

Intrecci concettuali. Il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan Caterina Mola

Following the articulation and development of the Lacanian theory of the subject, the article aims to highlight the similarities between Lacan's idea of the subject and that which emerges from Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. Hegel's Lacanian reading, however, has always been mediated by the interpretation of Kojève who, with his concept of the *end of history*, led the French psychiatrist to distance himself from the Hegelian dialectic before time. On the one hand, the symbol in Lacan is what leads us out of the imaginary impasse but, on the other hand, it is what opens the subject to a radical linguistic alienation. In the same way, the Hegelian Geist cannot be an absolute subject, nor absolute knowledge is configured as the ultimate stage of the dialectical movement: it is rather the immanent point of view that manages to capture the dynamic tension that permeates the relationship between Singular and Universal. Therefore, the real way in which Lacan distances himself from the Hegelian thought is not so much the question of the articulated subject starting from the symbolic order, but rather the issue of *jouissance* and the central tendency of the order of Real.

Introduzione

Il tema del soggetto è centrale in tutta la produzione lacaniana e resta prevalentemente legato al registro simbolico. Se il primo Lacan insiste sulla distinzione tra *moi*, quale prodotto della dinamica speculare, e *je*, in quanto soggetto inconscio, e legge il simbolico come quell'orizzonte di senso che consente l'uscita dall'altalena mortifera di narcisismo e aggressività, successivamente il secondo registro assumerà dei tratti di ambiguità che apriranno il soggetto ad un'alienazione significativa ancor più radicale di quella implicata nella dinamica immaginaria. L'elaborazione di tale registro e la riflessione sul soggetto, conducono Lacan ad un confronto, spesso volte polemico, con la dialettica hegeliana, con particolare riferimento alla figura di Signoria e Servitù sviluppata nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il significante Hegel, tuttavia, più che indicare direttamente il filosofo di Stoccarda, è sovraccarico di tutte quelle interpretazioni del suo pensiero che si sono sviluppate in Francia negli anni Trenta durante la cosiddetta *Hegel-renaissance* (Fazioni 2012, 104). Il riferimento di Lacan può quindi essere rintracciato principalmente in Alexandre Kojève, di cui lo psichiatra francese fu allievo. Seguendo dunque lo sviluppo della teoria lacaniana della soggettivazione, il nostro intento è cercare di districarci concettualmente all'interno di questo rimando di interpretazioni mostrando fin dove la soggettività che emerge dalla *Fenomenologia* possa essere accostata al pensiero lacaniano del soggetto e come il distacco che lo psichiatra prende da Hegel sia dovuto alla mediazione kojèviana.

Il simbolico come via d'uscita dall'impasse immaginaria

Il simbolico, nella sua prima articolazione, si qualifica come il luogo del «patto» (Lacan 1974, 265), la sede del linguaggio e della parola, che apre il soggetto ad una dimensione realmente intersoggettiva e propriamente umana, capace di andare al di là dell'altalena di narcisismo e aggressività. Il piccolo altro della relazione immaginaria diviene ora il grande Altro del linguaggio, il desiderio non è più rivolto semplicemente all'oggetto dell'altro (invidia) o all'altro in quanto oggetto, ma si fa ora domanda di riconoscimento.

Sulla scorta di Kojève, Lacan illustra questa fase di passaggio attraverso la figura hegeliana di Signoria e Servitù: il servo e il signore si costituiscono come tali dopo aver ingaggiato una *lotta di puro prestigio* nella quale hanno messo a rischio la propria vita, elevandosi così oltre il livello animale. Tale lotta, tuttavia, non può concludersi con la morte effettiva dei due rivali senza ricadere nella mera naturalità, dunque uno dei due contendenti si sottomette all'altro e si vengono così a costituire le due polarità del servo e del padrone. Il riconoscimento, però, non è mai reciproco, infatti se il servo riconosce il padrone egli tuttavia non fa altrettanto; dunque, come nella relazione immaginaria, si incorre in un'impasse, che viene superata dalla parte del servo attraverso il lavoro, «e quando si va al lavoro ci sono delle regole, degli orari – entriamo così nel dominio simbolico» (Lacan 1978, 262). L'ambito del simbolico è ciò che regola fin dall'inizio la relazione, è la condizione di possibilità della relazione stessa. ¹ La struttura del desiderio come desiderio *antropogeno* di riconoscimento è dunque sviluppata da Lacan sulla base dell'originale interpretazione kojèviana ² della *Fenomenologia* che

¹ Cfr. schema dello stadio dello specchio: il simbolico stabilisce il campo visuale. Cfr. Lacan (1978,167).

insiste sull'irriducibilità dell'uomo alla mera naturalità **3** e rimarca la differenza tra l'assumersi il rischio della vita, che implica il disprezzo della morte, e la morte effettiva.

La pratica della psicoanalisi si propone dunque un depotenziamento dell'Ego, per liberare il desiderio del soggetto, dare voce alla parte inconscia che viene intralciata dall'Io: **4**

L'analisi progredisce attraverso la parola del soggetto in quanto essa va al di là della relazione duale, non incontrando perciò più nient'altro che l'Altro assoluto, che il soggetto non sa riconoscere. Progressivamente deve reintegrare in sé questa parola, ossia parlare finalmente all'Altro assoluto da dove egli è, da là dove il suo io si deve realizzare, reintegrando la scomposizione paranoide delle sue pulsioni, rispetto alle quali non basta dire che egli non vi si riconosce – fondamentalmente, in quanto io, egli le misconosce. (Lacan 2006, 311).

L'analisi, in quanto *talking cure*, **5** mira a simbolizzare le immagini, permettendo così l'iscrizione delle varie identificazioni immaginarie nella storia del soggetto: il rimosso ed il suo ritorno come *segno cancellato* devono realizzarsi sul piano simbolico, in modo da inserirsi nella *Geschichte* del soggetto rideterminando così il suo passato. Il ritorno del rimosso «non sarà mai altro se non una cosa che, a un dato momento di compimento, *sarà stata*» (Lacan 1978, 189). L'uomo, secondo una prima teoria della soggettivazione (Recalcati 2012, 5), si realizza sempre nel futuro anteriore, **6** la simbolizzazione dell'immaginario ha una funzione retroattiva (*nachträglich*) che va a risignificare tutto il vissuto del soggetto: **7** «Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto [...], né il perfetto [...], ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire» (Lacan 1974, 293). Non si tratta di andare a cercare il passato del paziente, ma piuttosto di giungere ad una rimemorazione, ovvero ad una «successione di eventi simbolicamente definiti, puro simbolo che genera a sua volta una successione di simboli» (Lacan 2006, 213).

Il simbolico, sulla base di quanto detto, è allora accostabile al *Geist* hegeliano: il simbolo permette al soggetto di nominare il proprio desiderio singolare, garantisce l'accesso ad un mondo di esseri che parlano, ovvero ad una realtà sociale ed interumana; **8** allo stesso modo lo spirito è quell'orizzonte umano, culturale ed etico nel quale soltanto l'uomo può costituirsi e agire, è la rete di relazioni che le autocoscienze intessono fra loro e al contempo l'insieme delle strutture sostanziali che consentono l'agire dei singoli:

2 Cfr. Dati (1998,14), lettera a Tran Duc Thao (7 ottobre 1948): «Per quel che riguarda la mia teoria del desiderio di desiderio, neppure essa si trova in Hegel, e non sono sicuro ch'egli abbia ben capito la cosa».

3 Hegel certamente distingue l'uomo dall'animale ed ammette anche una differenza tra Natura e Spirito, infatti la prima è il luogo dell'alienazione del secondo; essi tuttavia non coincidono mai perfettamente, nonostante siano entrambi inclusi nel medesimo movimento dialettico. Kojève, invece, insiste notevolmente sulla distinzione tra essere semplicemente vivente ed essere umano, infatti egli contrappone il mondo della Storia dell'Uomo al mondo fisico della Natura, la quale non può mai essere dialettica, ma si qualifica solamente come identità. Cfr. Dati (1998, ca: 5).

4 Per quanto riguarda l'opposizione tra la funzione di misconoscimento dell'io immaginario e la domanda di riconoscimento che si dà attraverso il simbolico cfr. schema L (Lacan 2006, 281).

5 Cura parlata. Nota definizione dell'analisi data da Anna O., paziente di J. Breuer, maestro di Freud.

6 Cfr. ancora una volta l'influsso di Kojève: l'uomo presenta il tempo come sua forma universale, si definisce come divenire in quanto «sarà (nell'avvenire) ciò che è diventato mediante la negazione (nel presente) di ciò che è stato (nel passato)» (Kojève, 1996, 19).

7 Per un approfondimento cfr. Recalcati (2012, 93-96).

8 Cfr. Di Ciaccia & Recalcati (2000, 40): «Un soggetto parla perché la verità della sua parola sia riconosciuta dall'altro. La centralità attribuita alla parola si annoda così con quella attribuita alla dimensione dell'intersoggettività». Di seguito gli autori ricordano

Il mondo etico [...] e la visione morale del mondo sono allora gli spiriti in cui s'andranno a sviluppare il movimento e il ritorno entro il Sé, semplice e per-sé essente, dello spirito; e come meta e risultato di quel movimento, a emergere sarà l'autocoscienza effettiva dello spirito assoluto [...]. L'autocoscienza produce come *propria opera*, e con ciò come *realtà effettiva*, l'unità fra il proprio Sé e la sostanza. (Hegel, 2008, 294).

come una tale concezione del soggetto, costruita in termini relazionali, sia influenzata dalla visione hegeliana.

Il soggetto barrato e l'alienazione significativa

Lacan, dopo aver indicato il simbolico come via d'uscita dalla dinamica speculare, approfondisce lo studio su questo registro e pone una distinzione tra linguaggio e parola. Rifacendosi alla linguistica strutturalista di Saussure, infatti, definisce la lingua come sistema universale ed extrasoggettivo che opera secondo proprie leggi, le quali devono necessariamente essere rispettate dalla parola, quale funzione soggettiva. Il soggetto, infatti, è sempre «servo del linguaggio» (Lacan 1974, 490), più che parlare egli è parlato; Saussure, nel suo *Corso di linguistica generale*, elabora il cosiddetto *schema del segno* nel quale il significato e il significante, rispettivamente l'elemento concettuale del senso e la componente fonetica e materiale che costituiscono il segno, stanno fra loro in un rapporto reciproco. Tuttavia, se l'algoritmo di Saussure (s/S) stabilisce una supremazia del significato sul significante e la barra, oltre a separare i due elementi funge anche da collegamento, in Lacan il rapporto tra i due fattori viene invertito e la barra diviene un elemento di netta divisione (S/s). Egli dunque radicalizza la tesi saussuriana dell'*arbitrarietà del segno*, tra significato e significante non c'è dunque mai completa corrispondenza, tra le parole e le cose non v'è che un nesso arbitrario:

Poiché intendiamo con segno l'associazione di un significante a un significato, possiamo dire [...]: *il segno linguistico è arbitrario* [...]. La parola *arbitrarietà* [...] non deve dare l'idea che il significante dipenda dalla libera scelta del soggetto parlante [...]; noi vogliamo dire che è *immotivato*, vale a dire arbitrario in rapporto al significato, col quale non ha alcun aggancio naturale. (Saussure 2005, 85-86).

«Non c'è alcuna significazione che si sostenga se non nel rinvio ad un'altra significazione» (Lacan 1974, 492). Il significato, infatti, non indica la cosa, ma la significazione («Ogni volta che parliamo diciamo la cosa, il significabile, tramite il significato. C'è qui un abbaglio, perché è bene chiaro che il linguaggio non è fatto per designare le cose. Ma questo abbaglio è strutturale al linguaggio umano» Lacan 1978, 290), il senso non è costituito dal rapporto rappresentativo significato-significante, bensì dalla *catena significante*, dal continuo rimando da un significante all'altro secondo le leggi del linguaggio, che seguono il modello della metonimia e della metafora. ⁹

Attraverso la linguistica strutturalista, dunque, Lacan espone una concezione della soggettività privata di ogni sostanzialità: il soggetto non è più una totalità, ma è sempre decentrato, la S dello schema L, che rappresenta il soggetto dell'inconscio, è ora una S barrata. La *catena significante* viene dunque presentata come una nuova forma di causalità psichica: a livello simbolico, è la concatenazione dei

⁹ Lacan interpreta le leggi di condensazione e spostamento esposte nella *Traumdeutung* di Freud secondo gli schemi della metafora e della metonimia elaborati dalla linguistica strutturalista di Jakobson. Per un approfondimento dei temi trattati cfr. Di Ciaccia & Recalcati (2000, 47-59).

significanti che, secondo le sue leggi, costituisce il soggetto. Essendo il significante del tutto inconsistente, anche il soggetto non potrà presentare una sostanzialità, ma sarà costantemente rimandato dal *significante-padrone* ad un altro significante. Lacan, partendo dalla sovversione operata da Freud, la approfondisce e la radicalizza: non è più solamente l'io (*moi*) ad essere diviso in se stesso, ma anche il soggetto dell'inconscio. Dall'alienazione immaginaria si è passati all'*alienazione significante*, infatti il linguaggio si presenta come strutturalmente ambiguo: l'iscrizione del desiderio nell'ambito simbolico, se garantisce il superamento della dinamica immaginaria, tuttavia incatena il soggetto all'Altro, in quanto la parola si pone sempre come domanda che assume il suo senso retroattivamente tramite la risposta dell'Altro: **10** «Ecco allora la funzione decisiva della mia propria risposta che non consiste soltanto, come si dice, nel fatto di essere ricevuta dal soggetto come approvazione o rifiuto del suo discorso, ma veramente nel fatto di riconoscerlo o abolirlo come soggetto» (Lacan 1974, 293).

10 Cfr. Recalcati (2012, 121): «Il linguaggio dona la possibilità della parola – dona il dono della parola – ma solo in cambio di una erosione del soggetto, di una rapina del suo essere».

Il significante è infatti caratterizzato da una violenza propria, esso uccide la Cosa del godimento, il *Ding* freudiano, il quale in Lacan non si dà mai se non come già da sempre irraggiungibile. Il desiderio, dunque, non potendo mai essere appagato del tutto, si fa inesauribile: «così il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio» (Lacan 1974, 313). Il linguaggio costituisce quindi il soggetto come metonimia della *manca ad essere*, **11** l'uccisione della Cosa perpetrata dal significante separa l'uomo dalla vita naturale e dal mondo istintuale: il simbolico non fa che mortificare la vita. Tuttavia, bisogna notare che se, da una parte, il linguaggio elimina l'animale, dall'altra lo inserisce nell'ambito intersoggettivo e sociale, propriamente umano. Il linguaggio è dunque strutturalmente ambiguo, oscilla in continuazione tra il dono della parola e l'espropriazione dell'essere e non v'è mai un lato che prevale sull'altro (Recalcati 2012, 121-122).

11 Si noti come il legame tra desiderio e mancanza, che a partire dal Seminario VII aprirà la strada alla figura del godimento, è elaborato da Lacan attraverso il confronto con il Kojève heideggeriano e con il *dèsir d'être* sartriano.

La particolarità del bisogno, alienandosi nella domanda, viene ricondotta alla dimensione universale del linguaggio **12** e così soltanto può trovare una possibilità di appagamento. Il bisogno va quindi distinto dal desiderio, il quale si dà solamente nel momento in cui il primo si è simbolizzato, cioè si è fatto *appello*. Il bisogno naturale, dunque, acquista un senso solamente nel momento in cui l'Altro retroattivamente glielo fornisce: esso, per poter essere appagato, dev'essere messo in forma significante. La soddisfazione infatti passa sempre attraverso la mediazione dell'alterità. La domanda, tuttavia, si qualifica sempre anche come domanda d'amore, domanda della presenza dell'Altro, il quale allora non dev'essere soltanto il luogo impersonale del linguaggio, ma, per poter dare risposta, deve a sua volta farsi soggetto: «La domanda d'amore come fondo esistenziale di ogni domanda – come fondo a cui debbano

12 Si noti come anche per Hegel il linguaggio sia il luogo dell'universale cui ogni singolare viene inevitabilmente ricondotto: «È il linguaggio però, come vediamo, a essere più veritiero; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente il nostro *intendere*, e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio non esprime che questo vero, non c'è assolutamente mai la possibilità di dire un essere sensibile per come lo *abbiamo in mente*» (Hegel 2008, 72). Cfr. Cesaroni (2008, 89): il sapere «si costituisce come oggetto solo nella misura in cui viene linguisticamente e concettualmente articolato».

riferirsi tutti i travestimenti significanti della domanda -, esige l'incontro con un Altro incarnato, con la soggettività dell'Altro» (Recalcati 2012, 132).

La domanda, pur mettendo in forma significante il bisogno, permettendo così che esso si costituisca come desiderio e che si dia una possibilità di appagamento, tuttavia, non lo esaurisce mai del tutto: il bisogno tramite la domanda viene *deviato*, lascia sempre un resto che non può essere simbolizzato, un residuo che si presenta come la prima apparizione nel pensiero lacaniano dell'oggetto piccolo (a) quale oggetto causa di desiderio. Gli studi lacaniani successivi, a partire dai primi anni Sessanta con il seminario sull'etica della psicanalisi, prenderanno il via da questo punto per svilupparsi attraverso il concetto di *plusgodere* ed apriranno ad una concezione dell'Altro che non sarà più limitata alla dimensione intersoggettiva; l'Altro sarà anch'esso barrato, in quanto appunto la domanda non riesce a simbolizzare completamente il bisogno, ma lascia sempre un resto. Tale residuo sarà quindi il punto di partenza per l'elaborazione del registro del reale, **13** che segnerà un effettivo distacco dall'orizzonte hegeliano.

13 Per una trattazione completa dell'insegnamento di Lacan, cfr. Recalcati (2012), oppure Di Ciaccia & Recalcati (2000).

Ciò che invece porta Lacan, fin dal Seminario II (Lacan 2006, 82-85), a prendere le distanze da Hegel è l'idea che il sapere assoluto si dia come fine, nel duplice significato di scopo e conclusione, del movimento dialettico. Tale interpretazione, tuttavia, è fortemente influenzata dal pensiero kojéviano che introduce il concetto di *fine della storia* e di *domenica della vita*: **14** la Storia infatti è intesa come quel processo di emancipazione progressiva del servo, attraverso la sua *attività negatrice*, dalla Natura e dalla sottomissione al signore. La battaglia di Jena e la diade Hegel-Napoleone sanciscono quindi la definitiva *fine della storia* e l'ingresso in un'epoca post-umana di desideri già desiderati, dove il dominio sulla Natura va semplicemente consolidato e la conquista dei diritti va allargata, ma non conquistata: «Napoleone porta a compimento la storia, Hegel ne prende coscienza, è il "Sapere assoluto" che non dovrà più essere modificato né completato, perché non ci sarà più niente di nuovo nel Mondo» (Kojève 1996, 53).

14 *Le dimanche de la vie* (1952), è il titolo dell'ultimo dei tre romanzi di Raymond Queneau che Kojève stesso definisce, nel saggio dedicato alla produzione letteraria dell'allievo, contenuto ne *Il silenzio della tirannide* (Adelphi, Milano: 2004), come «romanzi della saggezza».

Il sapere assoluto hegeliano, al contrario, lungi dall'essere la definitiva conclusione del processo che la coscienza compie per potersi riconoscere nel suo essere-altro, è piuttosto il punto di vista del *per noi*, una prospettiva immanente ad ogni tappa, che permette di cogliere l'esperienza coscienziale non come un semplice passaggio arbitrario da un oggetto ad un altro, ma come un divenire, come un percorso che conduce alla scienza: «Per la coscienza ciò che è sorto è solamente come oggetto; *per noi*, esso è, nel contempo, come movimento e divenire. Questa necessità fa sì che tale cammino verso la scienza sia a sua volta già *scienza*, e perciò, secondo il suo contenuto, scienza dell'*esperienza della coscienza*» (Hegel 2008, 67).

La soggettività presentata da Hegel, resta così accostabile a quella del primo Lacan: il soggetto è sempre barrato, presenta una frattura strutturale, è alienato come io (*moi*) nella sua immagine speculare e come soggetto (*je*) nella dimensione del significante. Il negativo non può mai essere definitivamente eliminato, l'inquietudine non si ferma al livello coscienziale, ma si presenta anche nel concetto («tutti i modi di essere e di operare della coscienza appariranno, all'occhio della filosofia, sempre inseriti all'interno del reticolo spirituale che in

essi, in modo più o meno evidente, si manifesta, dei quali è la sostanza, rendendoli mobili, inquieti, mai definitivamente risolti» Cesaroni 2008, 104); v'è sempre un scarto che porta il circolo a riaprirsi, la soggettività non è un possesso dato o acquisito una volta per tutte, ma è processualità,

Bildung. 15

15 Per un approfondimento del rapporto di Lacan con Kojève, cfr. Vegetti (1998, ca: 2).

Conclusione

Seguendo lo sviluppo e l'articolazione del registro simbolico, abbiamo cercato di evidenziare i punti di contatto del pensiero lacaniano con la concezione del soggetto che emerge dalla *Fenomenologia* hegeliana.

Il simbolico in un primo momento viene presentato come quell'orizzonte che consente di andare al di là dell'altalena mortifera di narcisismo e aggressività che incatena il soggetto alla propria immagine speculare. Il secondo registro lacaniano si configura dunque come il luogo dell'Altro assoluto, irriducibile all'altro speculare, dove attraverso la «parola piena» (Lacan 1974, 240 ss.) il soggetto può nominare il proprio desiderio e aprirsi così ad una prospettiva realmente intersoggettiva. In tal senso è dunque possibile accostare questo registro - e non solamente quello immaginario, come spesso sembra limitarsi a fare Lacan («La struttura di partenza di questa dialettica hegeliana [figura di Signoria e Servitù] appare dunque senza sbocco. Vedete allora che non è priva di affinità con l'impasse della situazione immaginaria» Lacan 1978, 161-162) - alla dimensione spirituale presentata da Hegel: il simbolo, così come lo spirito, elevano l'uomo al di sopra della mera naturalità e dischiudono un orizzonte dove il rapporto con l'alterità non è semplicemente oggettuale (dinamica speculare in Lacan, momento della nuda vita in Hegel), ma permette una relazione pienamente interumana. «L'io (*moi*) è, come tale, una pazzia», dice Lacan (2006, 285), in quanto vorrebbe costituirsi come totalità chiusa; il soggetto (*je*) invece non è mai completo in se stesso, ma deve sempre rapportarsi all'altro da sé, esso contiene in sé una dimensione che lo trascende, c'è sempre un'eccedenza che non può mai essere eliminata. Pur senza negare le funzioni di sintesi dell'io (*moi*) e tenendo presente che la dimensione immaginaria è costitutiva della soggettività ed è dunque ineliminabile, Lacan sottolinea l'importanza del registro simbolico attraverso il quale le identificazioni immaginarie possono essere iscritte nella storia del soggetto. Il simbolo è dunque il «patto» (Lacan 1974, 265) che consente al soggetto di uscire dal circolo vizioso dell'altalena immaginaria e di accedere al piano universale ed intersoggettivo, dove l'altro è riconosciuto in quanto altro.

Il «complesso edipico» è ciò che simbolizza la realtà del soggetto del desiderio; esso coincide con la Legge stessa della Cultura che, per un verso, si sovrappone all'ordine della Natura normativizzandolo e, per l'altro, rompe la gabbia immaginaria della relazione speculare aprendo il soggetto alla dialettica del riconoscimento del proprio desiderio (inconscio). (Recalcati 2012, 100)

Il *Geist* hegeliano, allo stesso modo, si configura come quell'orizzonte più ampio entro il quale la singolarità viene ricompresa senza tuttavia essere eliminata, è l'ambito delle strutture sostanziali che formano i rapporti tra le autocoscienze; esso tuttavia non è un semplice universale estraneo, ma piuttosto è la realizzazione del concetto che si produce attraverso il fare delle autocoscienze stesse.

Lo spirito è l'essenza reale e assoluta che sostiene se stessa. Tutte le figure della coscienza [...] sono astrazioni di esso; in tali astrazioni lo spirito si analizza, differenzia i propri momenti e indugia presso ciascuno di essi singolarmente. Questo isolare tali momenti ha per *presupposto* e per sussistenza lo spirito stesso. (Hegel 2008, 292)

A partire da *L'Istanza della lettera* l'articolazione del registro simbolico si concentrerà maggiormente sulla funzione strutturante del linguaggio e sulla differenza che intercorre tra *langue* e *parole*, ripresa dalla linguistica saussuriana. La causalità psichica viene ora rintracciata nella catena significante, dove il soggetto, costantemente rinviato da un significante all'altro, si dà solo come effetto della significazione, segno della sua costitutiva scissione: il soggetto non si dà, dunque, se non come già da sempre barrato. La barra che, nell'algoritmo di Saussure, divide il significato e il significante è anche la barra che incide il soggetto, che lo costituisce essenzialmente come scisso in se stesso. Lacan, pertanto, attraverso il riferimento alla linguistica strutturalista di Saussure, ma anche di Jakobson, radicalizza la sovversione freudiana e priva definitivamente il soggetto, oltre che il *moi*, di ogni presunta unità e sostanzialità. È proprio su questo punto che Lacan deciderà di prendere le distanze dal modello hegeliano, infatti Hegel segna:

un revisionismo permanente, in cui la verità è in costante riassorbimento in ciò che ha di perturbante, in se stessa non essendo altro che ciò che manca alla realizzazione del sapere, l'antinomia che la tradizione scolastica poneva come principale, qui è supposta risolta in quanto immaginaria. La verità non è che ciò che il sapere può apprendere di sapere a condizione di far agire la sua ignoranza. Crisi reale in cui l'immaginario si risolve, per usare le nostre categorie, col generare una nuova forma simbolica. Questa dialettica è convergente ed arriva alla congiuntura definita 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 1974, 800)

Lacan, infatti, nel secondo seminario, secondo un'interpretazione di chiara matrice kojèviana, sostiene che «la fine della storia è il sapere assoluto» e che «l'insieme del progresso di questa fenomenologia dello spirito è una padronanza sempre più elaborata» (Lacan 2006, 82-83), ma subito Jean Hyppolite replica:

È del tutto possibile che il sapere assoluto sia, per così dire, immanente ad ogni tappa della *Fenomenologia*. Ma la coscienza lo manca. Essa fa di quella verità, che sarebbe il sapere assoluto, un altro fenomeno naturale, che non è il sapere assoluto. Mai dunque il sapere assoluto sarebbe un momento della storia, che rimane per sempre. Il sapere assoluto sarebbe l'esperienza come tale e non un momento dell'esperienza. La coscienza, essendo nel campo, non vede il campo. Vedere il campo, è questo il sapere assoluto. (Lacan 2006, 83)

La lettura lacaniana di Hegel risulta dunque filtrata dall'interpretazione kojèviana, la quale interpreta il sapere assoluto come la tappa finale e definitiva del percorso che realizza un riconoscimento pieno senza resto. Tuttavia, tale interpretazione della *Fenomenologia* può essere messa in discussione. Se infatti la coscienza, così come il concetto, sono caratterizzati da una costitutiva *Unruhe*, se la sintesi si dà solo in un processo dinamico, allora il negativo e la differenza sono sempre

immanenti all'unità, il circolo non è mai concluso; permane sempre uno scarto che lo porta a riaprirsi, a riprendere il movimento che lo aveva portato a conclusione. ¹⁶

¹⁶ Cfr. Cesaroni (2008, 100-101), Fazioni (2015, 79-80).

Questa seconda articolazione del simbolico, incentrata sul linguaggio come struttura extra-soggettiva dotata di proprie leggi alle quali la parola soggettiva deve necessariamente adeguarsi, conduce ad una nuova torsione del pensiero lacaniano. Il simbolo da una parte è ciò che permette al soggetto di nominare il proprio desiderio, sfuggendo così all'altalena mortifera della dinamica speculare, ma dall'altra è anche ciò che lo incatena sempre all'Altro: il linguaggio è costitutivamente ambiguo, infatti, da un lato si presenta come dono della parola, ma dall'altro come privazione dell'essere. Il bisogno naturale, come si è visto, per poter trovare appagamento, deve alienarsi nella domanda e costituirsi così come desiderio. Tuttavia, la simbolizzazione del bisogno non è mai completa, permane un resto reale, che Lacan designerà con il nome di oggetto piccolo (a), oggetto causa di desiderio e dunque sempre perduto, quale prodotto dell'azione letale del significante sulla Cosa del godimento. Date queste premesse è chiaro che ora non è più solamente il soggetto ad essere barrato, ma anche l'Altro, nel simbolico v'è un buco, in quanto non è mai possibile una significantizzazione completa del reale: non c'è Altro dell'Altro. A partire dalla cosiddetta svolta del Seminario VII, Lacan inizierà ad incentrare la propria attenzione sul terzo registro del reale e sul concetto di *jouissance*. È in questo contesto, più che sulla questione della soggettività, che, a parer nostro, va rintracciato un reale distacco dalla dialettica hegeliana. Il sistema di Hegel, infatti, si costituisce come circolo, che si chiude sempre per riaprirsi, o meglio è un «processo di chiusura [che] si realizza concretamente solo come apertura» (Fazioni 2005, 80), se in esso il negativo e l'inquietudine, intrinseci non solamente alla coscienza, ma anche al concetto (Cesaroni 2008), giocano un ruolo fondamentale, tuttavia non inceppano mai il meccanismo. Per Hegel, la negatività è sempre immanente all'unità e ricompresa in essa, è il motore del processo dialettico, ma il «reticolo spirituale» (Cesaroni, 2008, 104) non ha buchi.

Bibliografia

- Bazzanella, E. (1998). *Il luogo dell'Altro. Etica e topologia in Jacques Lacan*. Milano: Franco Angeli.
- Brandalise, A. (2012). Il tempo della pratica. Lacan, Wirkungstheorie. *International Journal of Žižek Studies*, 6, 4.
- Cesaroni, P. (2008). *Struttura della coscienza e sapere assoluto. La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*. Verifiche, 1-3, 83-104.
- Chiereghin, F. (1994). *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: La Nuova Italia.
- Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and Otherness. A philosophical reading of Lacan*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dati, R. (1998). *Alexandre Kojève interprete di Hegel*. Napoli: La Città del Sole.
- Di Ciaccia A., & Recalcati M. (2000). *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Fazioni, N. (2012). *Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e Hegel*. In G. Rametta (Ed.), *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica* (103-149). Segrate (MI): Polimetrica International Scientific Publisher.
- Fazioni, N. (2012). Lacan e il politico Tre affondi per un lavoro a venire. *International Journal of Žižek Studies*, 6, 4.
- Fazioni, N. (2015). *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*. Milano: Franco Angeli
- Hegel, G.W.F. (2008). *La fenomenologia dello spirito*. Trad. it. di G. Garelli. Torino: Einaudi.
- Hyppolite, J. (1972). *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*. Trad. it. di G. A. De Toni. Firenze: Nuova Italia.
- Hyppolite, J. (1974). *Commento parlato sulla Verneinung di Freud* in J. Lacan, *Scritti* (885-893). Trad. it. di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Kojève, A. (1996). *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*. Trad. it. di G. F. Frigo. Milano: Adelphi.
- Lacan, J. (1966). *Scritti*. Trad. It. Di B. Contri. Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan, J. (1978) *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2006) *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (1994). *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Laplanche J., & Pontalis J.-B. (2003) *Enciclopedia della psicoanalisi*, Trad. it. di L. Mecacci & C. Puca. Roma-Bari: Laterza.
- Recalcati, M. (2012). *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Saussure, F. d. (2005). *Corso di linguistica generale*. Trad. it. di T. De Mauro. Roma-Bari: Laterza.
- Vegetti, M. (1998). *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*. Milano: Jaca Book.
- Vinci, P. (1999). *"Coscienza infelice" e "anima bella". Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Milano: Angelo Guerini e Associati.