

La dissoluzione dell'Altro: Lacan senza Hegel¹

Riassunto - Negli anni 1960 Lacan abbandona i riferimenti alla dialettica hegeliana, proponendo una nozione di inconscio come evento non assorbibile nel quadro di una razionalità del reale. Egli si confronta innanzi tutto con *Antigone* di Sofocle, in cui vede, in contrapposizione ad Hegel, la tragedia del desiderio che si pone oltre l'universale. Lo psicoanalista sottopone poi il concetto di alienazione a una revisione radicale. Si congeda da Hegel, ma continua a vedere in lui l'ultimo filosofo, l'espressione più alta raggiunta dal "discorso del padrone".

Keywords: dialettica, alienazione, soggetto, psicoanalisi, inconscio.

To dissolve of the Other: Lacan without Hegel

Abstract: In the 1960s, Lacan abandons references to Hegelian dialectics, proposing a notion of the unconscious as an event that can not be absorbed within the framework of a rationality of reality. He is confronted first of all with Sophocles' *Antigone*, in which he sees, as opposed to Hegel, the tragedy of desire which is beyond the universal. The psychoanalyst then subjects the concept of alienation to a radical revision. Take leave of Hegel, but continues to see him the ultimate philosopher, the highest expression the "master's speech".

Keywords: dialectics, alienation, subject, psychoanalysis, unconscious.

¹ La presente parte dell'articolo sviluppa Bianchi (2010).

* Laurea in Filosofia e in Storia, insegnante di Filosofia e Storia presso il Liceo Scientifico "O. Grassi" – Savona, partecipante attività SLP

La lettura di *Antigone*: il desiderio al di là del riconoscimento

C'è un momento in cui Lacan si separa dalla dialettica di Hegel: cessa di leggere Freud *con* Hegel e, conseguentemente, di pensare la psicoanalisi come il «discorso per disalienare il soggetto». Il lavoro analitico non colma lo scarto tra la verità e il sapere, ma isola un oggetto impossibile, impedendo che razionale e reale si congiungano. La verità si presenta come un resto non incluso nel movimento di ricomposizione dell'intero: l'esperienza di un'analisi sottrae il soggetto al pericolo, sempre possibile, di un senso definitivo. A questa lettura si è contrapposto Žižek, che parla di un Lacan *hegeliano* «senza saperlo», almeno nell'ultima parte dell'insegnamento dello psicoanalista (Žižek, 1988, p. 9). Tuttavia, il rapporto *con* Hegel si mostra problematico a cominciare dal decennio 1960, nel momento in cui Lacan opera il dissolvimento dell'Altro, che cessa di essere l'orizzonte risolutivo del soggetto.

Nel *Seminario VII*, del 1959-1960, Lacan rilegge *Antigone* in maniera opposta a Hegel, che si è soffermato, come è noto, sulla tragedia di Sofocle in alcuni passaggi della *Fenomenologia dello spirito* e dell'*Estetica*. Antigone «ci appare – dichiara Lacan – per quello che era già agli occhi di Hegel, ma in un altro senso, come la tragedia che forse va distinta dalle altre tragedie di Sofocle» (Lacan, 1986, p. 285). Per Hegel «tutto in questa tragedia è conseguente» (Hegel, 1835, p. 612). In *Antigone* il filosofo coglie l'opposizione tra due leggi che non trovano una conciliazione nella vita della *polis*: la legge dei legami familiari, singolare e interiore, e quella, pubblica e universale, dei doveri verso la comunità. La prima incarna l'amore per il fratello morto e spinge Antigone a prestare sepoltura a Polinice. La seconda, al contrario, prescrive alla città di punire in Polinice, vedendo in lui il nemico della patria. Creonte rappresenta la seconda legge, che salvaguarda la *polis* al servizio dei beni della comunità. Per questo seppellire Polinice significa onorare il traditore della patria e trasgredire i decreti. Se Creonte mostra certamente una visione unilaterale e rigida della legge, Antigone considera la legge in modo altrettanto esclusivo: non conosce mediazione né domanda una approvazione; per questo non si concilia con l'universale politico. Ma la vita etica – aggiunge Hegel – è nella totalità, che è armonia (1807, p. 20). La legge *umana* e quella *divina* non si oppongono, ma fanno parte di un'unica «sostanza etica». Col suo rifiuto di uniformarsi all'etica della comunità, Antigone incarna, al contrario, una singolarità irriducibile, in cui il filosofo legge la dissoluzione del mondo greco.

Per Lacan, la tragedia di Sofocle non riguarda l'opposizione tra due leggi, bensì il conflitto che abita il desiderio umano. Antigone non cerca in alcuna maniera il riconoscimento dell'Altro, ma si confronta con l'impossibile della morte. La morte, nell'accezione comune, è da sempre legata al processo naturale della decadenza fisica: è l'evento che segna la fine della vita. Tuttavia, vi

è una «seconda morte», che per il soggetto è l'incontro con la causa del suo desiderio. Ed è per assumersi questa morte che Antigone rompe con la legge universale, con l'Altro della *polis*. L'eroina di Sofocle si colloca così «tra le due morti» (Lacan, 1986, p. 314), in quanto vive un'esistenza autonoma, trovandosi nel tempo intermedio tra la «prima morte», che è la scomparsa fisica, e la «seconda morte», annunciata dal desiderio verso cui la fanciulla si orienta. Da qui Antigone trae il suo «fulgore», la sua incredibile forza di fascinazione (p. 315). La bellezza di Antigone si manifesta nel momento in cui si assume il desiderio. È il punto culminante della tragedia annunciato dal superamento della linea che marca l'etica del *bene* (il bene della città), avvicinando Antigone alla seconda barriera, quella del *bello* (Luchetti, 2001, pp. 252-253).

La vera barriera che ferma il soggetto davanti al campo innominabile del desiderio radicale in quanto è il campo della distruzione assoluta, della distruzione al di là della putrefazione, è precisamente il fenomeno estetico in quanto è identificabile con l'esperienza del bello – il bello nel suo sfavillio scintillante, quel bello di cui si è detto che è lo splendore del vero. E' evidentemente per il fatto che il vero non è tanto carino da vedere che il bello ne è, se non lo splendore, perlomeno la copertura. (Lacan, 1986, p. 275)

Il fulgore di Antigone è disarmante e si mostra quando la giovane decide di «attraversare la linea» del bene. Allora lo sguardo del Coro si ferma commosso di fronte al desiderio deciso che spinge la giovane a morire. Solo allorché si accosta alla barriera del bello, il desiderio si fa visibile e la bellezza della fanciulla assume una tenuta fantasmatica, a difesa dall'angoscia. il bello abbaglia in prossimità della morte (p. 371). Sofocle parla dell'aspetto di Antigone unicamente nell'espressione «*νικα δ' εναργής βλεφάρων ἴμερος ευλέκτρου νύμφας*»: «e visibile trionfa / per gli occhi della bella sposa / il Desiderio» (Sofocle 1982, vv. 795-796, pp. 310-311). È l'immagine di un desiderio portato all'estremo: unico, disumano, crudele, nella sua posizione di fedeltà alla morte del fratello, intransigente nel rifiutare di cedere sul proprio desiderio, anche se potrebbe rinunciarvi in ogni momento.

Ma Antigone porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale. Questo desiderio, lei lo incarna. (Lacan, 1986, p. 356)

Il fatto di non conoscere timore o pietà fa del personaggio di Sofocle una figura del dissolvimento dialettico, «a fine corsa» (p. 344). Porre infatti la «seconda morte» a frontiera dell'essere implica l'abbandono di ogni investimento oggettuale. I beni garantiti dalla città non possono sostenere un desiderio che *oltrepassi* quella linea. Sopraffatta dal legame d'essere col fratello, che è l'unica cosa che le resta, Antigone si muove all'interno di una decisione anticipata al suo stesso essere e che si fonda sulla fedeltà all'*ἄτη* familiare. «Almeno una» mette in causa l'universale in nome di una differenza che si sottrae

all'identificazione con l'Altro. Antigone non è disposta a cedere sul proprio desiderio: è decisa a morire in nome del fratello, a non sacrificare la propria singolarità in nome di un universale vuoto. La resistenza alla totalità del bene fa di lei pertanto una figura *al di là* della dialettica: una «figura estrema del desiderio» (Recalcati, 2012, p. 261), prossima al soggetto in analisi.

La tensione tra la verità e il sapere

La struttura dell'Edipo, che Lacan ridisegna nello scritto *La significazione del fallo* (1958), è una dialettica in cui il soggetto si confronta all'Altro su di un vuoto costitutivo. La mancanza è elevata qui a significante ed assume, in virtù di un'*Aufhebung*, un posto nell'Altro simbolico (Lacan, 1966, p. 689). Essa si scrive così sia sul versante del soggetto sia su quello dell'Altro. Di fronte a tale *impasse* Lacan abbandona i riferimenti alla dialettica hegeliana, passando da una lettura dell'esperienza analitica che reperisce nel riconoscimento dell'Altro la condizione del desiderio a una interpretazione che riconduce invece il desiderio ad una causa *reale* la quale si sottrae alla dialettica. Non si tratta dunque di riconoscere ma di interpretare. Una tensione radicale segna il rapporto tra verità e sapere. Il lavoro di un'analisi fa emergere un resto che non potrà essere riassorbito nel movimento della dialettica. L'Altro non è più il garante della verità del soggetto, ma la scena in cui questi può reperire la contingenza della propria storia.

La *Fenomenologia dello Spirito* prospetta una dialettica conciliante basata su di "revisionismo permanente" che mira a guarire l'infelicità costitutiva della coscienza. Per Hegel la divisione del soggetto è soltanto una posizione transitoria che può godere nei momenti *tragici* del percorso teleologico di una certezza anticipata. Se Hegel coglie la condizione più intima della coscienza, che non è mai identica a se stessa, ricorre poi al sapere assoluto per suturare la divisione che la attraversa.

Questa dialettica è convergente – scrive Lacan in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960) – ed arriva alla congiuntura definitiva come sapere assoluto. Essendo dedotta, non può essere altro che la congiunzione del simbolico con un reale da cui non c'è più nulla da attendersi. E questo che altro è se non un soggetto compiuto nella sua identità con se stesso? In ciò si legge che questo soggetto è già lì perfetto, e che è l'ipotesi fondamentale di tutto il processo. Ed infatti è nominato come ciò che ne è il sostrato: si chiama *Selbstbewusstsein*, essere cosciente di sé, onnicosciente. (Lacan, 1966, p. 800)

Per Lacan, non è possibile una congiunzione di reale e razionale il cui esito sia un soggetto identico a se stesso. Il movimento teleologico e convergente

del sapere ottiene la chiusura dell'inconscio. Vi è una differenza tra la dialettica hegeliana e la pratica psicoanalitica.

Chi non vede la distanza che separa l'infelicità della coscienza che, per quanto potentemente scolpita in Hegel, si può dire essere ancora soltanto sospensione di un sapere, – dal disagio della civiltà in Freud? (p. 801)

Lacan rende omaggio alla «sospensione di un sapere» prospettata nella *Fenomenologia dello spirito*, ma oppone a Hegel una verità *al di là* del sapere, che si sottrae ad una dialettica che destina il reale a risolversi nel simbolico. Si spinge così ad affermare l'inesistenza dell'Altro (p. 823), aprendo alla nozione di inconscio come evento singolare ed irriducibile, anche se reso leggibile dalle leggi del linguaggio. L'inconscio non è il contenuto di un disvelamento, il segreto dischiuso, il compimento di qualcosa di se stessi che non si conosca ancora, ma il momento in cui si mostra l'opacità della coscienza di fronte all'emerge di una verità non prevista di cui l'Altro non è più garante. È nella discontinuità della coscienza che il desiderio si singolarizza.

L'alienazione significante

Se in Hegel l'Altro è il luogo in cui il soggetto è atteso, in Lacan possiamo parlare di un Altro mancante. Nel Seminario XI, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Lacan riscrive la nozione di alienazione. Essa non è più il movimento in cui l'Uno si manifesta *fuori-di sé*, il passaggio in cui lo Spirito si oggettiva, ma l'operazione che iscrive il soggetto nel linguaggio: l'azione causativa del significante che include il soggetto nel campo dell'Altro. Lacan indica con il termine *afanisi* la scomparsa del soggetto sotto il significante che lo rappresenta per un altro significante.

L'alienazione consiste in quel *vel* che – se il termine *condannato* non suscita obiezioni da parte vostra, lo riprendo – condanna il soggetto ad apparire solo in quella divisione che ho appena, così mi sembra, articolato sufficientemente, dicendo che, se esso appare da un lato come senso, prodotto dal significante, dall'altro appare come *afanisi*. (Lacan, 1973, p. 206)

L'alienazione introduce il *vel*, che è il segno logico di una doppia possibilità. Per questo il soggetto risulta segnato da una discontinuità logica tra l'essere ed il senso: dalla parte del senso si presenta come un effetto dell'azione del linguaggio, mentre da quella dell'essere conosce una *afanisi* che lo immerge nella struttura.

Non si scanderà mai troppo l'importanza di qualcosa come quella che vi ho appena descritto. Questo *o* alienante non è un'invenzione arbitraria e, come si dice, una mera speculazione intellettuale. E' nel linguaggio. Questo *o* esiste. (p. 208)

Effetto dell'azione del linguaggio, il soggetto entra nel campo dell'Altro, ma al prezzo di una rinuncia. In una maniera o nell'altra, risulta amputato: o dell'essere o del senso. Il linguaggio opera su di lui un taglio: se lo include nel simbolico, lo getta nell'esistenza, facendolo *ex-sistere*. Lacan evidenzia così il duplice statuto del soggetto. L'alienazione è l'operazione logica che iscrive il soggetto nel simbolico. Essa differisce dall'alienazione *immaginaria* e speculare che regola le relazioni con il simile. Tuttavia non vi è solo l'immersione strutturale nell'Altro del linguaggio, ma anche l'assunzione della mancanza, l'atto di parola che fa emergere il soggetto dal silenzio della struttura per potere ricollocarlo rispetto all'Altro. Lacan chiama separazione «la seconda operazione a cui il soggetto è condotto da tale dialettica» (p. 209). Essa è il movimento con cui il soggetto fa propria la contingenza della storia, guadagnando una posizione che de-completa l'Altro. L'Altro manca infatti del significante del desiderio del soggetto: si presenta come un «non-tutto». «Il soggetto opera la separazione quando la sua mancanza coincide con la mancanza dell'Altro, e cioè quando riconosce che nemmeno l'Altro possiede ciò che a lui manca» (Žižek 1988, p. 161). Se non c'è più un Altro pieno chiamato a rispondere del desiderio del soggetto, resta la tensione tra l'universalità del linguaggio e la singolarità che attraversa il soggetto dell'inconscio. Per questo il lavoro d'analisi non si chiude col sapere assoluto. L'analizzante è messo a confronto con un resto cui l'Altro è incapace di fornire una soluzione. Se era immerso nel *continuum* del linguaggio, ora consuma lo strappo da esso.

Il soggetto nasce come effetto del linguaggio, ma emerge dalla mortificazione della struttura, facendo propria la causa che lo attraversa: si assume il vuoto che lo abita, il godimento impossibile che lo divide. In tal senso la separazione *fa nascere* il soggetto. Il termine, che per Lacan «designa il *generare*», «il *mettere al mondo*» (Lacan, 1973, p. 209), comporta il viraggio dal versante universale del linguaggio a quello singolare dell'etica. È un movimento di ripresa delle linee di incidenza dell'Altro con cui il soggetto, emergendo da quello che ancora gli fa da sfondo, può assumersi la sua contingenza. In altre parole: il soggetto è il vuoto nella struttura che l'Altro non può più rappresentare. Rottura etica non riassorbibile, lacerazione del simbolico, l'emergere di questa mancanza alla fine del lavoro analitico dissolve la stessa funzione dell'Altro. L'effetto è un soggetto *senza* Altro: in una posizione eccentrica e irriducibile rispetto a quest'ultimo. È un congedo da Hegel.

Hegel ultimo filosofo

L'aspirazione della filosofia alla totalità è esposta al fallimento. Di fronte al trionfo di un sapere che mira a cancellare la divisione del soggetto (il «tutto-sapere» della certificazione burocratica), Lacan afferma nel Seminario

XVII (1969-1970) che «niente è tutto» (Lacan, 1991, p. 254), poiché la verità è inaccessibile alla dialettica. La filosofia ricade nel «discorso del padrone», che impone effetti di potere sul sapere che ama. Nel *Menone* lo schiavo detiene il sapere, qualcosa di quest'ultimo viene ritrovato sul versante del godimento del padrone: «Gli si fanno delle domande, domande da padrone naturalmente, e il servo naturalmente risponde alle domande ciò che le domande già dettano come risposte» (p. 17). Il padrone impone la propria prelazione sul sapere dello schiavo, di cui necessita per vivere una vita libera: capace di compensare in forma di beni il godimento a cui il padrone ha rinunciato nel momento in cui ha intrapreso la lotta a morte per il puro prestigio. Ma in ciò riconosciamo pure la struttura dell'etica aristotelica. La scienza teoretica è emancipata dal lavoro dello schiavo: il filosofo non è tributario del sapere servile, ma gli volge le spalle. La dialettica servo-padrone si risolve con la fine stessa della dialettica, che cessa di essere necessaria alla scienza teoretica per porsi nell'orizzonte della retorica. Lo stoicismo esalta la libertà sul mondo, mentre lo scetticismo risponde con la rinuncia alla verità, secondo le figure della Seconda Sezione della *Fenomenologia dello Spirito*. Il cristianesimo pone infine il desiderio al centro della sua elaborazione, ma lascia esperire ai mistici gli effetti di verità. Il padrone moderno fa i primi passi con il *cogito* cartesiano, in cui il sapere si pone nelle procedure del metodo. Da Descartes in poi si dispiega la padronanza di un soggetto che ambisce a definire l'oggetto della conoscenza in alternativa al desiderio, affermando il «mito dell'Io ideale», identico a se stesso. Hegel ha fornito la forma più completa di tale discorso, mostrando come la verità, «svelata dal lavoro del servo», sfoci «attraverso il lungo cammino della cultura», nel sapere assoluto. Con la pretesa di sovrapporre senza resti razionale e reale, e accedere alla verità, Hegel diventa il punto più alto del «discorso del padrone». Il che fa di Hegel l'*ultimo* filosofo. Su tale tema ha insistito Badiou, il quale, riprendendo il motivo hegeliano della nottola di Minerva, ha scritto che «il notturno hegeliano della filosofia» è certo il momento della conciliazione delle forme storiche dello Spirito, ma anche quello di «una decisione assoluta, che è definitiva, che è irreversibile» (Badiou, 2013, p. 27). Ed è tale decisione a fare della filosofia hegeliana «l'*ultima* filosofia» (Lacan, 1991, p. 94). Lacan ritiene che tra il sapere e il lavoro, posti da Hegel su di un piano di contiguità, vi sia una differenza insuperabile, in quanto il lavoro «può generare la verità, mai il sapere». Non bisogna pensare, pertanto, ad «un progresso ottenuto dal lavoro del servo», ma ad «una spoliazione di quel sapere» (*ibid.*) ad una sottrazione, come invita a leggere Marx. In quest'ultimo la verità si presenta come un sintomo: una sorta di svelamento che mette in gioco il godimento del soggetto. Lacan invita a ricercare il resto del lavoro filosofico in una forma rovesciata. La psicoanalisi si presenta come il *rovescio* della filosofia: «*Envers* (rovescio)

è assonante con *vérité* (verità)» (p. 61) poiché, a differenza della filosofia, non cerca di ampliare il campo dell'io, ma di interrogare il nucleo di non-senso che abita l'esistenza umana, invitando a un uso differente del godimento.

Bibliografia finale

- Bianchi P. (2010). *Lacan lit Hegel. A propos de l'identité subjective*. L'art du comprendre, 19: 21-37.
- Ferreri D. (1994). *Sulla negazione. Un saggio di filosofia della psicoanalisi*. Roma: Astrolabio.
- Hegel G. W. F. (1807). *Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Joseph Anton Goebardt (trad. it.: *Fenomenologia dello spirito*. Firenze: La Nuova Italia, 1970. I. pp. 143-190; II. pp. 6-36, 241-249).
- Hegel G. W. F. (1835). *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin: Heinrich Gustav Hotho (trad. it.: *Estetica*. Milano: Feltrinelli, 1963. pp. 612, 749, 1613).
- Lacan J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil (trad. it.: *Scritti*. Torino: Einaudi, 1974):
- *La signification du phallus: Die Bedeutung des Phallus*. 1958 (trad. it.: *La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus*), pp. 682-693;
 - *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. 1960 (trad. it.: *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*), pp. 795-831
- Lacan J. (1973). *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris: Éditions du Seuil (trad. it.: *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*. Torino: Einaudi, 2003).
- Lacan J. (1986). *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Éditions du Seuil, 1986 (trad. it.: *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*. Torino: Einaudi, 2008).
- Lacan J. (1991). *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris: Éditions du Seuil, Paris 1991 (trad. it.: *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*. Torino: Einaudi, 2001).
- Luchetti A. (2001). *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*. In: Montani P., a cura di, *Antigone e la filosofia*. Roma: Donzelli.
- Recalcati M. (2012). *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sofocle (1982), *Edipo Re. Edipo a Colono. Antigone*. Milano: Mondadori.

Gli Argonauti

Žižek S. (1988). *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*. Paris: Éditions Point Hors Ligne (trad. it.: *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*. Milano: Mimesis, 2003).