

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



“Pro Hegel or contra”. Considerazioni critiche sull’utilizzo del concetto di fine della storia in F. Fukuyama

“Pro Hegel or contra”.
Critical Considerations About the Use of the Concept
End of History in F. Fukuyama

Matteo Cavalleri

matteo.cavalleri@unibo.it

Università di Bologna

A B S T R A C T

Il presente contributo intende proporre una considerazione critica dell’utilizzo del concetto di fine della storia proposto da F. Fukuyama. Pur soffermandosi sulla presunta genesi hegeliana della fine della storia e su una comparazione con il sistema di Hegel, l’obiettivo principale dell’articolo non è quello di offrire un’indagine filologica della lettura offerta da Fukuyama, ma, attraverso un confronto con la prospettiva interpretativa e filosofica di A. Kojève, quello di indagare l’origine politica della proposta di filosofia della storia delineata da Fukuyama e di valutarne contraddizioni e criticità.

PAROLE CHIAVE: Fine della storia; Filosofia della storia; Democrazia liberale; F. Fukuyama; G.W.F. Hegel.

The paper offers a critical consideration of the use of the concept of end of history proposed by F. Fukuyama. While dwelling on the presumed Hegelian genesis of the end of history and on a comparison with Hegel’s system, the main objective of the article is not to offer a philological investigation of the reading proposed by Fukuyama, but, through a comparison with the interpretative and philosophical perspective offered by A. Kojève, to investigate the political origin of the philosophy of history elaborated by Fukuyama and to evaluate its contradictions and criticalities.

KEYWORDS: End of History; Philosophy of History; Liberal Democrac; F. Fukuyama, G.W.F. Hegel.



«È più importante che una proposizione sia interessante, piuttosto che sia vera»¹. Così recita una famosa affermazione di Alfred North Whitehead. Quasi fosse una sentenza, atta a normare un intorno che si muove tra l'epistemologia e la storia delle idee. E la normatività non si stempera nel secondo corno del *dictum*: «ovviamente, una proposizione vera è più incline ad essere interessante che non una falsa»². Tra queste due polarità si può forse muovere una comprensione critica della categoria di *end of history*, concetto di filosofia della storia attorno al quale, e per mezzo del quale, si è sviluppato il pensiero del politologo-economista Francis Fukuyama a partire dalla fine degli anni ottanta. Obiettivo del presente contributo è infatti quello di problematizzare la dichiarata, da parte dello studioso statunitense, genesi hegeliana della categoria di fine della storia³. Assumendone la più che dubbia presenza all'interno del *corpus* del filosofo tedesco⁴, si cercherà di mettere in luce la funzione, nonché la natura, operativo/procedurale – ovvero il suo essere interessante, nonché estremamente utile – giocata dal concetto di fine della storia nel fluire dell'argomentazione di Fukuyama. Parallelamente a ciò, in un movimento interpretativo per certi versi contrario rispetto a quello proposto da Fukuyama, si cercherà invece di considerare le potenzialità indagative – ciò che Whitehead indica come l'«essere interessante» – che un'analisi più attenta della pagina hegeliana – più «vera», per continuare il rimando con il lessico del filosofo britannico – può dischiudere rispetto al rapporto tra filosofia e dimensione storico-politica, ovvero quella problematica relazione che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* viene definita come la «collocazione [*Stellung*] della filosofia rispetto alla realtà»⁵.

1. *La fine della storia: necessità sistemica o utilità politica?*

Come noto, Fukuyama propone per la prima volta la propria declinazione del concetto di fine della storia nell'articolo *The End of History?*, apparso sulle pagine della rivista *The Nation Interest* nell'estate del 1989⁶. Il nucleo teorico

¹ A.N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967, p. 244 (Traduzione dell'autore, come, dove non diversamente specificato, per tutte le citazioni da opere in lingua straniera riportate nel presente contributo).

² *Ibidem*.

³ Ci si soffermerà esclusivamente sul concetto di fine della storia – e non, ad esempio, alle problematiche antropologiche ad esso connesse o al tema del riconoscimento – e sull'orizzonte di filosofia della storia approntato da Fukuyama nel quale questo si inserisce.

⁴ Cfr., tra gli altri, E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 13; P.J. KAIN, *Hegel and the Other. A Study of the Phenomenology of Spirit*, New York, SUNY Press, 2005, pp. 198-199 e i saggi di P.T. Grier, R.K. Maurer e H.S. Harris contenuti nella sezione *The Myth of the End of History* in J. STEWART (ed), *Hegel Myths and Legends*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1996, pp. 182-238.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini (di B. Henry per le *Aggiunte di Eduard Gans*), Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 13.

⁶ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, «The National Interest», 16/1989, pp. 3-18 (apparso anche in «Commentaire», 47/1989, pp. 457-469). Il testo venne originariamente concepito nell'inverno del 1988, per essere discusso pubblicamente presso il John M. Olin Center for Inquiry Into the



qui presentato si evolverà – pur non contemplando, da un punto di vista strettamente concettuale, significative trasformazioni – e animerà il volume *The End of History and the Last Man*⁷, suo «seguito ideale»⁸ volto a delineare e a sancire, dopo la caduta del Muro di Berlino e il conseguente collasso dell'Unione Sovietica, la supposta compiutezza e cessazione di una declinazione della storia universale che, nel suo incedere «coerente e direzionale»⁹, sembrerebbe essere approdata alla realizzazione piena della democrazia liberale. Il libro, apparso nel 1992, dominò per alcuni anni il dibattito politologico, in particolar modo statunitense, confermando una nuova – e, vista la coeva e generale crisi della filosofia della storia, sorprendentemente fuori sincrono¹⁰ – attenzione nei confronti della filosofia hegeliana. Tale attenzione era infatti già sorta immediatamente a ridosso dell'articolo di tre anni prima, come attesta l'iperbolica reazione di Irving Kristol, editore della rivista *The National Interest*, nell'accompagnare l'uscita del numero dell'estate del 1989: «sono onorato di dare il benvenuto a G.W.F. Hegel in quel di Washington. Ci aiuterà sicuramente ad elevare il livello intellettuale del luogo... Hegel è fuor di dubbio un genio – accanto a Kant, il più grande filosofo della modernità. [...] In un certo senso, tutti noi dobbiamo decidere se essere *pro* o *contra* Hegel, anche se non l'abbiamo mai letto, come del resto non molti tra noi hanno fatto»¹¹. Un simile atteggiamento si dispiegò in molteplici direzioni, riportando all'attenzione del grande pubblico – dalle pagine dei quotidiani, dei periodici e dei giornali d'opinione – il tema, dal sapore nietzscheano¹², dell'utilità, o meno, della filosofia della storia hegeliana per la comprensione del presente¹³. Particolare attenzione fu posta proprio al concetto di fine della storia, proposto da Fukuyama come chiave di volta di un necessario «*larger conceptual framework*» atto a

Theory and Practice of Democracy dell'Università di Chicago (cfr. J. FARRENKOPF, *Francis Fukuyama's Political Idealism*, «Australian Journal of International Affairs», 1/1995, p. 69).

⁷ F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992; *La fine della storia e l'ultimo uomo*, tr. it. di D. Ceni, Milano, Rizzoli, 1992 (nel presente contributo si farà riferimento all'edizione BUR del 2007). Nonostante l'autore dichiari di non volere «né ripetere quanto ho affermato nel mio articolo, né dilungarmi in un dibattito con i numerosi critici e commentatori dell'articolo stesso» (*ivi*, p. 10), l'ossatura teorica del volume, anche quando si amplia e coinvolge concetti nuovi come quello di riconoscimento, non si distanzia da quella elaborata nel saggio *The End of History?*, in particolar modo per quanto riguarda l'approccio ermeneutico nei confronti della riflessione hegeliana o di matrice hegeliana e, più in generale, rispetto alla declinazione dell'idea di filosofia della storia.

⁸ M.L. LANZILLO, *Recensione a La fine della storia e l'ultimo uomo*, «Filosofia Politica», 3/1992, p. 552.

⁹ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, p. 11.

¹⁰ Cfr. J. GRUMLEY, *Fukuyama's Hegelianism – Historical Exhaustion or Philosophical Closure*, «History of European Ideas», 3/1995, p. 380.

¹¹ I. KRISTOL (et al.), *Responses to Fukuyama*, «The National Interest», 16/1989, pp. 26-27.

¹² Si fa riferimento allo scritto *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, apparso nel 1874 (F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. S. Giametta, Milano, Adelphi, 1974).

¹³ Cfr. F.T. GRIER, *The End of History and the Return of History*, in J. STEWART (ed.), *Hegel Myths and Legends*, p. 183.

demarcare – contro le analisi politologiche superficiali, ree di appiattare l'intera fenomenologia dell'evenemenzialità storica su un medesimo piano ontologico – la distinzione tra «ciò che è essenziale e ciò che è contingente o accidentale nella storia del mondo»¹⁴. E, come nota lo stesso Fukuyama, la fine della storia – ovvero l'ultima tappa di un'idea di storia «intesa come una processualità dialettica dotata di un inizio, di un punto mediano e di una fine» – non deve essere cercata in Marx, che comunque ne è stato il «più famoso propugnatore»¹⁵, ma in Hegel. Certamente, una filosofia della storia in grado di pensare la fine del proprio oggetto non può essere rintracciata nella tradizione analitica della filosofia della storia di matrice anglosassone¹⁶, costruita su catene di rapporti dettati da una stretta logica di causa-effetto¹⁷. Necessario, quindi, agli occhi di Fukuyama, guardare ad altre tradizioni, in grado di lumeggiare non l'accadere dell'evento fine della storia – nelle sue plurime forme d'espressione: politica, economica, sociologica, culturale –, ma in grado di indagare la fine della storia in quanto tale, la sua essenza:

«Ciò di cui potremmo essere testimoni non è solo la fine della Guerra Fredda, o il passaggio di un particolare periodo della storia del dopoguerra, ma la fine della storia in quanto tale: vale a dire il punto finale dell'evoluzione ideologica dell'umanità e l'universalizzazione della democrazia liberale occidentale come la forma finale di governo umano. Questo non vuol dire che non ci saranno più eventi per riempire le pagine dei riassunti annuali del *Foreign Affairs* sulle relazioni internazionali, poiché la vittoria del liberalismo è avvenuta principalmente nel regno delle idee o della coscienza ed è ancora incompleta nel mondo reale o materiale. Ma ci sono forti ragioni per credere che, sul lungo periodo, sarà il mondo ideale a governare su quello materiale. Per capire come ciò possa avvenire, dobbiamo per prima cosa considerare alcune questioni di carattere teoretico riguardanti la natura del mutamento storico»¹⁸.

Fukuyama non è certamente il primo a rintracciare la potenza ermeneutica ed epistemologica del concetto di fine della storia all'interno del sistema hegeliano. Ed è indubbio che l'oggetto della sua ricerca sia proprio, almeno nel suo *incipit*, di natura filosofica, in quanto ciò che è al centro di tale indagine sono questioni di «carattere teoretico». Siamo quindi di fronte ad un nuovo capitolo di quello che, con una felice formula, Eric M. Dale definisce come «il racconto [tale] della tesi sulla fine della storia hegeliana»¹⁹. Il canovaccio del racconto prevede che nel sistema hegeliano l'annuncio della fine della storia – ovvero la ratificazione del pieno raggiungimento della effettualità della libertà umana –

¹⁴ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 3.

¹⁵ *Ivi*, p. 4. Fukuyama dimentica di sottolineare che la fine della storia è sì apparsa nel dibattito accademico americano grazie a posizioni di orientamento marxista, ma nella veste di fine della preistoria, che è cosa ben diversa dalla fine della storia, in quanto contempla un passaggio alla storia stessa.

¹⁶ Cfr. L. AMODIO, "Fine della storia". *Hegelian o post-hegeliana? Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, «Il Politico», 1-2/1993, p. 230.

¹⁷ Sulla matrice analitica della filosofia della storia anglosassone, cfr. R. ARON, *Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, pp. 13-32 e, nello specifico, sulla natura dell'analisi causale, pp. 221-242.

¹⁸ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 4.

¹⁹ E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, p. 2.



si dia tramite una duplice rivoluzione. L'una, di natura politica, corrisponderebbe al compimento dei principi motori della Rivoluzione francese tramite l'opera di Napoleone (con il suggello della battaglia di Jena del 1806), l'altra, di natura filosofica, vedrebbe nell'opera dello stesso Hegel, in particolar modo per come ipostatizzatasi nella *Fenomenologia dello spirito*, il punto di massima espressione, senza ulteriore possibilità di sviluppo, della liberà – e capacità – speculativa. Non è possibile affrontare in questa sede l'inconsistenza, ad un'attenta analisi del *corpus* hegeliano, di questa tesi, ovvero la non presenza di una chiara formulazione della fine della storia in Hegel²⁰. Detto ciò, al di là delle considerazioni filologiche, è la stessa declinazioni hegeliana dei concetti di spirito e di storia – oltre che la loro connessione – a rendere problematiche le visioni che intendono la fine come ultima parola della storia e l'apertura ad una post-storia, in quanto la storia è coestesa quanto lo spirito, coincide con il suo regno, poiché ne condivide la sostanza, e non può quindi essere superata da nulla: «lo spirito e il corso del suo sviluppo sono la vera sostanza della storia»²¹, sentenza infatti Hegel.

Più interessante è invece chiedersi il perché, quasi fosse una diffusa necessità, del trovare in Hegel una fine della storia, al di là degli strumenti ermeneutici utilizzati e della loro maggiore o minore correttezza o sensibilità epistemiche. La fine della storia è una categoria con incredibili potenzialità esplicative e Hegel è, quasi per definizione, il filosofo del tempo e dell'epoca – «comprendere ciò *che è*, è il compito della filosofia, poiché ciò *che è*, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un *figlio del suo tempo*; così anche la filosofia, è il *tempo di essa appreso in pensieri*»²² – oltre che della storia:

«Nel suo insieme, il sistema di Hegel può essere compreso come una elaborata prova atta a falsificare i presupposti ontologici fondamentali sia della filosofia classica sia di quella moderna, vale a dire l'opposizione astratta tra essenza e apparenza, tra essere eterno e non-essere, tra il permanente e l'effimero. Una filosofia che sa di essere il risultato del medesimo processo formativo che lei stessa comprende, in termini di interrelazione tra natura e storia, non può porsi al di fuori dell'elemento del tempo. Lo spirito divora il tempo, ma il tempo da parte sua può dare un giudizio su uno spirito impotente»²³.

Questa icastica descrizione habermasiana è rivelatrice del rapporto che Hegel istituisce tra la storia e la sua prassi filosofica, che assorbe potere speculativo

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 185-206. Cfr., tra gli altri, anche R. BUBNER, *Hegel and the End of History*, «Hegel Bulletin», 1-2/1991, pp. 15-23.

²¹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Meiner, 1994, p. 50. Sulla complessa e fondamentale relazione triadica tra spirito, tempo e storia in Hegel – colta attraverso il rapporto ancora più basilare tra assoluto, eterno e finito – cfr. L. RUGGIU, *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.

²² G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 15.

²³ J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, p. 148.

e critico dalla sua stessa temporalità storica. Scrive al proposito Dale: «quando dico che Hegel è il filosofo per antonomasia della storia, e che lo storico è la chiave del suo pensiero, intendo che Hegel è il filosofo storico per antonomasia. Nessun pensatore filosofico rende la storia stessa – l'esistenza temporale di donne e uomini, re ed eserciti, nazioni e culture – più centrale per lo sviluppo del suo pensiero di Hegel»²⁴.

Come si originerebbe, quindi, da un punto di vista concettuale, il tema della fine della storia nel contesto hegeliano? Come anticipato, Fukuyama è uno degli ultimi autori del lungo racconto della tesi della fine della storia. Tesi che ha una storia complessa e intricata, ma che si può tratteggiare come essenzialmente bipartita²⁵. Gli interpreti infatti individuano in Hegel la fine della storia o perché credono che ci debba essere – ovvero che il sistema hegeliano abbia bisogno di questa ratificazione, pena la sua inconsistenza – o perché loro stessi necessitano di vederla – ovvero il loro scavo interpretativo in Hegel necessita di trovare nel sistema ciò di cui le loro stesse teorie abbisognano. I filosofi che hanno lavorato sul testo hegeliano alla ricerca della fine della storia si dividono in questa bipartizione a prescindere dal loro giudizio complessivo su Hegel o dalla loro prospettiva ermeneutica. Nella prima fazione, tipica della temperie culturale di fine XIX inizio XX secolo, vi sono autori come Nietzsche ed Engels. Per entrambi è la natura stessa della dialettica ad esigere la fine della storia: «hanno preso Hegel sul serio come pensatore sistematico e credevano che un sistema a tenuta stagna [*airtight*] dovesse avere un finale ineccepibile e definitivo. Engels rispettava Hegel per questo, ma pensava che avesse sbagliato. Nietzsche disprezzava Hegel per questo (tra le altre cose), unitamente al fatto di pensare che avesse sbagliato»²⁶. L'analisi di Nietzsche – che, ad onor del vero, giunge alla filosofia hegeliana per via indiretta, attraverso la mediazione di Eduard von Hartmann – si plasma in una costellazione di studi sul concetto di storia che ruota attorno ai lavori di Schopenhauer e Burckhardt. La sua critica, alimentata da un'idiosincrasia nei confronti del trionfalismo serpeggiante nella cultura e nella politica del secondo *Reich*, coglie nell'opera di Hegel una sorta di compiaciuto rispecchiamento nella e della propria epoca, colta come punto apicale dello sviluppo della storia umana, che sfocia in *hybris*. Nel medesimo punto in cui Hegel sarebbe colpevole di aver decretato la perdita di potere del futuro, lì si anniderebbe la razionalità della ratifica – seppur non esplicitata da Hegel – della fine della storia. Anche l'interpretazione di Engels assume la forma di una deduzione della fine della storia a partire dalle premesse che la natura dialettica del sistema introduce. Una deduzione che si muove nel

²⁴ E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, p. 16.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

²⁶ *Ivi*, p. 14.



dialogo prima con Schelling e poi con Marx. Lo sforzo di Engels, dalla chiara coloritura politico-rivoluzionaria, di preservare una natura progressiva e aperta del metodo dialettico, impatta contro la struttura del sistema di Hegel che, a suo avviso, necessita di costruirsi come completo e chiuso. Esisterebbe infatti una contraddizione tra l'apertura del metodo filosofico – la dialettica – e l'architettura della filosofia – il sistema. La duplice e consecutiva equazione hegeliana, rilevata da Engels, tra effettualità e necessità e necessità e ragione – e, di converso, quella tra contingenza e possibilità – imporrebbe di declinare questa chiusura nei termini di una fine che non è solo razionale, ma è anche effettuale; fine che deve, quindi, possedere connotazioni di carattere storico-economico, seppur dettate non dall'immanenza delle stesse dinamiche storiche, ma dal movimento esteriore ed eteronomo della ragione²⁷.

Il secondo gruppo di interpreti, caratterizzato dalla ricerca di una fine della storia hegeliana necessitata da esigenze esogene – ovvero interpretative – più che endogene – ovvero interne al sistema – annovera tra le sue fila, per lo più, studiosi del XX secolo, che non si limitano a dedurre la fine della storia, ma, dopo averla riconosciuta come fatto storicamente comprovato, ne cercano un'eziologia teoretica nell'opera di Hegel. Il loro intento è quindi di natura più politica, che non filosofica e, spesso, propongono letture hegeliane – anche quando, seppur non sempre, estremamente originali – molto distanti dalla pagina originale. Alexandre Kojève e Fukuyama sono forse due dei maggiori esponenti di questa tradizione interpretativa. Entrambi hanno ri-proposto una versione della teoria della fine della storia hegeliana poiché le loro visioni e i loro obiettivi politici necessitavano della forza esplicativa di una tale struttura argomentativa: negli anni trenta, per Kojève, la fine della storia permette di spiegare l'avanzare del potere emancipatorio del marxismo, proprio nel momento in cui l'Europa si appresta a fronteggiare il crescere di fascismo e nazismo; a fine anni ottanta, Fukuyama utilizza la fine della storia per comprendere, l'imprevisto, collasso del blocco sovietico come tappa necessitata dall'erompere del capitalismo democratico a forma ultima dell'evoluzione della libertà – e quindi della storia – umana, sia soggettiva sia oggettiva.

Durante le famosissime lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* tenutesi negli tra il 1933 e il 1939, a Parigi, presso l'École Pratique des Hautes Études – lezioni che furono seguite da alcuni dei maggiori intellettuali francesi del novecento, come Jacques Lacan, Raymond Aron, Merleau-Ponty, Georges Bataille, André Breton e Roger Caillois, e che vennero raccolte e pubblicate da

²⁷ Cfr. A. BURGIO, *Il sogno di una cosa. Per Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2018, pp. 164-192.

Raymond Queneau nel 1947²⁸ – Kojève elabora un'interpretazione della filosofia hegeliana – destinata a fare scuola – incentrata su un'ermeneutica, apertamente rivendicata, non fedele all'originale e priva di intenti divulgativo-ricostruttivi²⁹:

«La trama filosofica dell'esperienza kojèviana è fornita dall'interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Kojève lesse quelle pagine come una rivelazione e in esse trovò l'annuncio della fine della storia in seguito all'azione di Napoleone. Alla luce del "suo" Hegel concetti quali libertà, fine della storia, Dio, e la ricerca di una filosofia assoluta e non contraddittoria [...] giungevano a costituire un unico problema filosofico che avrebbe avuto come orizzonte la finitudine umana, la morte dell'uomo, il pensiero della negatività e il desiderio. Kojève offrì coscientemente una chiave di lettura clamorosa della filosofia hegeliana, perché voleva lanciarle una sfida paradossale: superare Hegel essendo più hegeliano di Hegel stesso. Perciò si propose non un'ermeneutica obiettiva del testo hegeliano, ma la ricerca di ciò che riteneva esserne il senso nascosto e profondo: Hegel aveva mostrato correttamente il principio della Storia fondata sul desiderio di riconoscimento e di soddisfazione dell'uomo, di cui la dialettica del servo-signore era il cuore ermeneutico, il Sapere assoluto e lo Stato universale e omogeneo il compimento»³⁰.

Kojève vede nell'opera della «diade Napoleone-Hegel»³¹ sia l'azione dell'uomo politico che, attraverso il proprio inarrestabile successo, porta a

²⁸ A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, a cura di R. Queneau, Paris, Gallimard, 1947 (1968²); *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, ed. it. a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.

²⁹ Cfr. la missiva del 7 ottobre 1948 inviata da Kojève a Tran-Duc-Thao, estensore di un articolo critico nei confronti dell'*Introduction à la lecture de Hegel* (TRAN-DUC-THAO, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, «Le Temps Modernes», 36/1948, pp. 493-512): «Vorrei tuttavia segnalare che il mio lavoro non aveva il carattere di uno studio storico; mi interessava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso avesse voluto dire nel suo libro; ho fatto un corso di antropologia fenomenologica servendomi dei tesi hegeliani, ma senza dirne quanto consideravo essere la verità, lasciando cadere tutto ciò che, in Hegel, mi sembrava un errore. Così, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente distaccato da questo grande filosofo. D'altronde il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda destinata a colpire gli animi. Ecco perché ho volutamente rafforzato il ruolo della dialettica del Signore e dello Schiavo» (per il testo integrale della lettera, cfr. G. JARCZYK – P.J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 64-66; si riporta qui, con minime modifiche, la traduzione dell'estratto presente in M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999, p. 33). Sul tema cfr. anche M.S. ROTH, *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, «History and Theory», 27, 3/1985, p. 299.

³⁰ M.L. LANZILLO, *Alexandre Kojève. Filosofia e politica nel tempo della post-storia*, «Rivista di filosofia», 1/2013, p. 121. Per una ricostruzione della complessa figura del filosofo e politico Kojève, cfr. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008. Per una considerazione generale del tema della fine della storia e, più in specifico, della sua ripresa nell'opera di Kojève, cfr. E. WEIL, *La fin de l'histoire*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 75/1970, pp. 377-384; B. COOPER, *The End of History. An Essay on modern hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984; M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*; M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 255-335; M.L. LANZILLO, *La fine della storia: l'eroe, il saggio, il sovrano. Hegel, Kojève, Bataille*, «Fenomenologia e società», 2-3/1995, pp. 228-243; M.L. LANZILLO, «Il cappello da cowboy di Molotov». *La fine della storia e l'unificazione del mondo in Alexandre Kojève*, in M. RICCIARDI (ed.), *L'Occidente sull'Atlantico*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2006, pp. 95-114; S. TORTORELLA, *Il fine della storia in Alexandre Kojève. Un programma tra filosofia e politica*, «Pólemos», 4-5/2011, pp. 263-285 e J.H. NICHOLS JR., *The Notion of an End of History. Philosophic Origins and Recent Applications*, in T.W. BURNS – B.P. FROST (eds), *Philosophy, History and Tyranny. Reexamining the Debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, New York, SUNY Press, 2016, pp. 265-286.

³¹ S. TORTORELLA, *Il fine della storia in Alexandre Kojève. Un programma tra filosofia e politica*, p. 265.



compimento la coesenzialità di razionale e reale, raggiungendo la storia totale, sia l'opera del filosofo che comprende tale azione e, per il transito del sapere assoluto, approda alla saggezza. Esiste una connessione ontologica tra soggettivazione dell'azione e sua enunciazione: «Napoleone è il dio rivelato»³², mentre Hegel è colui che, per mezzo dell'*Erinnerung*, lo rivela e ne giustifica l'operato. La storia può terminare con Napoleone perché con lui si esaurisce la spinta alla negazione che anima l'agire umano: la tensione alla negazione del dato che appare immediatamente davanti al soggetto può terminare perché tutta la realtà è divenuta seconda natura, realtà umanizzata e, quindi, storica. Una delle forzature forse maggiori imposte da Kojève al testo hegeliano consiste nell'interpretare la *Fenomenologia* come un'«antropologia storica che descrive l'uomo nel suo divenire; il *Geist* diventa l'Uomo, concetto storicizzato con il quale si spiegano tutti gli altri concetti hegeliani»³³; uomo che, per l'ateo filosofo di origini russe, è soggetto ad una radicale, seppur in evoluzione, finitudine. E attorno alla questione antropologica, declinata in termini dialettici³⁴, si coagula la relazione triadica tra uomo, filosofia e storia: «come l'uomo-integrale si è realizzato a poco a poco nel corso della Storia, così anche il Sapere-integrale ha una storia: la storia della Filosofia, la storia dei tentativi fatti dall'uomo per comprendere il Mondo e per comprendere se stesso in sé. D'altra parte, le tappe dell'evoluzione esistenziale e dell'evoluzione filosofica non sono che due aspetti complementari d'una sola e medesima evoluzione»³⁵. Un'evoluzione che deve essere incisa in coordinate storiche ben precise. Qui risiede la seconda forzatura al testo hegeliano. La *Fenomenologia* infatti viene intesa come il contesto all'interno del quale rintracciare l'evoluzione storico-politica dell'uomo occidentale – che transita dalla *polis* greca, dalla Rivoluzione francese, dal Terrore e culmina nell'Impero napoleonico –; un'evoluzione che trova nella lotta per il riconoscimento, inteso esclusivamente nella forma – inadeguata, agli occhi di Hegel – della dialettica servo-signore, il motore verso la creazione dello Stato universale e omogeneo, ovvero la forma politica adeguata

³² A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 193.

³³ M.L. LANZILLO, *Alexandre Kojève. Filosofia e politica nel tempo della post-storia*, p. 123.

³⁴ Cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 599: «Questa filosofia è "dialettica" perché vuole rendere conto del fatto dell'esistenza dell'Uomo nel Mondo [...]. Ora l'evoluzione veramente creatrice, cioè materializzazione d'un avvenire che non è semplice prolungamento del passato da parte del presente si chiama Storia: Libertà=Azione=Negatività=Storia. Ma ciò che caratterizza veramente l'Uomo, ciò che lo distingue essenzialmente dall'animale, è precisamente la sua *storicità*. Render conto della Storia significa dunque render conto dell'Uomo come essere libero e storico». Ecco perché, alla fine della storia, l'uomo potrà vivere una nuova animalizzazione, in quanto non avrà più bisogno di confrontarsi con l'alienazione prodotta dalla presenza del dato naturale come estraneo da sé e non dovrà più impegnarsi nella sua conseguente negazione: «ciò che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato... o in generale il Soggetto *opposto* all'Oggetto» (*ivi*, p. 541). Kojèviamente parlando, l'uomo non dovrà più agire, ma persistere nella saggezza e nella felicità, nel gioco, nell'arte e nell'amore.

³⁵ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 379-380.

alla fine della storia. L'enfasi sulla storia, intesa nella concretezza delle sue determinazioni, è la spia dell'obiettivo *totus politicus* dell'operazione approntata nell'*Introduzione alla lettura di Hegel*:

«l'intento è spiegare il testo hegeliano "traducendolo" in termini concreti, cioè riconducendo ogni concetto e ogni figura dello Spirito ad una precisa situazione storica, per mostrare che l'intenzione di Hegel è quella di determinare il circolo storico, ormai compiutosi. È perciò una lettura che presuppone già l'annuncio della fine della storia e che allora "impone" al Saggio-Kojève, cosciente di vivere nella post-storia, di ripetere il cammino che l'autocoscienza ha compiuto nella *Fenomenologia*; ma è una ripetizione necessaria, perché può ripercorrere una storia che ora è piena di senso e che consente di giudicare il passato retrospettivamente. Kojève offre così un criterio di valutazione a chi pretende di giudicare il mondo»³⁶.

Come anticipato *supra*, il ruolo giocato da Kojève nel *tale* della tesi della fine della storia è precisamente di epistemologia politica, prima che di carattere filosofico. Ovvero, offrire una strumentazione teorica per una finalità politica: giudicare il mondo, scorgervi un punto di arrivo preteso come non ulteriormente evolvibile e giustificarlo – qui sta la massima politicità – tramite un'argomentazione di natura filosofica, nello specifico di filosofia della storia. L'operazione svolta da Kojève è di grande fascino e rigore teoretico (seppur non filologico), proprio perché non dimentica, ma porta alle estreme conseguenze, l'elemento filosofico della sua operazione politica. Elemento che si attesta nell'avanzamento teoretico prodotto dall'operazione kojèviana: «non esiste pertanto Kojève "fuori" da Hegel, ma neppure "dentro" a Hegel; il suo profilo si iscrive tra l'ordito del suo proprio pensiero e la trama dell'interpretazione, mimetizzato in un sapere che spinge Hegel oltre di sé»³⁷. Fukuyama – che recupera il filosofo di origini russe come guida verso una comprensione, a suo dire, obiettiva dell'opera di Hegel epurata dalle scorie delle vulgate marxiane – propone invece un'operazione che trova la propria debolezza, oltre che in una «garbled [ingarbugliata, confusa]»³⁸ lettura di Hegel e della stessa *Introduzione alla lettura di Hegel*, proprio nell'abbandono di questa intenzionalità filosofica. Quella da lui proposta, infatti, come si cercherà ora di tratteggiare, può essere definita come l'invocazione della necessità di una filosofia della storia che – in ultima istanza – viene spogliata della sua matrice filosofica.

³⁶ M.L. LANZILLO, *Alexandre Kojève. Filosofia e politica nel tempo della post-storia*, p. 127.

³⁷ M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, p. 34.

³⁸ M. WEGIERSKI, *The Arrogance of Liberal Democracy*, «This World. An Annual of Religion and Public Life», 28/1993, p. 109. Giudizio confermato, tra gli altri, anche in R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, il Mulino, 2014, p. 114 e M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, p. 30. Per una ricostruzione dettagliata e puntuale delle problematiche interpretative di Fukuyama, cfr. F. DUQUE, *La fine della storia secondo Francis Fukuyama*, «Il Pensiero», 2/1995, pp. 67-81.



2. Una filosofia della storia senza filosofia

Fukuyama approda, quasi fosse un incontro salvifico, all'opera kojèviana grazie alla mediazione di Allan Bloom, allievo del filosofo russo, e curatore dell'edizione inglese dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*³⁹. L'incontro si iscrive nella temperie della ricezione americana di Kojève, incentrata sul lungo carteggio (1932-1965) intercorso con Leo Strauss attorno alla relazione tra filosofia e potere⁴⁰ e, sotto l'egida straussiana, orientata a scorgere nel filosofo il «paradigma del moderno pensiero politico reazionario, basato sulla difesa dei valori aristocratici dell'onore e della lotta contro l'omologazione perpetuata genealogicamente nella storia dal cristianesimo»⁴¹. Una visione veicolata in particolar modo dal volume *The Closing of the American Mind* di Bloom⁴², che, facendo perno sulla famosa lunga nota aggiunta da Kojève alla seconda edizione dell'*Introduzione alla lettura di Hegel* (1968)⁴³ – nella quale, sulla scorta della Seconda Guerra Mondiale e degli avvenimenti intercorsi tra il 1948 e il 1958, viene riconosciuto nell'*American Way of Life* il modello della rianimalizzazione dell'umano caratteristica della post-storia – sancisce la declinazione in chiave neo-conservatrice dell'immagine americana di Kojève. Declinazione che cozza con quella europea, che radica l'opera di Kojève nella tradizione della sinistra hegeliana. Fukuyama, in piena linea con Bloom, assume a punto generativo della propria ricomprensione delle posizioni kojèviane la sopracitata nota, facile spunto per far di Kojève l'«improbabile [...] profeta del trionfo mondiale, storicamente insuperabile, del liberalismo borghese e [...] della democrazia»⁴⁴. Si diceva, Fukuyama descrive l'incontro con Kojève con toni quasi salvifici, in quanto permetterebbe lui di attingere al *corpus* Hegeliano in modo

³⁹ A. KOJÈVE, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. by A. Bloom and translated by J.H. Nichols, Jr., New York, Basic Books, 1969.

⁴⁰ Cfr. *The Strauss-Kojève Correspondence*, pubblicata come appendice a L. STRAUSS, *On Tyranny*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 213-314. Scrive al proposito Otto Pöggeler: «Nel suo libro su Hobbes, egli [Strauss, ndr] annunciò che avrebbe dato, con il suo amico Kojève [...], un'interpretazione dei corrispondenti passaggi della *Fenomenologia* hegeliana. Per Strauss, il ri-conducimento della politica all'uomo e alla sua storia significava la distruzione della filosofia politica classica e, quindi, del riferimento assiologico a un ordine permanente. Per l'hegeliano Kojève, invece, l'uomo forma la propria ragione innanzitutto nella storia. [...] Strauss sostiene fermamente l'opinione secondo la quale, quando un filosofo vuole aiutare l'uomo e perciò si preoccupa della storia, la resistenza alla tirannide è già distrutta. Kojève, invece, ha fiducia nella storia e mostra di comprendere persino la simpatia dei filosofi per la via, apparentemente più breve, della tirannide» (O. PÖGgeler, *Da Hegel a Fukuyama. Un liberalismo nobile?*, in M. D'ABBIERO – P. VINCI (eds), *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1995, p. 117).

⁴¹ M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, p. 29.

⁴² A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Shuster, 1987. Opera che introduce quegli elementi nietzscheani che verranno poi ripresi da Fukuyama in *La fine della storia e l'ultimo uomo*. La rappresentazione proposta da Bloom può infatti essere così riassunta: «da Kojève si può imparare che l'uomo, comprendendosi hegelianamente a partire dalla storia, deve divenire l'ultimo uomo di Nietzsche che può solo ammicciare ai pretesi scopi e valori direttivi» (O. PÖGgeler, *Da Hegel a Fukuyama. Un liberalismo nobile?*, p. 118).

⁴³ Cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 541-544.

⁴⁴ M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, p. 30.

sì mediato, ma, a suo dire, obiettivo. Liberandolo – letteralmente «facendolo risorgere» – dai cascami della tradizione interpretativa marxista:

«È la sfortuna di Hegel quella di essere conosciuto, ora, principalmente come il precursore di Marx; ed è una nostra sfortuna che pochi di noi abbiano familiarità con il lavoro di Hegel dallo studio diretto, ma solo perché è stato filtrato attraverso la lente distorta del marxismo. In Francia, tuttavia, c'è stato uno sforzo per salvare Hegel dai suoi interpreti marxisti e per resuscitarlo come il filosofo che più correttamente parla al nostro tempo. Tra i moderni interpreti francesi di Hegel il più grande fu sicuramente Alexandre Kojève, un brillante emigrato russo che tenne una serie di seminari molto influenti a Parigi negli anni '30 [...]. Mentre era in gran parte sconosciuto negli Stati Uniti, Kojève ebbe un grande impatto sulla vita intellettuale del continente. Tra i suoi studenti c'erano diversi futuri luminari come Jean-Paul Sartre, nelle fila della sinistra, e Raymond Aron, in quelle della destra. L'esistenzialismo del dopoguerra prese in prestito molte delle sue categorie di base da Hegel via Kojève»⁴⁵.

Al di là delle imprecisioni di carattere storiografico – Sartre non partecipò mai alle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* tenutesi presso l'École Pratique des Hautes Études⁴⁶ – dovrebbe essere ormai chiaro come non solo il "fenomeno Fukuyama" sia prettamente americano-centrico; ma come solo nel contesto statunitense Fukuyama potesse intendere Kojève come un commentatore o un divulgatore di Hegel. In Francia, per esempio, è il suo stesso studente Aron a mettere in dubbio che lo fosse, esprimendo invece la necessità di uno studio storico filosofico dedicato al suo pensiero in quanto tale, indipendentemente dall'interesse per la pagina hegeliana:

«gli specialisti di Hegel citano e utilizzano il suo libro *Introduzione alla lettura di Hegel*. Gli attribuiscono il merito d'aver sottolineato l'importanza del concetto di *ricoscimento* nell'antropologia hegeliana. Ma quasi non discutono l'interpretazione globale che Kojève dà della *Fenomenologia*, interpretazione che esprime la filosofia propria al preteso interprete»⁴⁷.

Infine, in Europa sarebbe difficile disgiungere l'ermeneutica kojèvia dalla propria matrice, anche, marxista, come riconosciuto, autorevolmente, da Jacques Derrida:

«la lettura neo-marxista e para-heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito* da parte di Kojève è interessante. Chi lo contesterà? Essa ha giocato un ruolo formatore e non trascurabile, sotto molti aspetti, per una certa generazione di intellettuali francesi, subito prima o subito dopo la guerra»⁴⁸.

In questa temperie d'oltre oceano si plasma, agli occhi di Fukuyama, il «filosofo sintetico che potremmo chiamare Hegel-Kojève»⁴⁹, attraverso il quale l'autore costruisce la sua proposta di lettura della storia universale. La storia della storia umana, la storia universale, è, per Fukuyama, la storia

⁴⁵ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 4.

⁴⁶ Cfr. E.N. LEE – M. MANDELBAUM (eds), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1969, p. VII.

⁴⁷ R. ARON, *Autobiografie e memorie*, Milano, Mondadori, 1984, p. 95.

⁴⁸ J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 94.

⁴⁹ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, p. 162.



dell'evoluzione ideologica dell'umanità⁵⁰, che culmina con l'elaborazione dell'idea – occidentale – di democrazia liberale e che sancisce il trionfo «of the Western *idea*»⁵¹. La storia finisce, quindi, perché «i principi basilari dello stato democratico liberale non possono essere migliorati ulteriormente»⁵² – i medesimi forgiatisi nelle rivoluzioni francese e americana – e non sussistono più «contraddizioni nella vita umana che non possano non essere risolte nel contesto del liberalismo moderno»⁵³. La dimensione antropologica, quella politico-istituzionale e quella storica sono quindi coestensive. Terminando la storia, si arrestano, evolutivamente parlando, anche le altre due. E la fine assume i toni della vittoria schiacciante sugli avversari e del loro «esaurirsi» [*exhaustion*] come alternative:

«Il ventesimo secolo ha visto la discesa del mondo sviluppato in un parossismo di violenza ideologica, nel quale il liberalismo ha combattuto prima i resti dell'assolutismo, poi il bolscevismo e il fascismo e infine un marxismo aggiornato che minacciava di condurre all'apocalisse finale della guerra nucleare. Ma il secolo che è iniziato pieno di fiducia in se stesso nel trionfo finale della democrazia liberale occidentale sembra, alla sua conclusione, tornare al punto di partenza: non verso una "fine dell'ideologia" o una convergenza tra capitalismo e socialismo, come previsto in precedenza, ma verso una schiacciante [*unabashed*] vittoria del liberalismo economico e politico»⁵⁴.

Essendo la vittoria giocata non sul piano degli eventi, ma su quello delle alternative ideologiche incarnate dagli avversari del liberalismo economico e politico, la loro *exhaustion* si gioca in primis nel venir meno della pensabilità della loro stessa possibilità (e, quindi, della dimensione di un futuro non prescrivibile). E qui si situa uno degli aspetti più problematici della proposta di Fukuyama: il rapporto tra puntualità degli eventi e registro ideale. Al di là della filologia o dell'aderenza al dettato hegeliano-kojéviano, qui si situa un problema basilare per qualsiasi filosofia della storia, a patto che non la si riduca alla caricatura di una catena di rapporti causa-effetto. Il confronto quindi con la filosofia della storia hegeliana può essere utile per mettere in evidenza non i fraintendimenti o le storture della lettura di Fukuyama rispetto ad un *corpus* guida, ma l'inconsistenza della sua prospettiva *in quanto* filosofia della storia. *The End of History?* si apre invocando la necessità di istituire una netta demarcazione epistemologica tra il «fluire degli eventi» e «un più ampio processo al lavoro, un processo che dona coerenza e ordine ai titoli dei quotidiani»⁵⁵. È

⁵⁰ Cfr. F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 4.

⁵¹ *Ivi*, p. 3.

⁵² *Ivi*, p. 5.

⁵³ *Ivi*, p. 8.

⁵⁴ *Ivi*, p. 3.

⁵⁵ *Ibidem*. Dicotomia in forza della quale eventi come «se Gorbaciov venisse espulso dal Cremlino» o «un nuovo Ayatollah proclamasse il *millenium* da una desolata capitale mediorientale» (*ibidem*) non avrebbero peso nei confronti della raggiunta e ratificata fine della storia e non comporterebbero una possibile evoluzione ideologica rispetto a quella incarnata dal liberalismo.

proprio l'invocazione, da parte di Hegel, di questo secondo corno della dicotomia ciò che, al di là dei singoli riferimenti testuali, ha offerto il miglior terreno di cultura per il fiorire della tesi della fine della storia:

«La credenza hegeliana nell'immanente direzionalità e finalità della storia è parte integrante del problema della fine della storia. Ha senso tutto ciò? Ha senso parlare teleologicamente della storia, o questo porta con sé il vero problema della storia, il suo in sé? Ovvero: cos'è la storia? La sequenza degli eventi, o il significato dato a questi eventi? Nel mentre che avvengono, o successivamente? E, se successivamente, quanto tempo deve passare»⁵⁶?

Siamo qui di fronte non ad una successione di domande, ma all'esplosivo di una sola, cruciale, questione. Alla quale Hegel risponde sinteticamente, non analiticamente. Il tema è per lui la storicità dell'essere e il suo sviluppo in quanto spirito. Uno spirito che non può in nessun modo essere inteso come trascendente e, soprattutto, come eteronomo e aprioristico manovratore della storia. Alla base della topica storica hegeliana c'è la distinzione tra la storia come compimento e risultato [*Geschichte*] e la storia come evento [*Historie*]. È indubbio che l'interesse di Hegel sia quello di cogliere, tramite la successione del concetto [*folge des Begriffs*]⁵⁷, la storia come *Geschichte*, ma sempre e solo in quanto e in termini di *Historie*. Non vi è in lui nessuna dicotomia tra eventi e processualità dello spirito: «l'attenzione di Hegel per la storia fattuale, mondana, quella delle date e dei nomi è di per sé una manifestazione della teleologia immanente e all'opera nella sua filosofia. Lo spirito emergerà [...] non come il *game-master* che sposta le pedine sul tavolo da gioco, ma come il movimento delle stesse pedine mentre svolgono il ruolo che incarnano in quanto pedine sul tavolo»⁵⁸. Spesso, e Fukuyama lo conferma, questa declinazione della complessità della teleologia si perde – ovvero il fatto che il *telos* agisca «negli interstizi dello spirito, in quanto il *telos* è ciò che lo spirito è, è come diviene ciò che è, e non ciò che gli è dato di divenire»⁵⁹ –, comportando la delimitazione di filosofie della storia che non sono in grado di fuggire la gabbia del determinismo o, ancor peggio, del meccanicismo. E la fine della storia pensata in tali costellazioni rischia di divenire, per forza di cose, eteronoma giustificazione e ratificazione di stati di fatto, non di processualità che, per intima essenza, portano con sé la propria messa in questione (quando non il proprio superamento).

Quando Fukuyama afferma che la fine della storia è avvenuta «nel regno delle idee o della coscienza ed è ancora incompleta nel mondo reale o materiale», e invoca Hegel per avvallare questa distinzione ontologica⁶⁰, esprime

⁵⁶ E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, p. 17.

⁵⁷ Cfr. L. LUGARINI, *Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*, in L. LUGARINI (ed), *Hegel fra logica ed etica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982, pp. 8 ss.

⁵⁸ E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, p. 17.

⁵⁹ *Ivi*, p. 19.

⁶⁰ Distinzione che, agli occhi di Fukuyama, dovrebbe trasformarsi in un grimaldello epistemologico in forza del quale il compimento della libertà umana sancito dalla democrazia liberale e dal sistema capitalistico non potrebbe in nessun modo essere inficiato dal persistere di devastanti



una comprensione del concetto di idea, nell'alveo del sistema hegeliano, estremamente problematica. Per Hegel, infatti, in nessun modo l'idea può essere ridotta alla, ma nemmeno ubicata nella, sfera della coscienza. Posizioni come la seguente, quindi, costituiscono una totale perversione della posizione hegeliana:

«Per Hegel tutto il comportamento umano nel mondo materiale, e quindi tutta la storia umana, è radicato in un precedente stato di coscienza – un'idea simile a quella espressa da John Maynard Keynes quando affermava che le opinioni degli uomini di affari erano di solito derivate da economisti defunti e scribacchini accademici delle generazioni precedenti. [...] Eppure questo regno della coscienza a lungo andare si manifesta necessariamente nel mondo materiale, anzi crea il mondo materiale a sua immagine. La coscienza è causa e non effetto e può svilupparsi autonomamente dal mondo materiale; quindi il vero sottotesto alla base dell'apparente miscuglio degli eventi attuali è la storia dell'ideologia»⁶¹.

L'analisi critica, ancora una volta, non può però fermarsi al puntiglio interpretativo o filologico. Richiamare una lettura più fedele alla pagina hegeliana può essere utile solo nella misura in cui mette in evidenza la stortura della proposta di Fukuyama in quanto filosofia della storia. Anche per Hegel, come risaputo, l'oggetto primo della filosofia è l'idea. Intesa però né come coscienza né come concetto che pre-esistono, e cronologicamente e logicamente, al loro darsi effettuale; l'idea è infatti l'unione del concetto e della sua realizzazione, di razionale e reale⁶². La filosofia, ricorda Hegel, «ha a che fare con idee, e perciò non con quel che si è soliti chiamare *meri concetti*»⁶³. Compito critico della filosofia è anzi mostrare l'«unilateralità e non-verità» di questi meri concetti, che sono frutto e oggetto di un'«astratta determinazione dell'intelletto»⁶⁴ – la medesima, invece, evocata da Fukuyama – e non colgono quindi il fatto che l'idea è «concetto integrato con la realtà»⁶⁵. L'idea – a differenza della vulgata proposta in *The End of History?* per la quale in Hegel «lo stesso mondo materiale è solo un aspetto *of mind*»⁶⁶ – non si presenta, però, come un tutto indistinto di razionale e reale, pena la perdita della sua dialettica interna⁶⁷. Parimenti, l'idea non è nemmeno una statica armonia, un olistico convivere dei suoi momenti, ma la compenetrazione, per mezzo della contraddizione, di elementi

disuguaglianze economiche o dalla condizione di povertà e subalternità politica che affligge larghe cerchie sociali, oltre che considerevoli porzioni di globo.

⁶¹ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 6.

⁶² Siamo ovviamente al cuore della *Doppelsatz*, la famosa equiparazione di razionale e reale – «*ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*» – che Hegel introduce nella *Prefazione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (p. 14) e non, come erroneamente pensa Fukuyama, in quella alle *Lezioni di filosofia della storia* (cfr. F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 5).

⁶³ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 1 A, p. 19 (la A indica l'*Anmerkung* al paragrafo indicato).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Napoli, Morano Editore, p. 206.

⁶⁶ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, p. 6.

⁶⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 1 Z, pp. 282-283 (la Z indica lo *Zusatz* al paragrafo indicato).

che necessariamente si implicano vicendevolmente, che necessariamente si legano al proprio altro; un'alterità che, nel suo rimanere distinta, permette l'esistenza e la verità sia dell'idea sia dei suoi componenti. Il concetto non può esistere nella sua pienezza e dinamicità se non legato alla propria realizzazione e, viceversa, l'idea non può essere compresa nella sua verità se non a partire dalla conoscenza e del suo concetto e del suo realizzarsi. Il concetto «coglie l'interrezza, è vero, è concreta determinazione della ragione»; in forza della sua verità «è reale, ha in sé la realtà, da cui non può essere distinto se non per artificio del nostro intelletto che scompone ciò che è unito»⁶⁸. Il concetto, quindi, non solo attua la propria realizzazione, ma è già questa realtà «in sé trattenuta, in potenza»⁶⁹. Anche la realtà che sembra del tutto irrelata e refrattaria all'azione del concetto si scopre generata dal e con il concetto, ma non nella usuale topica della potenza che si esprime nel contrasto tra soggetto e oggetto, tra produttore e prodotto, bensì in una forma del tutto nuova, per la quale la realtà non si trova "di contro" al concetto, ma si posiziona rispetto a lui in una relazione di coappartenenza che li lega in un rapporto di necessità. Non esiste nessuna autonomia del piano ideale da quello effettuale, a differenza da quanto asserito da Fukuyama. Ecco perché, per Hegel, la storia come compimento – la *Geschichte* – si dà nei termini e in quanto storia come evento – l'*Historie*. Ed ecco perché, per Hegel, il problema non è la contraddizione tra un piano ideale e la sua non realizzazione completa – piano della contraddizione che invece preoccupa Fukuyama, per il quale la fine della storia è sancita dal fatto che il liberalismo e il modello capitalistico occidentali risolvono tutte le contraddizioni dell'umano – in quanto la contraddizione è parte della natura e del concetto e della realtà. Natura che si chiama spirito, che Hegel concepisce come la capacità di essere presso di sé nell'essere altro da sé. Ovvero il grande assente di tutta l'impalcatura di filosofia della storia eretta da Fukuyama, che gli preferisce il concetto di ideologia⁷⁰. Un concetto di ideologia che, senza spirito, perde la struttura dialettica sia della storia sia della sua comprensione filosofica. E, rinunciando alla dialettica, perde la capacità di conservare – tramite l'*Aufhebung* – la contraddizione e il negativo, in forza dei quali ciò che accade è più il risultato di ciò che non è ancora accaduto, che non di quanto accaduto⁷¹, e che, quindi, non è irrelato da un'apertura al futuro, ma la contempla. Fukuyama, invece, sia che parli di fine della storia sia che parli di riconoscimento e, quindi, sulla scorta di

⁶⁸ G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, p. 207.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Sulla centralità e la declinazione del concetto di ideologia in Fukuyama, cfr. M. RICCIARDI, *L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società*, in G. CORNI (ed), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, XIV: *Culture, ideologie, religioni*, Roma, Salerno Editore, 2017, pp. 735-741.

⁷¹ Cfr. S. LINDBERG, *Hegel: The End of History Is Not the End of the World*, in S. LINDBERG – M.S. CAVALCANTE SCHUBACK (eds), *The End of the World. Contemporary Philosophy and Art*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2017, p. 58.



Kojève, di vittoria del servo, cerca il trionfo di un unico elemento, sganciato dal suo contrario. Perdendo quindi sia l'inizio insito in ogni passaggio e momento storico⁷², se fenomenologicamente inteso, sia la concretezza stessa della realtà⁷³:

«La dialettica Signore-Servo è l'inizio, l'inizio di un lungo processo storico di lotta per la libertà, che è ancora in corso e deve rimanere un progetto carico di futuro [*futural*], secondo il racconto hegeliano della storia. La dialettica Signore-Servo è un modello fenomenologico del modo in cui tale sforzo ha luogo, non una descrizione effettiva di un'attività nel tempo che può essere legata a un dato evento storico»⁷⁴.

Rifiutando la dialettica, quindi, Fukuyama non solo rinuncia alla filosofia della sua filosofia della storia – e, quindi, alla sua consustanziale apertura al futuro – ma, in forza di questa rinuncia, banalizza l'evento effettuale. Rischiando, quindi, di perdere anche la storia.

⁷² Cfr. K. DE BOER, *Hegel's Account of the Present: An Open-Ended History*, in W. DUDLEY (ed), *Hegel and History*, New York, SUNY Press, 2009, pp. 51-68 e R. BODEI, *La civetta e la talpa*, pp. 21-48.

⁷³ Cfr. P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 14.

⁷⁴ E.M. DALE, *Hegel, the End of History, and the Future*, p. 106.