

## Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite

In: Genèses, 2, 1990. A la découverte du fait social. pp. 131-137.

---

Citer ce document / Cite this document :

Jarczyk Gwendoline, Labarrière Pierre-Jean. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. In: Genèses, 2, 1990. A la découverte du fait social. pp. 131-137.

doi : 10.3406/genes.1990.1033

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1990\\_num\\_2\\_1\\_1033](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1990_num_2_1_1033)

---

ALEXANDRE KOJÈVE

ET

TRAN-DUC-THAO

CORRESPONDANCE  
INÉDITE

*Présentation de  
Gwendoline Jarczyk  
et Pierre-Jean Labarrière*

C'est en 1947 que fut publié, chez Gallimard, l'ouvrage d'Alexandre Kojève qui devait marquer si durablement le cours des études hégéliennes en France. Son titre exact : *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.*

L'année suivante, parut à ce propos, dans *les Temps modernes*, un article de Tran-Duc-Thao intitulé « La "phénoménologie de l'esprit" et son contenu réel<sup>1</sup> ». Peut-être la direction de la revue entendait-elle prendre quelque distance vis-à-vis de la teneur de ce texte, puisqu'elle le produisit sous la rubrique « Opinions », et lui adjoignit une note préliminaire qui exprimait une claire éticence. Voici cette note :

« L'étude qu'on va lire restitue avec une rigueur scientifique la pensée de Hegel sur les rapports de la matière et de l'esprit comme « identité de l'identité et de la non-identité ». Le mot de « matérialisme », l'idée d'une dialectique « propre » à la nature sont-ils, dans ces conditions, les plus convenables pour exprimer cette pensée, voilà ce que nous nous demanderions, – si nous ne devons attendre, pour le faire, la théorie de la nature dont l'auteur ne donne ici qu'un aperçu. Mais, même si nous formulons autrement que lui les conclusions, et parlons d'ambiguïté, quand il parle d'objectivité ou de nature, son exégèse a pour nous la valeur d'un rappel à l'ordre : il ne faut pas affadir la pensée de Hegel, il faut en regarder en face l'énigme centrale, cette déhiscence qui ouvre la nature à l'histoire, mais qui a déjà son analogue à l'intérieur de la nature, et ne s'explique donc pas « par en bas », mais pas davantage « par en haut. »

D'emblée, Tran-Duc-Thao laissait entendre, de fait, qu'il aborderait la présentation de l'ouvrage de Kojève sous la raison, à ses yeux positive et capitale, qu'il offre une confirmation de la lecture des dialectiques de l'auto-conscience esquissée par Marx. « Pour la première fois, écrivait-il, l'on se trouve devant une explication effective, qui donne au texte un sens concret en le rapportant à des faits réels. Sous le devenir de la conscience de soi, Marx avait reconnu le mouvement de l'histoire humaine ; il restait à le montrer dans le détail du contenu. Le commentaire de Kojève nous en offre un essai, d'un rare brillant et d'une profonde originalité. »

1. 3<sup>e</sup> année, n° 36, septembre 1948t), p. 492-519.

Or donc, c'est à partir de Marx que Tran-Duc-Thao juge l'interprétation kojévienne ; il lui fait gloire d'avoir anticipé le jugement que l'on rencontre là, tout en lui faisant reproche de n'être pas allé jusqu'au bout de cette « logique », ce qui aurait dû le conduire à dresser l'image d'un Hegel résolument « matérialiste ». La thèse de Tran-Duc-Thao ainsi dégagée, il ne paraît pas nécessaire d'entrer dans le détail de son argumentation ; aussi bien, l'échange de lettres dont cet article fut l'occasion donne-t-il de façon suffisamment claire l'essentiel de ce qui là se trouve en jeu.

Les deux textes qui suivent – lettre de Kojève tapée à la machine, datée du 7 octobre 1948, et réponse manuscrite de Tran-Duc-Thao du 30 octobre 1948 – sont la propriété de M<sup>lle</sup> Nina Ivanoff, légataire d'Alexandre Kojève. Elle a bien voulu accéder à la demande qui lui fut faite, et permettre la publication, pour la première fois, de cette correspondance<sup>2</sup>. Nous lui en exprimons notre sincère reconnaissance.

On peut imaginer que Kojève, ayant à se « défendre » contre une amicale contestation lui faisant reproche de n'être pas allé au bout d'une lecture « matérialiste » de Hegel, aura tendance à faire quelque concession en ce sens ; c'est pourquoi il faut sans doute tempérer l'aveu qu'il fait d'avoir « consciemment renforcé le rôle de la dialectique du Maître et de l'Esclave » pour des raisons de « propagande<sup>3</sup> » et pour « frapper les esprits ». Il est néanmoins précieux de prendre acte de ce fait : Kojève avait conscience d'avoir infléchi la portée et le sens même de cette dialectique à laquelle son exposé allait conférer une influence durable et nettement orientée. Ce faisant, il ne se conduisait certes pas en banal « propagandiste » d'une lecture historicisante et immédiatement « révolutionnaire », – comme le firent dommageablement nombre de ses lecteurs-utilisateurs<sup>4</sup> ; mais il laissait percer sa propre conception des rapports entre naturalité et histoire humaine. C'est pourquoi sa lecture conserve tout son intérêt, même si on ne peut y voir une exégèse objective de cette part de l'œuvre de Hegel. En somme, Kojève, et c'est en cela qu'il est un penseur original, n'entend pas faire un commentaire de la pensée de Hegel, ce qui aurait relevé du genre « étude historique » : il veut proposer « un cours d'anthropologie phénoménologique » ; et cela, écrit-il, « en me servant de textes hégéliens », – ne retenant d'eux que ce qu'il

2. La lettre de Kojève a été récemment analysée et citée en partie par Dominique Auffret dans son ouvrage intitulé *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, La fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 249.

3. Un mot bien étonnant pour qui connaît la haute probité scientifique de Kojève. On peut penser pourtant que l'infléchissement ici avoué commence avec la décision de sens qui consiste à rendre par le terme « esclave » le mot allemand *Knecht*, dont on sait qu'il a une signification plus familière, moins dramatique. Sur ce point, cf. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *les Premiers Combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987.

4. Cf. la juste dénonciation de ces pratiques pédagogiques par François Châtelet dans son pamphlet intitulé *la Philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970, p. 114-116.

estime « être la vérité », laissant tomber ce qui lui semble être « une erreur ».

Il convient donc de prêter ici attention à ce qui relève d'un « kojévisme » explicitement non hégélien, – encore qu'il ait été induit et porté par cette lecture de Hegel. L'essentiel tient sans doute dans l'intelligence de ce que Kojève appelle un « dualisme dialectique ». Alors que Tran-Duc-Thao parie sur la dialecticité implicite de la nature, dont le développement serait raison de l'apparition de l'esprit, Kojève invente une tierce voie, qui évite à la fois dualisme et monisme ontologiques ; si « dualisme » il y a, il est « temporel » et non « spatial » : la nature a existé avant l'homme et sans lui, mais, depuis l'homme, elle n'a sens que d'être niée pour apparaître comme esprit. Point de dualisme ontologique, par conséquent – et Kojève n'a aucune peine à l'accorder à son interlocuteur – mais pas davantage de « monisme » ; car, contrairement à ce que pense Tran-Duc-Thao, la transition de la nature à l'esprit – Kojève préfère dire : de la nature à l'homme – ne s'opère pas sous mode d'une déduction, c'est-à-dire à partir d'une présupposition de nature « matérialiste », mais procède toujours d'un acte de liberté qui tient dans une assomption négative du donné naturel. Bref, pour Kojève, le dualisme nature/esprit – dont la forme historique est le dualisme nature/homme – est « dialectique » (pas seulement linéaire, mais proprement réflexif), du fait que « l'esprit ou l'homme ne peuvent pas être *déduits* à partir de la nature, la coupure étant faite par l'acte de liberté créatrice, c'est-à-dire négatrice de la nature ».

C'est de la sorte que Kojève assoit un « athéisme » sans faille. L'homme est en effet autre que le « divin païen », lequel est identique à « la nature elle-même » – alors que l'Homme n'est Homme qu'en niant cette nature ; il exclut aussi le « Dieu chrétien », postulé comme « antérieur à la nature » et la créant par « un acte *positif* de sa volonté » – alors que la négation que l'homme opère de cette nature la « présuppose » nécessairement, « ontologiquement et dialectiquement ».

[La lettre de Kojève porte des corrections ou adjonctions marginales de sa main : elles seront indiquées en note. Quant à la ponctuation, elle est celle de l'original. Notons enfin qu'il est parfois difficile de faire le départ entre les ajouts de Kojève lui-même et nombre de graphismes marginaux ou de soulignements qui sont manifestement le fait d'un lecteur postérieur, cochant de la sorte ce qu'il pensait le plus important et voulait lui-même retenir. Ne seront ici repris que les soulignements pratiqués à la machine à écrire, et qui donc remontent nécessairement à la première frappe]

Paris, le 7 octobre 1948

Cher Monsieur,

Je viens de lire dans les « Temps Modernes » votre article sur la « Phénoménologie de l'Esprit » qui m'a beaucoup intéressé. Je voudrais d'abord vous remercier des paroles plus qu'aimables que vous avez cru devoir écrire à mon sujet. J'y suis d'autant plus sensible que le fait d'avoir fait publier mon livre dans l'état chaotique que vous connaissez continue à me donner des remords.

Quant au fond même de la question, je suis, dans l'ensemble, d'accord avec l'interprétation de la phénoménologie que vous donnez. Je voudrais signaler, toutefois, que mon œuvre n'avait pas le caractère d'une étude historique ; il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre ; j'ai fait un cours d'anthropologie phénoménologique 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<sup>1</sup>, 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 consciemment renforcé le rôle de la dialectique du Maître et de l'Esclave et, d'une manière générale, schématisé le contenu de la phénoménologie.

C'est pourquoi je crois personnellement qu'il serait au plus haut point souhaitable que vous développiez, sous forme d'un commentaire complet les grandes lignes d'interprétation<sup>2</sup> que vous avez esquissées dans l'article auquel je me réfère.

Une petite remarque seulement. Les termes « sentiment de soi » et « conscience de soi » sont de Hegel lui-même qui dit expressément qu'à la différence de l'homme, l'animal ne dépasse jamais le stade du « sentiment de soi ». Le terme « lutte de pur prestige » ne se trouve effectivement pas chez Hegel, mais je crois qu'il s'agit là uniquement d'une différence de terminologie, car tout ce que je dis au sujet de cette lutte s'applique parfaitement à ce que Hegel appelle la « lutte pour la reconnaissance ». Enfin, en ce qui concerne ma théorie du « désir du désir », elle n'est pas non plus chez Hegel et je ne suis pas sûr qu'il ait bien vu la chose. J'ai introduit cette notion parce que j'avais l'intention de faire, non pas un commentaire de la phénoménologie, mais une interprétation ; autrement dit, j'ai essayé de retrouver les prémisses profondes de la doctrine hégélienne et de la construire en la déduisant logiquement de ces prémisses. Le « désir du désir » me semble être l'une des prémisses fondamentales en question, et si Hegel lui-même ne l'a pas clairement dégagée, je considère que, en la formulant expressément, j'ai réalisé un certain progrès philosophique. C'est peut-être le seul progrès philosophique que j'ai réalisé, le reste n'étant plus ou moins que de la philologie, c'est-à-dire précisément une explication de textes<sup>3</sup>.

Le point le plus important est la question du dualisme et de l'athéisme que vous évoquez dans la dernière section de votre article (pages 517 à 519). Je dois dire que je ne suis pas d'accord avec ce que vous y dites, mais je crois que la divergence ne repose que sur un malentendu.

Votre raisonnement serait certainement exact s'il se rapportait à un dualisme proprement dit, c'est-à-dire abstrait et non dialectique. Je dirais comme vous que tout dualisme est nécessairement déiste, puisque, s'il y a deux types d'Être (Nature et homme), il y a nécessairement l'unité des deux qui leur est, d'une façon quelconque, « supérieure », et cette unité ne peut être conçue autrement que comme une entité divine. Mais le dualisme que j'ai en vue est dialectique. En effet, je me suis servi de l'image d'un anneau en or, mais il n'existerait pas non plus en tant qu'anneau s'il n'y avait pas de trou. On ne peut pas dire, toutefois, que le trou existe au même titre que l'or et qu'il y a là deux modes d'être, dont l'anneau est l'unité. Dans notre cas, l'or est la Nature, le trou est l'Homme et l'anneau – l'Esprit<sup>4</sup>. Ceci veut dire que si la Nature peut exister sans l'Homme, et a, dans le passé, existé sans l'Homme, l'Homme n'a jamais existé et ne peut pas exister sans la Nature et en dehors d'elle. De même que l'or peut exister sans le trou, tandis que le trou n'existe simplement pas s'il n'y a pas de métal qui l'entoure. Etant donné que l'Homme ne s'est créé que dans et par, ou plus exactement encore, en tant que négation de la Nature, il s'ensuit qu'il présuppose la Nature. Ceci le distingue essentiellement de

tout ce qui est divin. Etant donné qu'il est la négarion de la nature, il est autre chose que le divin païen qui est la Nature elle-même ; et étant donné qu'il est la négarion de la Nature, qui, comme toute négation, présuppose ce qui est nié, il est<sup>5</sup> différend<sup>6</sup> du Dieu chrétien qui, lui, est au contraire antérieur à la Nature et la crée par un acte positif de sa volonté.

Je ne dis donc pas qu'il y a simultanément deux modes d'être : Nature et Homme. Je dis que jusqu'à l'apparition du premier Homme (qui s'est créé dans une lutte de prestige), l'Être tout entier n'était que Nature. A partir du moment où l'Homme existe, l'Être tout entier est Esprit, puisque l'Esprit n'est autre chose que la<sup>7</sup> Nature qui implique<sup>8</sup> l'Homme, et du moment où le monde réel<sup>9</sup> implique, en fait, l'Homme, la Nature au sens étroit du mot<sup>10</sup> n'est plus qu'une abstraction. Donc, jusqu'à un certain moment du temps, il n'y avait que Nature et à partir d'un certain moment, il n'y a plus qu'Esprit. Or, puisque ce qui est vraiment réel dans l'Esprit (l'or de l'anneau), c'est la Nature<sup>11</sup>, on peut dire, comme vous le faites, que l'Esprit est le résultat de l'évolution de la Nature elle-même<sup>12</sup>. Toutefois, je n'aime pas cette façon de parler, parce qu'elle peut faire croire que l'apparition de l'Homme peut être déduite a priori, comme n'importe quel autre événement naturel. Or, je crois que ce n'est pas le cas et que si l'ensemble de l'évolution naturelle peut, en principe, être déduite a priori, l'apparition de l'Homme et de son histoire ne peuvent être déduites qu'a posteriori, c'est-à-dire, précisé-ment, non pas déduites ou prévues, mais seulement comprises. Ceci est une façon de dire que l'acte de l'auto-crédation de l'Homme reste un acte de liberté et que toute la série des actes humains qui constituent l'histoire est, elle aussi, une série d'actes libres. C'est pourquoi je préfère parler de dualisme entre la Nature et l'Homme, mais il serait plus correct de parler d'un dualisme entre la Nature et l'Esprit, l'Esprit étant cette même Nature qui implique l'Homme. Donc, mon dualisme est non pas « spatial », mais « temporel » : Nature d'abord, Esprit ou Homme ensuite. Il y a dualisme parce que l'Esprit ou l'Homme ne peuvent pas être déduits à partir de la Nature, la coupure étant faite par l'acte de liberté créatrice, c'est-à-dire négatrice de la Nature.

Je vous serais très reconnaissant, Cher Monsieur, si vous pouviez me dire en quelques mots dans quelle mesure les explications, d'ailleurs très insuffisantes que je vous donne dans cette lettre sont susceptibles de lever les objections que vous m'avez faites.

Croyez, je vous prie, Cher Monsieur, à toute ma sympathie.

*A.Kojève*

1. En marge : « par exemple ».

2. En marge : « les grandes lignes de l'interprétation ».

3. En marge : « ou un commentaire ( mon "attaque" du "monisme" n'était pas plus qu'un programme) ».

4. Kojève avait d'abord écrit : « et l'unité l'Esprit ». Il a corrigé en marge, pour écrire : « et l'anneau – l'Esprit ».

5. Ce « est » est barré, et remplacé en marge par le texte suivant : « présuppose (ontologiquement et dialectiquement) cette Nature et est donc ».

6. *Sic* – il faut évidemment lire : « différent ».

7. « La » est barré, et remplacé en marge par « cette même ».

8. Adjunction en marge : « désormais ».

9. Kojève avait d'abord écrit : « du moment où la Nature » ; il a corrigé en marge : « du moment où le monde réel ».

10. Un astérisque simple renvoie à cette adjunction en bas de page : « c'est le monde réel moins l'Homme ».

11. Un astérisque double renvoie à cette adjunction en bas de page : « l'Homme n'étant que la négation (réelle, c'est-à-dire active) de la Nature ».

12. Un astérisque triple renvoie à cette adjunction en bas de page : « Ceci d'autant plus qu'avant l'apparition de l'Homme la Nature était seule à exister réellement ».

Cher Monsieur

Je viens de recevoir votre lettre et vous remercie beaucoup des éclaircissements que vous m'y donnez. Ils rejoignent du reste ce que je pense moi-même, car, comme vous avez pu le remarquer, j'ai lu votre livre avec la plus grande sympathie. Je crois simplement que vous n'allez pas assez loin et qu'en refusant de tirer les conséquences matérialistes de l'humanisme athée, vous laissez place, sans vous en apercevoir, à un retour de l'humanisme religieux. Si l'espace ne m'avait pas été mesuré, et si je n'avais pas eu d'abord à m'attacher au fond de la question, j'aurais insisté encore davantage sur le progrès considérable que vous avez fait sur les interprétations ordinaires de Hegel. Mais puisque vous pensez que le domaine de l'esprit est d'essence historique, vous ne sauriez vous étonner que votre doctrine qui pouvait sembler révolutionnaire il y a une dizaine d'années, ne le soit plus après les événements qui, depuis, ont bouleversé le cours du monde et lui ont donné une figure toute nouvelle.

Naturellement, il ne s'agit pas ici de quelque médiocre problème d'érudition et l'on ne saurait critiquer un travail comme le vôtre sur les quelques divergences qui peuvent se présenter avec le texte de Hegel. Aussi bien ne les ai-je signalées que pour mémoire et en passant. Il fallait d'ailleurs marquer votre originalité, que le lecteur ordinaire risquait de méconnaître.

Je dois pourtant rappeler à ce propos que je n'ai jamais nié l'existence chez Hegel de la distinction de la « conscience de soi » et du « sentiment de soi », et je vous demanderais de croire que je n'ignorais pas les textes qui s'y rapportent. J'ai simplement remarqué, si vous voulez bien me lire avec attention, qu'elle ne se trouvait pas dans le passage en question (chap. IV), où elle ne pouvait manifestement jouer aucun rôle, puisqu'il s'agissait, à cet endroit, de supprimer les oppositions abstraites et d'engendrer l'humain à partir de l'animal.

Quant à la « lutte de pur prestige », elle se présente, dans la définition que vous en donnez, comme une négation immédiate et inconditionnée de l'existence naturelle. Or un concept de ce genre ne peut trouver aucune place chez Hegel où la négation est toujours médiatisée. Pour le cas qui nous occupe, elle ne peut surgir que comme le résultat de ce dont elle est négation, à savoir la nature qui se nie en s'affirmant. La lutte des consciences de soi commence sur le plan animal et s'achève, par la logique interne de son mouvement, sur le plan humain.

A ce sujet, il me serait bien difficile d'accepter la conciliation que vous proposez, où, reprenant la distinction de Kant entre folgen et erfolgen, vous consentez à dire que l'esprit est le résultat du devenir de la nature, en spécifiant qu'il s'agit d'un événement absolument contingent et non d'une conséquence nécessaire. Or, vous savez très bien que chez Hegel le résultat dérive de son principe dans un mouvement dont la nécessité est identique à la liberté. Bien entendu il s'agit d'un mouvement dialectique, qui exclut toute déduction a priori. Il ne peut être que compris historiquement ou posé dans une praxis. Mais compréhension et action impliquent ici une intelligibilité, qui se trouve justement niée dans votre doctrine de la liberté.

Je ne vous ai jamais attribué, bien évidemment, un dualisme grossièrement « spatial ». Mais je ne crois justement pas possible de transformer le passage dialectique de la nature à l'esprit en une pure succession contingente, fondée sur un acte de négation totalement arbitraire. Pour Hegel la négation est identique à l'affirmation et ne fait que la réaliser dans son être véritable. Si donc il y a dualité, cette dualité est identique à l'unité. Et il ne s'agit pas du tout de jeux d'esprit : j'ai précisément essayé de montrer comment le marxisme matérialiste permettait de donner un contenu réel à ces notions dialectiques fondamentales.

Je ne vous reproche donc pas d'avoir séparé la nature de l'esprit, mais bien de n'avoir pas reconnu que cette séparation ne faisait que réaliser leur identité. Car il en résulte que la séparation ne peut plus s'expliquer que par une transcendance divine. Naturellement vous repoussez cette conséquence puisque vous définissez la liberté par l'exclusion de toute intelligibilité, à quelque genre qu'elle ap-

partienne. Mais l'homme saurait renoncer à comprendre la raison des choses. Et de ce que vous refusez de trouver le motif de la séparation dans l'unité elle-même, le théologien conclura qu'elle dérive d'une incarnation.

Mais peut-être n'appartenons-nous pas à la même famille d'esprits. Car avant d'aborder la philosophie contemporaine, j'étais un spinoziste convaincu, et je sais que c'est une doctrine que vous n'appréciez guère. Vous définissez la liberté par la négation de la nécessité. Je défends la grande tradition rationaliste qui les a toujours identifiées.

Croyez, Cher Monsieur, à mes meilleurs sentiments

*Thao*