

Saša Hrnjez

Un volo breve per la civetta. Le tendenze hegeliane nello spazio storico jugoslavo

(doi: 10.1404/115079)

Intersezioni (ISSN 0393-2451)

Fascicolo 3, dicembre 2024

Ente di afferenza:

Università di Firenze (unifi)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Un volo breve per la civetta

Le tendenze hegeliane nello spazio storico jugoslavo

di Saša Hrnjez

1. Gli inizi ottocenteschi

Dopo Marx e Nietzsche, Hegel rappresenta il terzo filosofo più citato in lingua serbo-croata fino al 1990¹, anno che quasi coincide con la disgregazione della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia. I primi esordi degli studi hegeliani nell'area jugoslava possono essere rintracciati già nella seconda metà dell'Ottocento, anche se all'epoca, così come ancora nella prima parte del Novecento, non si può parlare di una scuola hegeliana o di uno hegelismo ben definito, ma solo di casi individuali di studiosi che volevano introdurre e tradurre il pensiero hegeliano nella lingua degli slavi della penisola balcanica. Il primo contributo su Hegel pubblicato in lingua serba risale al 1863. Si tratta del saggio di Alimpije Vasiljević intitolato *Kratak pregled Hegelove filozofije* (Un breve compendio della filosofia di Hegel)² che in oltre cento pagine espone i contenuti principali del sistema hegeliano (*Fenomenologia dello spirito*, *Logica*, *Filosofia della natura* e *Filosofia dello spirito*) e rappresenta in questo modo la prima introduzione al sistema hegeliano in Serbia. Lo stesso autore ritorna poi su Hegel in un saggio del 1869, trattando tuttavia la logica hegeliana insieme a quella di Aristotele e di Mill³.

In effetti, però, la storia degli studi hegeliani al di là dell'Adriatico era iniziata un po' prima dei lavori appena menzionati. Nel 1847, Dimitrije Matić, che fu filosofo, giurista e anche uomo di stato, ottenne il dottorato in filosofia all'Università di Lipsia con una tesi scritta in latino e intitolata *De via qua Fichtii, Schellingii Hegelique*

¹ Cfr. D. Aranitović, *Hegel u Jugoslaviji 1863-1990*, Beograd, Hegelovo društvo, 1991. Questo lavoro contiene una bibliografia completa su Hegel in Jugoslavia dal 1863 fino al 1990. Ringrazio l'autore per avermi fornito il materiale e ulteriori informazioni riguardo alla bibliografia hegeliana in lingua serbo-croata.

² A. Vasiljević, *Kratak pregled Hegelove filozofije*, Beograd, Glasnik Društva Srbske Slovesnosti, 1863.

³ Le prime opere monografiche in serbo-croato, nonché le traduzioni degli studi su Hegel, cominciarono ad apparire solo negli anni Venti e Trenta del XX secolo.

*philosophi e speculativa invetstigatione Kantiana exculta sit*⁴. Formatosi alla Università Humboldt di Berlino (1845-1847), lo studente serbo ventiquattrenne aveva avuto occasione di conoscere il pensiero hegeliano per così dire alle sue origini, seguendo le lezioni degli allievi diretti di Hegel (Michelet, Gabler), ma anche quelle di Schelling (che peraltro, secondo le testimonianze, non lo entusiasmavano più di tanto). Nonostante i legami creati a Berlino, dove frequenta i circoli hegeliani dell'epoca, Matić, per motivi economici, si trasferisce all'Università di Lipsia – che all'epoca era ancora dominata dal pensiero di Wilhelm Traugott Krug, erede di Kant alla cattedra di logica e metafisica a Königsberg. A Lipsia Matić presenta una dissertazione che tratta lo sviluppo della filosofia critico-trascendentale e il suo passaggio da Kant a Fichte (e in misura minore anche a Schelling e Hegel). Pur non essendo una tesi esplicitamente incentrata su Hegel (Hegel difatti vi viene citato poche volte), essa comunque riflette lo spirito della filosofia hegeliana e applica il metodo storico-filosofico che Matić ha ereditato dal suo professore berlinese Michelet (lettura decisiva, in questo senso, fu quella della *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* di quest'ultimo). Per questi motivi la dissertazione di Matić potrebbe comunque definirsi uno studio storico-filosofico di impronta hegeliana. Inoltre, come è stato sostenuto, si tratta probabilmente del primo lavoro moderno di impianto storico-filosofico dovuto a uno studioso slavo del sud⁵. Dopo il periodo berlinese, Matić continua gli studi a Heidelberg, iscrivendosi però a giurisprudenza, per poi tornare definitivamente nel 1848 – l'anno della primavera dei popoli – nel Principato di Serbia, dove incomincia a insegnare al *Licej* (il primo istituto di istruzione superiore, protouniversitaria, nella Serbia moderna). In seguito si dedica alla teoria giuridica e alla organizzazione politica dell'apparato statale nel suo paese, che in quel periodo storico stava portando a compimento il processo di liberazione nazionale e iniziava a darsi un ordine politico-giuridico moderno⁶. Nel 1851 a Belgrado Matić pubblica un manuale intitolato *Načela umnog državnog prava* (I principi del diritto statale razionale) e anche un breve compendio sullo sviluppo storico dei principi del diritto, della moralità e dello stato – due classici della filosofia del diritto e della politica, entrambi profondamente permeati dal linguaggio e da un modo di ragionare hegeliani (Matić, ad esempio, vi definisce lo stato come comunità

⁴ «Sul modo in cui le filosofie di Fichte, Schelling e Hegel si sono sviluppate dalla ricerca speculativa kantiana» a lungo fu considerato smarrito, dunque non poté essere oggetto di indagini filosofiche. È stato ritrovato solo nel 2010 nell'archivio universitario di Lipsia. Nel 2016 fu tradotto e pubblicato per la prima volta in serbo (D. Matić, *O putu kojim se filozofija Fihtea, Šelinga i Hegela razvila iz Kantovog spekulativnog istraživanja*, prev. L.J.Akkad, Beograd, Dosije, 2016).

⁵ S. Žunjić, *Šta znači otkriće Matičeve disertacije za srpsku filozofiju?*, in *O putu kojim*, cit., p. 122. Cfr. S. Žunjić, *Istorija srpske filozofije III. Prva polovina XIX veka*, Beograd, Dosije, 2021.

⁶ La prima costituzione serba risale al 1835, sebbene di breve durata, mentre il parlamento nazionale come organo separato dagli altri poteri fu istituito nel 1858.

razionalmente necessaria)⁷. Tra il 1855 e il 1879, in quanto rappresentante e fra i principali ideologi del partito liberale, Matić ricoprì varie cariche statali nel Principato di Serbia (fu ministro in vari governi e presiedette anche il parlamento). In questo periodo, egli continua comunque a tradurre opere filosofiche (i tre volumi della *Storia della filosofia* dello hegeliano di Tubinga Albert Schwegger) che rinnovano la lingua serba e plasmano la sua terminologia filosofica. È interessante tener conto del fatto che, attraverso il lavoro teorico e politico di Matić, l'idealismo tedesco nella sua variante hegeliana veniva assunto piuttosto nel suo significato pratico e politico, funzionale alla fondazione ideologica borghese d'uno stato balcanico in via di modernizzazione; mentre nella vita filosofico-accademica del paese all'epoca era ancora predominante il kantismo, accanto a una graduale introduzione di positivismo e naturalismo. Va peraltro anche sottolineato un certo passaggio, riscontrabile in Matić, dall'entusiasmo rivoluzionario proprio del giovane hegeliano all'estero all'atteggiamento peculiare d'un funzionario statale, vicino a una sorta di destra hegeliana, la cui prassi doveva garantire lo stabilizzarsi di una borghesia nazionale.

Nonostante questi tentativi di importare il pensiero di Hegel e dargli un valore collettivamente formativo e pratico, non si può dunque affermare che nella Serbia dell'Ottocento si sia sviluppata una vera e propria tradizione hegeliana; e nemmeno nella prima metà del Novecento. Solo dopo la seconda guerra mondiale, nel contesto sociale e culturale formatosi dopo la liberazione antifascista, la rivoluzione popolare e la costituzione della Jugoslavia socialista, comincia ad articolarsi un interesse autentico e profondo per il pensiero di Hegel, soprattutto attraverso la sua integrazione nell'orientamento marxista che godeva del privilegio statale – ma poi anche attraverso altre vie e approcci diversi. Questo interesse è dovuto anche alle prime traduzioni delle opere di Hegel⁸. Passare in rassegna la ricezione della filosofia hegeliana in un territorio non solo esteso ma storicamente e culturalmente complesso e stratificato come quello della Jugoslavia significa, d'altra parte, avere a che fare con le principali tendenze culturali e politiche che hanno costituito la storia dei popoli jugoslavi. In queste pagine, quindi, non si pretende di ricostruire in dettaglio il contesto e la genesi degli studi hegeliani tra gli slavi oltre l'Adriatico: appare piuttosto opportuno individuarne le correnti e le scuole più influenti e più famose. In questa prospettiva, le principali

⁷ D. Matić, *Načela umnog državnog prava*, Beograd, Službeni list, 1995, p. 23.

⁸ Nel 1939 esce la scienza della logica dell'*Enciclopedia*, nonché alcuni estratti delle *Lezioni sulla filosofia della storia* e dei *Lineamenti della filosofia del diritto*. Ma la prima opera interamente tradotta in serbo-croato è *Lezioni sulla filosofia della storia* (1951) seguita poi dalla traduzione del primo volume delle *Lezioni di estetica* (1952) e dalla *Fenomenologia dello spirito* (1955). Negli anni successivi escono tutte le opere principali di Hegel e perfino le nuove traduzioni (come le due nuove traduzioni della *Fenomenologia*, di N. Popović nel 1974 e di M. Kangrga nel 1987).

interpretazioni del filosofo tedesco possono ridursi a due: la prima fu elaborata negli anni Sessanta e Settanta da alcuni esponenti del gruppo marxista Praxis (Gajo Petrović, Milan Kangrga, Rudi Supek, Predrag Vranicki, Mihajlo Marković et al.); l'altra germina a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta, grazie ad alcuni componenti del gruppo che solo in un momento successivo sarà denominato «scuola di Ljubljana» (Slavoj Žižek, Mladen Dolar, Alenka Župančič, Rastko Močnik, Rado Riha, Renata Salecl, et al.).

2. La critica spietata del presente e un'antropologia della prassi rivoluzionaria

Il gruppo marxista noto come Praxis (Praksisovci), formatosi intorno all'omonima rivista, ha costituito la realtà teorico-filosofica più rilevante nella Jugoslavia socialista del secondo dopoguerra. Nonostante che la rivista *Praxis* sia uscita solamente per un decennio (1964-1974), fino al decisivo scontro con l'apparato partitico-statale e alla conseguente esclusione della vita pubblica, la sua produzione teorica rappresenta un capitolo significativo nella storia del marxismo europeo. La scuola estiva di Korčula (Curzula)⁹, organizzata dal gruppo negli anni Sessanta e Settanta sull'omonima isola nel mare Adriatico, funzionò come laboratorio di incontri, dibattiti, lavori collettivi, ospitando i più rilevanti nomi del mondo della filosofia, sia dell'Europa occidentale che di quella centrale e orientale: E. Bloch, H. Marcuse, E. Fromm, A. Sohn-Rethel, H. Lefebvre, K. Kosik, A. Heller, E. Paci, L. Goldmann, Z. Baumann, J. Habermas ed altri ancora. Il gruppo Praxis nasce in una particolare fase storica della Jugoslavia socialista, e tale nascita fu resa possibile da eventi politici e sociali che avrebbero anche definito, nell'insieme, la specificità del sistema jugoslavo¹⁰: in primo luogo, la rottura definitiva – avvenuta nel 1948 – con l'Unione Sovietica e lo stalinismo; ma poi anche l'introduzione del sistema di autogestione sociale con i consigli degli operai negli anni Cinquanta; la trasformazione del Partito Comunista della Jugoslavia nella Lega dei Comunisti con un nuovo programma nel 1958; la fondazione, nel 1961, del Movimento dei Non Allineati. Questi eventi crearono un clima politico rinvigorito e contribuirono allo stabilirsi di un entusiasmo collettivo, focalizzato principalmente sul compito di rinnovare il comunismo e denunciarne tutte le degenerazioni (in primis, il burocratismo e il dogmatismo stalinista). I filosofi di Praxis (alcuni dei quali partigiani con esperienza di guerra

⁹ La prima edizione della Scuola ha avuto luogo nel 1963, non sulla isola bensì a Dubrovnik (Ragusa).

¹⁰ Per una maggiore comprensione del sistema politico-sociale jugoslavo rimandiamo all'importante studio di D. Suvin, *Splendour, Misery, and Potentialities: An X-ray of Socialist Yugoslavia*, Leiden, Brill, 2016. Suvin dedica un paio di pagine anche a Praxis, definendolo come «opposizione leale».

nella lotta per la liberazione popolare), ancor prima della fondazione della rivista¹¹, agiscono in tale clima intellettuale e politico rinnovato, al quale contribuiscono promuovendo un ritorno al giovane Marx (gli scritti giovanili di Marx vennero pubblicati per la prima volta a Zagabria nel 1953), rifiutando la volgarizzazione del marxismo e la teoria del rispecchiamento (e rompendo così con la prima generazione di marxisti jugoslavi e il loro materialismo dialettico), impegnandosi inoltre in un dialogo aperto con il marxismo europeo (in primo luogo Lukács e Bloch¹², ma anche la Scuola di Francoforte in generale), nonché con le posizioni non-marxiste¹³.

Sicuramente non si può parlare di un carattere omogeneo del gruppo di Praxis¹⁴: essendo quest'ultimo composto da personalità diverse che lavoravano in ambienti diversi (Zagabria, Belgrado, Sarajevo), e con interessi teorici divergenti che spaziavano da Marx a Heidegger, da Fichte a Nietzsche, i filosofi praxisti presentavano un'ampia gamma di riflessioni filosofiche e sociologiche. Non mancano tuttavia delle caratteristiche comuni, e un «filo rosso» consiste nell'impegno condiviso dal gruppo di sviluppare un marxismo critico e aperto: 1) la centralità della categoria di praxis, intesa come prassi rivoluzionaria che definisce l'essenza umana¹⁵; 2) la critica marxista alla società capitalista e alla burocratizzazione del socialismo¹⁶ come

¹¹ Sulla genesi e le premesse storico-teoriche della rivista «Praxis» si veda l'unica monografia esistente in italiano dedicata a questo momento della storia del marxismo: L. Bogdanić, *Praxis. Storia di una rivista eretica nella Jugoslavia di Tito*, Roma, Aracne, 2010. Per altri contributi su Praxis in italiano, si veda I. Fetscher, *L'attuale dibattito filosofico nei paesi dell'Europa orientale*, in *Le scienze nei paesi comunisti*, a cura di D. Geyer, Bari, De Donato, 1969, pp. 27-46. Cfr. anche i numeri della rivista «Utopia» del 1971. In lingua inglese e tedesca troviamo più monografie sulla storia e la filosofia di Praxis, nonché le traduzioni degli scritti dei suoi esponenti. Uno dei contributi migliori, in questo panorama, è G. Sher, *Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Bloomington-London, Indiana University Press, 1977.

¹² Il primo studio su Hegel di un autore straniero pubblicato nella Jugoslavia socialista fu *Soggetto-oggetto* di Ernst Bloch, nel 1959, tradotto da S. Bošnjak e M. Kangrga. Nello stesso anno uscì anche la traduzione del *Giovane Hegel* di Lukács. *Storia e coscienza di classe* invece venne tradotta solo nel 1970 da due membri di Praxis, Kangrga e D. Pejović. In questo modo l'interpretazione blochiana e lukacsiana di fatto determinarono la ricezione di Hegel nella Jugoslavia di quegli anni.

¹³ È noto che la Scuola di Korčula fu visitata anche da filosofi non marxisti (tra cui ad esempio Eugen Fink, Karl Heinz Volkman Schluck, Ernesto Grassi). L'apertura alla fenomenologia, all'esistenzialismo, e perfino a Heidegger, dopo un'iniziale diffidenza nei confronti della «filosofia borghese», era praticata soprattutto da alcuni praxisti, intensificando così l'eterogeneità del gruppo.

¹⁴ Lino Veljak definisce Praxis un movimento intellettuale unito soprattutto dal minimo comune denominatore di dover condividere la difesa dell'autonomia della critica filosofica: cfr. L. Veljak, *Tipologija kritike praxisa*, in *Aspekti praxisa*, a cura di B. Mikulić, M. Žitko, Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, pp. 48-57.

¹⁵ «L'uomo è l'essere che esiste attraverso e come prassi» (G. Petrović, *Uomo e libertà*, in *L'umanesimo socialista*, a cura di E. Fromm, Milano, Rizzoli, 1975, p. 307). «[...] la prassi come fondamento dell'umano, come determinazione filosofica dell'uomo» (P. Vranicki, *Uz problem prakse* (In aggiunta al problema della prassi), in «Praxis», 1, 1964, p. 36). «Praxis è l'essenza della storia [...] La vera prassi è umanista e rivoluzionaria» (B. Bošnjak, *Ime i pojam Praxis* (Il nome e il concetto di Praxis), in «Praxis», 1, 1964, p. 20) [tutte le traduzioni dal serbo-croato sono mie, S.H.].

¹⁶ Ciò non significava soltanto il rigetto del regime stalinista, condiviso tra l'altro con la linea ufficiale e partitica della politica jugoslava, ma implicava anche una critica alla stessa società jugoslava e ai suoi pericoli.

due forme di alienazione; 3) la prospettiva umanista dell'emancipazione basata su un'antropologia che intende l'essere umano come libero e creativo, e cioè appunto come prassi della realizzazione delle sue potenzialità. La missione intellettuale e politica della rivista «Praxis» è stata sintetizzata da Gajo Petrović, fra i suoi fondatori e le sue voci principali, nella formulazione, tra l'altro ripresa da una lettera di Marx a Ruge: «la critica spietata dell'esistente»¹⁷. La filosofia come pensiero della rivoluzione è la critica spietata del presente, abbinata alla visione di un mondo genuinamente umano, e dunque alla proiezione di un futuro emancipato dall'alienazione e dalla reificazione; il che, secondo Petrović e i suoi compagni, si può realizzare soltanto sviluppando ciò che è vivo in Marx.

Questo programma generale definiva anche il metodo filosofico dei praxisti, che non consisteva soltanto nel ritrovare il Marx «vero» e «autentico» (il quale, per loro, è sostanzialmente il Marx filosofo), ma anche nel giustificare e ricostruire storico-filosoficamente la necessità del pensiero marxiano¹⁸. Nel progetto di questa ricostruzione la funzione dell'idealismo tedesco e soprattutto di Hegel è imprescindibile. Quest'impresa interpretativa è stata messa in atto da Milan Kangrga, uno dei filosofi più importanti della scuola di Praxis, certamente lo studioso di filosofia tedesca più influente in quegli anni.¹⁹ Oltre a quella di Milan Kangrga, va almeno ricordata anche la figura di Blaženka Despot, una marxista femminista e studiosa di Hegel, rimasta purtroppo in secondo piano²⁰.

Al centro dell'interesse di Kangrga è ciò che egli chiama «la preparazione storica»²¹ del pensiero storico-rivoluzionario di Marx, inteso come autocoscienza del nostro presente nonché criterio della nostra contemporaneità. Questa preparazione storica viene riconosciuta soprattutto nell'idealismo tedesco, più precisamente nella linea Kant-Fichte-Hegel. Secondo il filosofo praxista, già il concetto kantiano di spontaneità porta a galla quel principio della libertà che avrà la sua realizzazione storica nel pensiero rivoluzionario di Marx. La

¹⁷ Cfr. G. Petrović, *Čemu Praxis* (A che serve Praxis?), in «Praxis», 1, 1964, pp. 3-6.

¹⁸ «I praxisti, con il loro marxismo-umanista, cercarono di sviluppare il pensiero di Marx, di rendere esplicito quello che in Marx è implicito; quindi cercarono di portare alla luce i presupposti ontologici del suo pensiero e di trovare nella storia della filosofia i fondamenti di questo» (L. Bogdanić, *Praxis. Storia di una rivista eretica nella Jugoslavia di Tito*, cit., p. 32). Come mette in evidenza l'autore, questo approccio aveva caratterizzato piuttosto la «sezione» zagabrese di Praxis, mentre il gruppo belgradese lavorava prevalentemente nel campo della logica, dell'epistemologia e anche delle scienze sociali.

¹⁹ Tra le numerose opere di M. Kangrga ci limitiamo a citare quelle che espongono la sua interpretazione di Hegel: *Čovjek i svijet. Povijesni svijet i njegova mogućnost* (Uomo e mondo. Il mondo storico e la sua possibilità), Zagreb, Razlog, 1975; *Etika ili revolucija* (Etica o rivoluzione), Beograd, Nolit, 1983; *Praksa vrijeme svijet* (Prassi tempo mondo), Beograd, Nolit, 1984; *Hegel-Marx. Neki osnovni problemi marksizma* (Hegel-Marx. Alcuni problemi fondamentali del marxismo), Zagreb, Naprijed, 1988. Kangrga è stato anche traduttore di Hegel (in particolare della *Fenomenologia dello spirito*), ma anche di Lukács, Bloch, Marcuse e altri.

²⁰ B. Despot, *Zensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (La questione femminile e l'autogestione socialista), Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost, 1987.

²¹ M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, cit., p. 13.

spontaneità, anche se in Kant ha una precisa collocazione epistemologico-teorica legata alla struttura conoscitiva del soggetto (e dunque alla possibilità di conoscere il mondo), viene qui ricondotta al principio etico-pratico della libertà. A favore di questo punto interpretativo viene riferito un paragrafo della *Critica della ragion pratica*, in cui si afferma il primato della ragione pratica²². Per Kant, il primato della ragione pratica ha una funzione strategica volta a introdurre i postulati della ragion pratica (libertà, immortalità dell'anima, Dio), cioè quelle proposizioni che sono trascendenti dal punto di vista teorico, e dunque conoscitivamente ingiustificabili, ma necessarie per la stessa ragion pura nel suo uso pratico in quanto fondamenti dell'agire morale. Kant perciò sostiene che la ragione pura speculativa sia determinata dall'interesse morale e quindi dall'uso pratico della ragione, il quale in questo senso «viene prima» dell'uso puro speculativo. Questo punto è stato radicalizzato nell'interpretazione di Kangrga, in quanto costituirebbe il problema dell'origine stessa della conoscenza teoretica: il primato della ragion pratica significa per lui la condizione pratica di possibilità della conoscenza teorica. Non possiamo qui analizzare tutte le conseguenze di questa conclusione (soprattutto riguardo al ruolo della terza critica kantiana, che con questa radicalizzazione sembrerebbe quasi superflua, o quantomeno vedrebbe cambiata la propria funzione) e ci limiteremo solo a tenerla in mente come esempio metodologico dell'approccio praxista, che analizza certe figure del pensiero dal punto di vista del loro compimento storico nelle teorie successive. In questo senso, anche il primato della ragion pratica in Kant – e cioè, in altri termini, il fondamento pratico della conoscenza umana – non ha ancora il significato (né storicamente può averlo) che ha in sé, e che sarà articolato e portato in superficie solo, passando per Fichte, nella filosofia hegeliana, dove l'atto del conoscere diventa un atto dello spirito interpretato come prassi storica in cui il soggetto spirituale produce l'oggettività come proprio mondo. La seconda critica kantiana diventa in tal maniera la vera origine dell'idealismo tedesco, che in fin dei conti porterà a Marx.

La spontaneità, nella maniera in cui viene reinterpretata da Kangrga, è un modo di pensare la libertà. Il concetto di spontaneità in questa sua forma interpretativamente radicalizzata è assunto all'origine teorica (seppur ancora astratta e incompiuta) di un orizzonte storico che sarà gradualmente realizzato attraverso il concetto fichtiano dell'Io, il concetto hegeliano dello spirito e il concetto marxiano della prassi rivoluzionaria. Questo orizzonte storico costituisce un'esperienza razionale e spirituale necessaria per ripensare la possibilità effettiva della rivoluzione, anche nell'epoca contemporanea. Per l'interpretazione praxista, è infatti la spontaneità a costituire il nucleo intimo del

²² «Ogni interesse è pratico e anche l'interesse della ragione speculativa è condizionato e si completa soltanto nell'uso pratico» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Torino, Utet, 2013, p. 234, A 219).

concetto di rivoluzione²³. La rivoluzione, in questa prospettiva, non ha solo il significato di un ribaltamento sociale-politico-economico di classe, ma piuttosto quello di una complessa ri-creazione emancipativa dell'essere umano. Per i praxisti la rivoluzione è l'origine stessa del mondo *in quanto* mondo umano. In questo modo la rivoluzione viene identificata con la storia stessa e, di conseguenza, con la realizzazione della creatività soggettiva dell'umanità²⁴. I filosofi di Praxis – e qui dunque non intendiamo solo le analisi di Kangrga, anche se egli spicca in queste riflessioni – hanno trovato un loro modo di pensare il punto-chiave del marxismo, l'unità della teoria e della prassi, come unità tra filosofia e rivoluzione, ossia come unità di storia della filosofia e realizzazione della possibilità rivoluzionaria.

Quali elementi della filosofia hegeliana hanno concorso a comporre l'interpretazione praxista di Kangrga? Inanzitutto, questi ha sottolineato la centralità ontologica del divenire (l'identità dell'essere e del nulla) all'inizio della *Scienza della Logica* di Hegel in quanto radicalizzazione ontologica del principio pratico della libertà. La libertà, nella sua elaborazione hegeliana, non rappresenta più l'atto del soggetto morale individuale, bensì il principio storico del mondo umano, l'essere della storia in quanto prassi emancipativa-creatrice. Hegel, con la sua logica, rappresenta il primo filosofo che pensa radicalmente, a un livello ontologico fondamentale, la possibilità della trasformazione, cioè del divenire-altro in relazione alla soggettività moderna (e dunque dotata di autocoscienza). Ma ciò che l'impostazione kangrgiana aggiunge qui è una sorta di lotta di classe all'interno della storia stessa della filosofia, che prende la forma della lotta tra metafisica e pensiero storico. L'idealismo tedesco, che culmina con Hegel e Marx, per Kangrga funziona come una progressiva (ma in Hegel, tutto sommato, ancora ontologico-metafisica) distruzione della metafisica stessa, e cioè come una destituzione del dominio dell'essere. L'inizio logico hegeliano in questo senso è interpretato come il fondamento della storicizzazione dell'essere: dal momento in cui l'essere viene pensato nella sua identità con il nulla, l'essere non è più compreso in termini di positività, pienezza, *factum*, bensì come mancanza, insufficienza e difetto. L'essere difettoso del puro e immediato cominciamento in Hegel è l'essere che si trova già oltre la metafisica – è l'essere della praxis e cioè l'essere che contiene in sé la possibilità della trasformazione, del divenir-altro da sé; la possibilità del differente. Qui vediamo come la categoria della possibilità entri in primo piano e diventi il criterio per definire la praxis (la praxis, infatti, è sempre la possibilità dell'altro, ovvero della propria altera-

²³ «l'azione rivoluzionaria – esattamente come la creatività, come la vita stessa – coincide nel suo più intimo nocciolo proprio con la spontaneità» (M. Kangrga, *La concezione marxiana della rivoluzione*, in *Marx e la rivoluzione*, a cura di F. Coppellotti, Milano, Feltrinelli, 1972, p. 89).

²⁴ «se la rivoluzione è la forza motrice della storia, allora non vi sarebbe storia senza rivoluzione [...] la rivoluzione è dunque l'essere attraverso il quale esistono la storia, il mondo umano, l'uomo stesso» (*ibidem*, p. 83).

zione). Il concetto di possibilità, preso hegelianamente, è radicato nella categoria del nulla. In realtà, dai testi di Kangrga emerge sempre una leggera preponderanza della negatività e del nulla (scritto spesso con la N maiuscola) nell'interpretazione della composizione del divenire (ovvero dell'unità tra l'essere e il nulla), perché, secondo le parole del filosofo jugoslavo, proprio il nulla costituisce quell'impulso creativo, l'atto produttivo, la mancanza essenziale e «l'inizio assoluto»²⁵. L'essere che fosse indipendente e scardinato dal nulla sarebbe il segno di un mondo statico, infinitamente uguale a sé, non bisognoso dell'altro da sé. Ed è il nulla ciò che «salva» l'essere, che lo *produce* come storico, come categoria della vita – appunto come praxis. Questa vita è contrassegnata da una mancanza radicale, dal limite e dalla finitudine. Insomma, in Kangrga si staglia il profilo di uno Hegel filosofo della finitudine e della mancanza; tuttavia, nella declinazione praxista, questa mancanza viene pensata anch'essa come negantesi, e dunque nella sua valenza storico-pratica. L'uomo – in questa interpretazione antropologizzante ed umanizzante del discorso ontologico sul divenire – è storico perché finito, ed è finito perché insufficiente e mancante.

Per il fatto che l'uomo è l'ente della mancanza (e cioè l'ente finito) esso ha storia, o più precisamente: esso è l'accadimento storico come processo di fuoriuscita dalla mancanza e del suo superamento, e questo divenire è il divenire suo e del suo mondo in un solo, unico e irripetibile atto²⁶.

Per tutti questi motivi Hegel, secondo Kangrga, non può essere semplicemente un pensatore metafisico. Anzi, con Hegel inizia un processo di rivoluzionamento categoriale (che in questa prospettiva praxista significa anche acquisizione delle condizioni storiche per la rivoluzione stessa) in cui l'essere perde il proprio carattere statico e fisso (questo carattere ha il suo risvolto ideologico nella visione della immodificabilità del mondo, nel mondo alienato, reificato, classista e di sfruttamento, il modo di produzione del plusvalore e del profitto²⁷). Smontare l'essere della metafisica significa pertanto avviare un processo rivoluzionario del pensiero, ma anche un processo del pensiero *della* rivoluzione, senza il quale non vi è nessuna rivoluzione effettiva²⁸. La metafisica ha paura della rivoluzione – questa la proposizione provocatoria e riassuntiva della posizione di Kangrga –, per cui la metafisica nega il divenire storico, nega il tempo e in questo senso l'essenza dell'uomo stesso. Partire invece dal nulla, cioè dal divenire, che è sempre il divenire di ciò che ancora *non è* (e quindi comporta la possibilità del differente), significa aprire l'esistenza

²⁵ M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, cit., p. 32.

²⁶ *Ibidem*. [trad. S.H.]

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 32.

²⁸ «La rivoluzione è quella talpa che sempre scava, e di cui anche Hegel parla con il nome di dialettica» (M. Kangrga, *La concezione marxiana della rivoluzione*, cit., p. 83).

storica al futuro. Porre il nulla al principio significa avere il futuro all'origine e come origine²⁹.

Nel testo del 1970 dal titolo *Hegel – metafisica o rivoluzione?*³⁰, Kangrga sostiene esplicitamente che Hegel è il pensatore della rivoluzione, ma non della rivoluzione borghese, sul modello di quella francese, bensì il pensatore della rivoluzione come tale. È insomma il pensatore del divenire rivoluzionario e il primo vero filosofo della storicità del mondo umano, dunque della possibilità (ontologica) della sua ri-creazione³¹. In realtà, Kangrga ammette che la filosofia hegeliana presenta *anche* elementi metafisici (a un certo punto egli sostiene per esempio che la dialettica in Hegel finisce per contraddire la storicità), ma questi non rappresentano il suo senso vero e autentico. Quale Hegel scegliamo dipende dunque da una decisione interpretativa e politica: si tratta della decisione o per la metafisica, o per la rivoluzione. Solo quest'ultima però riconosce il vero spirito di Hegel; e solo in questo modo, secondo Kangrga, Hegel può rimanere un pensatore contemporaneo, capace di ispirare ogni pensiero critico-rivoluzionario e ogni azione rivoluzionaria.

Insomma, nell'interpretazione hegeliana di Kangrga permane un'ambiguità. Da un lato, a Hegel viene riconosciuto il merito di aver superato l'opposizione tra il concetto e il tempo (con la nozione di *begriffene Geschichte*), per cui Hegel sarebbe stato il primo filosofo capace di pensare davvero il tempo storico, identificando il tempo e la storia³². Dall'altro lato, Hegel continua tuttavia a pensare sulla base di presupposti ontologici (che, dal punto di vista di Kangrga, sono sempre di natura metafisica), per cui la triade essere-nulla-divenire permette bensì l'identificazione tra concetto, tempo e storia, ma d'altronde blocca il concetto di prassi e di conseguenza blocca l'accadimento storico effettivamente produttivo³³. Hegel traduce insomma l'ontologia in storia (e in ciò consiste il suo merito epocale), ma poi ritraduce la storia in ontologia (e questo, per la prospettiva praxista, costituisce un limite). Una soluzione soddisfacente per Kangrga deve essere disgiuntiva e dicotomica: *aut* ontologia *aut* storia

²⁹ «Ed è questo il nulla (*Nichts*) hegeliano come possibilità operante e dimensione aperta del futuro, un vero e proprio accadimento storico che si fa sempre autocosciente e torna sempre alla propria origine – alla storicità» (M. Kangrga, *Hegel – metafizika ili revolucija* (Hegel – metafisica o rivoluzione), in «Praxis», 5-6, 1970, p. 730).

³⁰ Il testo fa parte del numero 5-6 di «Praxis», interamente dedicato a Hegel, e pubblicato in seguito a un'edizione della Scuola estiva di Korčula. È interessante notare che Hegel e Marx sono gli unici filosofi a cui sia stata dedicata un'intera edizione della Scuola.

³¹ A tal riguardo Kangrga torna al giovane Hegel, e in particolare alle sue pagine sull'amore. Sarebbe l'amore infatti a dimostrare il carattere anti-metafisico del mondo umano: «l'amore è dunque quel campo intimo-attivo-laico in cui si apre la possibilità della produzione di una nuova qualità nella creazione e appropriazione del proprio mondo» (M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, cit., p. 407).

³² Qui l'interpretazione kangrgiana si dimostra piuttosto vicina alle celebri lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia*.

³³ Kangrga propone la triade prassi-tempo-mondo come triade del «cominciamento» marxista capace di fondare il concetto di rivoluzione. Cfr. M. Kangrga, *Praksa vrijeme svijet*, cit., pp. 11-12.

(ma accanto a questa formulazione ne troviamo anche altre: o etica o rivoluzione; o rivoluzione o alienazione; o marxismo o positivismo). Il suo giudizio è comunque contestualizzante: Hegel ha fatto il suo; il suo lavoro è compiuto, e storicamente non poteva fare di più. Questo riconoscimento, però, relega di fatto la posizione di Hegel a una fase circoscritta della storia della filosofia, con la sua funzione preparatoria, mentre ora tocca ai marxismi il compito di sviluppare il pensiero della prassi come possibilità di autentico cambiamento umanista. Sarà proprio questa ambiguità a portare Kangrga, nel corso degli anni, a un progressivo avvicinamento a Fichte e ad assumere una prospettiva più soggettivistico-volontaristica della prassi³⁴.

3. *Sub specie impossibilitatis* e la dialettica del fallimento

I germi degli studi post-strutturalisti a Ljubljana possono essere rintracciati già negli anni Sessanta del secolo scorso, soprattutto con la fondazione della rivista «Problemi» (1962-). Essa per più di vent'anni rappresentò la piattaforma principale attraverso la quale il pensiero francese contemporaneo (in prima luogo autori come Barthes, Kristeva, Foucault, Derrida, Althusser, Lacan) è stato introdotto in Slovenia, e così pure nella Jugoslava socialista. Tra questi autori, sono stati soprattutto Althusser con la sua lettura di Marx e Lacan con la sua revisione della dottrina freudiana ad aver creato i presupposti per una produzione intellettuale e perfino uno stile di pensiero originale che, fin dagli anni Ottanta, è diventato il marchio riconoscibile di alcuni filosofi e filosofe della cosiddetta scuola di Ljubljana. Mentre il rapporto con Marx oscillava tra una filtrazione concettuale e un graduale allontanamento, a grandi linee in accordo con le generali tendenze post-marxiste dell'epoca, «il ritorno a Hegel» è rimasto uno dei tratti principali dell'approccio del gruppo sloveno sin dagli inizi. Il metodo di questo ritorno consisteva, in poche parole, nel liberare il pensiero lacaniano dallo Hegel di Kojève, per avvicinare più direttamente Lacan e Hegel. Siccome il contenuto hegeliano in Lacan era sostanzialmente mediato dalle lezioni di Kojève (che Lacan aveva seguito personalmente), si pensava cioè che questa mediazione fosse solo un ostacolo per interpretare Hegel in chiave lacaniana³⁵.

³⁴ A tal proposito sono curiose le sue ultime riflessioni intorno al concetto di speculazione, il quale – a differenza del concetto di filosofia – è atto a pensare veramente la rivoluzione. In questo senso Kangrga conclude che il vero pensatore speculativo (proto-marxista e rivoluzionario) è Fichte, mentre Hegel arriva alla speculazione, ma in fin dei conti si ritira nella filosofia (cioè nella contemplazione). Cfr. M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marksa* (Speculazione e filosofia. Da Fichte a Marx), Beograd, Sl. Glasnik, 2010.

³⁵ Anche se nel presente saggio il nostro discorso si limita agli hegeliani lacaniani, sarebbe sbagliato ridurre tutta la corrente hegeliana in Slovenia a questo gruppo, che pure è decisamente il più visibile. Vanno ricordati inoltre per esempio i nomi di Adolf Bibič, che a partire dagli anni Sessanta si è occupato della filosofia politica di Hegel, poi di Božidar Debenjak, per certi versi la figura centrale dello hegelismo sloveno, traduttore della *Fenomenologia dello spirito*

In altre parole, è emerso il bisogno di leggere Hegel come un autore contemporaneo.

Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta vengono pubblicati i primi contributi di Slavoj Žižek e Mladen Dolar, due fra i principali esponenti del gruppo di Ljubljana che hanno lavorato sull'interpretazione lacaniana di Hegel. Nel 1980 viene anche avviata la collana «Analecta», con la prima pubblicazione intitolata *Hegel in označevalec* (Hegel e il significante), firmata da Slavoj Žižek. Nel 1982 viene fondata la «Società per la psicoanalisi teoretica» nonché la «Scuola Sigmund Freud». A partire da metà degli anni Ottanta, nello stesso ambiente nascono inoltre due riviste: «Wo es war», in tedesco, e «Razpol», in sloveno, che ribadiscono l'egemonia lacaniana nella scena ljubljane. La Società psicoanalitica non operava peraltro mai nella sfera della prassi clinica psicoanalitica, ma usava la psicoanalisi per studiare e interpretare fenomeni culturali e politici. E questa è una delle caratteristiche fondamentali degli autori e delle autrici sloveni: la loro attività teorica non si limitava alle elaborazioni accademiche, perché era vivacemente inserita in un contesto culturale ampio, legato anche alla scena artistica alternativa ljubljane, e aveva una formidabile presa sulla vita pubblica e i movimenti interni alla società. Anche l'interesse per temi come l'ideologia (che di fatto accompagneranno Žižek fino a oggi) nasce di fatto all'interno di una battaglia culturale (e ideologica) generazionale, durante il processo di transizione della Slovenia verso la propria indipendenza nazionale. Anche lo Hegel lacaniano, dunque, faceva parte di questo «programma» non solo filosofico-culturale ma anche concretamente politico, mirato alla trasformazione sociale post-socialista³⁶.

Il libro inaugurale che in qualche modo annuncia quello che sarà il tratto fondamentale della scuola slovena nei decenni successivi, e cioè il connubio tra Lacan, Hegel e Marx (anche se la vera interazione concettuale, come s'è detto, è soprattutto tra Lacan e Hegel), è il libro *Znak, označitelj, pismo. Prilog materialističkoj teoriji označiteljske prakse* (Segno, Significante, Scrittura. Un contributo alla teoria materialista della prassi del significante) di Slavoj Žižek, pubblicato a Belgrado nel 1976. Va notato che questo libro è stato redatto in lingua serbo-croata, mentre le altre opere del giovane Žižek escono soprattutto in sloveno. Se il titolo del saggio *Segno, Significante, Scrit-*

(nonché professore e relatore degli stessi Žižek e Dolar). Agli anni Ottanta risalgono poi le pubblicazioni di Leon Sešerko (i lavori sulla Scienza dello logica e il Capitale) e di Anton Stres (sulla libertà in Hegel e Marx). Sono importanti inoltre i lavori di Zdravko Kobe, soprattutto sulla *Scienza della Logica*, di cui Kobe è anche il traduttore in sloveno (Cfr. Z. Kobe, *Bit in Refleksija*, in *Želja in krivda*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1988, pp. 57-102).

³⁶ Per una breve ricostruzione dello hegelismo sloveno si veda B. Vezjak, *Hegelianism in Slovenia: A Short Introduction*, in «Hegel Bulletin», 34, 1996, pp. 1-12. A tal proposito sono istruttive l'intervista con Dolar in *Žižek and his Contemporaries. On the Emergence of the Slovenian Lacan*, a cura di J. Irwin, H. Motoh, London-New York, Bloomsbury, 2014, pp. 93-112, e anche un'intervista del 1990 con Žižek e Salecl: *Lacan in Slovenia: An Interview with Slavoj Žižek and Renata Salecl*, a cura di P. Dews e P. Osborne, in «Radical Philosophy», 58, 1991.

tura indica chiaramente lo sfondo strutturalista della ricerca proposta, il sottotitolo invece (*Un contributo alla teoria materialista della prassi del significante*) rivela la centralità del concetto di significante per il materialismo, dove quest'ultimo nell'interpretazione žižekiana smette di essere sinonimo di marxismo. Dunque, anche la visione di Hegel va collocata in questa nuova teoria post-strutturalista e materialista (o perfino post-materialista). Hegel è un materialista? – è questa la domanda posta da Žižek; domanda che implica non soltanto una teoria materialista, ma anche una teoria del materialismo.

Tutta la lettura strutturalista žižekiana si basa sulla logica autonoma del significante, che consiste nella sua differenzialità spiegata in termini di assenza o di mancanza. Ogni significante, in quanto elemento strutturale della lingua, è costituito cioè dalla propria differenza rispetto agli altri elementi, da ciò che esso non è: dunque da un'assenza. L'assenza gioca qui un ruolo costitutivo della struttura linguistica definita dal significante, o per meglio dire dalla circolazione differenziante dei significanti (in maniera tipicamente strutturalista, Žižek asserisce che il linguaggio è insieme di ciò che è e ciò che non è). E come vedremo, Žižek sostiene una sorta di precedenza ontologica della mancanza/assenza che sarà ulteriormente articolata come precedenza ontologica del fallimento. Questo regime del significante, definito quindi dalla sua autonomia, significa, per Žižek, la prassi materialista, ovvero la prassi del materialismo.

Ma in che senso qui si tratta di materialismo? Non solo nel senso che il significante rappresenta, tradizionalmente, l'aspetto materiale e sensibile del segno, ma anche in quello per cui il significante (ossia, nei termini lacaniani, l'ordine del simbolico) rappresenta il *locus*, la località dell'enunciazione, la posizione concreta del soggetto enunciante, la sua concretezza e determinatezza storica. In altri termini, il registro simbolico è il registro della mediazione materiale e storica resa possibile dalla posizione del soggetto simbolizzante. Si evince allora già da queste parole in che senso entri in gioco Hegel e come l'idealismo speculativo di Hegel, con il suo concetto dell'universale concreto, si trovi già, secondo Žižek, «sull'orlo del materialismo»³⁷. Hegel rompe con il rapporto astratto-classificatorio tra l'universale e il particolare e include l'universale nel movimento della particolarità, cioè nel processo della sua concretizzazione. Il materialismo non è nient'altro che la denominazione teorica per questa sovradeterminazione del concreto (Žižek qui adopera il termine althusseriano, «sovradeterminazione», che, nel contesto lacaniano, viene ricondotto alla determinazione del simbolico). La materialità del soggetto consiste nella sua «iscrizione» nell'ordine simbolico, e cioè nella sua prassi di significante, che non è altro che una prassi di articolazione attraverso

³⁷ S. Žižek, *Znak, označitelj, pismo* (Segno, Significante, Scrittura), Beograd, NIP Mladost, 1976, p. 41.

gli altri significanti – ovvero, attraverso la differenza tra di essi. Qui però non si tratta di inserire il soggetto in una trascendenza storica che lo oltrepassa e lo determina «dall'alto», e che definirebbe così il suo discorso; in qualche modo il soggetto è la sua prassi significativa (la quale per Žižek è la prassi *tout court*) che produce il discorso. Ma questo soggetto – e qui l'impatto lacaniano – parla solo per così dire nei buchi del proprio discorso, dunque nel fallimento simbolico. Il materialismo di cui qui si tratta, quindi, non è l'affermazione d'una sostanza trascendente rispetto al soggetto, ma è il momento dell'eterogeneità, della differenza, della scissione nel nucleo del soggetto stesso³⁸. Hegel però si colloca solo sull'orlo del materialismo, secondo Žižek, perché non ha accolto pienamente la prassi del significante che gli si spalanca. Vale a dire, Hegel non ha seguito tutte le conseguenze della propria nozione dell'universale concreto.

Il discorso sul significante, che occupa prime pagine del libro di Žižek, rappresenta anche una sorta di programma metodologico a cui egli si attiene e che continuerà a portare avanti nelle analisi di autori come Hegel. In altri termini, il discorso sull'autonomia e l'arbitrarietà del significante, cioè la precedenza del significante rispetto al significato, serve a Žižek per proporre un metodo «ermeneutico» *en detail* dove l'elemento singolo di ciò che si interpreta, dunque un aspetto individuato, viene trattato come una figura autonomizzata, e cioè articolato nella catena differenziale con altri elementi (significanti), dissolvendo così il legame tra il significato e il referente, oppure tra la rappresentazione e la cosa. Sulla scia dell'interpretazione freudiana dei sogni, il filosofo sloveno si rivolge così ai suoi autori concentrando l'attenzione interpretativa non sull'insieme del senso del discorso da comprendere, ma sui singoli elementi che, intrecciati con altri elementi singoli (anche di altri autori), producono bensì un senso, ma solo successivamente, dopo aver, per così dire, lasciato il gioco ai significanti. In Žižek troviamo sempre – come suo tratto peculiare – un *Zusammenlegspiel* tra singole figure del pensiero (in Hegel, ad esempio, sostanza-soggetto, sapere assoluto, spirito-osso e così via) che fungono da scene-significanti liberate dal legame (in termini lacaniani, il legame immaginario) con l'insieme di significati impliciti nella teoria hegeliana. In altre parole, queste figure si interpretano solo in quanto inserite nella catena delle altre scene-significanti che dal punto di vista logico-razionale appaiono sconnesse, estrinseche e casuali, ma invece producono senso, hanno una loro razionalità.

Qual è però il dubbio che Žižek avanza nei confronti di Hegel, il quale ha aperto le porte del materialismo, inteso come prassi del significante, senza pienamente entrarci? Secondo Žižek, il problema è la struttura della negatività hegeliana (cioè la negazione della negazione), nonché l'autoriflessione assoluta che toglie la posizione eccen-

³⁸ Cfr. *ibidem*, p. 267.

trica del soggetto, il suo locus irriducibile, integrando il movimento del particolare, cioè la successione dei significanti, nel movimento dell'automediazione dell'universalità stessa. Qui vediamo che Žižek, nonostante il suo atteggiamento tendenzialmente hegeliano, applica in effetti a Hegel una critica che non di rado viene mossa anche da posizioni adorniane o heideggeriane: l'assoluto hegeliano finisce per chiudere l'apertura irriducibile al significante e restituire il dominio dell'universalità astratta. Nelle parole del giovane Žižek:

Il pensiero di Hegel è un gigante tentativo dell'Imaginario di abbracciare tutto il lavoro del Simbolico (l'identità che vuole comprendere la differenza) per sopportare fino in fondo la differenza, la perdita, la mediazione, le quali – portati fino all'estremo, fino al dolore supremo della perdita della separazione – si convertirebbero di nuovo nell'identità/immediatezza, la perdita della perdita³⁹.

Qui vediamo come le categorie lacaniane lavorino sul territorio hegeliano: se il Simbolico sta per la differenzialità del significante, l'Imaginario viene adoperato come termine che esprime la riflessione assoluta hegeliana (la logica binaria della riflessione) e l'ordine della totalità logico-razionale: vale a dire, appunto, la metafisica. Lo Hegel dello Žižek esordiente è in fin dei conti uno Hegel metafisico (e perciò appunto solo sull'orlo del materialismo), dove la metafisica va intesa come pensiero identitario da superare. L'Assoluto – il punto supremo del sistema hegeliano – per Žižek non è altro che il luogo dell'auto-rispecchiamento compiuto dove il soggetto toglie il proprio decentramento, in alte parole: il soggetto (ri)diventa la sostanza. Tutto ciò che il soggetto – qui specificamente inteso come soggetto della *Fenomenologia dello spirito* – aveva «dietro le spalle» viene cioè portato davanti ad esso. Ciò però implica la perdita della dimensione del Simbolico, la mancanza Simbolica (*la manque symbolique*). Hegel (e secondo Žižek, Marx ancor più che Hegel) si muove nel registro dell'Immaginario. Portare avanti questa interpretazione significa vedere nello spirito assoluto una figura della coscienza rappresentante, cioè la sua forma più totalizzante, e non invece una figura dell'auto-dissoluzione della *Vorstellung*.

Il rovesciamento «materialista» operato da Žižek contiene quindi un'ambiguità per quanto riguarda il ruolo di Hegel: il filosofo tedesco scopre la prassi del significante e allo stesso momento la nega. Hegel mette in evidenza il potere della negatività (fallimento, perdita, mancanza) ma dal momento che, in un movimento assoluto dell'autoriferimento, rivolge la negatività contro sé stessa, ciò che ottiene non è che un ritorno all'Immaginario: alla metafisica della *parousia* che in questo modo «viola» quella precedenza dell'assenza che costituisce l'ordine simbolico del significante. La negatività, in Žižek, viene declinata in termini di perdita e mancanza, per cui la negatività

³⁹ *Ibidem*, pp. 231-232 [Trad. S.H.].

assoluta di stampo hegeliano significa null'altro che la perdita della perdita, la mancanza della stessa mancanza⁴⁰. Questa concezione dello «Hegel immaginario» appare così ancora succube di certe letture post-strutturaliste del pensiero francese (e forse anche dell'iniziale *background* heideggeriano-derridiano che agiva fortemente nei testi del giovane Žižek)⁴¹.

Tuttavia quest'immagine di Hegel negli anni successivi sarà progressivamente mitigata, e affilata fino a un punto di massima integrazione del pensiero hegeliano con il pensiero lacaniano. Nel corso degli anni Ottanta escono anche altri lavori su Hegel, come il volume su Hegel e il significante, già citato, oppure il testo scritto insieme a Mladen Dolar⁴². I risultati di un approfondimento della filosofia hegeliana (e anche di una progressiva hegelianizzazione del pensiero di Žižek) si scorgono bene nel suo primo libro uscito in inglese, che in qualche modo spalanca le porte del suo successo internazionale – *The Sublime Object of Ideology* del 1989. Questo libro espone le analisi più raffinate e dettagliate di Hegel, soprattutto nella sua ultima parte (il capitolo *Not Only as Substance, but also as Subject*), dove viene presa in esame anche la *Scienza della logica* (le analisi della riflessione della Dottrina dell'Essenza): qui Hegel non è più il filosofo della riflessione che rimane imprigionato nella metafisica della presenza, ma il filosofo che proprio grazie alla sua concettualizzazione della riflessione anticipa Lacan. Un notevole cambiamento nella stessa direzione vediamo anche all'opera nell'interpretazione del sapere assoluto⁴³. Un ritorno a Hegel più decisivo – e a uno Hegel in cui ora l'autore sloveno trova l'affermazione della differenza e della contingenza – viene accompagnato da una svolta post-marxista che si nota soprattutto nel ripensamento del concetto di antagonismo. L'antagonismo di classe, la base di ogni teoria marxista, viene cioè preceduto da un antagonismo che Žižek continua a definire come fondamentale, ma pensato in chiave anti-essenzialista come impasse, vicolo cieco (*deadlock*), nocciolo duro e irriducibile, «un nucleo che resiste all'integrazione-dissoluzione simbolica»⁴⁴. In questo modo viene compiuto l'allontanamento dalla prospettiva marxista (il concetto di prassi non è più centrale; rimane però la critica dell'ideologia). La lotta di classe perde la priorità costitutiva nella formazione della

⁴⁰ «Il tratto essenziale della dialettica di Hegel è il fatto che la perdita (del reale/dell'oggetto esterno nei confronti del pensiero) come assoluto è già la perdita della perdita» (*ibidem*, p. 259, [Trad. S.H.]).

⁴¹ Il primo libro di Žižek intitolato *Bolečina razlike* (Il dolore della differenza), in realtà la sua tesi di laurea, rappresenta una lettura heideggeriana e derridiana di temi come differenza, scissione, rottura. Su temi giovanili di Žižek si veda K.T. Sorenson, *Razpor: On Slavoj Žižek's First Break*, in «European Review», 2020, n. 6, pp. 752-761.

⁴² M. Dolar, S. Žižek, *Hegel in objekt* (Hegel e oggetto), Ljubljana, Analecta, 1985.

⁴³ «[...] lo stesso "sapere assoluto" non è che un nome per l'ammissione di una certa perdita radicale» (S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, trad. di C. Salzani, Milano, Ponte alle Grazie, 2014, p. 30).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

totalità sociale che aveva nel marxismo, ma ciò che si abbandona è anche la possibilità della risoluzione dell'antagonismo, cioè sparisce l'orizzonte del cambiamento razionale dei rapporti sociali. Non bisogna dimenticare del resto che *L'oggetto sublime dell'ideologia* esce nell'anno della caduta del muro di Berlino e alla vigilia della disgregazione dello stato socialista jugoslavo.

Il riorientamento post-marxista viene sancito anche dalla prefazione di Ernesto Laclau⁴⁵. Il debito nei confronti dell'*Egemonia e strategia socialista* di Mouffe e Laclau è espresso già nelle prime righe, dove Žižek parla dell'antagonismo radicale che consiste nel riconoscere l'impossibilità radicale della propria risoluzione (allo stesso modo, per Žižek e Mouffe/Laclau la democrazia radicale è solo quella che si rende conto della propria radicale impossibilità). Ogni tentativo di suturare il vuoto originario, l'origine abissale dell'antagonismo, è un tentativo destinato a fallire⁴⁶. Antagonismo, impossibilità, impasse e fallimento compongono la stessa rete concettuale volta a fondare la dialettica non sul concetto di contraddizione ma su quello di impossibilità (o quantomeno a ricondurre il primo al secondo).

Qual è allora soluzione teorica e politica di questa dialettica neohegeliana e post-marxista? Secondo Žižek, «la sola cosa che l'uomo può fare è accettare pienamente questa divaricazione, questa scissura, questo sradicamento strutturale, e cercare per quanto possibile di rattoppare le cose in un secondo tempo; ogni altra soluzione [...] conduce direttamente al totalitarismo»⁴⁷. In questo senso Žižek interpreta anche la riconciliazione hegeliana: lungi dall'essere un'armonizzazione totalizzante, una pacificazione delle differenze, o il ristabilirsi della realtà attraverso la sua concettualizzazione a scapito delle sue tensioni interne, il sapere assoluto è piuttosto «il prendere atto in ultima istanza che il Concetto stesso è “non-tutto” (per usare questo termine lacaniano)»⁴⁸. La riconciliazione è quindi la riconciliazione con la propria negatività irriducibile, l'accettazione della perdita radicale. Il momento dell'assoluto, della riconciliazione, è dunque il momento in cui la stessa negatività radicale (nei termini laclauiani, l'antagonismo, o in quelli psicoanalitici, il fallimento) diventa conscia di sé, diventa per-sé. In questo modo, e anche contro quanto da lui stesso sostenuto dieci anni prima, Žižek afferma che il concetto del sapere assoluto non è «mostruosa totalità concettuale che divora ogni contingenza»⁴⁹ (coloro che continuano a ripetere

⁴⁵ Questa prefazione si trova solo nella prima edizione del 1989, mentre sparisce dalla seconda edizione del 2009, e questa mancanza si registra anche nella traduzione italiana. Per un'analisi degli effetti della teoria della «democrazia radicale» di Laclau/Mouffe nel contesto della transizione slovena verso il capitalismo liberale rimandiamo a O. Pupovac, *Springtime for Hegemony: Laclau and Mouffe with Janez Janša*, in «Prelom», 8, 2008, pp. 115-136.

⁴⁶ S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, cit., p. 28.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁹ *Ibidem*.

questo *common place* riguardo a Hegel sparano troppo in fretta, dice Žižek). Il primo post-marxista diventa così lo stesso Hegel. Mentre in *Segno, significante, scrittura* l'intenzione era quella di evidenziare la differenza tra Lacan e Hegel come differenza tra i due paradigmi (Simbolico e Immaginario), e di dare un'interpretazione psicoanalitica del materialismo, ne *L'oggetto sublime dell'ideologia* invece Hegel viene «salvato» attraverso Lacan, e in alleanza con lui separato da Marx, il quale, secondo Žižek, ha tentato di «cucire» e sanare la lacuna e chiudere il campo aperto da Hegel. Dall'affermazione che nella dialettica positiva di Hegel «niente è perso»⁵⁰ Žižek è così giunto alla concettualizzazione del nucleo della perdita in quanto base ontologica del soggetto hegeliano. L'intento è ora quello di mantenere la dimensione del soggetto collocandolo nell'ambito della negatività radicale, lacanianamente letta come il Reale, e cioè come quel nocciolo duro che costituisce il simbolico resistendo alla simbolizzazione, e che si fa presente soltanto nel suo fallimento (il fallimento della simbolizzazione). Ed è esattamente la ripetizione di questa resistenza, il fallimento ricorrente, ciò che costituisce il simbolico. Questa logica del non-tutto che porta il nome del Reale è qualcosa che non può essere negato, e dunque incarna la pura negatività – è la negatività radicale in quanto *positivum*⁵¹. Il punto žižekiano è però che questo *positivum* può costituirsi soltanto a posteriori, o retroattivamente, a partire dal fallimento (della mediazione, del simbolico). Riconoscere la negatività ripetitiva del fallimento come positività inerte sarebbe dunque il vero significato della famosa *Versöhnung* hegeliana.

Ora, se proviamo a riassumere lo «hegelismo» di Žižek, sono proprio questi due termini – negazione e riconciliazione – a muovere tutta la riflessione. La questione che possiamo porre è la seguente: perché intendere la negatività in termini di fallimento, trauma, rigetto? Se ogni fallimento o insuccesso è decisamente un che di negativo, non è forse proprio Hegel a insegnarci come non ogni negatività sia riconducibile al fallimento? In Žižek troviamo un campo semantico di concetti come fallimento, impossibilità, inconsistenza, antagonismo, che per tutti è riconducibile a una certa figura della negatività. Anche se Žižek include il concetto di contraddizione nel medesimo campo, è tuttavia sintomatico che non vi dedichi poi tanta attenzione e che al posto della contraddizione – il concetto centrale in Hegel – subentri l'antagonismo, che peraltro corrisponde a una serie di descrizioni tipicamente lacaniane (l'apertura del vuoto, della crepa, la scissione nel simbolico, il fallimento della simbolizzazione e il blocco della dialettizzazione). Questo antagonismo «isterico», diviso tra una processualità e un punto di stallo, tra il movimento vitale e il blocco mortale, è costitutivo della soggettività. Žižek quindi

⁵⁰ S. Žižek, *Znak označitelj pismo*, cit., pp. 270, 277.

⁵¹ Cfr. S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, cit., pp. 206-208.

riconosce, hegelianamente, il potere della negatività nel soggetto (e la negatività come soggetto) ma a questa negatività, lacanianamente, attribuisce il significato della scissione originaria, del vuoto originario che divide il soggetto e lo «isterizza». Grazie a questo nocciolo duro della negatività il soggetto non è mai totalmente presente a sé stesso, cioè può incontrare sé stesso solo come proprio altro; il soggetto è gettato davanti a sé stesso come nella propria alterità.

Si potrebbe argomentare che la condizione ontologica dell'impossibilità e del fallimento ha le proprietà di una sorta di gettatezza, dalla quale il soggetto emerge appunto come effetto della propria realizzazione (simbolizzazione) mancata. Ma essere gettati nell'impossibilità pone una serie di ulteriori questioni: in che rapporto stanno la condizione dell'impossibilità e la condizione della possibilità? (Soprattutto: perché Žižek ritiene che l'impossibilità radicale renda possibile la soggettività?) Non accade forse, in questo modo, che l'impossibilità radicale blocchi la storicità del soggetto o la riduca alla successione dei suoi fallimenti? Sembra che le categorie della possibilità/impossibilità non vengano esse stesse storicizzate e declinate concretamente, per cui operano come categorie astratte, logico-trascendentali, con una valenza ontologica. In altri termini, l'isterizzazione del soggetto sembra accompagnata a una de-storicizzazione, in cui l'antagonismo intrinseco, che sta per l'impossibilità radicale, viene assunto a una condizione quasi trascendentale e astorica⁵².

4. Il rovescio della fine

Le due principali interpretazioni di Hegel che si sono affermate nella Jugoslavia socialista – l'una antiumanista lacaniana e l'altra umanista-marxista – possono sembrare contrarie, se non inconciliabili⁵³. Tuttavia, vi sono alcuni intrecci che avvicinano queste due linee di pensiero. Innanzitutto, per entrambe Hegel è il pensatore della negatività. Per i praxisti la negatività si esprime sostanzialmente come libertà⁵⁴, più precisamente come soggetto che crea e agisce. La libertà, in quanto potere della negatività, è la negazione dell'essere, la possibilità di diventare l'altro da sé stessi; il che, nella loro ottica umanista, coincide con la possibilità creatrice dell'uomo di produrre il proprio mondo. In questo modo essi pensano l'unità dell'ontologi-

⁵² È la domanda che a Žižek rivolge Judith Butler: l'ostacolo che blocca il soggetto e porta la sua costituzione al fallimento diventa in Lacan un apriori astorico, una limitazione quasi-trascendentale? Cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000, p. 109.

⁵³ Lo stesso Milan Kangrga in una delle sue ultime interviste dichiara la posizione di Žižek incompatibile con quella della praxis-filosofia (cfr. B. Mikulić, *Nauk neznanja*, Zagreb, Arkzin, 2015, p. 168).

⁵⁴ A tal proposito è curioso notare che la traduzione serbocroata dei *Grundrisse* di Marx, curata dal praxista Gajo Petrović, è stata pubblicata con il titolo «Temelji slobode» (I fondamenti della libertà).

co e dell'etico-pratico e negli stessi termini interpretano la vocazione antimetafisica della filosofia hegeliana. Nell'interpretazione lacaniana e post-marxista di Žižek Hegel è invece affermato come pensatore della negatività, ma tale negatività, più che possibilità del diventare-altro, significa impossibilità dell'autorealizzazione che blocca l'esperienza dell'altro (ovvero: l'altro è esperito in quanto bloccato, in quanto relazione fallita⁵⁵); anche se il nucleo irriducibile della negatività rimane comunque ciò che fonda la relazione con l'altro (in termini lacaniani: permette e rende possibile la simbolizzazione). In ogni caso questa negatività, pensata sulla scia del reale lacaniano, è insuscettibile di negazione, cioè essa stessa rimane un dato positivo ed inerte che si può logicamente costruire solo *nachträglich*, retroattivamente in seguito al fallimento della simbolizzazione⁵⁶. Entrambe le posizioni per certi versi sviluppano una sorta di «massimalismo» ontologico: un punto di partenza irrisolvibile, fisso e quasi trans-storico, che si esprime in un caso come impossibilità radicale, nell'altro come potenzialità autentica.

In tutto ciò, entrambe le prospettive sembrano non cogliere appieno la logica della contraddizione, che non si può ricondurre né alla mera possibilità né all'impossibilità. In altre parole, la contraddizione in Hegel è certamente la più alta espressione dialettica della logica del negativo, ma la negatività della contraddizione implica la sua concretizzazione, la sua necessaria realizzazione, la produzione di un che di effettivo (*etwas wirkliches*) che mantiene in sé una tensione intrinseca, e in questo modo la sua razionalità, la razionalità del reale effettivo. Sembra che la feticizzazione dell'ontologicamente impossibile nonché l'esaltazione della possibilità creativa del soggetto riducano e oscurino la dialettica concreta della contraddizione, invece di tener insieme tanto il lato dell'oggettivo quanto il lato del soggettivo come leva su cui poggia il processo di concretizzazione. La contraddizione in Hegel non fa solo da base allo sviluppo storico, ma fa parte essa stessa della storia (e dunque va articolata concretamente), per cui non si può ridurre né alla impossibilità assoluta né alla possibilità assoluta – due termini che si rivelano a-storici. Anzi: il valore della contraddizione consiste nel fatto che nessuno dei membri dell'opposizione modale può essere ipostatizzato per dominare tutta la relazione, bensì ciascun membro va compreso appunto nel suo passare al proprio opposto. In altri termini, il concetto dell'impossibile si rivela una mistificazione se non viene mediato dal suo opposto, dal possibile, e se del pari non viene integrato nella logica della contraddizione. Anche il concetto del possibile diventa astratto se non è incorporato nel processo della propria concretizzazione, che fa intrecciare il possibile con il suo opposto, con la sua non-realizzazione.

⁵⁵ S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, cit., p. 219.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 207.

Un altro tratto comune della lettura jugoslava di Hegel, in entrambe le varianti qui presentate, è la vocazione politica della filosofia: la filosofia è politica nel suo carattere intimo, e dunque anche lo Hegel speculativo è in fondo uno Hegel politico. Il filosofo tedesco va letto come autore contemporaneo, basandosi in un caso su Lacan, nell'altro su Marx e il marxismo. Ma il difetto teorico che abbiamo diagnosticato sopra – un'analisi insufficiente del momento della contraddizione – si ripercuote necessariamente sul posizionamento politico delle teorie in questione. La lettura slovena di uno Hegel lacaniano serviva a staccare Hegel da Marx per presentare il primo come filosofo della radicale negatività (e dunque dell'impossibilità di comporre una totalità consistente) e il secondo come critico dell'ideologia limitato da un materialismo essenzialista (in questo modo, Hegel diventa post-marxista, e Marx per certi versi pre-hegeliano). La lettura praxista, invece, avvicinava Hegel a Marx, secondo la logica della successione dialettica e della preparazione storica, per tenere aperta la prospettiva rivoluzionaria, come possibilità astratta del *Gattungswesen* umano, slegata dalle condizioni storiche concrete e dalle congiunture politiche⁵⁷ e vista solo nell'ottica di una *conditio humana* universale ed indeterminata.

Inserite nel contesto della tarda società jugoslava, nell'ultimo decennio della sua esistenza, le due scuole di pensiero hanno lasciato un'impronta significativa sul modo in cui intellettualmente e concettualmente si fece fronte alla situazione di crescente crisi, poi tragicamente esplosa negli anni Novanta. La scuola lacaniana e postmarxista riteneva il fallimento del socialismo reale come un'esplicazione della sua verità (e dunque una necessità)⁵⁸ e scongiurava teoricamente ogni possibilità di rivoluzionamento sociale nella sua totalità. Nella visione praxista (o meglio dire, di certi filosofi di Praxis, e qui ci limitiamo al loro nucleo filosofico), il soggetto della libera autocreazione e della produzione sociale è rimasto un ideale utopico, etico-umanista,⁵⁹ e si potrebbe dire quasi trans-storico: le potenzialità rivoluzionarie radicali non realizzate (il nulla) sono risultate una vana promessa

⁵⁷ Le critiche solitamente mosse a Praxis erano quelle di umanesimo astratto, soggettivismo radicale, fichtismo, romanticizzazione dell'umano, oppure di eccessiva ontologizzazione della rivoluzione. Praxis veniva criticato anche per la mancanza di adeguate analisi politico-economiche del capitalismo contemporaneo, così come per una generalizzazione storica dell'alienazione che diventava criterio unico dell'inautenticità sia del capitalismo che del socialismo burocratico (Si veda M. Žitko, *Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića*, u *Aspekti Praxisa*, cit., pp. 142-160; e anche R. Raunić, *Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji*, in *Aspekti Praxisa*, cit. pp. 160-182).

⁵⁸ Žižek interpreta così la disgregazione jugoslava come un'inevitabile conseguenza di un progetto impossibile. Su Žižek ai tempi della Jugoslavia si rimanda a S. Karamanić, *Pervritov (postmarksistički) vodič kroz Jugoslaviju*, in «Aktiv», 591, 2011, <https://www.portalnovosti.com/aktiv-br-3-pervritov-postmarksisticki-vodic-kroz-jugoslaviju>, e anche a S. Homer, *To Begin at the Beginning Again: Žižek in Yugoslavia*, in «Slavic Review», 72, 2013, n. 4, pp. 708-727.

⁵⁹ Questo carattere prevalentemente etico-umanista e astratto della soggettività ha avvicinato paradossalmente i praxisti alla visione individualista del soggetto propria del liberalismo, il che spiega – almeno in parte – anche la svolta liberale e borghese di alcuni membri della scuola.

di ricreazione del futuro, mancata per la troppa forza del passato (l'essere). La talpa della rivoluzione-dialettica è rimasta soffocata, mentre la civetta del sapere storico si è persa nella notte. Anche i destini delle due scuole sono indicativi: mentre Žižek, come capofila più celebre dei lacaniani sloveni, ha svolto una chiara funzione ideologica a favore della «primavera slovena» ottenendo nel corso degli anni Novanta il maggior successo internazionale nell'industria teorica globale come «prodotto autentico» *made in Slovenia*, il progetto di Praxis è rimasto emarginato, sconfitto, spesso dimenticato o perfino rinnegato da alcuni ex-membri che volevano sposare la nuova realtà post-socialista con tutte le sue aberrazioni (nazionalismo incluso). Si ha l'impressione che una realtà politico-sociale complessa e per certi versi unica come quella jugoslava, che manifestava contraddizioni oggettive radicali (contraddizioni sociali che riflettevano a loro volta lo sviluppo del capitalismo neoliberale e dunque non avevano solo un carattere locale e particolaristico) sia rimasta senza una più profonda mediazione, sia filosofica sia politica, malgrado un alto livello di elaborazione concettuale. In altri termini, la salita e la caduta dell'esperimento socialista jugoslavo forse erano più «hegeliani» nelle loro contraddizioni di quanto la teoria dell'impossibilità radicale e la teoria della potenzialità soggettiva creatrice siano riuscite a concettualizzare. Nonostante ciò, il capitolo jugoslavo nella storia degli effetti di Hegel rimane ancora da approfondire e studiare, nel suo unico e originale intreccio di aspetti filosofici, storici e politici.

Abstract: A Short Flight for the Owl. Hegelian Yrends in Yugoslavian Historical Space

The main purpose of this article is to present and assess the most important lines of thought in the reception and interpretation of Hegelian philosophy in the former Yugoslavia. After briefly introducing the nineteenth-century beginnings of Hegelian studies in the Serbian language, the article analyzes two main perspectives on Hegel developed in the socialist Yugoslavia in the 1970s and 1980s. The first perspective is formulated within the Yugoslavian Marxist school called «Praxis» and will be illustrated through the works of Milan Kangrga, while the second one originates from the Ljubljana school of Lacanian psychoanalysis and will be exemplified through the early works of Slavoj Žižek. After delving into the main claims of both readings of Hegel, divergent and even irreconcilable, the last part of the article attempts to identify some possible points of affinity between them, particularly concerning Hegelian questions such as negativity, contradiction, and dialectics.

Keywords: Hegel, Praxis, Impossibility, Dialectics, Contradiction.

Saša Hrnjez, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Firenze, Via della Pergola 60, 50121 Firenze
sasa.hrnjez@unifi.it
<https://orcid.org/0000-0001-6757-2597>