

Fabio Ciaramelli

L'Antigone di Jacques Lacan: tra desiderio e legge

...εἰ καὶ δυνήσῃ γ'. ἀλλ' ἀμυγᾶνων ἐρῶς.
...sempre che tu possa farlo. Ma tu desideri l'impossibile.

Ismene ad Antigone, *Antigone*, v. 90¹

1. Il fascino e il limite dell'interpretazione lacaniana dell'Antigone

Nel suo intenso commento all'*Antigone* – leggibile nella trascrizione d'uno dei suoi seminari più famosi, intitolato *L'etica della psicoanalisi*, tenutosi nel 1959-1960, ma pubblicato nell'edizione curata da Jacques-Alain Miller solo nel 1986² – Jacques Lacan analizza il dramma sofocleo proponendone una rilettura origi-

1 «In questa tragedia – commenta Davide Susanetti – l'*erōs* finisce in modo pressoché costante per identificarsi con l'ambito della morte» (Sofocle, *Antigone*, intr., trad. e comm. di D. Susanetti, Carocci, Roma 2012, p. 178). Queste parole, e soprattutto quelle citate in esergo, sembrano la migliore introduzione all'interpretazione del dramma da parte di Lacan. Se poi queste stesse parole vengono messe in rapporto alla definizione del “desiderio dell'analista”, consistente secondo Lacan, come si vedrà meglio nel seguito, nel non poter desiderare l'impossibile, esse sembrano anche la migliore introduzione alle perplessità che alcuni interpreti, che citerò a suo tempo, hanno sollevato circa il carattere eticamente esemplare del desiderio di Antigone.

2 Il commento all'*Antigone* di Sofocle, che occupa le sedute del 25 maggio, del 1°, dell'8 e del 15 giugno, costituisce la penultima sezione dell'opera, intitolata *L'essenza della tragedia: Un commento all'Antigone di Sofocle*: cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, pp. 285-334. Su queste pagine lacaniane c'è una ricca letteratura critica. Oltre al recente volume di Charles Freeland, *Antigone, in Her Unbereable Splendor. New Essays on Jacques Lacan's "The Ethics of Psychoanalysis"*, SUNY Press, Albany 2013, utile soprattutto perché ricostruisce i presupposti teorici del seminario sull'etica, vanno fin dall'inizio segnalati in lingua italiana almeno i seguenti lavori, che ho tenuto particolarmente presenti in quanto danno adeguato rilievo alle implicazioni filosofiche del commento lacaniano alla tragedia: A. Lucchetti, *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 245-260; B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, al cui interno, il capitolo sull'*Antigone* è steso da Bruno Moroncini, e ha per titolo *Antigone e l'essenza della tragedia*, ivi, pp. 207-235; dello stesso Moroncini è da vedere anche *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno* (1982), Filema, Napoli 2004, riedizione a cui è aggiunto un Post-scriptum, intitolato *Il legame della divisione*, pp. 139-180, che contiene molti utili spunti sull'interpretazione lacaniana della tragedia; P. Lembo, *Il resto della Legge. Antigone nella psicoanalisi di Jacques Lacan*, in «Heliopolis. Culture civiltà politica», XI, n. 2/2013, pp. 65-83.

nale e audace, che però, a dire il vero, non può essere separata dal suo complessivo discorso psicoanalitico, di cui il seminario in questione costituisce una delle tappe fondamentali (sostanzialmente l'unica alla quale ci si atterrà nelle pagine seguenti, che peraltro si limiteranno a discutere alcune implicazioni filosofiche di un solo aspetto dell'interpretazione lacaniana: il rapporto controverso tra desiderio e legge).

Nella solidarietà inscindibile fra il testo di Sofocle e la psicoanalisi lacaniana, che ne diventa prevalente se non esclusiva chiave di lettura, consistono il fascino e al tempo stesso il limite dell'interpretazione dell'*Antigone* proposta da Lacan. In realtà, il suo commento alla tragedia, presentato con l'immediatezza, il coinvolgimento e il tono brillante del discorso parlato – d'un parlato, però, sempre sorvegliato e documentato – fa luce molto più sul pensiero del suo autore e sulla cultura novecentesca cui esso appartiene, che sul dramma sofocleo.

Lo stesso Lacan riconosce che la sua interpretazione «ad alcuni *sia* potuta sembrare faticosa»³, perché molto complessa e perciò di difficile assimilazione. Difficoltà senza alcun dubbio accresciuta dal fatto che il commento lacaniano, come ha osservato Alberto Lucchetti, risulta a rigore indissociabile da un «pensiero programmaticamente antisistemico e refrattario a essere trasmesso come un sapere già dato, per di più comunicato oralmente e, conformemente alla sua stessa teoria, più attento a dispiegarsi nel discorso che a “stabilire” un senso»⁴.

Di conseguenza, tutto ciò che Lacan articola sull'*Antigone*, nonostante il suo obiettivo dichiarato sia la «reinterpretazione del messaggio sofocleo»⁵, impone al lettore che voglia comprenderne la portata teorica e l'estrema coerenza un sia pur introduttivo attraversamento del pensiero psicoanalitico del suo autore, almeno relativamente alle principali questioni sollevate e presupposte dalla rilettura della tragedia.

2. Filosofia della storia e psicoanalisi del desiderio. Hegel e Lacan

Questo è senz'altro un dato comune a tutte le grandi interpretazioni d'un classico. E, nella fattispecie, l'esempio principale è proprio l'interpretazione hegeliana dell'*Antigone*, da cui lo stesso Lacan non manca di prendere decisamente le distanze fin dalle battute finali della seduta seminariale che precede e annuncia il suo commento al dramma sofocleo: «Ciò che ha dato più problemi nel corso dei secoli, da Aristotele fino a Hegel, fino a Goethe, è una tragedia che Hegel considerava come la più perfetta, per le ragioni peggiori: *Antigone*»⁶.

Nei due casi, la “precomprensione” dell'interprete svolge la parte del leone: dal momento che per Hegel la realtà è spirito e lo spirito è storia, l'*Antigone* hegeliana

3 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 331.

4 A. Lucchetti, *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, cit., p. 245.

5 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 331.

6 *Ivi*, pp. 281-282.

rappresenta una tappa – centrale ma inevitabilmente transitoria – del processo storico, e corrisponde all'avvento e alla crisi della “vita etica [*Sittlichkeit*]”, di cui il mondo greco, secondo la filosofia della storia hegeliana, fu al tempo stesso il crogiuolo e la tomba⁷. Viceversa, dal momento che per Lacan l'essenza della realtà è il desiderio⁸, l'Antigone lacaniana diventa la più cristallina illustrazione del desiderio psichico nel suo rapporto ineludibile con la legge, sicché lo specifico significato storico del conflitto messo in scena dal poeta tragico viene subordinato all'intelligenza psicoanalitica della struttura atemporale del desiderio in quanto essenza della realtà.

3. La liberazione dalla diacronia operata dalla tragedia fa emergere l'estraneità del desiderio inconscio alla sua socializzazione

Per Lacan – che su questo punto si riferisce alle analisi di Karl Reinhardt sulla «solitudine particolare degli eroi di Sofocle» contenute in un suo noto libro pubblicato negli anni Trenta e citato anche da Heidegger⁹ – «in fin dei conti l'eroe della tragedia è sempre caratterizzato dall'isolamento, è sempre fuori dai limiti, sempre proiettato in avanti e, di conseguenza, per qualche verso sradicato dalla struttura [*arraché par quelque côté à la structure*]»¹⁰. Riferendo l'autorevole avviso di Claude Lévi-Strauss, Lacan precisa in seguito che «Antigone, di fronte a Creonte, si pone come la sincronia contrapposta alla diacronia»¹¹. Di conseguenza, ciò da cui nel suo isolamento si sradica Antigone, in quanto eroe tragico per eccellenza, è esattamente il verso o il lato diacronico della struttura¹².

7 Cfr. F. Ciamelli, *L'Antigone di Hegel tra filosofia del diritto e filosofia della storia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1/2015, pp. 1-32.

8 Cfr. C. Melman, *Le désir est l'essence de la réalité*, in Id., *Une enquête sur Lacan. Interrogations sur son enseignement menées de l'intérieur*, Érés, Toulouse 2011, pp. 11-27.

9 Cfr. K. Reinhardt, *Sofocle*, il Melangolo, Genova 1989, pp. 12-13. Heidegger vi si riferisce a proposito dell'*Edipo Re* come “tragedia dell'apparenza” in un celebre luogo del suo corso universitario del 1935: cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, p. 117.

10 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 316.

11 *Ivi*, p. 332.

12 Su questo punto si troveranno interessanti indicazioni in M. Zafropoulos, *Lacan l'helléniste*, in «Recherches en psychanalyse», 1/2010, pp. 46-54, in particolare p. 52: «E se si chiede a Lacan, ma da quale verso [*côté*] l'eroe tragico è dunque “sradicato dalla struttura”?, ebbene egli risponderà che, incarnando il taglio significante [*coupure signifiante*], il soggetto si situa in una pura sincronia. E, dal momento che il lettore conosce meglio di noi lo strutturalismo, ne dedurrà che se il soggetto incarna totalmente la sincronia nella sua purezza, allora è proprio al verso [*côté*] diacronico della struttura che l'eroe tragico si sottrae, come d'altronde secondo Lacan l'insieme della tragedia che avvolge il suo essere [*enveloppe son être*]. L'essere liberato dalle sue catene significanti è dunque un essere liberato dalla diacronia, liberato dagli obblighi mondani e dall'ordine dei beni al cui interno prolifera l'attività sociale tanto dei mediocri quanto dei tiranni». Sulla nozione lacaniana di “taglio significante”, qui rapidamente evocata da Zafropoulos, si tornerà più ampiamente nel seguito del testo.

Possiamo concluderne che, nella lettura lacaniana, se Creonte rappresenta la sfera del potere politico con le sue esigenze diacroniche, connesse alle mutevoli circostanze storiche e sociali, Antigone, in quanto «incarnazione strutturale della sincronia»¹³, simboleggia la solitudine e l'atemporalità del desiderio, cioè in fin dei conti l'originaria resistenza del desiderio inconscio alla sua socializzazione, la quale ultima tuttavia costituisce una costante necessaria della vita umana e della sua tragicità. In questo senso, la dimensione storica della tragedia classica, il suo significato all'interno della democrazia ateniese, il suo radicamento nella *praxis* e il suo inaggrabile rapporto con quella singolarissima forma di vita che fu il *bios politikos*¹⁴ sono assai meno rilevanti, agli occhi di Lacan, del fatto che la tragedia, in quanto opera d'arte, strappi il soggetto «dai suoi ormeggi psico-sociali»¹⁵.

Questa liberazione dalla diacronia, propria della poesia tragica, consente secondo Lacan all'*Antigone* di far emergere in tutta la sua radicalità la struttura ambigua del desiderio come asse portante dell'esistenza umana nella sua singolarità.

4. Il desiderio puro come desiderio di morte e la sua sottomissione alla Legge

L'interpretazione lacaniana del dramma trova la sua acme nel seguente passo riassuntivo, lapidario ed icastico: «[...] 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, ella lo incarna»¹⁶. Siamo verso la fine dell'ultima seduta dedicata all'*Antigone*, e subito dopo le parole appena citate, Lacan aggiunge: «Pensateci bene – che ne è del suo desiderio? Non deve forse essere il desiderio dell'Altro e innestarsi sul desiderio della madre? [...] Nessuna mediazione è possibile qui, tranne questo desiderio, il suo carattere radicalmente distruttivo»¹⁷.

Tralasciamo per un istante un simile intento – distruttivo e, in fin dei conti, autodistruttivo – del desiderio puro nella sua immediatezza, il cui compimento è il desiderio di morte. Precisiamo anzitutto che, nella misura in cui Antigone incarna il desiderio nella sua radicalità e purezza, l'incarna in quanto «metonimia della mancanza ad essere»¹⁸. Come ricorda Lucchetti,

13 *Ivi*, p. 52.

14 Per un'agile ma assai acuta presentazione di questi aspetti della poesia tragica, cfr. C. Meier, *L'arte politica della tragedia greca*, Einaudi, Torino 2000.

15 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 237.

16 *Ivi*, p. 329. Sul "desiderio puro" si veda essenzialmente B. Baas, *Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Peeters, Louvain 1992 e il più breve ma assai denso contributo di R. Bernet, *Le sujet devant la Loi (Lacan et Kant)*, in S. G. Loft et P. Moyaert (a cura di), *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques – Problèmes théoriques*, Peeters, Louvain 1994, pp. 22-44.

17 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 329.

18 J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in Id., *Scritti. Vol. II*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002, p. 618.

in questo seminario sull'etica si segna il passaggio, nella teorizzazione lacaniana, dal desiderio come desiderio dell'Altro e del riconoscimento dell'Altro al desiderio come metonimia della mancanza ad essere [...]. La svolta [...] consiste nell'affermazione di una radicale incompatibilità del desiderio con la parola e nel profilarsi, al di là del desiderio e dell'Altro (del significante), di un reale muto, di una mancanza irriducibile sia all'immaginario sia al simbolico: un buco interno al linguaggio che, pur non potendo trovare rappresentazione e significazione in esso, è tuttavia effetto dell'azione del significante¹⁹.

L'interfaccia del desiderio è dunque questa mancanza originaria, questa radicale separazione dall'immediatezza della presenza piena che – possiamo già anticiparlo – costituirà, al tempo stesso, il contenuto della Legge e la possibilità della sua trasgressione. Solo il *détour*, la deviazione attraverso il vuoto o il buco di questa assenza produce la sottomissione del desiderio alla legge²⁰. E per chiudere il cerchio, annotiamo ciò che sarà precisato nell'ultima seduta d'un seminario di pochi anni successivo a quello sull'*Etica della psicoanalisi*: «[La] legge morale [...] non è altro che il desiderio allo stato puro»²¹.

Ciò che occorre chiarire è, dunque, lo specifico della relazione tra desiderio e legge; ma per giungervi, s'impone preliminarmente un maggior approfondimento dello statuto del già richiamato "desiderio puro". A questo scopo, è opportuno leggere i capoversi immediatamente precedenti la breve citazione su Antigone come realizzazione compiuta di questo stesso "desiderio puro". Eccoli:

Antigone si presenta come *autonomos*, puro e semplice rapporto dell'essere umano con ciò di cui si trova a essere miracolosamente portatore, cioè il taglio significante [*coupure signifiante*] che gli conferisce il potere insormontabile di essere, a dispetto di tutto e di tutti, ciò che esso è.

Tutto si può invocare intorno a questo, ed è quel che fa il Coro nel quinto atto, invocando il dio salvatore.

Questo dio è Dioniso, altrimenti perché mai interverrebbe qui? Niente di meno dionisiaco dell'atto e della figura di Antigone. Ma Antigone porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro [...]²².

Emerge qui la correlazione decisiva tra la dimensione nient'affatto dionisiaca (cioè nient'affatto vitalistica) del desiderio puro, che infatti non a caso Antigone incarna come desiderio di morte, e la *coupure*, cioè il taglio significante che caratterizza l'umano come tale. Solo a partire dal presentarsi di Antigone come puro e semplice rapporto dell'essere umano al "taglio significante", si potrà successivamente articolare il rapporto del desiderio alla Legge.

19 A. Lucchetti, *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, cit., pp. 250-251.

20 «Il desiderio è desiderio di desiderio, desiderio dell'Altro, abbiamo detto, cioè sottomesso alla Legge» (J. Lacan, *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicanalista*, in Id., *Scritti*. Vol. II, cit., p. 856).

21 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Einaudi, Torino 2003, p. 247.

22 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 329.

5. Il taglio significante e la sincronia del desiderio puro

Ma in che consiste il “taglio significante”?

Scriva Lacan:

Questa purezza, questa separazione dell'essere da tutte le caratteristiche del dramma storico che ha attraversato, è proprio questo il limite, l'*ex nihilo* intorno a cui Antigone si mantiene. *Non è altro che il taglio che la presenza del linguaggio instaura nella vita dell'uomo*²³.

Il linguaggio realizza qui la funzione che in Hegel, stando all'interpretazione di Kojève, era adempiuta dalla «comprensione *concettuale* della realtà empirica»: tale funzione consisteva nell'uccisione o nell'assassinio [*meurtre*] di quest'ultima²⁴. Una delle prime interpreti del pensiero di Lacan, coglieva chiaramente questa filiazione, quando scriveva: «Com'è stato detto che il vocabolo genera l'uccisione della cosa [*le mot engendre le meurtre de la chose*], che la cosa deve sparire per essere rappresentata, così diciamo che il soggetto nominandomi nel suo discorso o essendo nominato dalla parola dell'altro, si perde nella sua realtà o verità»²⁵, e poche pagine dopo precisava: «Infatti, sappiamo che la parola uccide la cosa e che questa morte è la condizione del simbolo»²⁶.

Alla luce di queste precisazioni, possiamo dire che la nozione di “taglio significante” allude al fatto che il soggetto umano, proprio in quanto essere di linguaggio, ha originariamente subito l'azione di un taglio, che lo allontana una volta per tutte dalla presenza piena dell'essere, separandolo radicalmente da ogni immediatezza: quindi tanto dall'adesione diretta a un ambiente storico-culturale determinato, quanto dalla pretesa filosofico-speculativa d'un accesso altrettanto diretto e scontato all'essere in sé. Si delinea qui un'esperienza del limite, uno spazio di estraneità liminale, dunque una vera e propria soglia che, secondo Lacan, svincola il nucleo fondamentale del soggetto da ogni appartenenza immediata, sia essa storica o ontologica, per consegnarlo originariamente alla dimensione inconscia del desiderio. Abitare lo spazio del linguaggio significa allora per ogni soggetto

23 Cfr. *Ivi*, p. 326, corsivo aggiunto.

24 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la « Phénoménologie de l'esprit » professées de 1933 à 1939*, a cura di R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, p. 372-3 : «Hegel ha detto che ogni comprensione-*concettuale* (Begrreifen) equivale a un assassinio [*meurtre*]. Ricordiamo dunque ciò che egli prendeva di mira. Finché il Senso [...] è incarnato in un'entità esistente empiricamente, questo Senso o Essenza tanto quanto questa entità – *vivono*. Per esempio, finché il Senso (o l'Essenza) “cane” è incarnato in un'entità sensibile, questo Senso (Essenza) *vive*: è il cane reale, il cane vivente che corre, beve e mangia. Ma quando il Senso (l'Essenza) “cane” passa nel *vocabolo* [mot] “cane”, cioè quando diventa Concetto *astratto* che è *differente* dalla realtà sensibile che rivela attraverso il suo Senso, il Senso (l'Essenza) *muore*: il *vocabolo* “cane” non corre, non beve e non magia. In lui il Senso smette di vivere, cioè l'Essenza *muore*. Ed è per questo che la comprensione *concettuale* equivale a un assassinio».

25 A. Rifflet-Lemaire, *Introduzione a Jacques Lacan*, con una Prefazione di J. Lacan, Astrolabio, Roma 1972, p. 110.

26 *Ivi*, p. 118.

poter accedere all'ambito extra-soggettivo solo ed esclusivamente attraverso la mediazione dei segni linguistici.

Che la lingua sia un sistema di segni era stato già detto da Saussure, fondatore della linguistica moderna. Ma il segno linguistico, nell'algoritmo saussuriano, era caratterizzato da un rimando costitutivo e necessario dal significante al significato, grazie al quale alla dimensione materiale del significante corrispondeva sempre un significato, cioè un contenuto determinato e identificabile concettualmente. In conseguenza di ciò, il senso, attraverso la transizione dal significante materiale al significato mentale, poteva nonostante tutto mantenere una sua idealità intelligibile, in stretta continuità rispetto alla tradizione ontologica della metafisica occidentale.

Per Lacan, invece, il senso non nasce se non dal rapporto tra i significanti, dal momento che oltre la sfera dei significanti non c'è alcun significato puro come loro origine ideale, che secondo l'impostazione ontologica prevalente nella metafisica classica si lascerebbe cogliere in maniera immediata e diretta, e quindi intuitiva, dal soggetto desiderante. Ciò che prende il posto della presenza piena dell'essere, non più intuibile nella sua idealità pura, è l'ordine simbolico, costituito dal rimando incessante dei significanti ad altri significanti, in una catena o deriva indeterminata e interminabile. Non c'è, dunque, alcuna transizione necessaria dall'ordine superficiale e derivato dei significanti a quello – che la metafisica presumeva ontologicamente più profondo e più originario – del significato in sé. Il senso circola all'interno della catena dei significanti, senza poter postulare al di là di essi e come loro principio e fondamento l'esistenza ideale del significato puro. Quest'ultimo non ha alcuna sostanza intelligibile, ma “scivola” sempre sotto il significante²⁷.

Questo mancato accesso diretto alla realtà extrasoggettiva provoca la *refente* del soggetto, la sua spaccatura o scissione, in cui va riconosciuta l'indispensabile premessa della Legge, che non avrebbe alcun senso se soggetto ed essere si sovrapponevano senza residui. Perciò per Lacan, la «bipolarità per cui s'instaura la Legge morale [*la bipolarité dont s'instaure la Loi morale*]» non è altro «che quella scissione [*refente*] del soggetto che si opera per ogni intervento del significante: la scissione del soggetto dell'enunciazione dal soggetto dell'enunciato»²⁸. In altri termini, l'intervento del significante – l'accesso all'ordine simbolico – produce uno scarto incolmabile che rende impossibile la piena coincidenza del soggetto con l'essere (e, dunque, innanzitutto con sé stesso). Commenta R. Bernet:

Parlando e parlando di sé stesso, il soggetto della parola si ritrova solo parzialmente in ciò che dice. Ciò che dice, anche ciò che dice di sé stesso, ha un senso che lo oltrepassa. In quanto soggetto dell'enunciato, esso è preso nell'universo dei significanti che ha le

27 Pietro Lembo, *Il resto della legge. Antigone nella psicoanalisi di Jacques Lacan*, cit., p. 67 riporta questo passo di Lacan: «Si può dire che è nella catena significante che il senso insiste, ma che nessuno degli elementi della catena consiste nella significazione di cui è capace in quello stesso momento. Si impone dunque la nozione di uno scivolamento incessante del significato sotto il significante» (J. Lacan, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in Id., *Scritti. Vol. I*, cit., p. 497).

28 J. Lacan, *Kant con Sade*, in Id., *Scritti. Vol. II*, cit., p. 770.

sue regole specifiche [...]. Il modo in cui è esso stesso significato da un significante è sempre tributario del modo in cui questo significante rimanda ad altri significanti. Non c'è nessun significante suscettibile di rimandare direttamente ed esclusivamente a questo soggetto, e perciò il soggetto dell'enunciato non coincide mai con il soggetto dell'enunciazione²⁹.

Attraverso l'intervento del significante che dissolve la coincidenza con sé del soggetto, l'impossibile accesso diretto alla presunta presenza piena del reale sottomette il desiderio alla Legge, ma al tempo stesso, come si vedrà a breve, ne rende anche perlomeno possibile la trasgressione.

6. La solitudine di Antigone e il punto di mira del desiderio

«C'è identità – precisa Lacan – tra il modellamento [*façonnement*] del significante e l'introduzione nel reale di un'apertura beante [*béance*], di un buco»³⁰. Attraverso il gioco dei significanti, l'accesso all'ordine simbolico svincola il soggetto dalla subordinazione ontologica alla stabilità dell'essere e alla trasparenza ideale del significato. E tuttavia, prima dell'azione di taglio effettuata dallo spazio simbolico non c'è alcun rapporto “naturale” o immediato con la realtà extrasoggettiva. Il senso emerge solo dall'intervento del significante che rende impossibile l'accesso diretto alla presunta presenza piena di ciò che Platone chiamava l'*ontōs on* (il realmente essente, cioè quella realtà in cui l'esistenza e la significazione beatamente coincidono).

Ma è proprio una simile impossibilità che costituisce il pungolo fondamentale del desiderio, il quale, pur senza poter attingere l'appagamento immediato, non cessa d'inseguirlo, con ciò, di fatto, prendendo di mira il proprio annientamento, come accade nel caso di Antigone, «vittima così terribilmente volontaria», che «ci fa vedere il punto di mira [*le point de visée*] che definisce il desiderio»³¹. Lasciato a sé stesso, cioè al suo isolamento che resiste alla socializzazione, il desiderio puro si realizza come desiderio di morte.

Abbiamo visto che Lacan, in un passo già citato³², collega il fatto che Antigone si presenti come *autonomos* al suo essere in rapporto diretto col “taglio significante”, costituivo dell'umanità del soggetto in quanto essere di linguaggio. Al riguardo, va innanzitutto ricordato che è lo stesso Sofocle a definire Antigone *autonomos*, facendo dire al coro: «Tu sola, *autonomos*, scendi ancora viva all'Ade dei morti» (v. 821). Davide Susanetti, nel suo ben documentato commento alla tragedia, osserva:

L'aggettivo *autonomos* – di cui il dramma offre una delle più antiche attestazioni – è stato variamente reso. La soluzione più diffusa è “da te stessa”, “di tua volontà”. Ma,

29 R. Bernet, *Le sujet devant la Loi (Lacan et Kant)*, cit., p. 33.

30 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 144.

31 *Ivi*, p. 290.

32 Cfr. *Ivi*, p. 329.

dando rilievo al tema centrale del *nomos* e intendendo il termine come un composto possessivo, si può più efficacemente tradurre “ponendo la legge da te stessa”, “secondo la tua stessa legge”; il che significa che Antigone si costituisce da sola, con movimento incontenibile e idiosincratico, come città, come comunità politica³³.

La legge esclusiva della condotta di Antigone emerge direttamente dal suo desiderio. E poiché, come sappiamo, caratteristica essenziale dell'eroe tragico è per Lacan l'isolamento, è proprio questa dimensione solitaria e isolata, in cui si radica il suo desiderio, quella che l'orienta sovranamente anche nelle relazioni intersoggettive e sociali. In quanto soggetto che grazie al “taglio significativo” si affranca dalle costrizioni della diacronia storico-sociale e costituisce “l'incarnazione strutturale della sincronia”, Antigone si presenta come *autonomos* anche nelle dimensioni relazionali della sua esistenza, al cui interno il suo desiderio solitario continua ad essere la sua unica legge.

7. L'eccesso del desiderio e la perdita dell'origine

Scriva Lacan:

In un'epoca che precede l'elaborazione etica di Socrate, Platone e Aristotele, Sofocle ci presenta l'uomo e l'interroga sulle vie della solitudine, e situa l'eroe in una zona di sconfinamento della morte nella vita, nel suo rapporto con ciò che qui ho chiamato la seconda morte. Questo rapporto con l'essere sospende tutto ciò che è correlato alla trasformazione, al ciclo delle generazioni e delle degenerazioni, alla storia stessa, e ci porta a un livello più radicale di qualsiasi altro, in quanto come tale è sospeso al linguaggio³⁴.

L'impostazione sofoclea non è dunque orientata alla vita civile e sociale, come lo saranno le etiche fondamentalmente politiche di Socrate, Platone e Aristotele. Ciò che preme a Lacan è scorgere nell'attenzione del poeta tragico alla solitudine umana l'intervento del significante che introduce la morte nella vita perché sospende l'appartenenza immediata dell'essere umano alla realtà esterna, sia essa storica o ontologica, senza tuttavia ricondurlo ad una mitica naturalità preumana.

Per Antigone diventa ragione di vita e di morte la sincronia d'un desiderio isolato e assoluto, che non desidera più nulla se non la propria realizzazione compiuta, il che finalmente viene a coincidere col suo annullamento. In tal modo, liberato dalla diacronia, strappato dai suoi ormeggi psico-sociali, l'eccesso originario del desiderio puro mira a ciò che precede e rende *possibili* gli oggetti della catena significativa, ma che a sua volta è reso strutturalmente *impossibile* dalla «mancanza per cui il desiderio si istituisce [*le maque dont s'institue le désir*]³⁵.

33 Sofocle, *Antigone*, intr., trad. e comm. di D. Susanetti, cit., p. 318.

34 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 332.

35 J. Lacan, *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicanalista*, cit., p. 856.

Esattamente quest'impossibilità è il contenuto della Legge cui si sottomette il desiderio puro. Quest'ultimo va tenuto distinto dal desiderio rivolto agli oggetti di esperienza che, in casi determinati, gli vengono proibiti, sotto minaccia d'una punizione, dalla funzione repressiva o poliziesca d'una "legge" che Lacan scrive con la minuscola e che coincide col "desiderio rimosso"³⁶. Il desiderio puro, quanto a lui, mira a qualcosa di letteralmente impossibile: la sua realizzazione sarebbe infatti l'accesso immediato all'*ontōs on*, alla piena e armoniosa presenza del reale. Sennonché, ciò che potrebbe garantire al desiderio questo tipo di beatitudine o felicità totale semplicemente non esiste. Ed è proprio una simile, radicale e *originaria* "mancanza" che costituisce il pungolo fondamentale del desiderio, il quale, pur senza poterla attingere, non cessa d'inseguirla, con ciò, di fatto, mirando all'autodistruzione. Va sottolineata la natura originaria di questa mancanza, in cui è in gioco la perdita di qualcosa che non fu mai posseduto, in cui, insomma, «la perdita precede quanto è perduto. Il che significa che, se vi è desiderio [...], ciò non deriva della perdita d'una qualche origine, ma proprio dal fatto che la perdita è essa stessa l'origine»³⁷.

8. La Cosa del desiderio e la mancanza originaria

Ciò a cui mira il desiderio allo stato puro in vista del suo appagamento pieno e immediato, reso strutturalmente impossibile da siffatta mancanza, eccede la catena significativa, eccede cioè la concatenazione degli oggetti di esperienza suscettibili di venir rappresentati, scambiati, usati e posseduti. Riferendosi alla terminologia cui il giovane Freud ricorreva in un testo del 1895 (il *Progetto di una psicologia*³⁸, rimasto a lungo inedito e pubblicato postumo), e raccogliendo altresì qualche suggestione kantiana (la demarcazione tra fenomeno e "cosa in sé") e heideggeriana (la differenza tra l'ontico e l'ontologico, tra la reificabilità delle "cose che sono" e la trascendenza del loro essere), Lacan sostiene che l'interfaccia inoggettivabile del desiderio nella sua radicalità sia "*das Ding*", la Cosa³⁹.

Das Ding non è un oggetto desiderato, non ha un contenuto determinabile. Ciò a cui la Cosa si riferisce non è mai stato rappresentato, non ha potuto aver accesso allo spazio psichico, e perciò essa, precisa Lacan, è "il fuori significato [*le hors-signifié*]"⁴⁰. Non appartiene allo spazio del simbolico, inaugurato dal linguaggio, ma

36 «[...] legge e desiderio rimosso sono una sola cosa [*une seule et même chose*]: cfr. J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., pp. 764-791, qui p. 782. Per un'analisi più dettagliata del contesto di quest'asserzione, mi sia permesso di rinviare a F. Ciaramelli, *Jacques Lacan o della duplicità della legge*, in «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi» 2/2016.

37 B. Baas, *Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, cit., pp. 52-53.

38 Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia*, in Id., *Opere. Vol. II. Progetto di una psicologia e altri scritti (1892-1899)*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1966 pp. 201-284; cfr. in particolare p. 235.

39 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., pp. 51-83 e l'illuminante commento di R. Petrillo in B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., pp. 79-117.

40 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 64.

a quello del “reale”⁴¹. Della Cosa non esiste né può darsi alcun fenomeno né alcuna rappresentazione, giacché la Cosa non è un oggetto: di essa è solo possibile una *Vorstellungsrepräsentanz* (termine che in genere viene tradotto ‘rappresentanza ideativa’)⁴², in quanto intorno ad essa si struttura la catena dei significanti, sotto i quali scivola sempre il significato, che non può fissarsi ad alcuna realtà oggettiva, universale, esterna. Il fatto che ci sia un significante primo, quello che consente l’accesso all’ordine simbolico, cioè alla deriva dei significanti, non vuol dire che questo significante primo ne costituisca l’origine: esso è solo «l’operatore centrale del linguaggio»⁴³, che nasce esattamente dall’impossibilità di accedere al regno della Cosa.

In tal modo, il nesso tra la questione della Cosa e l’ordine simbolico della Legge si rivela decisivo. In altri termini, proprio dall’impossibilità strutturale dell’ontologia (impossibilità d’un accesso immediato alla presenza piena dell’essere, alla sua realtà oggettiva e universale data una volta per tutte e in maniera del tutto non-equivoca, il che comporta di conseguenza l’impossibilità d’un oggetto capace di assicurare al soggetto desiderante una felicità piena e compiuta) emerge lo spazio del simbolico come luogo della divisione del soggetto.

In questo senso la Cosa, come l’assoluto, si distacca da tutte le rappresentazioni con le quali non ha nulla in comune ed è possibile evocarla solo attraverso questo movimento di rottura, di dissociazione, di presa di distanza. Ciò che della Cosa può venirci incontro a partire da questo suo aldilà è solo una presenza vuota (Lacan fa l’esempio heideggeriano del vuoto interno alla brocca che tuttavia senza la brocca non sarebbe⁴⁴), in cui non è riconoscibile alcun oggetto e neanche alcuna dimensione costitutivamente umana.

La Cosa è oltre ogni oggetto desiderato e oltre la legge super-egoica che, all’occorrenza, potrebbe proibirlo. Dal lato della Cosa c’è solo la Legge della mancanza originaria, che ne vieta l’oggettivazione, proibisce cioè di confonderla con un qualunque oggetto del desiderio. Ma in questo divieto originario, in questo rapporto tra la Cosa e la Legge primordiale, s’inserisce l’ambiguità possibilità della trasgressione, in cui va riconosciuta la “nascita latente” del desiderio.

9. Dalla possibilità della trasgressione al desiderio. La Cosa e la Legge

Occorre analizzare più dettagliatamente questa ambiguità. Attraverso l’intervento del significante, l’ordine simbolico produce la mancanza originaria ma, poiché esso funziona altresì come interdetto, al tempo stesso sollecita l’illusione della

41 Sulla differenza dei tre registri – immaginario, simbolico e reale – buona sintesi in V. Clavurier, *Réel, symbolique, imaginaire: du repère au noeud*, in «Essaim» (Èrès, Toulouse) 25, 2/2010, pp. 83-96.

42 Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit., pp. 72 sgg.

43 Cfr. P. Lembo, *Il resto della legge. Antigone nella psicoanalisi di Jacques Lacan*, cit., p. 67.

44 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit., pp. 142-143 (cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124).

pienezza: d'una pienezza impossibile e mortifera, ma pur sempre vagheggiata. In tal senso, la Cosa è il vuoto che genera la possibilità e quindi il desiderio del pieno, nella sua stessa portata autodistruttiva. Senza questo vuoto o questa mancanza originaria, cioè senza l'impossibilità della presenza piena, che costituisce il contenuto della Legge – ciò che essa impone attraverso la proibizione che formula –, non vi sarebbe neanche la Cosa; ma la Legge che vieta l'accesso diretto alla presunta immediatezza originaria dell'essere è paradossalmente ciò stesso che ne produce la tentazione, facendone divampare l'incontenibile desiderio, che perciò diviene desiderio di morte. In realtà, come mostra Lacan, le proibizioni e gli interdetti, proprio in quanto espressione della legge morale, mostrano il rapporto intimo tra legge e desiderio, come accade esemplarmente nel caso del comandamento che vieta la menzogna e la falsa testimonianza: «In questo *Tu non mentirai* come legge, è inclusa la possibilità della menzogna come il più fondamentale dei desideri»⁴⁵. La formulazione del divieto in cui si materializza la legge è quindi al tempo stesso ciò che dà l'abbrivio al desiderio a partire dalla possibilità della trasgressione della legge.

Parafrasando un celebre passo del capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, Lacan scrive:

La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prender conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla [*la convoiter*] se la Legge non avesse detto: non la bramerai. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me ogni sorta di bramosie grazie al comandamento; infatti senza la Legge la Cosa è morta. Ora, io un tempo ero vivo, senza la Legge. Ma quando è intervenuto il comandamento, la Cosa è divampata, mentre io trovavo la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita è diventato per me causa di morte; la Cosa infatti, trovata l'occasione per mezzo del comandamento, mi ha sedotto e attraverso di esso mi ha fatto desiderio di morte⁴⁶.

Lacan fa integralmente suo questo passo di San Paolo, in cui però ha sostituito la *Cosa* al posto del peccato [*hamartia*], e poi aggiunge: «Il rapporto dialettico tra il desiderio e la Legge fa sì che il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge, attraverso cui diventa desiderio di morte»⁴⁷.

Emerge da qui l'essenziale ambiguità della Legge nel suo inaggirabile rapporto col desiderio. Nel gesto stesso che interdice l'accesso all'immediatezza impossibile della Cosa, c'è anche la tentazione o la seduzione della sua presenza piena, il che conduce il desiderio all'autodistruzione. Nel desiderio di morte, incarnato dalla figura di Antigone, consiste «l'immagine limite attorno alla quale ruota l'asse del dramma»⁴⁸. Ma proprio questa immagine, cioè la figura di Antigone, riesce, secondo Lacan, a produrre la catarsi tragica, cioè la «purificazione del desiderio», ossia

45 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 97.

46 *Ivi*, pp. 98-99.

47 *Ivi*, p. 99.

48 *Ivi*, p. 313.

la scoperta che «per colui che avanza fino all'estremo del suo desiderio, non sono tutte rose»⁴⁹.

10. L'obbedienza differita alla Legge originaria della socializzazione

Finora il rapporto tra desiderio e Legge è stato analizzato dal lato del desiderio psichico come istanza radicale di singolarità. Occorre ora svolgerlo dal lato della Legge freudianamente intesa come *Kulturarbeit*, come operazione civilizzatrice mirante alla socializzazione del desiderio.

Spaziando tra psicoanalisi e antropologia, Lacan dice della Legge che essa «opera nell'ordine della cultura», al cui interno ha «come conseguenza di escludere sempre l'incesto fondamentale, l'incesto figlio-madre, che è quello su cui Freud mette l'accento»⁵⁰.

Si tocca qui un punto decisivo, tanto più in relazione alla figura di Antigone in quanto figlia d'un incesto. Oltre che a Freud, Lacan si ispira a Lévi-Strauss. Nelle *Strutture elementari della parentela*, la proibizione dell'incesto, in quanto «istituzione universale», presenta «due caratteri» contrapposti, nei quali occorre riconoscere «gli attributi contraddittori di due ordini esclusivi»: si tratta infatti di una norma o regola che, «unica fra tutte le regole sociali, possiede contemporaneamente un carattere di universalità»⁵¹. La proibizione dell'incesto è dunque «un fenomeno che rappresenta la caratteristica distintiva dei fatti di natura, e contemporaneamente la caratteristica distintiva – che teoricamente contraddice la precedente – dei fatti di cultura»⁵².

Tanto tra natura e cultura, quanto tra desiderio e legge, non c'è una connessione di causa ed effetto che possa essere delineata e identificata in una scansione linearmente temporale. Nessuna spiegazione diacronica può render conto del loro intreccio. A qualcosa del genere alludeva Freud in *Totem e tabù*, allorché parlava di «obbedienza posteriore [o ritardata, differita: *nachträglich Gehorsam*]»⁵³ a proposito del paradosso della legge come opera civilizzatrice all'origine della socializzazione: una legge che non precede ma segue la sua trasgressione. A questa complicazione originaria della temporalità, che rende la diacronia impossibile, Lacan è particolarmente sensibile, come si evince dagli Scritti: «Il *nachträglich*

49 *Ivi*, pp. 374-375. Commenta Bruno Moroncini: «Se la mimesi tragica ha il potere sia di farci provare pietà e paura sia di purificarci da tutto ciò che è di quest'ordine è perché essa, nell'atto in cui scatena l'immaginario, lo esaurisce anche. [...] Il punto centrale della tragedia, quindi, è che un'immagine, quella di Antigone, ci purifica dalle passioni immaginarie» (B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., p. 211).

50 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 79.

51 C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, a cura di A. M. Cirese, Feltrinelli, Milano 2003, p. 47.

52 *Ivi*, p. 49.

53 S. Freud, *Totem e Tabù*, in Id., *Opere. Vol. VII. Totem e tabù e altri scritti (1912-1914)*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1985, p. 147.

(ricordiamo che siamo stati i primi a estrarlo dal testo di Freud), il *nachträglich*, l'*après-coup*, il dipoi secondo cui il trauma si implica nel sintomo, mostra una struttura temporale di ordine più elevato»⁵⁴. La retroazione dell'efficacia testimoniata da quest'intreccio vale in modo eminente nel caso dell'istituzione socio-culturale, al cui interno la costituzione dell'ambito stesso della legge, in quanto necessaria socializzazione del desiderio, costituisce uno scandalo per la concezione lineare della temporalità: la sua origine, infatti, non è accessibile in maniera immediata e diretta all'intuizione filosofica, perché sfugge alle ingiunzioni lineari della logica⁵⁵.

Lacan cita a più riprese Lévi-Strauss nel corso del seminario sull'etica della psicoanalisi, e insiste sul fatto che il nucleo della proibizione dell'incesto, benché si tratti di una proibizione universale, non ha alcuna motivazione biologica. Lévi-Strauss, dice Lacan, «fa piazza pulita delle spiegazioni che si basano sulla pretesa pericolosità di incroci troppo stretti»⁵⁶. Il significato del divieto dell'incesto è dunque simbolico, le sue ragioni attengono all'impossibilità di confondere il desiderio con il possesso immediato del suo presunto oggetto naturale. Questa impossibilità deriva dal fatto strutturale che il desiderio inconscio non ha alcun complemento naturale che potrebbe pienamente riempirlo e immediatamente appagarlo. Qui emerge il punto più irriducibile della relazione tra natura e cultura, cioè la necessaria ma enigmatica socializzazione del desiderio.

Scriva Lacan:

Ciò che troviamo nella legge dell'incesto si situa come tale a livello del rapporto inconscio con *das Ding*, la Cosa. Il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine, il termine, l'abolizione di tutto l'universo della domanda, che è quello che struttura più profondamente l'inconscio dell'uomo⁵⁷.

Decisivo è ancora una volta il riferimento all'ordine simbolico, cioè all'introduzione del significante in quanto originario sostituito – o nella terminologia del primo Derrida, in quanto «supplemento»⁵⁸ – che prende il posto del rapporto impossibile con la presenza piena dell'essere in sé, immediatamente ma fantasmaticamente padroneggiata nell'inconscio. Ciò che qui Lacan chiama «universo della domanda» – reso possibile dalla proibizione dell'incesto in quanto rimozione originaria dell'immediatezza – non avrebbe senso se la ragione umana, come postula

54 J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in Id., *Scritti. Vol II*, cit., p. 842.

55 Questo ritrarsi della legge troverà nella filosofia politica di Claude Lefort la sua esplicitazione socio-politica, com'è stato mostrato egregiamente da B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2005, in modo particolare pp. 161-163. Sull'influenza di Lacan su Lefort, cfr. ivi, pp. 92-94, 124-126, 223-224.

56 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., pp. 79.

57 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 80.

58 Cfr. F. Ciaramelli, *Jacques Derrida et le supplément d'origine*, in «Etudes phénoménologiques», 27-28, 1998, pp. 237-263.

la tradizione ontologica della metafisica occidentale, fosse per natura a contatto con la pienezza del reale. Se quest'ultima potesse rendersi, nella sua intrinseca intelligibilità, pienamente accessibile all'intuizione diretta, non vi sarebbe altro che coincidenza immediata tra pensiero ed essere. La presenza piena della stabilità dell'essere riempirebbe nell'evidenza dell'apriori lo sguardo della mente.

La scoperta psicoanalitica dell'inconscio smentisce queste pretese speculative poiché mostra che il desiderio umano, la sua inquietudine vissuta, la sua creatività e la sua stessa imprevedibilità si radicano in una ontologia irriducibile alla speculazione metafisica, la quale ultima illusoriamente presuppone e celebra la coincidenza originaria e immediata di pensiero razionale e presenza pienamente intelligibile dell'essere. Per questa ragione, la psicoanalisi, che, secondo quanto afferma Lacan, «riconosce nel desiderio la verità del soggetto»⁵⁹, costituisce, come recita il titolo d'un interessante saggio di A. Vergote, «un limite interno della filosofia»⁶⁰.

11. Antigone e Creonte: la fermezza della fanciulla e il torto del sovrano nell'interpretazione anti-hegeliana di Lacan

Abbiamo già accennato alla presa di distanza di Lacan rispetto all'interpretazione hegeliana dell'*Antigone*. È ora il caso di ritornarvi più in dettaglio. Scrive Lacan:

Di certo, non c'è campo in cui Hegel mi sembri più debole di quello della sua poetica, e specialmente per quanto riguarda ciò che egli articola attorno ad *Antigone*. Secondo lui c'è qui un conflitto di discorsi, nel senso che i discorsi comportano la posta in gioco essenziale e, quel che più conta, vanno sempre verso una qualche conciliazione. Io mi chiedo per l'appunto quale possa essere la conciliazione alla fine di *Antigone*. Per giunta leggiamo non senza stupore che tale conciliazione viene detta soggettiva⁶¹.

Poco più avanti, condividendo le critiche di Goethe alla lettura hegeliana della tragedia⁶², Lacan ritiene improponibile contrapporre «Antigone e Creonte come due principî della legge, del discorso», e continua così:

[mentre per Hegel] il conflitto dipenderebbe dalle strutture, Goethe dimostra al contrario come Creonte, spinto dal suo desiderio, esca palesemente dalla sua strada e cerchi

59 J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 785.

60 Antoine Vergote, *La psychanalyse, limite interne de la philosophie*, in *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. Vol. II, Hommage à Mgr H. Van Camp*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 479-504.

61 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 82. Oltre che da questa presa di distanza rispetto a Hegel, l'interpretazione lacaniana della tragedia è caratterizzata da una discussione critica della teoria aristotelica della mimesi tragica, su cui per ragioni di spazio non possiamo soffermarci: cfr. B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., pp. 207-212.

62 Cfr. J. P. Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, a cura di G. V. Amoretti, UTET, Torino 1957, I, pp. 383 sgg.

di abbattere la barriera, prendendo di mira il proprio nemico Polinice al di là dei limiti entro i quali gli è consentito colpirlo: vuole infatti colpirlo con quella seconda morte che non ha alcun diritto di infliggergli⁶³.

Per Lacan, dunque – ed è questo l'elemento decisivo –, il conflitto non concerne i discorsi né dipende dalle strutture, ma ha luogo tra il desiderio di Creonte e quello di Antigone.

L'angolo visuale lacaniano, incentrato sul movente profondo dei comportamenti soggettivi, sul loro radicarsi nel desiderio inconscio, esclude non solo l'orizzonte della conciliazione, la cui verità, nella prospettiva di Hegel, va ben oltre Antigone e si rende intelligibile solo alla luce della teleologia speculativa che anima la sua filosofia della storia, ma esclude soprattutto la tesi hegeliana secondo la quale gli eroi tragici non sarebbero né colpevoli né innocenti. Scriveva infatti Hegel:

In tutti questi conflitti tragici, noi dobbiamo, però, anzitutto scartare la falsa rappresentazione di *colpa* o *innocenza*: gli eroi tragici sono sia colpevoli sia innocenti. Se vale l'idea che l'uomo sia colpevole solo in *quel* determinato caso che gli si offra una scelta ed egli si decida con libero arbitrio a fare ciò che fa, le antiche figure plastiche sono innocenti; esse agiscono in base a questo carattere e a questo pathos, proprio perché sono questo carattere, questo pathos. [...] Ma al contempo il loro pathos pieno di collisioni li porta ad atti colpevoli, offensivi. Di questi atti essi non vogliono però essere innocenti; al contrario la loro gloria è avere realmente fatto ciò che hanno fatto⁶⁴.

Questa prospettiva hegeliana, dunque, come è stato ben messo in luce da Eugenio Ripepe, comporta una singolare rivalutazione del ruolo e del comportamento di Creonte, che per esempio nelle riscritture moderne di Racine o di Vittorio Alfieri⁶⁵, veniva demonizzato e dipinto come despota arbitrario, spietato e politicamente irresponsabile.

Viceversa Lacan, che come s'è visto condivide le critiche di Goethe alla rivalutazione hegeliana di Creonte, prende radicalmente le parti di Antigone e, tra gli interpreti moderni, è senza dubbio il più accanito e coerente accusatore di Creonte, di cui sottolinea l'ingiustificata volubilità, contrapposta all'insospettabile fermezza della fanciulla (*ε pais* in Sofocle: Lacan traduce in un linguaggio tra il colloquiale e l'affettuoso *la gosse*⁶⁶).

Dal conflitto che contrappone Antigone e Creonte è strutturalmente assente ogni prospettiva di conciliazione, soggettiva o oggettiva che sia, dal momento che Antigone non cede e il suo desiderio la conduce alla morte. Ma non si tratta, in questo, d'una sua colpa. Al contrario. Dal momento che «la sola cosa di cui si pos-

63 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit. p. 298.

64 G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, tomo secondo, pp. 1357-58.

65 Cfr. E. Ripepe, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in *Scritti in onore di Antonio Cristiani. Omaggio della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pisa*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 677-718, in modo particolare cfr. pp. 678-681.

66 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 293.

sa esser colpevoli è aver ceduto sul proprio desiderio»⁶⁷, il merito di Antigone è la sua fermezza intransigente, grazie alla quale rifugge tanto dal timore quanto dalla pietà, sicché è lei il vero eroe⁶⁸, mentre Creonte, che alla fine cede al timore, è solo l'antieroe o l'eroe secondario⁶⁹.

Il torto di Creonte consiste nel perseguire l'annientamento radicale dell'umanità di Polinice al quale, in quanto traditore e nemico della città, vorrebbe infliggere, oltre la morte fisica, anche la distruzione della sua identità e dignità umana, in cui appunto consiste ciò che, come s'è visto, Lacan chiama «seconda morte», espressione desunta dalla tradizione cristiana, ove essa designa la dannazione eterna. Con questa sua decisione, Creonte varca un limite che avrebbe dovuto rispettare. Non si tratta qui, precisa Lacan,

di un diritto che si contrappone a un diritto, ma di un torto che si contrappone – a che cosa? A qualcos'altro che è rappresentato da Antigone. Vi dirò, non è soltanto la difesa dei diritti sacri del morto e della famiglia, e neppure quella che si è voluta rappresentare come una santità di Antigone. Antigone è trascinata da una passione, e noi cercheremo di sapere quale⁷⁰.

In pagine appassionate e generose era stata Simone Weil a vedere in Antigone una prefigurazione del sopra-naturale cristiano, indicante l'amore universale come rispetto per ogni uomo⁷¹, ed è probabilmente dalla sua rilettura anacronistica⁷² e per certi versi edificante che Lacan intende prendere le distanze.

È innegabile che in uno dei versi più famosi del dramma Sofocle faccia dire ad Antigone: «Io sono fatta per condividere l'amore [*symphelein*], non l'odio» (*Antigone*, v. 523). Tuttavia, anche in questo caso, come chiarisce Martha Nussbaum:

[Antigone] non esprime una generale inclinazione all'amore, ma la devozione alla *philia* della famiglia. E, per la propria natura, i vincoli di questa *philia*, si impongono sugli impegni e sulle azioni di una persona indipendentemente da ciò che essa veramente de-

67 *Ivi*, p. 372.

68 *Ivi*, p. 301.

69 *Ivi*, p. 323.

70 *Ivi*, p. 298.

71 Cfr. S. Weil, *Pagine scelte*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Genova 2009, pp. 226-227.

72 Ha scritto al riguardo E. Rippepe (*Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, cit., pp. 692-3): «Antigone si richiama sempre ad un principio al quale qualsiasi altro, obbligo politico compreso, non può a suo avviso non cedere: ma un principio che si radica in una tavola di valori al cui centro è il sacro vincolo che unisce gli appartenenti ad uno stesso ceppo familiare, i “nati dalle stesse viscere”, appunto, e non in una presunta etica di amore e di pietà, basata sul principio della dignità dell'uomo. E che le cose stiano così è confermato come meglio non si potrebbe dal fatto che, mentre il divieto di sepoltura riguarda non solo il cadavere dello sventurato Polinice, ma tutti i morti lasciati sul campo dagli eserciti che avevano cinto d'assedio la città di Tebe, i cui corpi giacciono abbandonati a uccelli, cani e fiere (vv. 1080 ss.), Antigone non è mai sfiorata dal pensiero di dover infrangere quel divieto per dare sepoltura anche a loro. Non a superiori doveri di rispetto e di pietà imposti a chiunque nei confronti di chiunque dalla comune appartenenza al genere umano, come si dà per scontato nell'anacronistica vulgata corrente, Antigone subordina insomma gli obblighi che le derivano dall'appartenenza alla comunità politica, ma a quelli, da lei ritenuti prioritari, che le derivano dall'appartenenza a una comunità parentale».

sidera. Questo amore non è qualcosa che si possa decidere; le relazioni che esso implica possono anche aver poco a che fare con la simpatia o con la tenerezza⁷³.

Attraverso questo suo desiderio estremo e incontenibile, Antigone entra davvero nel campo della seconda morte, oltre il limite consentito al desiderio umano: senonché, in questo caso, cioè nel caso di Antigone, l'accesso al campo in cui si tratta di non sconfinare non ha luogo per un errore di giudizio [*bamartia*]⁷⁴, come sarà il caso per Creonte, ma per *hybris*, tracotanza e oltraggio⁷⁵.

Ecco perché, come osserva Lacan, Antigone ci presenta «l'enigma di un essere inumano»⁷⁶. Anche il suo *kommos*, il pianto o lamento con cui la fanciulla prende commiato dalla vita, che pure sembrerebbe contrastare questa disumanità e avvicinare l'eroina a una forma corrente di amor per la vita, sia pur nell'umanissimo rimpianto dell'imminente abbandono⁷⁷, viene visto da Lacan come conferma del suo essere al di là del limite:

Per Antigone la vita non può essere affrontata, non può essere vissuta e pensata che da questo limite dove ella ha già perso la vita, dove è già al di là della vita – ma da dove si può vederla, viverla sotto forma di ciò che è perduto⁷⁸.

73 M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, a cura di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1996, p. 152.

74 La parola è la stessa usata qualche secolo dopo da San Paolo per designare il peccato, ma il suo senso nel greco classico, desumibile dalla *Poetica* di Aristotele, è completamente diverso: Lacan qui lo rende con errore di giudizio o cantonata [*bévue*] (cfr. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 323).

75 «Se Creonte in nome della legge del bene vuole infliggere a Polinice la seconda morte, Antigone è costretta a sua volta a fare un passo al di là, ad entrare nel campo dell'oltre, a situarsi sul fronte dell'origine della catena significante, origine assoluta e infondata dell'umano, per "riparare" lo strappo provocato dall'editto del sovrano» (B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., pp. 226-227).

76 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 307. Tra gli ellenisti contemporanei è stata Martha Nussbaum a sostenere che Antigone sia «impegnata in una spietata semplificazione del mondo dei valori, che di fatto elimina le obbligazioni conflittuali», ma che soprattutto esclude ogni «considerazione per i sentimenti coinvolti» nelle relazioni interpersonali; quando parla di Polinice «non c'è nessun senso di intimità, nessuna memoria personale, nessuna particolare animazione nel suo discorso»: c'è solo la fedeltà ai vincoli della *philia* familiare (M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, cit., pp. 151-152).

77 «Il tono struggente del suo accorato addio alla vita che sta per perdere vale ad escludere che il comportamento di Antigone possa essere ricondotto (solo) a quell'oscura pulsione di morte che aleggia nelle tragedie del ciclo tebano. Esso appare dettato piuttosto dalla volontà di non contravvenire all'obbligo giuridico (inteso come dovere di assoggettarsi alla legge, e non come impegno a obbedire a qualsiasi legge), indipendentemente dalla portata attribuita all'obbligo politico (inteso come dovere di obbedire all'autorità). Antigone non si considera tenuta ad obbedire ciecamente al volere del sovrano, ma non per questo intende sottrarsi alle conseguenze giuridiche della propria condotta» (E. Rippe, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, cit., p. 710).

78 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 327. Qui, sia detto solo di passaggio, in tutta la sua bellezza l'immagine di Antigone «ci purifica dalle passioni immaginarie» (B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario*

12. La passione che trascina Antigone ha per oggetto una legalità che precede il diritto.

La «passione che trascina» Antigone e che la rende inflessibile, fredda, quasi disumana, non è tuttavia espressione di un arbitrio sregolato e occasionale, ma ha una sua interna e ferrea coerenza. Questa passione, che l'induce a disobbedire all'autorità del sovrano, obbedisce a una costrizione singolarissima e perciò a propria volta non è estranea alla dimensione della legalità.

Commenta Moroncini:

Se Antigone abbraccia un desiderio che la condurrà alla morte non è, secondo Lacan, per riparare una lesione che un diritto ha prodotto su un altro diritto, ma per risarcire un torto portato a quella "legalità" che precede il diritto, a quell'ordine significante della parentela senza il quale nessun soggetto umano potrebbe mai venire al mondo. Tutto questo la isola, la scioglie da ogni forma di legame, la rende quasi disumana⁷⁹.

Replicando a Creonte che l'accusa d'aver trasgredito le leggi [*nomous*] che proibivano la sepoltura di Polinice, Antigone afferma:

Questo editto non Zeus proclamò per me [*ou gar ti moi Zeus en o kēruyas tade*], né Dike, che abita con gli dei sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini queste leggi [*nomous*]; né avrei attribuito ai tuoi proclami [*kērygmata*] tanta forza che un mortale potesse violare [*yperdramein*] le leggi non scritte, incrollabili, degli dei [*agrapta kaspalē theōn nomima*], che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce⁸⁰.

Per Antigone, commenta Lacan:

nulla può far sì che qualcuno che sia mortale possa *yperdramein*, passare al di là, *nomima*, delle leggi. Non si parla delle leggi *nomos*, ma di una certa legalità, conseguenza delle leggi *agrapta* – tradotto sempre con *non scritte*, che è infatti quel che vuol dire – degli dei. Si tratta qui dell'evocazione di ciò che è effettivamente dell'ordine della legge, ma che non trova sviluppo in alcuna catena significante, in niente⁸¹.

Di questa passione per una "legalità" sprovvista di sviluppo diacronico nella catena significante, è testimone Antigone, emblema e incarnazione del desiderio allo stato puro. Ciò che Lacan qui definisce «le leggi *nomos*» costituiscono la legi-

sull'*etica di Jacques Lacan*, cit., p. 211), il che consente a Lacan d'individuare «l'effetto del bello sul desiderio» (*Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 316), su cui in questa sede non ci soffermeremo.

79 B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., p. 218.

80 *Antigone*, vv. 450-458. Seguo la traduzione di Franco Ferrari, in Sofocle, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, con testo greco a fronte, BUR, Milano 1997.

81 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 324.

slazione in quanto comando politico di volta in volta concreto, il cui oggetto è la regolazione dei desideri che rientrano nella catena significante. Antigone, precisa Lacan:

non richiama nessun altro diritto se non quello che sorge nel linguaggio dal carattere incancellabile di ciò che è – incancellabile dal momento in cui il significante che sorge lo ferma come una cosa fissa in mezzo a qualunque flusso di trasformazioni possibili⁸².

La rivendicazione dell'unicità di Polinice, alla quale Antigone si attiene inflessibilmente, si basa dunque sul «valore unico del suo essere», che, pur precedendo il diritto, cioè l'istituzione delle leggi, non si può considerare radicato nell'immediatezza della natura, in quanto – specifica Lacan – «questo valore è essenzialmente di linguaggio. Fuori dal linguaggio non si potrebbe nemmeno concepirlo»⁸³.

La motivazione fondamentale di Antigone consiste dunque nel «presentificare l'individualità assoluta», come se lei dicesse:

mio fratello è tutto quel che volete, il criminale, che ha voluto distruggere le mura della patria, trascinare i suoi compatrioti in schiavitù, portare i nemici sul territorio della città, insomma, lui è quello che è, ma qui si tratta di rendergli le onoranze funebri. Certo, non ha lo stesso diritto dell'altro, potere pure raccontarmi quello che volete, che uno è l'eroe e l'amico, che l'altro è il nemico, ma io vi rispondo che poco m'importa che ciò non abbia lo stesso valore laggiù. Per me quest'ordine che voi osate intimarmi non conta niente, perché per me, in ogni caso, mio fratello è mio fratello⁸⁴.

Si badi bene, in questa singolarità di Polinice che Antigone intende salvaguardare a qualunque prezzo, non c'è nulla di naturale o di immediato. Anzi la “naturalizzazione” di Polinice è la punizione che vuole infliggergli Creonte, lasciandone il cadavere in decomposizione come quello di un qualunque altro “vivente non umano”. Secondo Lacan, Creonte è condotto ai suoi eccessi dall'interpretazione radicale del suo ruolo di capo, cioè di responsabile del bene comune. Ed è proprio il raggiungimento del bene di tutti, se affidato alle realizzazioni della politica, alla sua totalizzazione della vita sociale⁸⁵, che comporta un esito tragico, dal quale mette in guardia l'opera sofoclea. Quindi l'*hamartia* di Creonte, il suo errore di giudizio, è il fatto «di voler fare il bene di tutti. Non dirò il Sommo Bene – aggiunge Lacan –, ma la legge senza limiti, la legge sovrana, la legge che deborda, passa il limite»⁸⁶. Al riguardo, lo spettacolo tragico ci mostra l'obiezione fondamentale, subito dopo riassunta da Lacan in questi termini: «Il bene non può regnare su tutto senza che compaia un eccesso delle cui conseguenze fatali la tragedia ci avverte»⁸⁷.

82 *Ivi*, p. 325.

83 *Ivi*, pp. 325-326.

84 *Ivi*, pp. 324-325.

85 Per uno svolgimento narrativo di questo tema, rinvio all'interessante romanzo di Cristina Comencini, *L'illusione del bene*, Feltrinelli, Milano 2007.

86 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 302.

87 *Ibidem*.

Creonte che – come gli contesta Emone – mirava a «esser saggio da solo [*phro-nein monos*]» (v. 707) e perciò – sono ancora parole del figlio – avrebbe dovuto «regnare in un deserto» (v. 739), in questa sua insana ricerca del bene, mira a «superare la catena significante. Collocandosi al di là, nell'ambito della *creatio ex nihilo*, il sovrano di Tebe tenta un nuovo inizio, un cominciamento in cui fare piazza pulita del male. Creonte cerca di scrivere la storia *ex novo*, di modo da cancellare il nome di Polinice dalla catena delle generazioni: è per questo che occorre rifiutare la degna sepoltura, ovvero per cancellare le tracce del nemico dalla memoria storica»⁸⁸. Antigone si vota a sua volta alla morte abbracciandone il desiderio – un desiderio infecondo – proprio per risarcire il torto portato da Creonte alla catena simbolica.

Lacan ricorda che il coro al v. 471 definisce Antigone *ōmos*, e aggiunge che è tale come suo padre: aggettivo tradotto generalmente *inflexibile*, ma Lacan lo assimila a una condizione umana primitiva, giacché il vocabolo «letteralmente vuol dire qualcosa di non civilizzato, di crudo – il termine crudezza [*crudité*] è il più corrispondente, quando lo si utilizza per parlare dei mangiatori di carne cruda»⁸⁹. Lo specifico di Antigone consiste per Lacan nell'assumere e nel portare a compimento questa dimensione non civilizzata del desiderio, nella sua estraneità alla socializzazione e di conseguenza nella sua ostilità al lutto imposto da quest'ultima⁹⁰.

13. In che senso la passione che trascina Antigone è l'origine della sua rovina?

Nel caso di Antigone non si può certo dire che valga l'asserzione lacaniana, secondo cui «il desiderio è il rovescio della Legge»⁹¹. In Antigone, invece, il desiderio isolato e solitario diventa l'unico contenuto della Legge. E quest'ultima, anziché proibire al desiderio l'appagamento immediato prescrivendogli interminabili *détours* all'interno dell'ordine simbolico, gli si consegna come oggetto di godimento. Un simile godimento – possibile solo nel fantasma o nel mito – sarebbe allora il soddisfacimento positivo di quel desiderio puro, ma mortifero, che procede dalla Cosa. All'opposto di questo godimento impossibile e spaventoso c'è l'esperienza dell'analisi (Lacan parla essenzialmente dell'analisi didattica) attraverso cui «*il soggetto conquista [...] la propria legge*, di cui, per così dire, il soggetto fa lo spoglio, lo scrutinio [*Ce que le sujet conquiert dans l'analyse ... c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin*]»⁹².

Il seminario sull'etica della psicoanalisi dedica solo poche battute a questa figura della legge, appena abbozzata, che non equivale né alla Legge primordiale

88 P. Lembo, *Il resto della legge. Antigone nella psicoanalisi di Jacques Lacan*, cit., p. 76.

89 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 307.

90 Cfr. S. Thanopoulos, *Il desiderio che ama il lutto*, Quodlibet, Macerata 2016.

91 J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 788.

92 J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 348; cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1986, p. 347.

che interdice il godimento dell'origine né alla legge che coincide col desiderio inconscio. Nell'analisi, infatti, il soggetto conquista la sua legge, la quale comporta anzitutto l'accettazione di ciò che s'è articolato nelle generazioni precedenti e che è per l'esattezza l'*Atē*, la parola dell'*Antigone* che Lacan non si stanca di ripetere ma si rifiuta di tradurre, e che vale normalmente sventura⁹³. Nel corso della cura, tra il soggetto e l'analista si realizza uno scambio, al cui interno, a differenza di ciò che accade nella relazione d'amore, consistente nel dare ciò che non si ha (cioè la propria mancanza), l'analista darà ciò che ha. «E ciò che egli ha, spiega Lacan, come pure l'analizzato, non è nient'altro che il suo desiderio, con la differenza che è un desiderio avveduto [*averti*]», cioè un desiderio che «non può desiderare l'impossibile»⁹⁴.

Il desiderio cui Antigone sacrifica sé stessa è tutto meno che “avveduto”. L'intera rilettura lacaniana della tragedia è incentrata su questa dimensione assolutizzante e autodistruttiva del desiderio al quale si consegna e si subordina Antigone: un desiderio puro che diventa la sua unica regola di condotta, il cui esito tragico sembra l'effetto inevitabile dell'isolamento dell'eroina, della sua chiusura autoreferenziale. In questa direzione mi sembrano andare osservazioni come quelle di Bernet⁹⁵ o Recalcati⁹⁶, che, pur senza appoggiarsi ad alcuna specifica citazione lacaniana, in fin dei conti contestano il carattere eticamente esemplare dell'atteggiamento di Antigone.

Antigone, in quanto eroe tragico – e unico eroe tragico del dramma – rappresenta la diacronia, e quindi si svincola dal lato sincronico della struttura. Lacan enfatizza la condizione pre-civilizzata della sua “crudeltà”, cioè la sua refrattarietà alla socializzazione, la sua fedeltà immediata alla relazione familiare che precede i legami politico-sociali e le istituzioni civili. Tutto ciò invita a pensare che la deriva autodistruttiva del suo desiderio sia in fin dei conti connessa al fatto che questo stesso desiderio, in quanto metonimia della mancanza ad essere, cessa di essere desiderio dell'Altro, cioè sottomesso alla Legge che inaugura la socializzazione, per

93 «L'*Atē*, pur non giungendo sempre al tragico dell'*Atē* di Antigone, è nondimeno parente della sventura» (J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 348).

94 *Ibidem*.

95 «Tutte le leggi scompaiono davanti alla Legge che Antigone s'è data a sé stessa. Antigone è “al di là del limite” perché, nel suo desiderio puro, non si lascia fermare da nulla e perché la sua azione dipende solo dalle condizioni formali del suo desiderio. La “purezza” del suo desiderio dipende dal fatto che lei non si lega più a nessun oggetto e si dirige incondizionatamente verso il “nulla assoluto”. Il suo desiderio è “senza pietà e senza timore”, nulla può fermarlo nella sua corsa, e si precipita verso quel sacrificio ultimo che è la morte del soggetto. Il desiderio puro è desiderio di morte. Nel contesto di un'etica del desiderio, Antigone rappresenta dunque una forma dell'assolutismo morale, del fanatismo eroico» (R. Bernet, *Le sujet devant la Loi (Lacan et Kant)*, cit., p. 42).

96 «La versione etica del desiderio che la psicoanalisi sostiene non può coincidere con il desiderio puro di Antigone.[...] Resta la domanda: Antigone è davvero l'emblema della realizzazione etica dell'imperativo del desiderio? (...). Lacan non ha incoraggiato questa lettura che altri suoi allievi hanno invece proposto. L'esperienza dell'analisi educa effettivamente all'assunzione del proprio desiderio ma, al tempo stesso, educa all'impossibilità che il desiderio porta con sé» (M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano, 2012, pp. 150-151).

compiersi nell'isolamento e nella gelosa salvaguardia della singolarità assoluta. Il valore pre-giuridico qui difeso dalla minaccia della "legge pubblicamente bandita" si radica nella dimensione relazionale inter-umana – soglia o luogo di passaggio dalla natura al diritto – che si costituisce e s'esprime nel linguaggio. Non subordinandosi al *nomos* come comando politico in nome della sua passione per una legalità originaria che precede la diacronia storico-sociale del diritto, Antigone è la testimone della dimensione relazionale dell'umano, ma diventa al tempo stesso la vittima dell'isolamento pre-sociale in cui prende corpo il desiderio inconscio.

L'esito tragico della sua vicenda è allora la conseguenza inevitabile del fatto che il desiderio isolato – e perciò anche ostile al lutto imposto dalla socializzazione – sia divenuto per lei l'unica legge di condotta, il che finisce con l'annullare surrettiziamente la discontinuità o lo scarto necessari tra lo spazio psico-corporeo del desiderio e l'ordine al tempo stesso simbolico e istituito della legge⁹⁷.

97 Per maggiori ragguagli, mi sia consentito di rinviare a F. Ciaramelli, *La socializzazione del desiderio*, in F. Ciaramelli, S. Thanopoulos, *Desiderio e legge*, Mursia, Milano 2016.