

LA FAMIGLIA E LA SUA AUTORITÀ

Federico Italo GATTI

(Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: The person of Alexandre Kojève has been shrouded for almost a century by an aura of mystery because of the numerous representative clichés that have been attributed to him over the years: from the ancient “philosophe du dimanche”, given to him by Queneau, to the “grandson of Kandinskij” that shows his lineage, to the more classic “hegelian” however adjectivated as “heterodox” or “existentialist”, up to the various secret adviser, genius lent to diplomacy, spy of the KGB. The only way to avoid getting lost inside the smokescreen of the myth Kojève, myth that the Russian philosopher himself helped create, is to remain extremely adherent to the dictate of his texts, avoiding cataloguing his thought within the philosophical schools dominant during the 20th century or developing his theories in the light of his biographical events. The purpose of this paper is, in the first place, to analyze the Father-type authority and to show how it operates within family relationships. Secondly, the reciprocal relations between the family in Kojève’s thought and in Hegel’s reading of Sophocles’ *Antigone*. The paper aims to show how Kojève, while safeguarding the importance of tradition and its direct transmission, radically criticize any naturalistic approach regarding the authentic meaning of the family.

Keywords: authority, tradition, family, State, education.

1. Sull'autorità

Durante la seconda guerra mondiale, in una Francia per larga parte conquistata dai nazisti, Kojève scrisse due opere intimamente legate tra di loro: la prima si intitola *La notion de l'Autorité*¹, testo composto nella città di Marsiglia e concluso il 16 Maggio 1942; la seconda è *L'Esquisse sur la phénoménologie du droit*² la cui stesura è iniziata nel 1943, periodo nel quale il filosofo russo risiedeva nel piccolo paesino di Gramat³. Nell'*Esquisse* viene ripresa la teoria sviluppata a proposito della nozione di autorità⁴, e in un'occasione il rimando al testo del 1942 è propriamente esplicito⁵. È dunque

¹ Alexandre KOJÈVE, *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. Marco Filoni, *La nozione di autorità*, Adelphi, Milano 2011.

² Alexandre KOJÈVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. Rosabruna D'Etterre, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989.

³ Cfr. Marco FILONI, *Il filosofo della domenica*, Torino 2008, p. 234.

⁴ Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 169: «Ora l'autorità specifica del diritto è del tipo “giudice” (si veda la mia analisi della nozione di autorità)».

⁵ *Ivi*, nota p.449: «Cfr. la mia *Notice sur l'autorité* (che bisognerebbe completare per l'ambito familiare)».

necessario iniziare percorrendo le linee fondamentali dello studio sull'autorità per poi comprendere l'approfondimento sul tema della famiglia svolto dal filosofo russo nel suo monumentale studio fenomenologico del diritto.

Per chiarire l'essenza dei fenomeni autoritativi⁶ egli sviluppa una definizione composta da due proposizioni, le quali si configurano come le due componenti strutturali della nozione di autorità:

Esiste Autorità soltanto là dove c'è movimento, cambiamento, azione (reale o almeno possibile): si ha autorità solo su ciò che può “reagire”, cioè cambiare in funzione di ciò o di colui che rappresenta (la “incarna”, la realizza, la esercita).⁷

La prima componente delimita il campo ontologico dei fenomeni autoritativi, ovvero la realtà in movimento. Questa delimitazione ontologica ha un preciso scopo *antropologico*, reso manifesto dal fatto che il “movimento” non viene semplicemente inteso come “cambiamento”, bensì come “azione”. Il medesimo slittamento antropologico lo si può comprendere dall'appello alla dimensione *possibile* dell'agire oltre a quella reale.

Il primo elemento della definizione viene ulteriormente specificato dopo aver enunciato la definizione. Innanzitutto, «l'Autorità appartiene a chi opera il cambiamento, e non a chi lo subisce»⁸, il che significa che possiede autorità chi *agisce* e non chi *patisce*; perciò, l'autorità è essenzialmente *attiva* e non *passiva*. Inoltre, tale individuo agente non è un qualsiasi soggetto capace di svolgere un atto, bensì «un *agente* nel senso proprio e forte del termine, cioè un agente che si suppone essere *libero* e *cosciente*»⁹. Nel pensiero di Kojève solo un essere umano può agire liberamente e coscientemente, il che significa che un animale, un vegetale o una realtà inorganica non possono esercitare alcun tipo di autorità. Il primo elemento della definizione, dunque, considera l'autorità come un atto spontaneo di un agente libero e cosciente.

Il filosofo russo ammette la possibilità di un atto autoritativo non spontaneo, purché cosciente e volontario, ossia pienamente compreso e liberamente accettato. Infatti, «l'atto autoritativo non è necessariamente *spontaneo*: si può avere autorità anche eseguendo un ordine altrui. Ma l'agente investito di autorità è tenuto a *comprendere* questo ordine e ad accettarlo *liberamente*: un fonografo che trasmette il discorso del capo

⁶ Kojève parla letteralmente di “fenomeni autoritari” ma è evidente, dalla definizione che segue, che non si tratta di fenomeni coercitivi. Per questo motivo in questa tesi si tradurrà *autoritaire* con «autoritativo».

⁷ Alexandre KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., p. 19.

⁸ *Ivi*, p. 19-20.

⁹ *Ivi*, p. 20.

non ha nessuna autorità in se stesso»¹⁰. Ciò significa che, per esempio, se uno Stato non pone i suoi cittadini nella condizione di poter *comprendere* la situazione storica e politica in cui si trovano, attraverso un sistema educativo inadeguato o un apparato mediatico mistificatorio, e non permette loro di potersi *liberamente* autodeterminare potendo decidere del proprio destino, tale Stato non è in alcun modo autoritativo bensì violento e coercitivo.

Se il primo aspetto della definizione riguarda colui che esercita attivamente l'autorità, il secondo aspetto riguarda colui al quale è diretto l'atto autoritativo. Secondo Kojève si può esercitare la propria autorità solo su chi è in grado di reagire, ma che in effetti non attualizza tale reazione¹¹. Infatti, non è sufficiente che l'atto autoritativo sia spontaneo, cosciente e libero, poiché deve anche essere incontrastato, ovvero non deve incontrare alcun tipo di resistenza. In modo simmetrico rispetto a chi esercita l'autorità, chi la subisce, pur avendo la *possibilità* di opporsi, effettua «la rinuncia *cosciente e volontaria* alla realizzazione di questa possibilità»¹². La spontaneità dell'agire autoritativo dev'essere accompagnata dalla libera e cosciente rinuncia all'opposizione da parte di colui che subisce tale atto.

L'assenza di ostacoli nella realizzazione dell'agire autoritativo rende manifesta la reciproca *esclusione* che intercorre tra autorità e violenza. Un individuo, infatti, ricorre alla violenza perché trova di fronte al suo percorso un'opposizione che può essere superata solo attraverso la coercizione. Per esempio, se sono costretto a far uscire un individuo da camera mia spingendolo, significa che egli non riconosce la mia autorità attualizzando la possibilità di opporsi al mio comando di uscire, e per questo motivo non posso far altro che ricorrere alla forza. Ogni azione violenta, dunque, implica un'azione coatta da parte di chi la esercita, inoltre si realizza dovendo superare un'opposizione effettiva.

Al contrario, «non bisogna *fare nulla* per esercitare l'Autorità»¹³. L'agire autoritativo non ha alcun ostacolo di fronte a sé, c'è solo la possibilità di un'opposizione, non l'opposizione effettiva. Colui che agisce con autorità non deve negare attivamente uno stato di cose, poiché il riconoscimento della sua autorità dev'essere sufficiente a far modificare le cose autonomamente.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Considerando la questione più da vicino, si può mostrare come una reazione sia sempre e necessariamente implicata nelle relazioni autoritative: se un individuo A ordina a B di compiere una certa azione, e B la compie, B sta a tutti gli effetti reagendo all'ordine di A. Tuttavia, ciò che qui Kojève intende con "reazione" è un atto di aperta ostilità tra gli individui coinvolti in un rapporto.

¹² Alexandre KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., p. 20.

¹³ *Ivi*, p. 22.

Questo significa che «ogni Autorità è necessariamente un'Autorità *riconosciuta*: non riconoscere un'Autorità significa negarla e per questo distruggerla»¹⁴. Tornando all'esempio precedente, è sufficiente comandare a qualcuno di uscire per farlo uscire effettivamente, il che significa che colui che ha autorità non fa nulla, ma si limita a *far fare* ad altri¹⁵. Violenza e autorità, dunque, si escludono sotto ogni punto di vista: chi agisce con autorità non ricorre alla violenza, così come chi usa la forza non agisce con autorità¹⁶.

Strutturando la definizione in due componenti, una relativa a chi esercita e l'altra relativa a chi subisce l'autorità, risulta chiaro il presupposto *relazionale* che sta alla base di tale nozione. «L'Autorità, quindi, è necessariamente una *relazione* (fra agente e paziente): è un fenomeno essenzialmente *sociale* (e non individuale); perché vi sia Autorità bisogna essere almeno in *due*»¹⁷. Il fatto che l'autorità sia un fenomeno relazionale significa non solo che coinvolge una molteplicità di individui, ma anche che non è un'entità positiva e data una volta per tutte, poiché dipende dagli individui attualizzare la possibilità volontariamente repressa di reagire, annullando così l'autorità di colui che parla. Detto altrimenti, la relazionalità che sta alla base dell'autorità la rende insuperabilmente *effimera*¹⁸. La costante possibilità che il comando dell'autorità non venga ascoltato solleva la questione del perché l'autorità esiste, cioè del perché la si riconosce.

Per rispondere a questa domanda, è necessario mostrare quali tipi “puri” di autorità esistono, ossia quali tipologie di autorità sono irriducibili ad altre forme autoritative, per poi andare a comprendere il motivo per cui ogni tipo puro venga riconosciuto. A

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Si potrebbe obiettare che un comando orale è comunque un'azione, dunque anche colui che ha autorità agisce tanto quanto colui che usa la violenza. Tuttavia, ciò che qui Kojève intende dire è che un discorso non nega *realmente* la realtà, non la trasforma in senso proprio, bensì la modifica solo *idealmente*, perciò non è un'azione concreta come un atto coercitivo e violento. Secondo il filosofo tra chi ordina di abbattere un muro e chi utilizza un martello per abbatterlo effettivamente è presente una differenza nel loro agire che non può essere ignorata. Per approfondire questa tesi si veda Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; tr. it. Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 572.

¹⁶ Questa tesi compare in forma pressoché identica anche nel pensiero di Hannah Arendt, secondo la quale l'autorità si esprime attraverso il «riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coercizione né persuasione [...] ma rispetto per la persona e per la carica» (Hanna ARENDT, *Sulla violenza*, tr. it. Savino D'Amico, Ugo Guanda, Parma 2001, pp. 48-49).

¹⁷ Alexandre KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., p. 20.

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

Il tema della fragilità dell'autorità è centrale anche in Lacan, che non a caso fu discepolo di Kojève. A tal proposito si veda Alain BADIOU ed Élisabeth ROUDINESCO, *Jacques Lacan, passato presente. Un dialogo*, Mimesis, Milano 2019.

giudizio del filosofo, «si possono distinguere *quattro tipi* (semplici, puri o elementari) di Autorità: l'Autorità del Padre (o dei genitori in generale) sul Figlio; quella del Signore sul Servo; quella del Capo (*dux, duce, Führer, leader*, ecc.) sulla Banda; e infine quella del Giudice»¹⁹. Dal momento che lo scopo del presente scritto è l'analisi del tema della famiglia, ci concentreremo esclusivamente sul primo tipo puro di autorità.

2. L'Autorità del Padre e la Tradizione

L'autorità di tipo Padre rappresenta l'autorità che possiede l'*antecedente* rispetto al *conseguente*, così come il padre possiede autorità sul figlio poiché è nato prima e perché l'uno ha generato l'altro, perciò il padre è la causa che ha come effetto l'esistenza del figlio. Questa tipologia si presenta come l'autorità più vicina alla natura e alla crescita fisiologica graduale, quasi come se il riconoscimento del padre da parte del figlio fosse involontario e impercettibile²⁰. La dipendenza costitutiva che il figlio avverte nei confronti di suo padre provoca paradossalmente un riconoscimento pressoché inevitabile e al contempo effimero, dato che rimane un rapporto autoritativo. Kojève elenca altre varianti di questo tipo, come per esempio l'autorità dell'autore sulla sua opera²¹. Tuttavia, è importante soffermarsi sull'autorità del Padre detenuta da coloro che sono deceduti.

Secondo il filosofo russo gli uomini presentano tale autorità in misura maggiore quando muoiono, e «la ragione sta nel fatto che è materialmente impossibile *reagire* contro un morto»²². Il testamento di un defunto, per esempio, ha più autorità di un ordine dato dallo stesso individuo in vita, poiché a tale testamento non ci si può opporre. Ma un cadavere non è altro che il supporto biologico ormai inattivo di un essere umano, il che significa che quando è una salma a possedere tale autorità non è presente un rapporto tra due individui propriamente umani e attivi. L'assenza di attività del defunto rende la sua autorità «un caso particolare di autorità *divina*»²³. Il defunto in certo senso agisce nei confronti dei suoi parenti in vita in quanto possessore di autorità, ma essendo morto non è in grado di trasformare alcunché. Così come il padre è la causa del figlio, allo stesso modo Dio viene concepito come creatore

¹⁹ *Ivi*, pp. 27-28.

²⁰ Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 448: «l'autorità dell'essere e non dell'azione [...] L'autorità della causa, dell'autore, dell'origine e della fonte di ciò che è; l'autorità del passato, che si mantiene nel presente per il solo fatto dell'"inerzia" ontologica dell'essere».

²¹ Cfr. ID., *La nozione di autorità*, cit., p. 27.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

dell'universo; inoltre, essendo trascendente rispetto al mondo, ogni tipo di reazione umana contro il suo volere è esclusa a priori²⁴.

L'autorevolezza dei defunti fa emergere in maniera lampante come l'autorità paterna non sia altro che l'incarnazione dell'autorità del *passato*²⁵ nei confronti del presente: così come i defunti sono coloro che esistevano nel passato, allo stesso modo il padre è il passato del figlio, così come l'esistenza di ogni autore non può che essere temporalmente antecedente rispetto a quella della sua opera, e lo stesso dicasi della preesistenza del divino rispetto all'universo. Ora, ciò che possiede autorità non è il passato in quanto tale: gli enti naturali, infatti, sono molto più antichi degli esseri umani, ma non hanno alcun tipo di autorità. «Il Passato che esercita un'Autorità su di me è un Passato *storico*; è il *mio* Passato, cioè il Passato che è la “causa” del mio Presente e la “base” del mio Avvenire»²⁶. Soltanto il passato che è in grado di determinare una situazione storica presente in vista del futuro può essere realmente autoritativo, il che significa che «il Passato acquisisce un'Autorità solo nella misura in cui si presenta sotto forma di una “tradizione”»²⁷. L'Autorità del Padre, dunque, incarna la tradizione in quanto causa del presente e condizione di possibilità della realizzazione del futuro.

Ogni tradizione propriamente detta, e quindi che possiede un reale valore per la realtà sociale e politica, «è necessariamente *orale* o rappresentativa, cioè diretta»²⁸. Infatti, un testo scritto è certamente una testimonianza del passato, ma secondo Kojève un libro non è in grado di restituire la vitalità della tradizione, vitalità che porta gli individui a concepire la tradizione come il *loro* passato. «Esposto in un *libro*, ad esempio, il passato del mio paese non è sensibilmente diverso dal passato della Cina; ho la tendenza a mettere tutti gli *scritti* sullo stesso piano e a discutere le teorie che vi sono esposte come se fossero concepite al di fuori del tempo»²⁹. Questa tesi è estremamente rilevante, poiché permette di comprendere il motivo per cui la trasmissione della tradizione non possa che avvenire attraverso la continuità corporea degli esseri umani: senza alcun vissuto concreto non ci può essere un passaggio di testimone. Ciò che è

²⁴ *Ivi*, p. 38: «Dio è il “Padre” degli uomini perché li ha effettivamente “generati”, “creandoli” (*ex nihilo*): ne è la *causa* (“formale”). Ora, un “effetto” non può “rinnegare” la sua “causa”: se la causa agisce sull'effetto (producendolo), l'effetto non può reagire sulla causa».

²⁵ Cfr. *Ivi*, p. 67.

²⁶ *Ivi*, p. 67.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 83.

²⁹ *Ibid.*

possibile tramandare non può essere semplicemente scritto o addirittura “digitalizzato”, bensì deve necessariamente essere vissuto in un incontro diretto³⁰.

L’esigenza dell’oralità al fine di tramandare la tradizione di generazione in generazione conduce direttamente all’analisi del nucleo familiare, poiché è proprio all’interno di una famiglia che avviene lo scambio diretto tra diverse esperienze storiche.

3. La vita della famiglia

La pulsione biologica che fonda il rapporto tra i genitori di una famiglia è la *sessualità*, la quale è orientata alla messa al mondo dei figli³¹. Essendo un fenomeno biologico la sessualità non ha nulla di specificatamente umano, il che significa che se due genitori si accoppiassero unicamente per procreare non sarebbero affatto diversi da una coppia di animali. «Considerata in se stessa, la coppia di animali è tanto poco una famiglia, quanto un insieme di animali (mandria, gregge, ecc.) è uno Stato»³².

Ora, l’umanizzazione della procreazione consiste nel fatto che lo *scopo* per cui i figli vengono messi al mondo non consiste nell’ampliamento della specie *homo sapiens*, bensì nello sviluppo della loro *educazione*: «il senso umano della famiglia non è tanto quello della produzione di figli, quanto quello della loro *educazione*, della loro trasformazione in esseri umani (seppure in potenza) attraverso la negazione della loro animalità innata»³³. I genitori rendono la loro unione sessuale propriamente umana quando mettono al mondo un figlio per educarlo, ovvero per negare il suo aspetto biologico, e dunque innato, in modo da formare un essere umano. Un essere umano è educato dalla sua famiglia quando egli è in grado di «prolungare l’azione, cioè l’essere stesso, del padre, che “sopravvive” in tal modo nel suo erede e lo “difende” quindi “come se stesso”»³⁴.

Il filosofo nota come nella coincidenza tra genitori ed educatori sia radicata da un lato l’idea del necessario riconoscimento paterno nei confronti del figlio, e dall’altro lato l’idea di adozione³⁵.

³⁰ Per approfondire la tesi della necessità della continuità corporea nella trasmissione della tradizione rimando all’interessante articolo di Andrea ZHOK, *Elementi per una teoria della tradizione*, Unicopli, Milano 2014, pp. 187-213.

³¹ Cfr. Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 437.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 441.

³⁴ *Ivi*, p. 440.

³⁵ *Ibid.*

Se il padre non riconoscesse l'umanità potenziale del neonato egli non lo educerebbe mai, il che significa che il primo presupposto della relazione tra genitori e figli consiste nel riconoscimento che i primi devono esercitare nei confronti del secondo. Un figlio, quindi, non è tale poiché possiede il medesimo sangue dei suoi genitori, bensì perché viene riconosciuto come individuo da educare. L'esclusione del rapporto di sangue dalla relazione propriamente umana di figliolanza conduce al tema dell'adozione.

Se il figlio è colui che incarna l'agire del padre, e se insieme tale agire non ha nulla a che fare con il rapporto biologico tra figlio e genitori, allora anche un neonato con un patrimonio genetico differente da quello dei suoi genitori può incarnare la negatività di coloro che lo hanno educato, i quali sono a tutti gli effetti suoi genitori. Detto altrimenti, ogni figlio propriamente umano è sempre in qualche modo adottato, nel senso che i genitori devono riconoscere l'umanità potenziale di loro figlio a prescindere dal legame genetico che i primi intrattengono con il secondo³⁶.

Come ogni prassi umana, anche l'educazione si sviluppa attraverso negazioni, ossia modifiche, esercitate su una datità di supporto che deve necessariamente esistere³⁷: così come lo scultore può creare una statua soltanto scolpendo un blocco di marmo preesistente, allo stesso modo i genitori possono plasmare l'identità umana di loro figlio solo se quest'ultimo esiste come un'entità naturale. La prima negazione umana che i

³⁶ La tesi di Kojève secondo cui ogni rapporto di figliolanza presupponga il riconoscimento da parte dei genitori e sia in un certo senso sempre adottivo, può essere fecondamente intrecciata con lo studio riguardante il "riconoscersi nel lignaggio" di Paul Ricoeur. Si pensi a quando il filosofo francese scrive: «In un certo senso, ogni nascita accettata è un'adozione, non solo da parte del padre ma anche da parte della madre, dal momento che lei ha accettato di tenere "quel" feto diventato "suo" figlio e di farlo nascere. [...] Insomma, poiché sono stato riconosciuto figlio o figlia di, mi riconosco come tale e, a questo titolo, io sono *questo* inestimabile oggetto di trasmissione.» (Paul RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. Fabio Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 218). Tuttavia, occorre sottolineare che sussistono importanti differenze tra la dinamica del riconoscimento in Kojève e in Ricoeur. In particolare, secondo Kojève sussiste un'alternativa radicale tra riconoscimento e assenza di riconoscimento, differenza che porta quest'ultima a identificarsi nella violenza; al contrario Ricoeur riflette sui movimenti di diniego del riconoscimento come interni alla stessa dinamica del riconoscimento, senza una necessaria ricaduta nella pura violenza. Questa distinzione dipende dal diverso modo dei due autori di concepire lo statuto della politica e dei conflitti che essa impone, distinzione che in questa sede non è possibile approfondire.

³⁷ Per chiarire la relazione che si instaura tra la prassi umana e la natura, si pensi alla metafora dell'anello d'oro in Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 231: «Se l'universo è un anello e se la natura è il metallo di cui è fatto l'anello, l'uomo è come il foro dell'anello. Perché l'universo sia anello e non altra cosa, bisogna che ci sia un foro, così come bisogna che ci sia il metallo che circonda questo foro. Ma il metallo può esistere senza il foro e l'universo sarebbe comunque qualcosa anche se non fosse anello. Il foro, invece, non sarebbe nulla senza il metallo e non esisterebbe un universo che fosse solo foro».

genitori esercitano sul figlio riguarda la sessualità, negazione che si realizza attraverso la proibizione dell'incesto. Il neonato, infatti, in quanto figlio o figlia non si riproduce con i suoi genitori, così come ogni parente è escluso dalla sfera sessuale degli altri³⁸.

L'educazione familiare, tuttavia, non realizza tutte le negazioni che rendono un animale un ente propriamente umano. Infatti, «la negazione che si realizza e si rivela nel e con il rischio della vita in una lotta per il riconoscimento si effettua al di fuori della famiglia, nella società politica o nello Stato: l'uomo l'effettua non in quanto “figlio di famiglia”, ma come cittadino. Analogamente, l'umanizzazione per mezzo del lavoro si effettua, propriamente parlando, nella società *economica*»³⁹. L'educazione familiare dunque non ha lo scopo di rendere il neonato un cittadino o un lavoratore, ma esclusivamente un componente della società familiare. In seno alla famiglia un neonato viene educato per diventare figlio o figlia, padre o madre, nonno o nonna, e in generale tutti i gradi di parentela che un individuo è in grado di ricoprire.

Per poter educare un neonato, la famiglia ha bisogno di creare l'ambiente sociale in cui tale neonato può vivere, agire ed essere educato per diventare un membro della società familiare, società formata appunto dall'insieme di tutte le famiglie appartenenti a una medesima società civile o Stato. Ora, «la famiglia non è un “universo” che per il bambino»⁴⁰, poiché ogni famiglia ha un suo proprio “spazio” sociale all'interno della società familiare considerata nel suo insieme. A giudizio di Kojève, «il *topos* di una famiglia nella società familiare è il “patrimonio” ereditario di questa famiglia (prendendo la parola patrimonio in senso lato). E il *topos* del bambino in seno alla famiglia è il “posto” che egli occupa in rapporto a questo patrimonio, sia per ciò che concerne la sua creazione che per ciò che concerne la sua consumazione e - *last but not least* - la sua trasmissione»⁴¹. Il patrimonio va inteso in senso lato perché non è semplicemente l'insieme dei possedimenti immobiliari e mobiliari che si tramandano le generazioni di una famiglia, ma è l'*opera* familiare comune, di cui la proprietà non è che la materializzazione⁴². Il patrimonio, oltre che creato e consumato, deve anche essere trasmesso, poiché «l'*opera familiare* ha come scopo la perennità della famiglia in quanto famiglia: *questa famiglia*»⁴³.

Secondo il filosofo, tra opera familiare ed educazione si istituisce una dinamica circolare, per cui «l'*opera familiare* è al servizio dell'educazione e l'educazione è al

³⁸ *Ivi*, p. 441.

³⁹ *Ivi*, p. 440.

⁴⁰ *Ivi*, p. 442.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, p. 443.

servizio di quest’opera»⁴⁴. I bambini vengono educati perché diventino parte integrante della famiglia, e dunque possano collaborare all’opera familiare; allo stesso modo l’opera familiare, avendo come scopo la sopravvivenza della famiglia, rende possibile l’educazione dei bambini collocandoli in una situazione tale da poter essere effettivamente educati. La famiglia educa i bambini per fare in modo che questi in futuro educino i loro figli, e l’opera familiare crea le condizioni che permettono a tale educazione di svilupparsi a tempo indeterminato.

L’educazione e l’opera non esauriscono il contenuto della famiglia, perché «in ogni epoca si è vista nella famiglia un’associazione di *amore*: tra sposo e sposa, genitori e figli, ecc.»⁴⁵. È dunque impossibile comprendere fino in fondo l’essenza della famiglia senza comprendere cosa sia l’amore.

Il filosofo definisce l’amore come «l’attribuzione di un valore (“assoluto”) non all’azione (o all’essere *in atto*), ma all’essere stesso in quanto *essere* (o essere “puro” in potenza, se si vuole, “assoluto”, indipendente da ogni *relazione*, cioè da ogni *inter-azione*, cioè da ogni *azione*)»⁴⁶. Ciò significa che si ama qualcuno per il solo fatto che *è* ed *esiste*, indipendentemente da ciò che egli *fa*, così come una madre ama suo figlio nonostante i suoi difetti o i suoi fallimenti⁴⁷.

Così concepito, l’amore è un fenomeno esclusivamente umano poiché *astrae* da ogni interazione determinata in cui due individui si trovano collocati, e si dirige all’esistenza dell’amato in quanto tale. L’amore è ciò che innerva il tessuto relazionale della famiglia, la quale è composta da individui che si amano, ovvero che attribuiscono un valore positivo alla loro esistenza.

Seguendo alla lettera la definizione di amore data dal filosofo, si potrebbe pensare che l’amore riguardi soltanto la dimensione animale degli esseri umani e non la loro umanità in senso proprio: infatti, se si considera un uomo prescindendo da ciò che fa non sarebbe in alcun modo diverso dal suo corpo, e la corporeità è una dimensione condivisa da tutti gli animali presenti sul pianeta. Detto altrimenti, si potrebbe pensare che l’amore si riferisca solo ed esclusivamente all’*homo sapiens* che ognuno di noi è in quanto esistente biologicamente, ma che la nostra umanità attiva e operante non si possa amare.

Tuttavia, è necessario ricordare che «l’azione, una volta posta in essere, *esiste* così come *esistono* le cose o gli animali. Una casa è altrettanto reale in atto di un albero ed è

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, pp. 443-444.

⁴⁷ Cfr. Alexandre KOJÈVE, *Tirannide e saggezza*, in Id., *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, p.40.

peraltro opera dell'uomo non della natura: amare una casa significa quindi amare un essere non naturale»⁴⁸. Ciò che non si può fare è amare l'umanità dell'uomo *in atto*, mentre gli atti umani che si sono già realizzati possono essere amati a tutti gli effetti poiché esistono tanto quanto ogni altro oggetto materiale. In altri termini, si può sempre e solo amare il *ricordo* dell'uomo, ovvero le sue gesta già realizzate in passato, anche di colui che è presente⁴⁹.

Il fatto che l'amore sia svincolato dalle azioni, permette di comprendere anche il motivo per cui l'amante è in grado di amare il suo amato anche dopo la morte di quest'ultimo. L'amore, così come non cambia in base a ciò che gli amanti fanno, non cambia nemmeno se uno dei due smette completamente di agire. In tal modo si comprende in che senso l'amore si realizza pienamente, secondo Kojève, solo in seno alla famiglia, la quale incarna l'autorità del Padre fondata sul passato, che grazie all'amore viene reso eternamente presente dal ricordo dei propri parenti defunti.

La nozione d'amore può essere equivocata con quella di autorità, poiché il rapporto tra due amanti può dare lo stesso risultato del rapporto autoritativo tra due individui: infatti, se l'amato ordina all'amante di compiere una certa azione, quest'ultimo la fa senza che il primo debba effettivamente intervenire, così come la nozione d'autorità implica che colui che possiede l'autorità non svolga alcuna azione, ma si limiti a far fare ad altri.

Nell'ambito familiare queste due dimensioni tendono a sovrapporsi e a intrecciarsi, nonostante ciò la differenza tra amore e autorità è che «se qualcuno fa ciò che gli dico per “amore” nei miei confronti, lo fa *spontaneamente*, poiché fa tutto per farmi piacere senza che io abbia bisogno di *intervenire*, di agire su di lui»⁵⁰. La distinzione essenziale tra queste due nozioni risiede nel fatto che l'agire per amore implica *spontaneità*, mentre l'autorità richiede che la possibilità di reagire venga *repressa*, e dunque che colui che subisce l'autorità riesca, in qualche modo, a obbligare se stesso a comportarsi in un certo modo.

In definitiva, si può definire la famiglia come «un'associazione di individui che *si amano* (in linea di principio) e che si associano in vista di un'*opera* comune, che ha come scopo l'*educazione* dei figli che nascono da questa associazione»⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, nota p. 446.

⁵⁰ Alexandre KOJÈVE, *La nozione di autorità*, cit., p. 23.

⁵¹ Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 444.

4. Sull'*Antigone*

La fama del filosofo russo è legata ai famosi seminari dedicati al pensiero di Hegel che egli tenne alla École Pratique des Hautes Études di Parigi tra il 1933 e il 1939. Riflettendo sul significato della famiglia, è dunque fondamentale il riferimento all'interpretazione dell'*Antigone* di Sofocle presente nella *Fenomenologia dello spirito*⁵², in particolare alla prima sezione del sesto capitolo intitolato *Lo Spirito*⁵³. Qui di seguito riassumiamo brevemente il discorso hegeliano al fine di mostrare due differenze rispetto al pensiero del filosofo russo.

Nella tragedia di Sofocle viene messa in scena l'opposizione tra Stato e famiglia, rappresentata attraverso il conflitto tra Creonte e Antigone, e tale scontro nelle pagine hegeliane viene presentato come l'opposizione tra la legge umana e la legge divina.

Lo spirito realizzantesi nella dimensione sociale e politica «può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell'*effettualità consapevole di se stessa*»⁵⁴. La legge della città, che nella tragedia è la legge di Tebe, è pubblica e conosciuta da tutti, e si manifesta come l'espressione della volontà comune dei cittadini. L'aspetto pubblico di tale legge la rende una realtà manifesta a tutti, infatti «la sua verità è la palese *validità* esposta alla luce del giorno»⁵⁵.

Alla potenza della legge umana «si contrappone un'altra potenza: la *legge divina*»⁵⁶. Questa legge rappresenta l'ordine etico familiare, la legge dei Penati e degli antenati. Diversamente dall'ordinamento cittadino, l'ordine familiare non ha una dimensione pubblica, nel senso che la legge divina non è codificata in leggi scritte e non è propriamente posta dalla volontà dell'uomo.

L'opposizione tra la luminosità della legge umana e l'oscurità della legge divina viene espressa da una metafora usata da Hyppolite, secondo cui la legge umana è «come la pianta che si drizza e si manifesta all'esterno mentre le sue radici restano affondate nella terra»⁵⁷. La forza di questa metafora sta nel fatto di riuscire a far percepire l'opposizione e insieme la complementarità delle due leggi: queste si contrappongono come la luce

⁵² Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., nota pp. 435-436: «Il conflitto tra la famiglia e lo Stato è il tema principale della tragedia antica, come ha mostrato Hegel (si pensi, ad esempio, all'*Oresteia* di Eschilo, e all'*Antigone* di Sofocle)».

⁵³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, tomo II, pp. 7-22.

⁵⁴ *Ivi*, p. 8.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Jean HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bompiani, Milano 2005, p. 407.

e l'oscurità, e nello stesso tempo la legge umana presuppone quella familiare per poter esistere.

La comunità familiare, non avendo delle leggi codificate pubblicamente, rappresenta una forma *naturale* di comunità etica, ovvero *immediata*⁵⁸. Nel gergo hegeliano, dire che lo spirito esiste immediatamente significa sostenere che esso è ancora natura, e che ogni membro della comunità familiare sa immediatamente la legge del suo agire, senza bisogno di alcuna mediazione⁵⁹. La legge divina, essendo rappresentata dalla figura di Antigone, consiste nell'elemento femminile, a cui si contrappone la legge umana che, essendo rappresentata da Creonte, consiste nell'elemento maschile.

Fuoriuscendo dalle radici familiari, l'uomo si innalza alla legge umana, partecipando alla dimensione politica e diventando pienamente autocosciente; «ma la sorella diviene, o la moglie rimane, la direttrice della casa e la conservatrice della legge divina»⁶⁰, della legge non scritta e immediata della naturale comunità etica familiare⁶¹. Le due leggi si completano a vicenda pur rimanendo distinte, e la loro unione è come l'unione dell'uomo e della donna⁶².

La necessità che l'uomo esca dal nucleo familiare per dedicarsi alla vita pubblica è radicata nell'immediatezza della legge divina. Infatti, se gli esseri umani si limitassero a creare e consumare le ricchezze patrimoniali della loro famiglia, tornerebbero a uno stato semplicemente naturale in cui ogni individuo penserebbe solo alla propria sopravvivenza, trascurando così la dimensione pubblica. Il modo attraverso cui lo Stato evita che gli uomini cadano nella completa immediatezza familiare è mandare i propri

⁵⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., tomo II, p. 9.

⁵⁹ Cfr. Jean HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 408.

⁶⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., tomo II, p. 18.

⁶¹ Questa tesi è stata criticata aggressivamente dal pensiero femminista, si veda Carla LONZI, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1970. Tuttavia leggendo l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* §§ 518-519 tenendo a mente le dispute dell'epoca ci si rende facilmente conto di come Hegel non fosse affatto un retrogrado maschilista. Egli polemizzava contro due concezioni reciprocamente antitetiché: in primo luogo, assumendo pienamente il diritto di un matrimonio basato sull'amore (§ 518), rifiutava i matrimoni combinati tipici dell'età feudale, in cui le donne venivano utilizzate per accrescere o difendere il patrimonio; in secondo luogo, rivendicando l'importanza dell'istituto giuridico del matrimonio (§ 519), criticava la concezione secondo cui la spontaneità dei sentimenti fosse sufficiente a fondare un'unione indissolubile, come avviene per esempio nel romanzo *Julie ou la Nouvelle Héloïse* di Rousseau, poiché a giudizio di Hegel è necessario un riconoscimento sociale per dare concretezza all'unione di due amanti. Ora, certamente in Hegel vi è un primato del capofamiglia uomo, nonostante ciò non ha alcun senso rimproverare moralisticamente un pensatore nato nel XVIII secolo utilizzando categorie emerse soltanto nel XX secolo, le quali sono il frutto di trasformazioni sociali che evidentemente il filosofo non poteva concepire. La critica di Lonzi, dunque, è semplice ignoranza del contesto storico hegeliano oppure fanatismo femminista.

⁶² Cfr. Jean HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 413.

uomini in *guerra*. «Per non lasciar loro mettere radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanificare lo spirito, il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e a gli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero e anelano all'invulnerabile *esser-per-sé* e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte»⁶³. La famiglia mette al mondo individui e perpetua la loro sopravvivenza educandoli e accumulando beni patrimoniali, mentre lo Stato, per evitare che essi rimangano irrigiditi in tale conservazione della loro vita, li porta a rischiare la loro vita e a sacrificarsi per il bene della comunità sociale e politica. Il cittadino, dunque, realizza pienamente il suo compito solo quando combatte e muore per il suo Stato⁶⁴.

Tuttavia, la morte dell'individuo, che dovrebbe realizzare il passaggio che porta dalla particolarità naturale della famiglia all'universalità pubblica dello Stato, si manifesta come un fatto naturale, come la soppressione di una creatura animale. A questo punto si palesa il vero scopo della comunità familiare. Come scrive Hyppolite, «sottrarre la morte alla natura e farne essenzialmente “un'operazione dello spirito” è compito della famiglia, della *legge divina*»⁶⁵. Ogni azione della famiglia è certamente rivolta all'individuo singolo, ma «tale azione non riguarda più il *vivente*, ma il *morto* che dalla lunga successione del suo disperso esserci si è raccolto in quest'una compiuta figurazione e che dalla inquietudine della vita accidentale si è innalzato alla quiete dell'universalità semplice»⁶⁶.

La dimensione familiare non realizza pienamente il suo scopo educando i figli e costituendo un patrimonio, ma riesce a esprimersi completamente attraverso il culto dei morti e la sepoltura, rendendo così umana la morte dei suoi membri⁶⁷.

Tra tutti i rapporti familiari possibili, Hegel scorge l'apice della purezza spirituale nel rapporto tra fratello e sorella⁶⁸. Il rapporto tra moglie e marito, avendo come elemento fondamentale la sessualità, risulta potentemente naturale. Infatti, «si tratta del riconoscersi *naturale* e non di quello etico, esso è solo la *rappresentazione* e l'*immagine* dello spirito, non già lo spirito stesso effettuale»⁶⁹. L'elemento naturale che Hegel

⁶³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., tomo II, pp. 14-15.

⁶⁴ Cfr. Jean HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 417.

⁶⁵ *Ivi*, p. 415.

⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., tomo II, p. 11.

⁶⁷ Jean HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 417: «La famiglia è culto dei morti, svela il senso spirituale della morte».

⁶⁸ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., tomo II, p. 16.

⁶⁹ *Ivi*, p. 15.

rinviene nella relazione matrimoniale, egli lo ritrova anche nel rapporto tra genitori e figli⁷⁰. Il figlio è altro dai genitori, e insieme è l'unica piena realizzazione del loro rapporto. Allo stesso modo, il figlio realizza pienamente la sua individualità solo distaccandosi da coloro che l'hanno generato, elevandosi al di là della dimensione familiare in cui è nato vedendo morire i suoi genitori⁷¹. Pur essendo reciproco, tale rapporto è comunque condizionato dal legame di sangue che lega i genitori ai figli, e ciò rende la loro relazione irrimediabilmente naturale.

Al contrario, «tra *fratello* e *sorella* ha luogo la relazione pura»⁷². Tra di loro non sussiste alcuna sessualità, inoltre, pur essendo entrambi figli dei medesimi genitori, non si sono fatti nascere l'un l'altro, rimanendo quindi due individualità libere e reciprocamente indipendenti. «Perciò l'elemento femminile ha, come sorella, il più alto *sentore* dell'essenza etica»⁷³.

Con questa tesi Hegel si sta attenendo pedissequamente al contenuto *dell'Antigone* di Sofocle, in particolare al momento in cui la protagonista medita sull'irrepetibilità della figura del fratello. Lei stessa afferma: «Se morto / uno sposo mi fosse, un altro sposo / avrei potuto avere; e un altro figlio / da un altro uomo, se un figlio era la perdita. / Ma poi che padre e madre asconde l'Orco, / germogliar non mi può nuovo fratello»⁷⁴.

Da quanto detto, le differenze tra il discorso hegeliano e quello kojèviano sono essenzialmente due. La prima è che per Hegel lo scopo della famiglia, oltre all'educazione e alla creazione di un patrimonio, consiste nell'umanizzazione della morte dei suoi membri, morte che si configura come la realizzazione della vita politica umana. Al contrario, per il filosofo russo il fine della famiglia si arresta all'educazione, alla trasmissione della tradizione e al patrimonio. Il motivo di tale differenza risiede nel fatto che per Kojève il conflitto bellico e la morte per lo Stato sono fenomeni pienamente antropologici, che nulla hanno a che vedere con il deperimento biologico.

Secondo Kojève, infatti, «ogni animale tende a conservarsi in vita e a procreare: esiste sempre in esso un istinto di conservazione (di difesa e nutrimento) e un istinto alla procreazione (sessualità)»⁷⁵. A ben vedere entrambi questi istinti vengono negati nella loro immediatezza dalla guerra: in primo luogo perché colui che combatte rischia la propria sopravvivenza non per motivi biologici ma per ragioni politiche inoltre egli

⁷⁰ *Ivi*, pp. 15-16: «La reciproca pietà del marito e della moglie è dunque mista di rapporto naturale e di sensazione, e la loro relazione non ha in lei il suo ritorno in se stessa; altrettanto dicasi dell'altra relazione: la pietà reciproca fra *genitori* e *figli*».

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ SOFOCLE, *Le Tragedie*, Zanichelli, Bologna 1926, vol. II, p. 304.

⁷⁵ Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 172.

tenta di sopprimere un individuo appartenente alla sua stessa specie, provocandone quindi una riduzione e non un'espansione. Per quanto anche gli animali combattano e si uccidano a vicenda, le motivazioni che stanno alla base di tale conflittualità sono sempre legate ai due istinti sopracitati: se due creature biologiche lottano a morte, ciò accade o perché sentono la loro vita minacciata e la vogliono difendere, oppure per ottenere il dominio delle femmine del loro branco e difendere i loro cuccioli. Da ciò segue che la morte in guerra sia pienamente umana a prescindere dall'agire familiare.

La seconda differenza riguarda la grande importanza che Hegel riconosce al ruolo della sorella, importanza che in Kojève è assente. Tale assenza è da ricondurre al ruolo umanizzante dei conflitti bellici⁷⁶. Se l'umanità dell'essere umano si esprime attraverso la lotta a morte, a giudizio del filosofo russo la donna è per definizione esclusa dalla conflittualità. Infatti, «all'inizio il "marito" è il solo ad essere umanizzato (nella e con la lotta): la donna (che per definizione non partecipa alla lotta) resta femmina, un animale *homo sapiens*»⁷⁷. Interessato a mostrare la distinzione tra animalità e umanità nei rapporti familiari, Kojève si concentra sulla figura maschile poiché in passato, ossia "all'inizio", le famiglie erano completamente patriarcali, e le donne venivano concepite unicamente come fornitrici di un erede⁷⁸. Attraverso questa tesi, il filosofo russo tenta di spiegare il motivo per cui il riconoscimento della dignità femminile sia stato una conquista storica. Occorre ricordare che il suffragio femminile in Francia venne confermato nel 1944, e che tale conquista si realizzò proprio negli anni in cui Kojève scrisse *L'Esquisse sur la phénoménologie du droit* perciò il filosofo tentò di rendere ragione della storicità di questo importante raggiungimento.

A giudizio di chi scrive, l'elemento di maggiore novità e interesse che Kojève sviluppa rimanendo all'interno della lezione hegeliana sulla famiglia è il *dualismo ontologico* tra l'essere umano e la natura: benché già in Hegel fosse presente la spinta dell'essere umano per uscire dalla natura, nell'interpretazione del russo questa dicotomia acquista una radicalità assente nel monismo hegeliano⁷⁹. L'allontanamento

⁷⁶ Questa è una tesi fondamentale che sottende l'intera interpretazione kojéviana della sezione A del IV capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*. Si consideri Alexandre KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 26: «Ora, la realtà umana non si crea, non si costituisce se non nella lotta per il riconoscimento e mediante il rischio della vita che essa comporta. La verità dell'uomo, o la rivelazione della sua realtà, presuppone dunque la lotta a morte».

⁷⁷ Alexandre KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 439.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*

⁷⁹ Cfr. Alexandre KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., nota p. 603: «L'errore monistico di Hegel ha due gravi conseguenze. Da una parte, basandosi sulla sua ontologia dialettica unica, egli cerca di elaborare una metafisica e una fenomenologia dialettiche della Natura, chiaramente inaccettabili [...] Dall'altra, ammettendo la *dialetticità* di tutto ciò che esiste, Hegel è stato costretto a

dell'essere umano dalla natura è ciò che rende il filosofo russo un pensatore estremamente attuale, in grado di comprendere in profondità alcuni dei temi più urgenti che la contemporaneità impone al pensiero filosofico, come la questione ecologica e di tutela ambientale, o appunto quella della sessualità e della famiglia. Tuttavia, il prezzo che l'interpretazione del filosofo russo deve scontare è l'esclusione della sepoltura dalle pratiche fondanti la nozione di famiglia, il che comporta un misconoscimento della centralità di tale pratica che al contrario Hegel sottolinea. Per evitare questa conseguenza è opportuno seguire il pensiero hegeliano, discostandosi da quello di Kojève⁸⁰, distinguendo tra morte violenta o storico-politica e morte non violenta o naturale-famigliare, ammettendo che la famiglia sia in grado di umanizzare la morte in un modo specifico e irriducibile rispetto alla dimensione politica e storica.

5. Conclusione

A giudizio di Kojève lo scopo della famiglia è l'umanizzazione della sessualità attraverso lo scopo educativo che i genitori si assumono nei confronti dei figli, i quali sono il futuro di ogni nucleo familiare. Ciò che rende possibile la realizzazione di tale scopo è la conservazione e la trasmissione diretta della tradizione, incarnata nell'autorità del Padre, che si configura come la sopravvivenza dell'agire dei genitori attraverso i gesti e i comportamenti dei loro figli. L'incontro degli antenati con i loro figli e nipoti si realizza nello spazio dell'opera patrimoniale esercitata in comunità con tutti i parenti, i cui rapporti sono sorretti dall'amore.

Il dualismo che il filosofo instaura tra la dimensione antropologica dell'educazione e quella naturale dell'accoppiamento permette di criticare aspramente la visione naturalistica dei rapporti familiari. La sessualità e la compatibilità anatomica sono presupposte in quanto sono il fondamento biologico del rapporto di una coppia tuttavia la dimensione antropologica impone che tale istinto riproduttivo venga umanizzato e superato attraverso l'obiettivo educativo nei confronti della prole. Se l'essere umano fosse un essere privo di sessualità non potrebbe mettere al mondo alcun neonato da educare, così come se non ci fosse un progetto educativo la riproduzione non avrebbe nulla di familiare in senso proprio. Ciò significa che ogni prospettiva naturalistica che

ravvisare nella *circolarità* del sapere il solo criterio di verità»; oppure *Ivi*, nota p. 588: «Nell'*Enciclopedia*, Hegel dice che *ogni* entità può “sopprimersi” da sé ed è quindi dialettica. Ma, nella *Fenomenologia*, afferma che soltanto la realtà *umana* è dialettica, la Natura essendo determinata dalla sola Identità. Personalmente, condivido il punto di vista della *Fenomenologia* e non ammetto la dialettica dell'Essere-naturale, del *Sein*».

⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 652: «Ma l'Uomo muore sempre, se si vuole, di morte “violenta”, giacché la morte gli impedisce di fare qualcos'altro che non ha fatto».

fa derivare da una qualsiasi caratteristica fisica dell'essere umano una teoria normativa e costrittiva dei comportamenti, secondo cui date certe proprietà biologiche devono derivare determinati modelli sociali e antropologici, viene radicalmente delegittimata.

Criticando l'ideologia della “famiglia naturale” Kojève invita a riflettere sulla “naturalità della famiglia”, sull'impercettibile riconoscimento dell'autorità dei genitori e degli antenati da parte dei figli, sulla pura e immediata gratuità dell'amore che concepisce come un valore infinito la semplice esistenza della persona amata.

Nota Bibliografica

Hannah ARENDT, *Sulla violenza*, tr. it. Savino D'Amico, Ugo Guanda, Parma 2001.

Alain BADIOU e Élisabeth ROUDINESCO, *Jacques Lacan, passato presente. Un dialogo*, Mimesis, Milano 2019.

Marco FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

Jean HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.

Alexandre KOJÈVE, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. Rosabruna D'Ettorre, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989.

Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; tr. it. Gian Franco Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

Alexandre KOJÈVE, *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. Marco Filoni, *La nozione di autorità*, Adelphi, Milano 2011.

Alexandre KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004.

Carla LONZI, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1970.

Paul RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. Fabio Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

SOFOCLE, *Le Tragedie*, Zanichelli, Bologna 1926.

Andrea ZHOK, *Elementi per una teoria della tradizione*, Unicopli, Milano 2014.