz von Baader, *Schriften*, Leipzig, Insel Verlag, 1921. [14.I.25]
- Franz Baader und sein Kreis, *Ein Briefwechsel*, Leipzig, Wolfenmaderer Verlag, 1924.
- Jacob Friedrich Fries, *System der Logik*, Leipzig, Felix Meiner, 1914.
- Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Band I, Leipzig, Felix Meiner, 1914.
- Bernard Bolzano, *Was ist Philosophie ?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Franz von Baader, *Über den begriff der Zeit-Über den Zwiespalt des Religiösen Glaubens und Wissens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.
- Eduard Beneke, *Lehrbuch der Psychologie des Naturwissenschaft*, Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1877.
- Eduard Beneke, *Grundlegung zur Physik der Sitten*, Berlin, E. S. Mittler, 1822.
- Eduard Beneke, *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*, Berlin, E. S. Mittler, 1820.
- Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Band I-II, Leipzig, Hirzel Verlag, 1870.
- Emmanuel Kant, *La Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, 1942.
- Emmanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer.
 - Band I, 1910
 - Band II, 1912 [III.41]

- Band III, 1911 [*Kritik der Reinen Vernunft* : 21.IX.21, 3.III.23, 30.III.23, 6.VIII.25, 20.VII.41 ; *]
- Band IV, 1911 [*Prolegomena* : 25.IX.21, 8.III.23, 8.VIII.25, 24.VII.41 ; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* : 27.IX.21, 5.III.23, 30.VII.41 ; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* : 28.IX.21, 10.III.23, 25.VII.41, 10.XII.52 ; *]
- Band V, 1913 [*Kritik der praktischen Vernunft* : 30.IX.21, 8.III.23, 11.VIII.25, 15.VIII.41 ; *Kritik der Urtheilskraft* : 11.X.21, 7.V.22, 15.III.23, 15.VIII.25, 28.VIII.41 ; *]
- Band VI, 1914 [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* : 11.I.23, 18.VIII.25, 23.XII.41 ; *Die Metaphysik der Sitten* : 14.I.23, 3.I.41 ; *]
- Band VII, 1917 [*Der Streit der Fakultäten* : 16.I.23, 3.I.42 ; *Anthropologie in pragmatischer Ainsicht* : 18.I.23, 20.II.42]
- Band VIII, 1912 [1-25.IV.41]
- Band IX, 1923 [IV.41]
- Band X, 1922
- Band XI, 1922
- Band XII, 1922
- Band XIII, 1922
- Band XIV, 1911
- Band XV, 1913
- Band XVI, 1914
- Band XVII, 1926
- Band XVIII, 1928
- Johann Nicolas Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Berlin, Reuther & Reichard, 1913.
- Friedrich Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, Band I, Berlin, G. Reimer, 1843.
- Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke*, Band I-XI, Leipzig, Maner & Müller, s. d.
- Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Band I-VIII, Stuttgart und Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861.
- *Aus Schelling Leben in Briefen*, Band I-III, Leipzig, Hirzel Verlag, 1869-1870.
- *Aus Fichtes Leben in Briefen*, Berlin, Reuther & Reichard, 1918.
- Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Carl Winter, 1917.
- Johann Gottlieb Fichte, *Philosophie des Maurerei*, Leipzig, Meiner, 1923.
- Johann Gottlieb Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1924.
- Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel*, Band I-II, Leipzig, Haessel, 1925.
- Schelling, *Werke*, Band I-VI, München, Beck und Didenbourg, 1927.
- Fr. W. J. von Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Band I-II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.
- Friedrich Schlegel, *Schriften und Fragmente*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1956.
- Walther Rehm, *Novalis*, Frankfurt/M-Hamburg, Fischer Bücherei, 1956.
- Carl Gustav Carus, *Grundzüge Allgemeiner Naturbetrachtung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.
- Carl Gustav Carus, *Psyche*, Jena, Eugen Diederichs, 1926.
- *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart, Frommanns Verlag, 1936. [p. 303-388 : 10.III.41 ; p. 1-302 : 16.I.42]
- « Hegel-Archiv », hrsg. von Georg Lasson, Band I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1912.

- G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Band I : *Erste Druckschriften*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1928. [2, 9, 18.X.33]
 - *Sämtliche Werke*, Band II : *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [1923, 1925, 1933-1939 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band III : *Wissenschaft der Logik*, teil I, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [7.XII.23 et 25.VI.42 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band IV : *Wissenschaft der Logik*, teil II, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [14.XII.23 et 18.XII.42 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band V : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [31.VII.25 et 2.II.43 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band VI : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [5.I.24 et 12.II.43 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band VII : *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1913. [19-21.VI.34]
 - *Sämtliche Werke*, Band XII, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I : *Begriff der Religion*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1925. [4.XI.25]
 - *Sämtliche Werke*, Band XIII, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 1 : *Die Naturreligion*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1927.
 - *Sämtliche Werke*, Band XIV, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2 : *Die Religion der Geistigen Individualität*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1927.
 - *Sämtliche Werke*, Band XVIII : *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [p. 1-239 : 5.IV.35 ; p. 239-359 : 11.VI.42 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band XIX : *Jenenser Realphilosophie I*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1932. [10.VI.35 et 19.IV.42 ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band XX : *Jenenser Realphilosophie II*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1931. [20.VI.35 et 3.V.42 ; *]
- G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band II : *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1937. [annotation : « Denyse Mosséri, 1938 » ; mais le livre est un peu annoté par Kojève ; 25.XI.40]
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XI : *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1956.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XII : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1955.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XXVII : *Briefe von und an Hegel I*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1952.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XXVIII : *Briefe von und an Hegel II*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1953.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XXIX : *Briefe von und an Hegel III*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1954.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Weltgeschichte*, Band I : *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [8.I.24 et 21.VIII.25]
 - *Vorlesungen über die Philosophie des Weltgeschichte*, Band II : *Die Orientalische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1919. [25.VIII.25]
 - *Vorlesungen über die Philosophie des Weltgeschichte*, Band III : *Die Griechische und die Römische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [28.VIII.25]
 - *Vorlesungen über die Philosophie des Weltgeschichte*, Band IV : *Die Germanische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [31.VIII.25]
- G. W. F. Hegel, *Werke*, Band I, 2 : *Philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. C. L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1845.
 - *Werke*, Band VI : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse I*, hrsg. v. L. Von Henning, Berlin, Duncker & Humblot, 1840. [18.XII.23]

- *Werke*, Band VII, 1 : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse II*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1842. [26.XII.23]
- *Werke*, Band VII, 2 : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse III*, hrsg. v. L. Boumann, Berlin, Duncker & Humblot, 1845. [30.XII.23]
- *Werke*, Band X : *Vorlesungen über die Aesthetik I*, hrsg. v. H.C. Hotho, Berlin, Duncker & Humblot, 1835. [15.I.24 et 19.IX.25]
- *Werke*, Band X : *Vorlesungen über die Aesthetik II*, hrsg. v. H.C. Hotho, Berlin, Duncker & Humblot, 1837. [20.I.24 et 25.IX.25]
- *Werke*, Band X : *Vorlesungen über die Aesthetik III*, hrsg. v. H.C. Hotho, Berlin, Duncker & Humblot, 1838. [24.I.24 et 6.X.25]
- *Werke*, Band XII : *Philosophie der Religion II*, Berlin, Duncker & Humblot, 1832. [23.XI.25]
- *Werke*, Band XIII : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1840.
- *Werke*, Band XIV : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1842.
- *Werke*, Band XV : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1844.
- *Werke*, Band XVI : *Vermischte Schriften I*, Berlin, Duncker & Humblot, 1834.
- *Werke*, Band XVII : *Vermischte Schriften II*, Berlin, Duncker & Humblot, 1835.
- *Werke*, Band XIX : *Briefe von und an Hegel*, Theil I-II, hrsg. v. K. Hegel, Leipzig, Duncker & Humblot, 1887. [18.XII.23]
- *Werke*, Band XVIII : *Philosophische Propädeutik*, hrsg. v. K. Rosenkranz, Berlin, Duncker & Humblot, 1840.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1930.
- *Register zu Hegel's Vorlesungen über die Aesthetik*, Mainz, Fabersche Buchhandlung, 1844.
- Hermann Kohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr, 1907. [28.IX.33]
- Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Band I : *Entweder/Oder I*, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band II : *Entweder/Oder II*, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band III, Jena, Eugen Diederichs, 1923.
 - *Gesammelte Werke*, Band IV : *Stadien auf dem Lebensweg*, Jena, Eugen Diederichs, 1914. [23.I.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band V : *Der Begriff der Angst*, Jena, Eugen Diederichs, 1912. [16.I.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band VI : *Philosophische Brocken-Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift I*, Jena, Eugen Diederichs, 1910. [30.I.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band VII : *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, Jena, Eugen Diederichs, 1910. [4.II.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band VIII, Jena, Eugen Diederichs, 1924.
 - *Gesammelte Werke*, Band IX, Jena, Eugen Diederichs, 1924.
 - *Gesammelte Werke*, Band X, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band XI, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band XII, Jena, Eugen Diederichs, 1923.
- Sören Kierkegaard, *Erbauliche Reden*, Band III, Jena, Eugen Diederichs, 1924.
- Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1923.
- Sören Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1914.
- Sören Kierkegaard, *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922. [3.VIII.30]
- Sören Kierkegaard, *Der Pfahl im Fleisch*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922.

- Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Band I : *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, München, Piper, 1911. [13.III.24 ; « seminar Maier : 1924 ; seminar von Bubnoff : 1925 » ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band II : *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, München, Piper, 1911. [20.III.24 ; « seminar Maier : 1924 ; seminar von Bubnoff : 1925 » ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band III : *Der Satz vom Grunde, Über den Willen in der Natur, Die beiden Grundprobleme der Ethik*, München, Piper, 1912. [7-24.III.24 ; « seminar von Bubnoff : 29.V.25 et 17.VII.25 » ; *]
 - *Sämtliche Werke*, Band IV, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band V, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band VI, München, Piper, 1923.
 - *Sämtliche Werke*, Band IX, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band X, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band XIII, München, Piper, 1926.
- Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Band I-X, Stuttgart, Frommanns, 1903-1911.
- David Friedrich Strauss, *Der Alte und der neue Glaube*, Leipzig, Hirzel, 1872.
- Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Otto Wigand, 1901. [4.XII.53]
- Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*, tome I-VI, Paris, Schleicher éditeurs, 1908.
- Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier, s. d.
- Richard Avenarius, *Kritik der Reinen Erfahrung*, Band I-II, Leipzig, Reissland, 1907-1908.
- Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*, Berlin, Guttentag, 1917.
- Richard Avenarius, *Der Menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reissland, 1912.
- Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, Fischer, 1922. [15.VI.29]
- Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, J.A. Barth Verlag, 1920. [8.VI.29]
- J. Moleschott, *Kreislauf des Lebens*, Mainz, Victor von Kaben, 1863.
- Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung*, Leipzig, Thomas Verlag, 1902.
- Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart, Kröner, 1921. [25.IX.29]
- Christopher Jacob Boström, *Grundlinien eines philosophische Systems*, Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, Band I-XIX, Langensalza, Hermann Beyer, 1887-1912.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Metaphysik*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1883.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Naturphilosophie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1889.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1912.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der praktischen Philosophie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1899.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Ästhetik*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1906.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1922.
- Hermann Lotze, *System der Philosophie I : Logik*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [25.VIII.24]
- Hermann Lotze, *System der Philosophie II : Metaphysik*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [1.IX.24]
- Hermann Lotze, *Mikrokosmos I*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [4.VI.24]
- Hermann Lotze, *Mikrokosmos II*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [8.IX.24]
- Hermann Lotze, *Mikrokosmos III*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [15.IX.24]
- Hermann Lotze, *Der Instik*, Leipzig, Meiner, s. d. [13.IX.28]
- Gustav Theodor Fechner, *Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, Band I-II, Leipzig, Leopold Voss, 1920-1921.

- Gustav Theodor Fechner, *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflazen*, Leipzig, Leopold Voss, 1921.
- Gustav Theodor Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1919.
- Gustav Theodor Fechner, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1910.
- Gustav Theodor Fechner, *Vorschule der Aesthetik*, Band I-II, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1876.
- Gustav Theodor Fechner, *Über die Seelenfrage*, Leipzig, Leopold Voss, 1907.
- Gustav Theodor Fechner, *Leben nach dem Tode*, Leipzig, Leopold Voss, 1911.
- Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, band I-II, Leipzig, Hermann Haacke, 1899-1900.
- Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, Carl Duncker, 1876. [31.III.24]
- Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Kategorienlehre*, Band I-III, Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- Eduard von Hartmann, *System der Philosophie im grundrisse*, Band I-VIII, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1907-1909. [2-13.VIII.24]
- Eduard von Hartmann, *Über die Dialektische Methode*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1910.
- Eduard von Hartmann, *Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1906.
- Eduard von Hartmann, *Die Religion des Geistes*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1907.
- Eduard von Hartmann, *Briefe über die Christliche Religion*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1905.
- Eduard von Hartmann, *Die Krisis des Christenthums in der Modernen Theologie*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Der Spiritismus*, Leipzig, Hermann Haacke, 1898.
- Eduard von Hartmann, *Aesthetik*, Band I-II, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Studien und Aufsätze*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Ethische Studien*, Leipzig, Hermann Haacke, 1898.
- Eduard von Hartmann, *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*, Leipzig, Alfred Kröner, 1914.
- Eduard von Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Leipzig, Alfred Kröner, 1914.
- Eduard von Hartmann, *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Moderne Probleme*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Schelling's philosophisches System*, Leipzig, Hermann Haacke, 1897. [22.X.23]
- Eduard von Hartmann, *Neukantismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1910.
- Eduard von Hartmann, *Lotze's Philosophie*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1888. [17.IX.24]
- Rudolf Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1910.
- Avicenna, *Die Metaphysik*, Halle-New York, Haupt Verlag, 1909.

- Friedrich Nietzsche, *Werke*, Band I-XIX, Stuttgart, Alfred Kröner, 1910-1923. [*Jenseits von Gut und Böse* : 14.II.25 ; *Zur Genealogie der Moral* : 16.II.25 ; *Also sprach Zarathustra* : 12.II.25 ; *Der Willen zur Macht* : 19.II.25 et 24.II.25]
- Maine de Biran, *Œuvres I-V*, Paris, Alcan, 1920-1925. [« éd. Vrin : 14.I.27 »]
- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1921. [2.X.24 et 20.VI.31]
- Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1921. [6.X.24 et 21.III.32]
- Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1922. [2.X.24]
- Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1920. [9.X.24]
- Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.
- Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- Henri Bergson, *Le Rire*, Paris, Alcan, 1922. [13.VI.31]
- Henri Bergson, *Durée et Simultanéité*, Paris, Alcan, 1922. [26.IX.28]
- Salluste le Philosophe, *Des Dieux et Du Monde*, Paris, Éditions Véga, 1931. [4.IV.57]
- Pythagore, *Les Vers d'Or*, Paris, L'Artisan du Livre, 1925. [3.IV.57]
- Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Bruno Cassirer, 1918.
- Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Bruno Cassirer, 1910.
- Hermann Cohen, *Logik der Reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1914. [30.VI.24]
- Hermann Cohen, *Ethik des Reinen Willens*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921. [8.VII.24]
- Hermann Cohen, *Ästhetik des Reinen Gefühls*, Berlin, Bruno Cassirer, s. d. [15.VII.24]
- Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System des Philosophie*, Giessen, Töpelmann, 1915. [17.VII.24]
- Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft*, Leipzig, Gustav Fock, s. d.
- Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Band I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1924-1925.
- Franz Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1925.
- Franz Brentano, *Die Vier Phasen der Philosophie*, Leipzig, Felix Meiner, 1926.
- Franz Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1911. [30.IV.56]
- Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1921.
- Franz Brentano, *Die Lehre Jesu*, Leipzig, Felix Meiner, 1922.
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band I, Halle, Max Niemeyer, 1913. [22.V.24 et 30.IV.30]
- *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil I, Halle, Max Niemeyer, 1913. [29.V.24 et 29.VII.30]
- *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil II, Halle, Max Niemeyer, 1921. [31.V.24 et 5.VIII.30]
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1922. [5.VI.24 et 15.VIII.30]
- Edmund Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1929.
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. [trad. fr. 8.VI.31]
- Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, Halle, Max Niemeyer, 1928.
- *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. v. E. Husserl, Halle, Max Niemeyer, 1927.
- Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, Mohr, 1916. [15.I.31]

- Frédéric De Towarnicki, *Deux documents sur Martin Heidegger*, « Les Temps Modernes », 1946. [extrait]
- Martin Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954.
- Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953.
- Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1956.
- Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1951.
- Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1951.
- Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1950.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1949.
- Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik ?*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1949.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1949.
- Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954. [22.X.56]
- Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Günther Neske, 1959.
- Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie ?*, Pfullingen, Günther Neske, 1956.
- Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 1957.
- Martin Heidegger, *Hebel – Der Hausfreund*, Pfullingen, Günther Neske, 1956.
- Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1959.
- Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günther Neske, 1957.
- Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Günther Neske, 1954.
- Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band I-II, Pfullingen, Günther Neske, 1961.
- Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den « Humanismus »*, Bern, Francke Ag. Verlag, 1947. [25.VIII.48]
- Charles Serrus, *La Langue, le Sens, la Pensée*, Paris, PUF, 1941. [27.I.52]
- Paul Chauchard, *Le Langage et la Pensée*, Paris, PUF, 1958.
- Harold Goad, *Language in History*, Baltimore, Penguin, 1958.
- Edmond Ortigues, *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962. [D]
- William Stanley Jevons, *Leitfaden der Logik*, Leipzig, Barth, 1924.
- Yvon Belaval, *Les Philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952. [D]
- Jean Perrot, *La Linguistique*, Paris, PUF, 1953. [26.VI.53]
- Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Darmstadt, WB, 1960.
- Joseph Vendryès, *Le Langage*, Paris, La renaissance du Livre, 1921. [2.XII.51]
- Antoine Grégoire, *La Linguistique*, Paris, Librairie Delagrave, 1939. [4.IV.43]
- Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Honoré Champion, 1926. [9.XII.51]
- Walther v. Wartburg, *Problèmes et méthodes de la linguistique*, Paris, PUF, 1946. [22.XI.51]
- J. Marouzeau, *La Linguistique*, Paris, Paul Geuthner, 1950. [18.XI.51]
- Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, WB, 1956.
- Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im Mytischen Denken*, Leipzig, Teubner (« Studien der Bibliothek Warburg »), 1922. [10.II.52]
- *Die Sprache*, hrsg. von Bayerischen Ak., Darmstadt, WB, 1959.
- Albert Dauzat, *La Philosophie du langage*, Paris, Flammarion, 1949. [10.II.52]
- Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923. [26.VIII.32 et 10.II.52]
- G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, Paris, Payot, 1950. [27.XII.51]
- Mario Pei, *Histoire du langage*, Paris, Payot, 1954.

- Jules Senger, *L'Art oratoire*, Paris, PUF, 1952. [26.VI.53]
- Albert Dauzat, *Les Étapes de la langue française*, Paris, PUF, 1944. [12.XII.51]
- Charles Higounet, *L'Écriture*, Paris, PUF, 1955.
- Pierre Guiraud, *La Sémantique*, Paris, PUF, 1959.
- Julius Stenzel, *Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition*, Darmstadt, WB, 1958.
- Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London, George Allen & Unwin LTD, 1951.
- Federico Enriquès, *L'Évolution de la logique*, Paris, Ciron, 1926. [27.VIII.26]
- Ferdinand Tönnies, *Philosophische Terminologie*, Leipzig, Thomas, 1906. [31.VII.55]
- [Collectif], *Psychologie du langage*, Paris, Alcan, 1933. [10.I.52]
- Henri Delacroix, *Le Langage et la Pensée*, Paris, Alcan, 1924. [23.I.52]
- C. K. Ogden, I. A. Richard, B. Malinowski, F. G. Crookshank, *The Meaning of Meaning*, London-New York, Trubner & Harcourt, 1945. [3.II.52]
- Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abelande*, Band I-III, Darmstadt, WB, 1957.
- Antoniette Virieux-Reymond, *La Logique et l'Épistémologie des stoïciens*, Chambéry, Éditions Lire, s. d.
- Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, Mohr, 1925. [11.II.52]
- Louis Liard, *Les Logiciens anglais*, Paris, Alcan, 1890. [27.XI.55]
- John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. I-II, London, J.W. Parker, 1846. [10.IX.26 et 23.IX.26]
- Friedrich Überweg, *System der Logik*, Bonn, Adolph Marcus, 1874. [1.IX.26]
- Gottlob Frege, *Begriffsschrift und Andere Aufsätze*, Darmstadt, WB, 1964.
- Christoph Sigwart, *Logik*, Band I-II, Tübingen, Mohr, 1921. [10.XII.22 et 18.XII.22]
- Alexandre Pfänder, *Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1921. [10.VIII.21]
- Livio Sichirollo, *Logica e dialettica*, Milano, Elzeviriana, 1957.
- Harald Höffding, *Der Relationsbegriff*, Leipzig, Reissland, 1922. [30.VII.55]
- Hans Driesch, *Die Logik als Aufgabe*, Tübingen, Mohr, 1913. [18.XII.55]
- Alois Riehl, *Beiträge zur Logik*, Leipzig, Reissland, 1923. [14.XII.55]
- Wilhelm Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910.
- Günter Ralfs, *Das Irrationale im Begriff*, Tübingen, Mohr, 1925. [18.XII.55]
- Rudolf Zocher, *Die objective Geltungslogik und der Immanenzgedanke*, Tübingen, Mohr, 1925. [18.XII.55]
- Emil Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, Mohr, 1912. [15.IX.27]
- Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, Mohr, 1911. [12.IX.27]
- Wilhelm Windelband, *Beiträge zur Lehre vom Negativen Urtheil*, Tübingen, Mohr, 1921. [30.VII.55]
- Christoph Sigwart, *Philosophische Abhandlungen*, Tübingenm Mohr, 1900. [25.I.23 et 10.XII.55]
- Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1957.
- Alexandre Koyré, *Épiménide le menteur*, Paris, Hermann et Cie, 1947. [3.XII.55]
- D. Hilbert-W. Ackermann, *Grundzüge der Teoretischen Logik*, Berlin, Springer, 1928. [1.V.28]
- Rudolf Carnap, *L'Ancienne et la Nouvelle Logique*, Paris, Hermann et Cie, 1933. [6.X.43]
- Jakob Gordin, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Berlin, Akademie Verlag, 1929. [10.XII.55]
- Heinrich Rickert, *Zur Lehre von der Definition*, Tübingen Mohr, 1915. [31.VII.55]
- Arnold Reymond, *Les Principes de la logique et la Critique contemporaine*, Paris, Boivin & Cie, 1932. [6.VIII.55]
- Marcel Boll et Jacques Reinhart, *Les Étapes de la logique*, Paris, PUF, 1946. [20.XI.55]

- Paul Lorenzen, *Formale Logik*, Berlin, De Gruyter, 1958.
- Jean Cahuvineau, *La Logique moderne*, Paris, PUF, 1957.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge, 1955.
- Jean Piaget, *Traité de logique*, Paris, Colin, 1949. [13.XI.55]
- « Les Études Philosophiques », numéro spécial « Logique », PUF, 1956. [extrait]
- Rudolf Eucken, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Dürr'schen Buchhandlung, 1906.
- [Collectif], *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1923. [3.II.56]
- Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1921. [11.III.25]
- Johann Eduard Erdmann, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Band I-II, Berlin, Hertz, 1866. [Band I : 15.II.25 ; Band II : 23.VI.25]
- Friedrich Ueberwegs, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Band I-V, Berlin, Mittler, 1914-1923.
- Wilhelm Windelband, *Geschichte der Antiken Philosophie*, München, Beck, 1912. [17.I.22 et 8.IX.25]
- Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, Band I-III, Leipzig, Von Veit & Comp., 1909-1912. [Band I : 13.V.22 ; Band II : 18.V.22 ; Band III : 21.V.22]
- *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaft*, hrsg. v. A. Ruge, Tübingen, Mohr, 1912. [30.IX.26]
- Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, voll. I-VI, Leipzig, Reisland, 1889-1921. [Seul le cinquième livre (Band III, teil 2) porte l'indication de la date de lecture : 23.III.57 ; mais tous les autres ont été lus dans les années 1920.]
- Eduard Zeller, *Grundrisse der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, Reisland, 1920. [6.V.22]
- Karl Joël, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Band I, Tübingen, Mohr, 1921. [27.VII.21 et 2.VIII.21]
- Max Horten, *Einführung in die Höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn, Cohen, 1914. [13.IV.56]
- T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, Frommann, 1901. [8.IV.56]
- Max Horten, *Die Philosophie des Islam*, München, Reinhardt, 1924. [27.VI.25]
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
- Eduard Zeller, *Religion und Philosophie bei den Römern*, Berlin, Lüderick, 1872.
- Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952. [7.X.56]
- Gustav Kafka, *Aristoteles*, München, Reinhardt, 1922. [8.IV.25]
- Gustav Kafka-Hans Eibl, *Der Ausklang der Antiken Philosophie*, München, Reinhardt, 1928. [2.XII.57]
- Gustav Kafka, *Die Vorsokratiker*, München, Reinhardt, 1921. [7.X.56]
- Gustav Kafka, *Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis*, München, Reinhardt, 1921. [4.IV.25]
- Goffredo Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, Payot, 1947.
- Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München, Reinhardt, 1933.
- Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1947. [2.V.56]
- Hans Eibl, *Augustin und die Patristik*, München, Reinhardt, 1923. [15.IV.25 et 4.XII.61]
- Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, Meridian Books, 1958.
- Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, Engelmann, 1911.
- Albert Stöckl, *Geschichte der Christlichen Philosophie*, Mainz, Kirchheim, 1891. [26.II.56 et 21.XII.61]
- John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919. [17.I.54]

- Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band I-III, Mainz, Kirchheim, 1864-1866. [Band I : 12.IV.26 ; Band II : 24.IV.26 ; Band III : 30.IV.26]
- Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1944. [14.V.55]
- Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, I-II, Paris, Payot, 1922. [9.V.25]
- Gordon Leff, *Medieval Thought*, Baltimore, Penguin Books, 1958.
- Johannes M. Verweyen, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921. [4.III.56]
- Maurice De Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1913.
- François Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905.
- Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres, 1921. [11.III.56]
- Martin Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Band I-II, Freiburg iB, Herder, 1909-1911.
- Paul Vignaux, *La Pensée au Moyen Âge*, Paris, Colin, 1938. [10.XI.42]
- Walter Frost, *Bacon und die Naturphilosophie*, München, Reinhardt, 1927.
- August Riekel, *Die Philosophie der Renaissance*, München, Reinhardt, 1925.
- Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Band I-VII, Stuttgart, Fromann, 1931-1934.
- Wilhelm Windelband, *Die Blütezeit der Deutschen Philosophie*, Band I-II, Leipzig, Von Breitkopf & Härtel, 1919. [Band I : 21.X.24 ; Band II : 23.X.24]
- Richard Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921. [19.V.25]
- Heinrich Gompertz, *Sophistik und Rhetorik*, Darmstadt, WB, 1965.
- Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Band I-XI, Heidelberg, Winter, 1909-1912. [Spinoza : 5.VI.22 ; Leibniz, Kant, Fichte : 16.V.23 ; Schelling : 8.X.23 ; Hegel : 13.II.24 et 24.III.25 ; Schopenhauer : 27.III.24 ; Bacon : 5.IV.24]
- Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band IV : *Die Jugendgeschichte Hegels*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1921. [30.X.32]
- Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Band I-II, Tübingen, Mohr, 1921-1924. [Band I : 24.III.25 ; Band II : 1.IV.25]
- Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Teil I, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1923. [17.VII.55]
- Richard Königswald, *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1923. [4.VI.55]
- Fritz Lieb, *Das Westeuropäische Geistesleben im Urteile Russischer Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1929.
- Ossip-Lourié, *La Philosophie russe contemporaine*, Paris, Alcan, 1905.
- Alexandre Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Vrin, 1950.
- Guido de Ruggiero, *Italianische Philosophie*, Breslau, Hirt, 1925.
- Carl Güttler, *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes*, München, Reinhardt, 1922.
- Carl Güttler, *Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegels*, München, Reinhardt, 1921.
- *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Band I-II, hrsg. v. W. Windelband, Heidelberg, Winter, 1904-1905.
- Wilhelm Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1909.
- Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich-New York, Europa Verlag, 1941. [6.II.47]

- Stanley Rosen, *Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London, Yale University Press, 1974. [Le livre est dédié à Kojève ; cet exemplaire porte une dédicace de la main de Rosen à Nina Ivanoff.]
- Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1965. [20.III.66]
- Livio Sichirollo, *Tre saggi di storiografia filosofica*, Milano, Trevisini, 1957.
- E.R. Doods, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957.
- Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, 1962.
- Leopold Ziegler, *Das Grundproblem des Nachkantischen Rationalismus*, Leipzig, Drugulin, 1905.
- Ernst von Aster, *Geschichte des neueren Erkenntnistheorie*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921. [18.VI.56]
- Friedrich Albert Lange, *Geschichte der Materialismus*, Band I-II, Leipzig, Brandstetter, 1921.
- Albert Lange, *Das Kausalproblem*, Köln, Bachem, 1904.
- Hermann Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1913.
- Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Eugen Diederichs, 1906. [24.VII.55]
- Leopold Ziegler, *Der Abendländische Rationalismus und der Eros*, Jena, Eugen Diederichs, 1905. [23.VII.55]
- Adolf Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Bethge, 1846. [30.VII.55]
- Else Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems*, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [16.VII.25]
- Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems*, Leipzig, Engelmann, 1896.
- Edgar Salin, *Platon und die griechische Utopie*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1921.
- Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band I-III, Berlin, Bruno Cassirer, 1922. [Band I : 7.VII.26 ; Band II : 17.VII.26 ; Band III : 23.VII.26]
- Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Berlin, Stille, 1922. [28.V.55]
- Karl Reinhardt, *Parmenides*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1959. [30.X.60]
- Mario Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, Blackwell, 1954. [11.XI.57]
- Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Band I-II, Berlin, Weidmann, 1920.
- Costantin Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München, Beck, 1910.
- Hans Räder, *Platons Philosophische Entwicklung*, Leipzig, Teubner, 1920.
- Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Meiner, 1921.
- Karl Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Zürich, Rhein Verlag, 1950. [7.IV.59]
- Wilhelm Windelband, *Platon*, Stuttgart, Fromann, 1920.
- Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, Band I-II, Leipzig, Dürr, 1904. [25.IX.55]
- Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Band I-II, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1862-1864.
- Walter Tritsch, *Das Künstlerische Element in der Platonischen Philosophie*, Jena, Universitätsbuchdruckerei, 1917.
- Gustav Entz, *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*, Tübingen, Mohr, 1911.
- Heinrich Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen, Mohr, 1921.
- Heinrich von Stein, *Verhältniss des Platonismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1875.
- Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1951. [22.IV.57]
- Stephan Odon Haupt, *Wirkt die Tragödie auf das Gemüt oder den Verstand oder die Moralität der Zuschauer ?*, Berlin, Simion Nf., 1915.

- Albert Goedeckemeyer, *Aristoteles' praktische Philosophie*, Leipzig, Dieterich, 1922.
- Erich Frank, *Plato und die Sogenannten Pythagoreer*, Darmstadt, WB, 1962. [4.XI.62]
- Alexandre Koyré, *Newton, Galilée et Platon*, in *Annales*, n° 6, 1960. [Extrait : 10.XI.64]
- Eric Weil, *La Place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951. [Extrait : 20.XI.55]
- Harald Höffding, *Bemerkungen über den platonischen Dialog Parmenides*, Berlin, Simion Nf., 1921.
- Heinrich Barth, *Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie*, München, Kaiser, 1921.
- Aline Lion, *ἡ ἀληθὴς ἐπιστήμη and the A Priori*, Oxford, Blackwell, 1935.
- Herman Siebeck, *Aristoteles*, Stuttgart, Frommann, 1910. [18.I.57]
- Siegfried Marck, *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, München, Beck, 1912.
- Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen, Töpelmann, 1909. [22.IV.56]
- Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, Frommann, 1922. [14.V.56]
- Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt, WB, 1959. [27.VI.56]
- Otto Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920. [29.IV.56]
- Julius Stenzel, *Kleine Schriften*, Darmstadt, WB, 1957. [27.VI.56]
- Werner Jaeger, *Aristotle*, Oxford, At the Clarendon Press, 1950. [30.IX.56]
- Friedrich Stählin, *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie*, München, Beck, 1901.
- Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Band I-II, Breslau, Marcus, 1921. [28.I.57]
- Karl Reinhardt, *Poseidonios*, München, Beck, 1921. [29.I.57 ; annotation : « livre prétentieux et arbitraire. En fait, le soi-disant « P. » c'est de l'Aristote retrouvé ? »]
- Franz Brentano, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt, WB, 1960. [1.VI.60]
- François M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, Paris, Vrin, 1947. [17.XI.57]
- Julius Stenzel, *Studien zue Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917. [23.IV.56]
- Harry Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I-II, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1948. [28.XI.57]
- Henri Guyot, *L'Infinité divine*, Paris, Alcan, 1906. [2.III.57]
- Oskar Söhngen, *Das Mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, Leipzig, Kröner, 1923. [7.I.58]
- Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der Antiken Weltanschauung*, Jena, Eugen Diederichs, 1907. [25.XI.21]
- Fritz Heinemann, *Plotin*, Leipzig, Meiner, 1921. [20.XI.40 et 14.V.56]
- Max Wundt, *Plotin*, Leipzig, Kröner, 1919. [17.X.57]
- Gustav Falter, *Beiträge zur Geschichte der Idee : Philon und Plotin*, Gieszen, Töpelmann, 1906. [7.I.58]
- Georg Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julian*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1907.
- Laurence Ja Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York, Cosmos, 1949. [23.X.57]
- Émile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925. [27.II.56]
- Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1932. [28.VII.57]
- Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948. [22.VII.57]
- Max Pohlenz, *Die Stoa. Erläuterung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. [22.VII.57]
- Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, Paris, Vrin, 1953. [30.I.57]
- Stössel, *Salomon ben Gebirol*, Leipzig, Drugulin, 1881.

- J. Münz, *Moses Ben Maimon. Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M., Kauffmann, 1912.
- Moses Ben Maimon, *Schriften*, Band I-II, Leipzig, Fock, 1908 et 1914.
- Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin, Schocken, 1935.
- Karl Bornhäuser, *Die Vergottungslehre*, Gütersloh, Bertelsmann, 1903.
- Leo Strauss, *Maimonides' Statement on Political Science*, in « Proceedings of the American Academy for Jewish Research », vol. XXII, 1953. [Extrait]
- Franz Diekamp, *Die Gotteslehre des Heiligen Gregor von Nyssa*, Münster, Aschendorff, 1896. [2.XII.61]
- Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949. [5.XI.28 et 26.XI.61]
- Johannes Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, Schöningh, 1919. [25.X.61]
- Karl Holl, *Augustins Innere Entwicklung*, Berlin, Akademie Verlag, 1923. [12.XII.61]
- Artur Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, Teil I-II, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921.
- Karl Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen, Mohr, 1922. [27.XI.61]
- Alexandre Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, Leroux, 1923. [13.VIII.31]
- Hans Leisegang, *La Gnose*, Paris, Payot, 1951. [27.X.57]
- Walter Köhler, *Die Gnosis*, Tübingen, Mohr, 1911. [25.X.57]
- Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Tandenhoeck & Ruprecht, 1907. [1.XI.57]
- Gerhard Huber, *Das Sein uns das Absolute*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955. [19.XI.61]
- Leo Strauss, *How Farabi read Plato's Laws*, Extrait de « Mélanges Louis Massignon », Institut Français de Damas, 1957. [15.I.58]
- Leo Strauss, *Farabi's Plato*, reprinted from « Louis Ginzberg Jubilee Volume American Academy for Jewish Research », New York, 1945. [10.VI.46]
- Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, Freiburg i. B., Herder, 1912.
- Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris Calmann-Lévy, s. d.
- Adolf Hausrath, *Peter Abälard*, Leipzig, Beitzkopf und Härtel, 1895.
- Jacob Guttman, *Die Scholastik des Dreizehnten Jahrhunderts*, Breslau, Marcus, 1902.
- Martin Grabmann, *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. B., Herder, 1919.
- Théodore de Régnon, *La Métaphysique des causes*, Paris, Retaux, 1906.
- Étienne Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1953.
- Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952. [2.IV.56]
- Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1948.
- Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin 1929. [D]
- Werner Elert, *Die Voluntaristische Mystik Jacob Böhm's*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1913. [2.I.25]
- Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik, Heidelberg, Winter, 1921.*
- Paul Hantamer, *Jacob Böhme*, Bonn, Friedrich Cohen, 1924. [17.III.25]
- Fritz Schultze, *Geschichte der Philosophie der Renaissance*, Jena, Mauke, 1874.
- Richard Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Breslau, Koebner, 1880.
- Johann Uebinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Münster und Paderborn, Schöningh, 1888. [30.V.32]

- Christoph Sigwart, *Kleine Schriften*, Freiburg i. B., Mohr, 1889.
- Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, Tübingen, Mohr, 1926. [11.IX.26]
- Erich Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre vom der Menschen und der Welt*, dissertation Phil. Fak. Hamburgischen Universität, Hamburg, 1928. [28.IV.36]
- Alois Riehl, *Giordano Bruno*, Leipzig, Engelmann, 1900.
- Hans Heussler, *Francis Bacon*, Breslau, Koebner, 1889.
- Cay Von Brockdorff, *Descartes*, München, Reinhardt, 1923.
- Alexandre Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Bonn, Friedrich Cohen, 1923. [1.ix.31]
- Alexandre Koyré, *Trois leçons sur Descartes*, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1937. [D]
- Gustav Samtleben, *Geulincx ein Vorgänger Spinozas*, Halle, Schmidt, 1885.
- Georg Stieler, *Nikolaus Malebranche*, Stuttgart, Frommann, 1925.
- Juda Reiner, *Malebranche's Ethik*, Berlin, Mayer & Müller, 1896.
- Bernhard Alexander, *Spinoza*, München, Reinhardt, 1923.
- Heinz Heimsoeth, *Die Methode des Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, Giessen, Töpelmann, 1912.
- Otto Hamelin, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921.
- Karl Jungmann, *René Descartes, eine Einführung in seine Werke*, Leipzig, Eckardt, 1908. [29.III.22]
- Alexandre Koyré, *Le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant, Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris. [Extrait : 25.IV.50]
- Gerhard Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, Darmstadt, WB, 1962.
- Franz Erhardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig, Reisland, 1908. [30.VII.23]
- Theodor Camerer, *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart und Berlin, Cotta, 1914. [24.III.23]
- Anna Tumarkin, *Spinoza*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1908.
- August Baltzer, *Spinozas Entwicklungsgang*, Kiel, Lipsius & Tischer, 1888.
- Carl Gebhardt, *Spinozas Abhandlung*, Heidelberg, Winter, 1905.
- Gustav Theodor Richter, *Spinozas Philosophische Terminologie*, Leipzig, Barth, 1913.
- Rudolf Strack, *Notwendigkeit und Freiheit*, Berlin, Ebering, 1921.
- Leo Strauss, *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, reprinted from *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. XVII, 1948.
- Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946. [D]
- Gerhard Stammler, *Leibniz*, München, Reinhardt, 1930.
- Herman Schmalenbach, *Leibniz*, München, Drei Masken, 1921. [10.XI.22]
- Eduard Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre*, Leipzig, Reisland, 1891.
- Albert Görland, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, Gießen, Töpelmann, 1907.
- Martial Guérault, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
- Willy Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Carl Winter, 1909.
- Wilhelm Bolin, *Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften*, Stuttgart, Frommann, 1905.
- Jean Delvolvé, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, Alcan, 1906. [8.XI.36]
- Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes*, Stuttgart, Frommann, s. d. [7.IV.24]
- Richard Hoenigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München, Reinhardt, 1924.
- Robert Reininger, *Locke, Berkeley, Hume*, München, Reinhardt, 1922. [14.V.24]
- Rudolf Metz, *George Berkeley*, Stuttgart, Frommann, 1925.
- Erich Cassirer, *Berkeleys System*, Giessen, Töpelmann, 1914. [29.IV.24]

- Anton Thomsen, *David Hume*, Berlin, Juncker, 1912.
- Cay Von Brockdorff, *Die Englische Aufklärungsphilosophie*, München, Reinhardt, 1924.
- Goerg Von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesbury's*, Leipzig und Heidelberg, Winter, 1876.
- Oskar Ewald, *Die Französische Aufklärungsphilosophie*, München, Reinhardt, 1924.
- Cay Von Brockdorff, *Die Deutsche Aufklärungsphilosophie*, München, Reinhardt, 1926.
- Paul Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, Stuttgart, Frommann, 1910.
- Pierre Naville, *D'Holbach*, Paris, Gallimard, 1943.
- Hans Pichler, *Über Cristian Wolffs Ontologie*, Leipzig, Dürr, 1910.
- Julius Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen*, Leipzig, Dürr, 1910.
- Robert Reininger, *Kant*, München, Reinhardt, 1923.
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Werke*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921. [5.II.23]
- Klaus Reich, *Kant*, Leipzig, Meiner, 1937.
- Albert Zubersky, *Salomon Maimon*, Leipzig, Meiner, 1925.
- Friedrich Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, Winter, 1912.
- Friedrich U. Schmid, *Jacobi*, Heidelberg, Winter, 1908.
- Heinz Heimsoeth, *Fichte*, München Reinhardt, 1923.
- Xavier Léon, *La Philosophie de Fichte*, Paris, Alcan, 1902. [24.V.23]
- Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin und Leipzig, Göschen, 1917. [31.I.23]
- Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph des modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924.
- Georg Simmel, *Kant*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1921.
- Pierre Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931.
- Benno Erdmann, *Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*, Berlin, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1915.
- Hans Vaihinger, *Die transzendente Deduktion der Kategorien*, Halle, Max Niemeyer, 1902.
- Jacob Hessing, *Das Selbstbewusstsein des Geistes*, Stuttgart, Frommann, 1936. [7.VII.37]
- Albert Lewkowitz, *Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller*, Leipzig, Dürr, 1910.
- Wilhelm Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg, Sebald, 1905.
- Anton Bullinger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, München, Ackermann, 1904.
- Wilhelm Purpus, *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. [17.X.34 et 27.II.41]
- Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1924.
- Robert Falckenberg, *Die Realität des Objektiven Geistes bei Hegel*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1916.
- Benedetto Croce, *Lebenges und Totes in Hegels Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1909. [3.III.24]
- Rudolf Unger, *Hamann und die Aufklärung*, Band I-II, Jena, Diederichs, 1911.
- Julius Hamberger, *Die Cardinalpunkte der Franz Baader'schen Philosophie*, Stuttgart, Steinhopf, 1855.
- Willy Moog, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, Reinhardt, 1930.
- Heinrich Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, München, Reinhardt, 1929.
- Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, Band I, Tübingen, Mohr, 1923.
- Georg Gurwitsch, *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr, 1924.
- Wilhelm Windelband, *Fichte's Idee des deutschen Staates*, Tübingen, Mohr, 1921.
- Friedrich Alfred Schmid, *Fichtes Philosophie*, Freiburg i. B., Ragoczy, 1904. [31.V.23]
- Martha Horneffer, *Die Identitätslehre Fichtes*, Leipzig, Meiner, 1925.
- Fritz Medicus, *Fichte*, Berlin, Reuther & Reichard, 1905. [22.V.23]

- Willy Kabitze, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*, Berlin, Reuther & Reichard, 1902. [30.V.23]
- Georg Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, Otto Petters, 1907.
- Max Adam, *Schellings Kunstphilosophie*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1907.
- Wilhelm Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1911.
- Otto Braun, *Schellings Geistige Wandlungen*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1906.
- Ludwig Roach, *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Band I-II, Berlin, Mittler & Sohn, 1859. [Band I : 13.X.23 ; Band II : 18.X.23]
- Constantin Frank, *Schelling's positive Philosophie*, Göttingen, Schettler, 1879. [1.XI.23]
- Karl Groos, *Die Reine Vernunftwissenschaft*, Heidelberg, Georg Weiss, 1889. [23.X.23]
- Georg Wehrung, *Die Dialektik Schleiermachers*, Tübingen, Mohr, 1920.
- [Collectif], *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens*, Berlin, Hilfe, 1910. [1.XII.24]
- Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, Meiner, 1932.
- Georg Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, Meiner, 1920.
- Paul Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie*, Jena, Costenoble, 1879.
- Harald Höfding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart, Frommann, 1902. [7.II.25]
- Theodor Haecker, *Kierkegaard und die Philosophie des Innerlichkeit*, München, Schreiber, 1913.
- Albert Bärthold, *Die Bedeutung des Ästhetische Schriften Sören Kierkegaards*, Halle, Fricke, 1879.
- Albert Bärthold, *Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards*, Halle, Fricke, 1880.
- D. P. Morand, *Sören Kierkegaard*, Jena, Eugen Diederich, 1909.
- Friedrich Jodl, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Frommann, 1921.
- Wilhelm Bolin, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Cotta, 1891.
- Meinhard Hasselblatt, *Jakob Friedrich Fries*, München, Rösl & Cie, 1922.
- John Henry Mackay, *Max Stirner*, Berlin, Zack, 1910.
- Kurd Lasswitz, *Gustav Theodor Fechner*, Stuttgart, Frommann, 1910.
- Max Wentscher, *Fechner und Lotze*, München, Reinhardt, 1925.
- Otto Braun, *Eduard von Hartmann*, Stuttgart, Frommann, 1909. [15.VIII.24]
- Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin, Georg Bondi, 1919.
- Raoul Richter, *Friedrich Nietzsche*, Leipzig, Meiner, 1917. [28.II.25]
- Siegbert Flemming, *Nietzsches Metaphysik*, Berlin, Simion Nf., 1914. [3.III.25]
- Wilhelm Stein, *Nietzsche und die bildende Kunst*, Berlin, Carl Heymann, 1925.
- Charles M. Douglas, *John Stuart Mill*, Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr, 1897.
- Otto Gaupp, *Herbert Spencer*, Stuttgart, Frommann, s. d.
- Günther Jacoby, *Der Pragmatismus*, Leipzig, Dürr, 1909.
- Walter Kintzel, *Hermann Cohen*, Stuttgart, Strcker & Schröder, 1924. [23.VII.24]
- Werner Illema, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1932. [27.XII.33]
- *La Phénoménologie*, « Journée d'études de la Société thomiste, I » 12 septembre 1932, Juvisy, Les éditions du Cerf, s. d. (mais 1933). [7.I.34]
- Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945. [25.V.46 : dans la dernière page, où Niel écrit : « l'hégélianisme présente autre chose qu'un intérêt d'histoire purement littéraire... », Kojève ajoute de sa main : « oui ; c'est encore un pro-jet, c'est-à-dire une Action en puissance qu'il s'agit d'actualiser. C'est, si l'on veut, un "article de loi" agissant. Et c'est dire (?) que le texte hégélien a encore une valeur de propagande »]
- Carmelo Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959.

- Heinrich Meier, *An der Grenze der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1909.
- Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1935.
- Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt, WB, 1962.
- Moses Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I-III, Leipzig, Felix Meiner, 1923-1924.
- Henri Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1961. [D]
- Eric Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.
- Georges Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard 1946. [D]
- Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962. [D]
- François Chatelet, *La Naissance de l'Histoire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962. [D]
- Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964.
- François Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon 1961. [D]
- Alphonse De Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- Eric Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961.
- François Chatelet, *Logos et praxis*, Paris, Sedes, 1962. [D]
- Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Darmstadt, WB, 1963.
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958. [5.iv.59]
- Leo Strauss, *The City and the Man*, Chicago, Mc Nally & Co., 1964. [26.VII.64]

Description sommaire du fonds « Alexandre Kojève » au département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France

Ce fonds, qui provient de la donation effectuée par la compagne de Kojève, Nina Ivanoff, qui était aussi son héritière, se compose de vingt et une grandes et lourdes boîtes d'archives dont le contenu se décompose de la manière suivante :

Boîte I.

Journal d'un philosophe. Manuscrit.

Cours et travaux à l'université de Heidelberg et à Berlin.

Boîtes II, III et IV.

Cahiers de cours et notes de lecture (une cinquantaine de cahiers),
datant des séjours à Heidelberg, Berlin (1921-1925) et Paris (1927-1931).

Boîtes V-VI.

Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Thèse (Berlin, 1925).

Boîte VII.

Divers textes relatifs à Soloviev (1928-1934).

Boîte VIII.

Comptes rendus d'ouvrages. De 1927 à 1956.

Boîte IX.

Écrits sur la science.

Boîtes X-XI.

Cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, à l'École pratique des hautes études.

Boîte XII.

Écrits à caractère philosophique.

Boîte XIII.

Écrits à caractère politique.

Boîtes XIV-XVII.

Le Système du Savoir.

Sont inclus dans cet ensemble la matière de ce qui sera publié en trois volumes sous le titre
d'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne (Gallimard, 1968-1973) et du
volume publié par Raymond Queneau sous le titre de *Kant* en 1973.

Boîte XVIII.

Écrits sur le droit.

Boîte XIX.

L'Athéisme.

Boîte XX.

Correspondance générale.

Boîtes XXI.

Varia.

Nota bene :

À ces archives vient s'ajouter un énorme manuscrit, inachevé, de quelque huit cents feuillets, rédigé en russe et intitulé : *Sofia, philo-sofia i fenomenologia*, tentative de synthèse du *Système du savoir* à l'attention du peuple russe. Il est daté de février 1941.

A. Kojève, « Introduction à la logique du temps » [2^e introduction au « Système du Savoir »]. Résumé de la section c) de la seconde partie. 1953. BNF, dép. des Manuscrits, non coté, f. 174.

A. Kojève, « Système du Savoir ». « POST-FACE ». 1958. 1f. Photocopie. BNF, dép. des Manuscrits, non coté.

A. Kojève, « Origines chrétiennes de la science moderne ». 1961. F. 1. BNF, dép. des Manuscrits, non coté.

A. Kojève, « La notion de l'Autorité ». Premier plan. 1942. 1 f. BNF, dép. des Manuscrits, non coté.

Leo Strauss, « What is political philosophy? » Dactylographie. Dernière page annotée par Kojève. BNF, dép. des Manuscrits, non coté.

A. Kojève en 1922. Berlin, 10/XII/22. Atelier Hanni Schwarz. BNF, dép. des Estampes et de la Photographie, Zj 1 4, fonds Kojève.

A. Kojève. Boulogne-sur-Seine, 6/VII/30. Photo anonyme. BNF, dép. des Estampes et de la EST., Zj 1 4, fonds Kojève.

Alexandre Kojève. Marseille, 1942. Photo anonyme. BNF, dép. des Estampes et de la Photographie, Zj 1 4, fonds Kojève.

Alexandre Kojève au Japon. 1959. Photo anonyme. BNF, dép. des Estampes et de la Photographie, Zj 1 4, fonds Kojève / Japon.

Direction éditoriale
Pierrette Crouzet
Suivi éditorial
Catherine Coupard
Iconographie : Nathalie Bréaud

Dépôt légal : juin 2008