PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

SLAVOJ ŽIŽEK

Quel continente a cui ci riferiamo col nome di 'filosofia' può considerarsi esteso quanto si vuole nel passato o nel futuro, ma c'è un unico momento filosofico in cui la filosofia appare 'in quanto tale' e che funge da chiave – la *sola* chiave – di lettura per chiamare l'intera tradizione precedente e successiva con il nome di filosofia (proprio come quando Marx dichiara che la borghesia è la prima classe nella storia dell'umanità che è posta in quanto tale, come classe, e pertanto è solo con l'ascesa del capitalismo che l'intera storia fino a quel momento diventa leggibile come storia di lotta tra classi). Questo momento è quello dell'*Idealismo tedesco*, delimitato da due date: 1787, l'anno in cui appare la *Critica della Ragion Pura* di Kant, e 1831, l'anno della morte di Hegel. Queste poche decadi rappresentano un periodo di straordinaria tensione e intensità per il pensiero: in questo breve lasso di tempo è accaduto più che in secoli, se non in millenni, di 'normale' sviluppo del pensiero umano. Tutto ciò che ha avuto luogo prima può e deve essere letto, in maniera spudoratamente anacronistica, come preparazione a questa esplosione, e tutto ciò che ha avuto luogo di conseguenza può e deve essere letto proprio così – come una conseguenza fatta di interpretazioni, rovesciamenti e (cattive) letture critiche dell'*Idealismo tedesco*.

Nel suo rifiuto della filosofia, Freud citò la descrizione ironica del filosofo hegeliano fatta da Heinrich Heine: «Con i brandelli del suo berretto e della sua camicia da notte cerca di mettere le toppe nelle falle della struttura del mondo». (Il berretto e la camicia da notte sono, ovviamente, riferimenti ironici al noto ritratto di Hegel). Ma la filosofia al suo apice è davvero riducibile a un tentativo disperato di riempire i vuoti e le inconsistenze presenti nella nostra visione della realtà, e dunque di offrire una *Weltanschauung* armoniosa? La filosofia è davvero una forma più evoluta di *sekundäre Bearbeitung* nella formazione di un sogno, di volontà di armonizzare gli elementi di un sogno in una narrativa coerente? Si può dire che, almeno a partire dalla

svolta trascendentale di Kant, è avvenuto l'esatto opposto: Kant non espone forse una spaccatura, una serie di antinomie irreparabili, che emergono nel momento in cui vogliamo concepire la realtà come un Tutto? E Hegel, invece di superare questa spaccatura, non la radicalizza? Ciò che Hegel rimprovera a Kant è di essere stato troppo delicato con le cose: egli scova le antinomie nei limiti della nostra ragione, invece di scovarle nelle cose stesse, vale a dire invece di concepire la realtà in se stessa come spaccata e antinomica. È vero che si trova in Hegel un impulso sistematico a trattare di ogni cosa, a proporre una descrizione di tutti i fenomeni dell'universo nella loro struttura essenziale; ma questo impulso non vuol dire che Hegel si sforzi di collocare ogni fenomeno in un armonioso edificio globale; al contrario, il punto dell'analisi dialettica è di dimostrare come ogni fenomeno, ogni cosa che accade e che smarrisce la strada, comporti una spaccatura, un antagonismo, uno squilibrio al suo interno. Lo sguardo di Hegel sulla realtà è come quello di un macchinario di Röntgen che vede in tutto ciò che è vivo le tracce della futura morte.

Le coordinate basilari di questo periodo di incontenibile densità di pensiero sono fornite dalla madre di tutte le *Gangs of Four*: Kant, Fichte, Schelling, Hegel.¹ Sebbene ognuno di questi quattro nomi rappresenti 'un mondo a parte' per le loro posizioni filosofiche radicali e uniche, si può mettere in ordine il gruppo dei quattro grandi idealisti tedeschi con precisione, facendo riferimento alle quattro 'condizioni' della filosofia elaborate da Badiou: Kant va correlato alla scienza (newtoniana), e in effetti la sua domanda fondamentale è quale tipo di filosofia sia adeguata alla conquista newtoniana; Fichte fa riferimento alla politica, a quell'evento che è la Rivoluzione francese; Schelling all'arte (romantica) nel suo subordinare esplicitamente la filosofia all'arte come il più alto approccio all'Assoluto; e Hegel,

¹ Io, ovviamente, approvo in pieno i risultati di quelle nuove ricerche che dimostrano definitivamente non solo che non c'è una semplice progressione lineare nell'ordine di successione di questi quattro nomi – Fichte e Hegel hanno 'fraiteso' Kant nelle loro critiche, Schelling ha fraiteso Fichte, Hegel è stato totalmente cieco di fronte a quella che forse è la più grande impresa di Schelling, il saggio sulla libertà umana –, ma anche che, spesso, non si può neanche passare direttamente da un nome all'altro: Dieter Henrich ha mostrato come, per afferrare la logica interna del passaggio da Kant a Fichte, si dovrebbe tener conto degli immediati successori critici di Kant, Reinhold, Jacobi e Schulze, e cioè si dovrebbe tener conto del fatto che il primo sistema di Fichte si può intendere correttamente come reazione a queste prime critiche a Kant.

infine, si riferisce all'amore: il problema soggiacente al suo pensiero fin dall'inizio è l'amore.

Tutto comincia con Kant, con la sua idea di *costituzione trascendentale della realtà*. Si potrebbe dire che è solo con quest'idea di Kant che la filosofia conquista il suo terreno: prima di Kant la filosofia era fondamentalmente percepita come scienza generale dell'Essere in quanto tale, come una descrizione della struttura universale dell'intera realtà, senza alcuna differenza qualitativa con le scienze particolari. È stato Kant a introdurre la differenza tra la realtà ontica e il suo orizzonte ontologico, la rete di categorie *a priori* che determina come noi comprendiamo la realtà, ciò che a noi appare come realtà. A partire da qui la filosofia precedente è leggibile non come la più generale conoscenza positiva della realtà ma, nel suo nucleo ermeneutico, come descrizione dello 'svelamento dell'Essere' storicamente predominante, come avrebbe detto Heidegger. (Quando Aristotele, nella sua Fisica, si occupa del problema della vita e propone una serie di definizioni – un essere vivente è una cosa che si muove da sé, che ha in se stessa la causa del suo movimento –, non sta davvero esplorando la realtà degli esseri viventi; sta piuttosto descrivendo il complesso di concetti preesistenti che determinano ciò che già-sempre comprendiamo con 'essere vivente' quando designiamo un oggetto come 'vivo').

Il modo più appropriato di afferrare il carattere radicale dalla rivoluzione filosofica kantiana è fare riferimento alla differenza tra *Schein* (apparenza come illusione) e *Erscheinung* (apparenza come fenomeno). Nella filosofia pre-kantiana l'apparenza era concepita come il modo illusorio (difettivo) in cui le cose appaiono a noi, esseri finiti e mortali; il nostro compito era di guardare oltre queste false apparenze, al modo in cui le cose sono veramente (dalle Idee platoniche alla 'realtà oggettiva' scientifica). Con Kant, tuttavia, l'apparenza perde questa caratteristica peggiorativa. Essa designa il modo in cui le cose appaiono (sono) a noi tutto ciò che percepiamo come realtà, e il compito non è di denunciarle come 'mere apparenze illusorie' e di raggiungere la realtà trascendente che è oltre esse, ma uno totalmente diverso: cioè quello di distinguere le *condizioni di possibilità di questo apparire delle cose*, della loro 'genesì trascendentale'. Cosa presuppone tale apparenza, cosa deve già-sempre esserci perché le cose ci appaiano come ci appaiano? Se per Platone il tavolo che vedo di fronte a me è una copia difettiva e imperfetta dell'Idea eterna di tavolo, per Kant sarebbe stato insensato dire che il tavolo che vedo è una copia difettiva

temporale/materiale delle sue condizioni trascendentali. Anche se prendiamo una categoria trascendentale come quella di Causa, è privo di senso per un kantiano affermare che la relazione empirica di causalità tra due fenomeni partecipi alla (sia una copia imperfetta della) eterna Idea di causa: le cause che percepisco tra i fenomeni sono le sole cause che ci sono, e il concetto a priori di Causa non è il loro modello perfetto, ma, precisamente, la condizione di possibilità perché io possa percepire una relazione tra fenomeni, come lo è la relazione causale.

Nonostante l'insormontabile abisso che separa la filosofia critica di Kant dai suoi grandi successori idealisti (Fichte, Schelling e Hegel), le coordinate basilari che rendono possibile la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel sono già presenti nella *Critica della Ragion Pura*. In primo luogo, come puntualizza concisamente Dieter Henrich: «La motivazione filosofica di Kant non era identica a quella che riteneva essere la motivazione peculiare per fare filosofia».² La motivazione peculiare per fare filosofia è metafisica, è cioè quella di offrire una spiegazione della totalità della realtà noumenica; in quanto tale, questa motivazione è illusoria, prescrive un compito impossibile; invece la motivazione di Kant è una critica a ogni possibile metafisica. Il tentativo di Kant sopraggiunge quindi successivamente: perché vi sia una critica della metafisica deve in primo luogo esservi una metafisica originale; per denunciare l'«illusione trascendentale» della metafisica, deve prima esserci questa illusione. In questo preciso senso Kant è stato «l'inventore della storia filosofica della filosofia»:³ ci sono stadi necessari nello sviluppo della filosofia, e cioè *non si può arrivare direttamente alla verità*, non si può cominciare con essa, dunque la filosofia necessariamente comincia con le illusioni metafisiche. Il cammino dall'illusione alla sua denuncia critica è il nocciolo della filosofia, il che vuol dire che la filosofia vittoriosa (quella 'vera') non è più definita dalla sua spiegazione veritativa della totalità dell'essere, ma dalla sua giustificazione delle illusioni, e cioè dal fatto di spiegare non solo perché le illusioni sono illusioni, ma anche perché sono strutturalmente necessarie, inevitabili, e non solo accidenti. Il 'sistema' della filosofia non è più una struttura ontologica diretta della realtà, ma «un sistema puro e completo di tutte le prove e di

² DIETER HENRICH, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, p. 32.

³ *Ibidem*.

tutte le asserzioni metafisiche». ⁴ La prova della natura illusoria delle proposizioni metafisiche è che necessariamente generano antinomie (conclusioni contraddittorie), e siccome la metafisica ha cercato di evitare le antinomie che emergono quando pensiamo ai concetti metafisici ultimi, il 'sistema' della filosofia critica è la serie completa – e dunque auto-contraddittoria, 'antinomica' – dei concetti e delle proposizioni metafisiche: «Solo colui che può guardare attraverso l'illusione della metafisica può sviluppare il più coerente e consistente sistema metafisico, poiché anche un sistema metafisico consistente è contraddittorio» ⁵ – vale a dire, precisamente, *inconsistente*. Il 'sistema' critico è la sistematica struttura *a priori* di tutti i possibili/pensabili 'errori' nella loro necessità immanente: ciò che otteniamo alla fine non è la Verità che vince/supera le precedenti illusioni – la sola verità è l'edificio inconsistente dell'interconnessione logica di tutte le possibili illusioni... Non è questo che ha fatto Hegel nella *Fenomenologia* (e, su un piano diverso, nella *Logica*)? L'unica (ma cruciale) differenza è che, per Kant, questo processo 'dialogico' della verità che emerge come denuncia critica dell'illusione precedente appartiene alla sfera della nostra conoscenza, e non riguarda la realtà noumenica che rimane esterna e indifferente a essa, mentre, per Hegel, il *locus* adatto a questo processo è la Cosa stessa.

Schopenhauer ha paragonato benissimo Kant [nel saggio *Sul fondamento della morale*, §8] «con un uomo che a un ballo in maschera fa la corte tutta la sera a una mascherina, illudendosi di fare una conquista, mentre alla fine essa si toglie la maschera e si fa conoscere per... sua moglie» – (che poi è quanto accade nell'operetta *Die Fledermaus* di Johann Strauss). Per Schopenhauer, chiaramente, il punto del paragone è che la bella mascherata è la filosofia e la moglie il cristianesimo – la critica radicale di Kant è davvero solo un nuovo tentativo di difendere la religione, e la sua trasgressione è fasulla. E se, invece, ci fosse più verità nella maschera che non nel vero volto che si cela sotto? E se questo gioco critico cambiasse radicalmente la natura della religione, di modo che Kant avrebbe effettivamente minato ciò che era suo obiettivo proteggere? Forse i teologi cattolici che hanno visto nel criticismo kantiano la catastrofe originaria del pensiero moderno che ha aperto la strada al liberalismo e al nichilismo avevano ragione?

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

La ‘radicalizzazione’ fichtiana di Kant è l’anello più problematico nella catena degli idealisti tedeschi: Fichte è stato (e tutt’ora lo è) bollato, e persino ridicolizzato, come ‘idealista soggettivo’, mezzo pazzo e solipsista. (Non sorprende che, per la tradizione analitica anglo-sassone, Kant sia il solo idealista tedesco che venga preso sul serio, mentre con Fichte entriamo nel dominio della speculazione oscura). Essendo il meno popolare, è richiesto uno sforzo per arrivare al vero nucleo del suo pensiero, alla sua ‘intuizione fondamentale’ (*Fichtes Grundeinsicht* è il titolo dello studio di Dieter Henrich su Fichte). Tuttavia la sua opera vale la fatica: come per tutti i pensatori veramente grandi, una corretta comprensione del suo pensiero rivela un’insuperabile descrizione della struttura profonda della soggettività interessata.

Il pensiero di Schelling deve essere diviso in due fasi, l’iniziale ‘filosofia dell’identità’ e la ‘filosofia della rivelazione’ degli ultimi anni – e, come spesso accade, la conquista vera di Schelling si manifesta tra le due, nel breve periodo tra il 1805 e il 1815, quando diede alla luce i suoi due capolavori assoluti, il saggio sulla libertà umana e i manoscritti delle tre versioni delle ‘età del mondo’. Qui si dischiude un universo interamente nuovo: l’universo delle pulsioni pre-logiche, l’oscuro ‘fondamento dell’Essere’ che abita nel cuore di Dio come ciò che è ‘in Dio più di Dio stesso’. Per la prima volta nella storia del pensiero umano, l’origine del Male non è collocata nell’umana Caduta da Dio, ma in una divisione nel cuore di Dio stesso.

In Schelling la fondamentale figura del Male non è lo Spirito opposto alla Natura, ma lo spirito direttamente materializzato nella Natura come non-naturale, come mostruosa distorsione dell’ordine naturale – dagli spiriti maligni e dai vampiri ai mostruosi prodotti delle manipolazioni tecnologiche (cloni, ecc.). La Natura in sé è Bene, in essa il fondamento maligno è per definizione sempre subordinato al Bene: «in ogni stadio della natura prima della comparsa dell’uomo il fondamento è subordinato all’esistenza; in altre parole, la volontà del particolare è necessariamente subordinata alla volontà universale del tutto. Quindi la volontà individuale di ogni singolo animale è necessariamente subordinata alla volontà delle specie, che contribuiscono all’armonia del tutto della natura» [Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Northwestern University Press 2007, p. 107, che a sua volta parafrasa Martin

Heidegger, Schelling. *Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*]. Quando, con l'emergenza dell'uomo, il fondamento dell'esistenza è legittimato ad agire per proprio conto, affermando egoisticamente se stesso, ciò non significa solo che esso afferma se stesso *contro* l'amore divino, l'armonia del tutto, la volontà universale (non egoistica) – ma significa che esso afferma se stesso *nella forma del suo opposto*. L'orrore dell'uomo è che, in esso, il Male diventa radicale: non più un semplice male egoistico, ma il Male mascherato da (che appare come) universalità, che è il caso esemplare del totalitarismo politico, in cui un particolare agente politico si presenta come l'incarnazione diretta della Volontà universale e della Libertà dell'umanità.

In nessun altro luogo la differenza tra il pensiero di Hegel e la filosofia dell'ultimo Schelling è maggiormente evidente di quanto lo è a proposito del problema del principio: mentre Hegel comincia con la più povera nozione di essere (che, nella sua astrazione, nella sua mancanza di determinazioni, equivale al niente), la 'filosofia negativa' di Schelling (che rimane parte del suo sistema, ma viene integrata dalla filosofia 'positiva'), pur cominciando con l'affermazione di una negazione, di un vuoto, asserisce che questo vuoto è la forza affermativa del desiderio della volontà: «ogni inizio si colloca in un'assenza; la più profonda potenza, che si tiene saldamente a tutto, è il non-essere e la sua brama di essere».⁶ Dal dominio della logica e dei suoi concetti a priori, passiamo al dominio della vita reale, il cui punto di partenza è un'insufficienza, la 'brama' di un vuoto che deve essere riempito da un essere reale positivo. La critica di Schelling a Hegel è dunque che, per passare davvero dall'essere/nulla al divenire attuale, che si concretizza in 'qualcosa' di positivo, il 'niente' con cui cominciamo dovrebbe essere un 'niente vivente', il vuoto di un desiderio che esprime la volontà di generare o di afferrare qualche contenuto.

L'enigma della lettura data da Henrich dell'Idealismo tedesco è: perché quest'ultimo sistematicamente ridimensiona il ruolo di Schelling, specialmente dello Schelling della *Freiheitschrift* e di *Weltalter*? Questo ridimensionamento è un enigma perché è precisamente questo Schelling 'intermedio' ad aver esplorato nelle più grandi profondità ciò che Henrich indica come il problema centrale di Fichte (e dell'Idealismo tedesco), il problema dello 'spinozismo della libertà': come pensare il *Fondamento della Libertà*,

⁶ Citazione tratta da BRUCE MATTHEWS, "Introduzione del traduttore", in F.W.J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, SUNY Press, Albany 2007, p. 34

un Fondamento trans-soggettivo della soggettività che non solo non vincola la libertà umana ma la fonda letteralmente? La risposta di Schelling nella *Freiheitschrift* si situa letteralmente nel Fondamento stesso: la libertà umana è resa possibile dalla distinzione, in Dio stesso, tra il Dio esistente e il suo Fondamento, ciò che in Dio non è ancora pienamente Dio. Questo spiega l'unicità di Schelling, anche per quanto riguarda 'Giudizio ed essere' di Hölderlin: come l'ultimo Fichte (anche se, come è ovvio, in modo totalmente diverso), Schelling giunge al Fondamento trans-soggettivo della libertà soggettiva, ma, se per Hölderlin (e Fichte) questo ordine trans-soggettivo dell'Essere (o Vita divina) è pienamente Uno, pre-riflessivo, indivisibile, benché non auto-identico (perché l'auto-identità già implicherebbe la distanza formale di un termine con se stesso), solo Schelling ha introdotto un divario radicale, un'instabilità, una discordia in questo Fondamento pre-soggettivo/pre-riflessivo. Nel suo tentativo speculativo più ardito, in *Weltalter*, Schelling prova a ricostruire (a 'narrare') in questo modo la nascita del logos, del discorso articolato, fuori dal Fondamento pre-logico: il logos è un tentativo di risolvere il debilitante stallo di tale Fondamento. Questo è il motivo per cui i due veri vertici dell'Idealismo tedesco sono lo Schelling di mezzo e l'Hegel maturo: hanno fatto quello che nessun altro ha osato fare – hanno introdotto un vuoto nel Fondamento stesso.

Questo inedito gesto di introdurre un vuoto nel Fondamento stesso è l'argomento de *Il resto indivisibile*, con le cui implicazioni continuo a combattere in tutti i lavori successivi a questo libro. Non ho ancora trovato una formulazione appropriata, dunque la ricerca prosegue.