

SUJEITO E SABER EM HEGEL E EM LACAN*

Sérgio Laia**

go que resultou de um
ho feito para a disci-
Idealismo Alemão (1º
stre de 1988), Prof.
Theresa Vaz Calvet
lagalhães. Gostaria,
de deixar registrado
agradecimento a esta
ssora pela sua dedi-
e pelos comentários
ornaram possível esta
tação.

strando de Filosofia
G/CAPES) e psica-
a (Simpósio do
o Freudiano — BFI).

As relações entre o texto de Lacan e o de Hegel são muitas, complexas e polêmicas. Neste artigo, partindo da figura hegeliana *"Dominação e Servidão"* e dos comentários que Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*), Lacan (*Subversion du sujet e dialectique du désir dans l'inconscient freudien*) e Labarrière e Jarczyk (*Les premiers combats de la reconnaissance*) fazem à mesma, o autor encontra nas noções de sujeito e de saber pontos de aproximação e de ruptura entre a filosofia hegeliana e a Psicanálise. Analisando tais comentários e o desenvolvimento destas noções nesses textos, o autor pretende avaliar as continuidades e descontinuidades entre Hegel e Lacan.

The author assumes that is not a simple task to establish a relation between the work of Lacan and the work of Hegel. It leads to a complexity of problems and very often gives rise to hot dispute. This present work is an attempt to delineate the concepts of "subject" and of "knowledge" as an approach to the philosophy of Hegel and to Psychoanalysis. This approach is based on the Hegelian figure of *"Domination and Slavery"* and on the commentaries made by Kojève (in his *Introduction à la lecture de Hegel*), Lacan (in his *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*) and Labarrière and Jarczyk (in their *Les premiers combats de la reconnaissance*). Through an analysis of these texts, the author intends to point out the continuities and ruptures between the works of Hegel and Lacan.

I

Se Hyppolite escreve que o título do seu artigo — *Fenomenologia de Hegel e Psicanálise*¹ — pode despertar curiosidade e fazer enigma, uma vez que essa aproximação parece violar as leis da história e da irreversibilidade do tempo, bem como o fato de não sabermos precisamente se Freud leu Hegel, a meu ver, quando essa aproximação se fizesse via Lacan, o mesmo não deveria se dar.²

Penso que não deveria porque em Lacan e no seu ensino há passagens explícitas que nos possibilitam uma aproximação desta ordem. Assim, no que se refere à formação deste psicanalista francês, um ponto a ser ressaltado no que nos concerne aqui é a sua participação no Seminário de Kojève ministrado de janeiro de 1933 a maio de 1939, na "École Pratique des Hautes Études".³ Posteriormente, no Seminário que Lacan passou a realizar desde 1953 até 1980, abordando temas e questões relativas à Psicanálise, encontramos a presença de Hegel tanto em interlocutores como Jean Hyppolite e Jean Wahl, quanto nas várias menções que Lacan faz aos textos deste filósofo alemão. Tais menções se estendem, também, a diversos escritos de Lacan.

Entretanto, mesmo com tantas referências explícitas a Hegel, a aproximação entre ele, Lacan e a Psicanálise continua curiosa e enigmática.

No seu trajeto de retorno a Freud, Lacan inclui Hegel. A crítica que este filósofo faz ao eu fechado em sua certeza e em seu poder vai de encontro ao movimento lacaniano de se contrapor às teorias da Psicologia do Ego que tomam o eu como ponto central da clínica psicanalítica. A partir desse ponto, desenvolve-se toda uma clínica baseada no "tornar consciente o inconsciente" e no incremento das defesas e do conhecimento do eu. Assim, a postulação hegeliana da consciência como uma estrutura de ilusões e desconhecimentos cuja verdade está em uma outra estrutura que a suprassume interessa ao projeto lacaniano. Hegel é visto, então, como "uma solução ideal que é, se podemos dizê-la, aquela de um revisionismo permanente, onde a verdade está em reabsorção constante no que ela tem de perturbante, não sendo em si mesma senão aquilo que falha para a realização do saber".⁴ Trata-se, a meu ver, de todo o processo de constituição do sujeito através da perda de suas ilusões. O sujeito — mesmo sem o saber — participa desse processo descobrindo, no final, que o que ele buscava já estava de início posto. Essa concepção hegeliana da subjetividade interessa a Lacan no seu projeto de fazer retornar à Psicanálise o seu caráter de peste, pois essa experiência da busca da verdade — a Fenomenologia do Espírito — é o "caminho da dúvida", o "caminho do desespero".⁵

1. J. Hyppolite, *phénoménologie de Hegel et Psychanalyse* (1952), *Figures de la pensée philosophique*. Paris, PUF., vol. 1, 1971, pp. 213-230.

2. O próprio Hyppolite parece perceber isso e algumas vezes cita Lacan no seu artigo.

3. Lacan chega mesmo, diversas vezes, a nomear Kojève como um de seus mestres. Ver, por exemplo, J. A. Miller, *Percursos de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987, p. 15.

4. "Une solution idéale, celle, si l'on peut dire, d'un révisionnisme permanent, où la vérité est en résorption constante dans ce qu'elle a de perturbant, n'étant en elle-même que ce qui manque à la réalisation du savoir". Cf. J. Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'Inconscient freudien" (1960) in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, p. 79.

5. Cf. G. W. F. Hegel, *phénoménologie de l'Esprit* (1807). Paris, Aubier, tomo I, 1939, p. 69.

Assim, por esse caminho onde a verdade se constitui ao longo do próprio processo do conhecimento com a participação do sujeito que conhece e a descoberta de que o fim já estava lá desde o início, por esse caminho no qual a verdade nunca é toda atingida, trilham Hegel e Lacan.

Diante dessas referências, uma questão se coloca: Lacan “hegeliano”, Hegel “lacaniano”? Como ambos nos mostram — a partir de cartografias diferentes — que a resposta já está na pergunta, poderia dizer desde já que as aproximações entre eles não são suficientes para traçar — sem rupturas — uma continuidade. O mapa que orienta Hegel indica a realização infinita do sujeito, enquanto que o que conduz Lacan implica uma subversão do sujeito.

Este artigo visa captar o instante fugidio que cintilou entre a questão que levanto e sua resposta. Para tanto, tomei a figura Dominação e Servidão como eixo em torno do qual trabalho como Hegel a desenvolve e como Lacan a retoma e a recontextualiza. As noções de sujeito e saber são, a meu ver, os pontos de encontro e de distanciamento entre estes dois autores ou — adiantando o que ficará mais claro no final deste artigo — elas são pontos por onde o texto lacaniano se aliena e se separa do texto hegeliano. No que concerne a este último, uso principalmente *A Fenomenologia do Espírito* e, quanto a Lacan, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* é a referência central. Prefiro, entre os intérpretes de Hegel, Jarczyk e Labarrière⁶ a Kojève⁷ posto que aqueles — muito mais que este — trabalham a figura *Dominação e Servidão* como os primeiros passos na direção do verdadeiro reconhecimento e da autêntica liberdade. Uma vez que, a meu ver, é essa dimensão do reconhecimento que separará Lacan de Hegel, penso que — mesmo diante da influência que Kojève exerceu sobre Lacan — a leitura proposta por Jarczyk e Labarrière nos permite delinear melhor os caminhos de Hegel e Lacan.

II

Podemos encontrar, segundo Jarczyk e Labarrière, sob certas condições, na figura dominação e servidão “uma realização da idéia do todo, isto é, desse princípio da Ciência que exprime o saber absoluto”.⁸ Trata-se então de uma figura cuja justificativa para se encontrar aqui não se atém às suas aparições em vários textos de Lacan. Esta figura nos coloca no cerne mesmo da problemática do reconhecimento na filosofia hegeliana, uma vez que é no nível deste saber absoluto que ela terá encontrado a sua realização definitiva.

Assim, gostaria de salientar, já de início, que há na figura acima citada *uma* realização da idéia do todo e não *a* realização. Esta realização é parcial porque essa figura aparece no interior da autoconsciência, ou seja, trata-se de uma forma representativa ainda. Por isso, mesmo que o saber absoluto teça todo esse bordado que é a Fenomenologia do Espírito, ele não se encontra todo realizado, enquanto risco deste bordado, na figura dominação e servidão.

Entretanto, o que permite afirmar que existe aí *uma* realização do saber absoluto é que este é puro conceito em seu movimento que se auto conhece e “no conceito que se sabe como conceito, os movimentos surgem então mais cedo que o *todo pleno* cujo devir é o movimento desses momentos”.⁹ Dessa forma, o saber absoluto já se sabe ali realizado, enquanto um momento determinado, ele já se recorda ali.

Afirmar tal realização parcial é também possível devido ao próprio movimento desta figura, pois há algo nela que “antecipa” o que, para ela, será realizado apenas mais adiante: encontrar-se em *Dominação e Servidão* o que a autoconsciência deve fazer para se apreender na sua própria verdade. Para situar tal prescrição, proponho que retrocedamos um pouco no que concerne ao momento em que essa figura aparece.

No fim da seção que antecede a figura *Dominação e Servidão*,¹⁰ a consciência se dá conta de que, ao percorrer o mundo visando certificar-se dos objetos, descobre a sua própria certeza, posto que o objeto deixa de ser em si para ser para-a-consciência. Esta tem, a partir de então, a experiência que faz do objeto — seu saber — como objeto. Assim, nos alertam Jarczyk e Labarrière, não se trata de que a consciência tome a si mesma como objeto, mas sim de que ela descobre que, para ser consciência, deve estar “presente nela mesma, enquanto sujeito, na experiência do saber”.¹¹ A autoconsciência torna-se, então, autoconsciência.¹² Um perigo pode ser encontrado aí: a autonomia da autoconsciência pode ser confundida com auto-suficiência. Trata-se de um perigo porque, como frisa Hegel, em *A Fenomenologia do Espírito*, tanto o mundo da vida como o dos seres vivos continuam existindo e só na “confissão desse estado de fato”¹³ é que a autoconsciência coincide consigo mesma.

Assim, a autoconsciência deve elevar essa sua certeza de si à verdade. Para tanto, é necessário mostrar que esta autonomia tem sua verdade ancorada na não-autonomia (“*Unselbständigkeit*”) e vice-versa. Trata-se da própria definição da autoconsciência como “unidade na sua reduplicação”.¹⁴ Unidade que, por ser “espiritual

9. “Dans le concept qui sait comme concept, moments surgissent plus tôt que le tout p dont le devenir est mouvement de ces ments”. Cf. G. W. F. He op. cit., 1807, p. 304.

10. Trata-se da seção C ciência. Cf. G. W. F. He op. cit., 1807, pp. 81-1

11. “Présent à elle-même en tant même que s dans l’expérience du voir”. Cf. G. Jarczyk e Labarrière, op. cit., p.

12. É porque a consciência apreende como su na experiência do sab não como objeto Jarczyk e Labarrière propõem trad “*selbstbewusstsein*” “autoconsciência” e não como o estabelecido então — por “consciência de si”. Para este termo correspondente alemã deveria ser “*Bewusstsein von sich*”. Cf. G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, op. cit., pp. 73-74.

13. “Confession de cet de fait”. Cf. G. Jarczyk e J. Labarrière, op. cit., p.

14. “Unité dans sa réduction”. Cf. Hegel, 1807. G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, op. cit., p. 45.

"Spirituelle dans sa
application nous
semble le mouvement du
maître". Cf. Hegel,
in G. Jarczyk e P.-J.
Labarrière, op. cit., p. 45.

"En tant que est par le
qu'elle est en et pour
pour une autre (auto-
ciente); ce qui est dire,
n'est que comme
que chose de re-
nu". Cf. Hegel, 1807, in
Jarczyk e P.-J. Labarri-
ère, op. cit., p. 45.

"Ils se reconnaissent
me se reconnaissant
uellement" Cf. G. W. F.
Hegel, 1807, in G. Jarczyk e
Labarrière, op. cit., p.

A partir do parágrafo 8
o último desta figura.
parágrafos 9, 10 e 11
Sem a "luta de vida ou
morte" e os parágrafos 8 e
9 são de transição. Cf. G.
W. F. Hegel, 1807, in G.
Jarczyk e P.-J. Labarrière,
op. cit., pp-49-65.

Cf. G. W. F. Hegel, *Sci-
ence de la logique* (1813).
Paris, Aubier, 1981, pre-
mier tome, deuxième livre,
p. 33.

em sua reduplicação, nos apresenta o movimento do reconhe-
cer".¹⁵ Encontramos nesta passagem algo que interessa ao tema
deste trabalho: essa realização particular da idéia do todo na auto-
consciência se articula à problemática do reconhecimento.

Tenta-se esclarecer as relações entre autonomia/não-autonomia
na autoconsciência — fundamentais para seu reconhecimento
enquanto tal — através da "dialética da luta de vida ou morte" e
da "dialética dominação e servidão". A autoconsciência, via essas
dialéticas, deve realizar algo que já se encontra escrito no Saber
absoluto, aprender-se como unidade espiritual na sua redupli-
cação. A autoconsciência tenta atingir a sua verdade demons-
trando-se que só é *em* e *para si* "enquanto e pelo fato que ela é *em*
e *para si* para uma outra (autoconsciência); isto é, ela só é como
alguma coisa de reconhecido".¹⁶

Assim, do segundo ao sétimo parágrafo da figura "*Dominação e
Servidão*", o conceito de reconhecimento é analisado em sua
pureza. Retomando a expressão de Hegel, lembrada na análise
proposta por Jarczyk e Labarrière, esses parágrafos descrevem a
ação da "lógica atrás da consciência" tecendo a experiência. Neste
nível lógico é demonstrado que, via reflexão, chega-se ao reconhe-
cimento autêntico no qual o agir de uma autoconsciência con-
verge e é concomitante ao agir da outra. Deste modo, cada sujeito
age duas vezes sobre si e sobre o outro e cada sujeito, enquanto
objeto, é convergência de um duplo agir (o seu e o do outro). Neste
processo, "*eles se reconhecem como se reconhecendo mutuamente*".¹⁷

Contudo, quando este movimento é transposto para o nível
fenomenológico,¹⁸ ele apresenta, de início, a desigualdade entre os
dois termos: um reconhece (*mas não é reconhecido*) e o outro é
reconhecido (*mas não reconhece*); um só é não-autônomo e o outro
é apenas autônomo. É por haver tal unilateralidade que, segundo
Jarczyk e Labarrière, Hegel fala de *duas* autoconsciências, de *dois*
indivíduos e toda a estratégia passa a ser que, a partir desta
inadequação fundamental, se engaje um movimento que supras-
suma essa desigualdade inicial e imediata.

O primeiro passo dessa estratégia é traçado com a "dialética da
luta de vida ou morte". Parte-se do imediato: cada autocon-
sciência é *ser-para-si* simples e afirma sua igualdade com seu Eu
singular, tomando-o como sua essência e objeto absoluto. Tudo
que está fora-de-si é captado como negativo, considerado como
não-essencial. Ora, o inessencial, nos ensina Hegel,¹⁹ é o ser em
oposição à essência. Neste sentido, ao se perderem neste imediato
— pois cada uma vê a outra como objeto comum, apesar de que,
na verdade (mas isso, neste instante, só o filósofo sabe) se trata de

duas autoconsciências — elas se encontram imersas no ser da vida. Não se realizou *ainda*, uma para a outra, a pura abstração do ser-para-si simples que deve ser feita duplamente: em si mesma e pelo fazer da outra. É o que Hegel, em *A Fenomenologia do Espírito*, denomina de “movimento da abstração absoluta”, extermínio de todo o ser imediato. Como tal abstração não foi realizada *ainda*, cada autoconsciência tem certeza apenas de si mesma. É este *apenas* que impossibilita a elevação dessa certeza à verdade.

Na busca da verdade da certeza de si mesma, a autoconsciência é engajada numa atitude contraditória, pois “para dizer e ser reconhecido como autoconsciência, o ‘Eu’ deverá afirmar sua não-dependência com relação à imediatidade da vida biológica”.²⁰ Em outras palavras, estamos em plena luta de morte, pois tal afirmação da independência em relação à vida é o próprio confronto com a morte. Uma nova unilateralidade se inicia, mas agora possibilitando uma relação, porque cada autoconsciência deve atingir sua verdade agindo semelhantemente sobre si e sobre a outra. Fazendo o que a outra faz, cada autoconsciência tende à morte da outra, *mas* — pelo seu próprio fazer — a autoconsciência engaja a sua própria vida. É o momento da determinação objetiva ou da particularidade da relação porque “esta relação veri-fi(c)ante se exprime necessariamente por um combate no qual cada uma engaja sua própria existência e a da outra não simplesmente através de uma “luta de morte”, mas, de maneira mais complexa, através de um “combate de vida ou morte”.²¹ Logo, há aí uma reflexão, porém esta não é suficiente para o estabelecimento do verdadeiro reconhecimento, pois uma exclusão é produzida, o ser-para-si retorna a si, *mas* é tomado como ser-fora-de-si. É este seu ser fora-de-si que deve ser suprasumido para que seu ser-outro seja intuído como ser-por-si puro, como negação absoluta e, daí, o autêntico reconhecimento.

Contudo, essa veri-fi(c)ação pela morte suprassume tanto a verdade de que se esperava atingir quanto a própria certeza de si, pois “assim como a vida é a posição *natural* da consciência, a autonomia sem negatividade absoluta, a morte (...) é a negação *natural* desta mesma (consciência), a negação sem a autonomia que permanece então sem a significação exigida pelo reconhecer”.²² Há, por conseguinte, suprasunção das duas autoconsciências *apenas* enquanto *extremos*. Estes, entretanto, não se decompõem em determinidades opostas: restam como simples coisas não-opostas, uma vez que falta aqui o terceiro momento da reflexão que implicaria o dar e o receber mutuamente de cada um em retorno pela consciência, o desenvolvimento de uma identidade biunívoca entre termos tão distantes como negatividade (ou determinidade) e imediatidade.²³ Diante disso, a liberdade que se conquista —

20. “Pour dire et être connu comme autoc science, le ‘Je’ devra affirmer sa non-dépendance par rapport à l’immédiateté de la biologique”. Cf. G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, op. cit., p. 96.

21. “Cette relation véritable s’exprime nécessairement par un combat de lequel chacune engage sa propre existence et celle de l’autre non pas simplement une ‘lutte à mort’, mais, de façon plus complexe, un ‘combat (proprement dit) sur vie et mort’”. G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, op. cit., p. 100. Gostaria de salientar nesta citação, a forma como esses dois intérpretes escrevem a qualidade desta relação: “verificante”. Esta escrita condensa, a meu ver, o próprio sentido deste confronto de vida ou morte que é a busca da verdade, a anulação da certeza de si.

22. “De même la vie est la position naturelle de la conscience, l’autonomie sans négativité absolue, la mort (...) est-elle la négation naturelle de la même (conscience), la négation sans l’autonomie pour reconnaître”. Cf. Hegel, 1807, in G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, op. cit., p. 96.

23. Para uma explicação maior dessas etapas da reflexão, ver: Hegel, 1807, op. cit., pp-17.55.

como não se atinge a terceira etapa — é uma liberdade de coisas, pois o que se realiza é apenas uma negação abstrata e não a negação da consciência. Não há, portanto, a realização do conceito de autoconsciência (unidade na sua própria reduplicação). É por isso que a liberdade obtida neste momento é mera liberdade de coisas, indiferente: a “dialética da luta de vida ou morte” fracassa.

No entanto, avança-se — pela e nessa dialética — no itinerário tecido pelo Espírito no seu fenômeno. Antes, na autoconsciência, o “Eu” era objeto absoluto. Agora, essa unidade simples pôde ser dissolvida e o que advém são duas figuras: uma autoconsciência pura que se aventurou no combate e uma consciência “como ser imediato ou consciência na figura da coisidade”²⁴ que se furtou ao combate. Assim, mesmo que o reconhecimento não seja atingido como tal, restaura-se com a “luta de vida ou morte” uma dualidade essencial, pois esses dois termos — autoconsciência pura e consciência-coisidade — presentificam o “duplo sentido do diferenciado” que é a essência da autoconsciência.

A partir daí, uma outra figura se desenvolve. A consciência autônoma que tem como essência o ser-para-si passa a ser designada por *Senhor, Dominação, Senhorio* e a consciência que sucumbiu ao medo da morte não enfrentando-a é designada por *Serviçal*,²⁵ *consciência servil. Servidão*. Autonomia e não-autonomia são, novamente, termos diferentes, mas de modo mais complexo agora: o conflito que descrevemos exprime a busca de uma unidade na reflexão que não foi totalmente atingida. Dessa forma, como nos mostra Vaz, “a relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento que opôs a consciência a um objeto exterior”.²⁶

Entretanto, não é desta vez — *ainda* — que o reconhecimento autêntico é atingido, permitindo a conjunção saber-verdade da autoconsciência. Permanece, no fim da figura *Senhorio e Servidão*, a unilateralidade no processo de reconhecimento.

Do ponto de vista da *Dominação*, o Senhor-sujeito age sobre o Serviçal objeto e goza dos bens que o Serviçal produz. Desse modo, o Serviçal e a coisa servem de mediação à autoconsciência do Senhor que pode — por isso — afirmar-se na autonomia “reconhecida do seu ser-para-si”.²⁷ Mas, como o Senhor não reconhece o Serviçal como autoconsciência, tomando-o simplesmente como consciência inessencial, mediadora da sua ação sobre o mundo, o reconhecimento permanece unilateral. Esta falha

Étante ou conscience
la figure de la
ité”. Cf. Hegel, 1807,
Jarczyk e P.-J. Labarriè-
op. cit., p. 45.

proponho traduzir as-
o termo “Knecht” que
zyk e Labarrière
uziram por “valet”,
vez que — como in-
esses autores — a
ção que é feita corren-
te de “Knecht” por
ravo” imporia uma
edeterminação, bem
o conotações emocio-
a essa figura, enquanto
“Knecht” nos remeteria
indivíduo que, no
to de uma domesti-
de, presta *serviço* a um
or. Ver G. Jarczyk e P.-
barrière, op. cit., pp.
5. Em português, “ser-
” nos remete também
scravo”, mas — por
o lado — se aproxima
a ênfase dada pelos
entadores acima à re-
de serviço, bem como
ime mais da crítica que
fazem aos que cono-
essa figura de emoções
redeterminações que,
anto tal, ela não tem.

M. C. L. Vaz, “Senhor e
vo: uma parábola da
ofia ocidental” in
se. Rio de Janeiro,
, 21. 1981, p. 21.

M. C. L. Vaz, op. cit., p.

retorna também sobre o Senhor que, diante de tal unilateralidade, não pode ser uma autoconsciência verdadeira porque quem o reconhece não é reconhecido como autoconsciência. A verdadeira autoconsciência, vale lembrar, é autônoma e não-autônoma e só é em e para-si autoconsciência enquanto e pelo fato de que é em e para si para outra autoconsciência.

No que se refere à Servidão, temos um fracasso e uma brecha para o advento do reconhecimento efetivo. Esse fracasso se dá à medida que o Serviçal-sujeito não age sobre o Senhor-objeto. Todavia, na ação que o Serviçal-sujeito faz sobre o mundo, encontramos o trabalho que lhe permite uma relação diferente com o imediato, pois ao cultivar, formar a coisa ao invés de destruí-la, a consciência servil "entra fora dela no elemento do permanecer, a consciência que trabalha chega então, por esse viés, à intuição tanto do ser autônomo *como de si mesma*".²⁸ Há uma redução progressiva — pelo trabalho — da exterioridade primeira captada como alienante: a interioridade essencial da consciência se expressa na exterioridade do ser imediato. É possível então, retroativamente, perceber a liberdade e na relação de serviço que ele estabelece o fundamento de positividade que agora se afirma. Pelo trabalho, a consciência servil suprassume a "essência estranha" que lhe apareceu e inicialmente na forma do Senhor e, depois, na do objeto. Pelo trabalho, "ela torna-se *sentido próprio* (...) onde ela só se manifestava como *sentido estranho*".²⁹ Assim, o trabalho lhe permite — ao negar a coisa — fazer do estranho algo seu, criar a coisa e, então, domesticar a morte essencial que ela experimentou interiormente.

Porém — é necessário frisar — a consciência servil nos possibilita apenas uma via que deverá ser transformada em caminho, pois ela comprova que o temor em relação à morte absoluta e o trabalho nos conduzem à sabedoria. Esta ainda não é verdadeiramente atingida porque o trabalho, aqui, se dá numa dimensão servil.

Diante disso, como nos mostra Vaz, o que se obtém com essa parábola *Dominação e Servidão* é a "necessidade de unir a liberdade ou a independência da consciência-de-si que faz sua aparição na figura do Senhor, e o processo da cultura ou formação do mundo humano como diferenciação ou enriquecimento da mesma consciência-de-si, que se descobre na figura do Escravo".³⁰

Daí, é no fim da seção *O Espírito*,³¹ na figura *O Mal e seu Perdão* que o reconhecimento é atingido. A consciência que julga (continuidade do Senhor) acusa a consciência que age (continuidade do serviçal) de agir apenas em proveito próprio e não universalmente. Esta, por sua vez, denuncia a consciência que julga pela sua não-

28. "Entre hors d'elle l'élément du demeure conscience qui travail vient donc par l'intuition de l'être autonome comme d'elle-même". Cf. Hegel, 1807, in G. Jarczyk e P.-J. Larière, op. cit., pp. 62-63.

29. "Elle devient donc propre (...) où elle paraît être seulement étranger". Cf. Hegel, 1807, in G. Jarczyk e P.-J. Larière, op. cit., p. 63.

30. H. C. L. Vaz, op. cit. 23. Consciência de si "que responde ao que está denominando por 'autoconsciência'".

31. Ver Hegel, 1807, op. cit., tome II, pp. 168-200.

atividade. Nestas acusações mútuas, elas realizam o conceito de autoconsciência que Hegel já havia explicitado no nível lógico da figura *Dominação e Servidão*, pois “se reconhecem como se reconhecendo mutuamente”. Há assim reconciliação e perdão.

É por isso, a meu ver, que Jarczyk e Labarrière insistem numa mudança que se opera na definição do Espírito ao longo da *Fenomenologia*. No final da introdução ao momento da autoconsciência, Hegel — eles o citam textualmente — define o Espírito como “um *Eu* que é um *Nós* e um *Nós* que é um *Eu*”³² e, depois, no fim da seção *O Espírito*, este é definido como “o ser-aí do *Eu* estendido até a dualidade”.³³ Tal mudança é indicativa do avanço que a própria consciência faz da elucidação de seu próprio conceito e do surgimento de um novo saber do Espírito. Há esse avanço porque a primeira definição, ao privilegiar mais os termos do que a relação, corre o risco de acentuar apenas a autonomia inicial dos termos, enquanto que a segunda mostra que a autonomia é também não autonomia desde sua relação original. Por isso é que a segunda definição é o resultado do processo do reconhecimento e, uma vez que o resultado em Hegel é o princípio de toda operação, vale lembrar, ainda, mais um comentário desses intérpretes: “Fim — que certamente não é um fim, mas a compreensão do princípio, ou seu reconhecimento enquanto tal”.³⁴ Por conseguinte, se o Saber absoluto se revela no fim, ele não fecha o sistema. Ao contrário, ele o causa, promove a liberdade no bordado linear e em espiral do Espírito no seu fenômeno.

Esse movimento — presente em *A Fenomenologia do Espírito* — pelo qual o saber só se estrutura em sua verdade fazendo agir sua ignorância e essa não-toda adequação da verdade ao saber mobilizam o interesse de Lacan por Hegel. É que esse movimento e essa não-toda adequação são correlatos da ambigüidade essencial de um “mal-conhecer” (*méconnaître*) presente em todo “me conhecer” (*me connaître*) que é visado na experiência analítica.³⁵ Então, para o psicanalista, falar de sujeito implica sempre situá-lo a partir de um lugar que o ultrapassa. Assim, “para além de Kojève, que não insiste nesse ponto, Lacan reencontra as análises de Hegel do início da *Fenomenologia do Espírito*. A consciência, como o sujeito, não é um ser, mas uma operação, marcada pelo esquecimento e pela repetição, empresa desesperada que alcança sempre o contrário do que visa, principalmente quando se confronta com a linguagem”.³⁶

Na Psicanálise, quando um sujeito tenta reconstituir a sua história, ele tem na linguagem e na fala um campo e uma função essenciais. Linguagem e fala lhe indicam — apesar dele — que há algo nele que sabe mais do que ele e do qual o sujeito é um mero efeito. É o

Un Je qui est un Nous
h Nous qui est un Je”.
W. F. Hegel, 1807, in G. Jarczyk e J.-P. Labar-
rière, op. cit., p. 30.

L'être du Je étendu
à la dualité”. Cf.
Hegel, 1807, in G. Jarczyk e
Labarrière, op. cit., p.

Au terme — qui juste-
ment n'est pas un terme,
la compréhension du
sujet comme principe,
sa reconnaissance
me tel”. Cf. G. Jarczyk
e Labarrière, op. cit., p.

Cf. J. Lacan, op. cit., p.

Olgivie, Lacan — a for-
ma do conceito de sujeito
(1977). Rio de Janeiro,
1988, p. 114.

que encontramos, por exemplo, por ocasião de um ato falho: o sujeito se surpreende e não se reconhece no que diz. Mas, uma vez que ele diz, isso nos permite lembrar a formulação lacaniana de que “o inconsciente é o discurso do Outro”.³⁷

Tal formulação nos introduz na problemática da alienação. Lacan a trabalha como uma operação lógica essencial na constituição do sujeito que tem em Hegel uma justificativa legítima.³⁸ Se por um lado, há essa marcação da pertinência de Hegel — e aqui Lacan, nos anos 60, tira a noção de alienação de um contexto meramente negativo onde uma certa política a aprisionou — por outro, não há uma aderência completa à filosofia do conceito e é isso que cabe agora explicitar.

A alienação à qual Lacan se reporta é diferente da alienação da autoconsciência. Esta se dá num processo onde a reciprocidade é uma relação fundamental (ainda que nem sempre realizada totalmente). A autoconsciência é — vale lembrar — um momento do Espírito onde qualquer referências factual e/ou histórica extrapolaria o seu contexto. Por isso, a figura *Dominação e Servidão* que aí se encontra é uma parábola e não uma maneira de situar a origem da humanidade ou de ilustrar relações reais entre os homens. Assim, ainda que Hegel seja importante para Lacan quanto à problemática da alienação, esta — do ponto de vista da Psicanálise — nos remete a outros lugares. Como nota Miller,³⁹ trata-se da alienação de um sujeito que nasce, é constituído e ordenado a partir de um campo que lhe é exterior. Diferentemente do que ocorre em Hegel, não há possibilidade de suprassunção, pelo sujeito desse exterior. É só de um ponto de vista imaginário que, para Lacan, o sujeito pode se dizer dono do seu dizer, do seu desejo.

O estado de prematuração que caracteriza um recém-nascido é que permite a articulação de que “o inconsciente é o discurso do Outro”. Este, para Lacan, comanda tudo que vier se presentificar do sujeito, é o tesouro dos significantes que determina o sujeito antes mesmo dele advir: “Será homem”, “será mulher”, “chamar-se-á fulano de tal”... herança com a qual — de uma forma ou de outra — o sujeito terá de se haver no decorrer de sua história. Esta operação de dominação do significante sobre o sujeito tem um aspecto mortífero, posto que o instala numa falta-de-ser que Lacan escreve como § (sujeito barrado, dividido). É este movimento de ser atingido pelo significante que possibilita a vida. Trata-se, então, de uma morte simbólica: “Ser de não-sendo, é assim que Eu advém como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma substância verdadeira que se abole com seu saber e de um discurso onde é a morte que sustenta a existência”.⁴⁰

37. “L’inconscient e discours de l’Autre”. Lacan, op. cit., p. 814.

38. J. Lacan, *Le séminaire les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris, Seuil, XI, 1973, p. 193.

39. Tal comentário pode ser encontrado numa pergunta que Miller dirige a Lacan, em 1964, a propósito das relações deste último com Hegel. Cf. J. Lacan, op. cit., p. 193.

40. “Être de non-être, c’est ainsi qu’advient comme sujet qui se conjuge de la double aporie d’une substance véritable qui s’abolit de son savoir et d’un discours où c’est la mort qui soutient l’existence”. Cf. J. Lacan, “Subversion du sujet dialectique du désir de l’inconscient freudien” (1960) in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, p. 802.

É, a meu ver, esta situação de constante ser que não é que desloca o sujeito na busca do reconhecimento. Mas, se em Hegel, este é realizado no final do percurso do Espírito, em Lacan o reconhecimento — quando se dá — é imaginário, pois sujeito e Outro não são uma divisão no interior de uma mesma autoconsciência. Assim, se por um lado Lacan valoriza essa operação que nos implica nesta servidão ao significante, chegando mesmo a escrever que “se nós conduzimos o sujeito a alguma parte é a um deciframento que já supõe no inconsciente este tipo de lógica”,⁴¹ por outro lado o Outro não pode responder pelo que é o sujeito. Não há para Lacan essa possibilidade da articulação hegeliana entre o Outro como o filósofo e o Outro como o processo do Espírito em seu fenômeno.

O Outro do Outro não existe, para Lacan, porque o Outro é também marcado pela falta. Para que ele se sustente como tesouro dos significantes, deve haver um significante que lhe escape: S (A), significante do Outro barrado. Estamos, então, na segunda operação lógica essencial na constituição do sujeito. Trata-se da separação. Lacan dá a ela a seguinte formulação: “O desejo do homem é o desejo do Outro (...); é enquanto Outro que ele deseja”.⁴² Não se trata mais, no viés da separação, de um Outro absoluto: há algo que ele não significa, há algo que ele não capta e esta falta do Outro é, também o seu desvanecimento e sua morte. Momento trágico sem dúvida: o próprio lugar da identidade é ilusão.

A separação, contudo, não nos garante do retorno à alienação. Muitas vezes, talvez, ela até o precipite, posto que ela vem marcar algo insuportável. Inicia-se, então, um longo percurso pelo qual o sujeito ao tentar desesperadamente se realizar, ser reconhecido, busca — também desesperadamente — a realização e o reconhecimento do Outro. Não é bem esse processo que a filosofia hegeliana descreve ao postular que — após realizado — o Espírito deve retornar no seu calvário curando-se de suas próprias feridas, e isso infinitamente? Em Psicanálise, ao contrário, visa-se que algo páre de se escrever, de se repetir. Em Psicanálise, trata-se de feridas incuráveis.

Lacan subverte a realização infinita do sujeito hegeliano, pois ao situar o sujeito como falta de ser, pontua a sua impossibilidade de inscrição significante, barra a dominação absoluta do Outro. Com isso, o sujeito não passa de “efeito retroativo do fracasso de sua representação significante, (...) não há nada mais além do vazio delimitado por esse próprio fracasso”.⁴³ Assim, se Lacan se serve de Hegel é — como ele mesmo afirmou⁴⁴ — para melhor delinear o alcance da subversão freudiana.

HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'Esprit* (1807). Paris, Aubier, 1939, tomes I et II.

-----, *Science de la logique* (1813). Paris, Aubier, 1981, Premier tome, Deuxième livre, pp. 1-33.

HYPPOLITE, J. "Phénoménologie" de Hegel et Psychanalyse" (1957) in: *Figures de la pensée philosophique*. Paris, PUF, vol. I, 1971, pp. 213-230.

JARCZYK, G. e LABARRIÈRE, P.-J. *Les premiers combats de la reconnaissance*. Paris, Aubier, 1987.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Paris, Gallimard, 1968.

LACAN, J. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien (1960). In: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.

-----, *Le séminaire: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris. Seuil, Livre XI, 1973, pp. 185-207.

MILLER, J. A. *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

OLGIVIE, B. *Lacan: a formação do conceito de sujeito* (1987). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

VAZ, H. C. L. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Síntese*. Rio de Janeiro, SPES, 21, 1981, pp. 7-29.

ZIZEK, S. "...Quelle coincidence!" in *L'Ane*. Paris, 27, juill-sept 1986, pp. 16-17.

SÍNTESE NOVA FA
45 (1989): 49-60

Endereço do autor:
Rua São Romão, 202A
Santo Antonio
30350 — Belo Horizonte — MG