



ANANSI

Revista de Filosofia, Salvador.
Universidade do Estado da Bahia
ISSN: 2675-8385

Lacan e a sofística: *Mais, ainda ainda Helena*

*Lacan et la sophistique: Encore encore Héléne*¹

Barbara Cassin

Tradução, apresentação e notas de Janaína Silveira Mafra²

Apresentação

Barbara Cassin é uma filóloga e filósofa francesa, eleita pela “Académie française” em 2018. Ela recebeu o Grande Prêmio de Filosofia da “Académie française” e é diretora de pesquisa emérita do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) em Paris. Ela também é diretora de programa no “International College of Philosophy” e de seu Conselho Científico. Ela foi diretora do “Collège international de philosophie”, estabelecido por Jacques Derrida. Em 2006, ela sucedeu Jonathan Barnes na direção do principal centro de excelência em filosofia antiga, o Centre Leon-Robin, na Sorbonne. Nos últimos anos tem ministrado seminários e escrito livros em parceria com Alain Badiou.

“Lacan et la sophistique: *Encore* encore Héléne” é uma seção de seu aclamado livro *L’effet sophistique*, publicado na França em 1995. Nela, Cassin estabelece uma relação estreita entre Lacan e a sofística, traçando um paralelo entre o Seminário *Encore* (1972-1973) e a conferência do segundo Congresso de Roma (1-11-1974), de Lacan, e a obra dos ditos sofistas, em particular o *Tratado do não-ser ou sobre a natureza* e o *Elogio de Helena*, de Górgias de Leontinos, os quatro considerados por ela como sendo um outro do discurso filosófico. Sua tese central é que “da sofística à psicanálise, a semelhança exterior não é senão muito impressionante. Lacan, assim como a sofística, articula a atividade da linguagem em dois tempos: um tempo crítico, em relação à filosofia, e um tempo positivo, onde se esclarecem algumas fórmulas-chave (...). Ele ataca primeiramente Parmênides e, muito precisamente, as duas teses que fundam a ontologia e dão ao discurso filosófico sua fisionomia nos séculos que virão. A primeira é que ‘o ser é e o não-ser não é’ (...). A segunda é a identidade, ou o co-pertencimento, do ser e do pensar (...). ‘O discurso do ser supõe que o ser seja, e é isso que o mantém’ (*Encore*, p. 108). Tal é exatamente o ponto de partida do *Tratado do não-ser* de Górgias: Górgias mostra aí que a ontologia só pode manter sua posição e, desde então, ocupar a cena porque ela esquece, não o ser, mas que ela mesma é um discurso”.

¹ CASSIN, Barbara. “Lacan et la sophistique: *Encore* encore Héléne”. In: *L’effet sophistique*. Éditions Gallimard: Paris, 1995, pp. 398-408.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: janasmafra@icloud.com

“Lacan e a sofística: *Mais, ainda*³ ainda Helena”

[*Lacan et la sophistique: Encore encore Hélène*, 1995]

Barbara Cassin

Tradução de Janaína Silveira Mafra

“Estou obcecado durante essas pseudoférias pelo *Sofista*. Devo ser muito sofista, provavelmente, para que isso me interesse”, dizia Jacques Lacan, no Congresso de Roma (1-11-1974, *Lettres de l’E.F.P.*, n. 16).

No *Encore*, onde se trata do amor (não de “hainamoration⁴” e de gozo) e do discurso, Lacan se explica com a filosofia, Parmênides e Aristóteles nomeadamente, e desenha para a psicanálise, frente à filosofia justamente, um lugar análogo àquele que a sofística ocupa, um estatuto de discurso similarmente heterodoxo: ele fala, poder-se-ia dizer dessa vez, do sofista.

O preço do phármakon e a tolice do discurso do ser

Da sofística à psicanálise, a semelhança exterior não é senão muito impressionante. O mais escandaloso, aos olhos da filosofia, assim como da opinião pública, é que sofistas ou psicanalistas vendem, e sempre muito caro, seu saber-fazer discursivo.

Eles monetizam, como as “putas” <*putains*>⁵, a quem os compara o Sócrates de Xenofonte⁶, o que não deveria ser monetizado e que, em relação ao ser, torna-se absolutamente outro, não mais sabedoria e saber, mas habilidades e oportunismos. Poder-

³ Nota de tradução: para a tradução do título do Seminário 20, de Lacan, intitulado *Encore*, valemo-nos da tradução para o português de M. D. Magno (LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edição). Mantemos, todavia, nos outros lugares o título original, uma vez que as referências às páginas remetem a ele.

⁴ Nota de tradução: trata-se de um conceito dificilmente traduzível em português, que engloba o ódio (*haine*) e o amor (*amour*), partindo da palavra “enamoração”.

⁵ Nota de tradução: o que está entre < > é um acréscimo da tradução, seja de termos originais, utilizados por Cassin, seja de explicações.

⁶ Xenofonte, *Memoráveis*, I, 6, 13 (= 87 A 3 D.K.); cf. Aristóteles, *As aves*, v. 1969, que chama os sofistas de “ventrelangues” (*egglôtogastorô genos*).

se-ia mostrar sem prejuízos que o dinheiro é realmente sintoma de uma prática análoga do discurso, e analisar a partir daí um conjunto de estratégias que condenam sofistas e psicanalistas ao papel de objeto *a*, ao mesmo tempo “cocô de mosca” <chiure de mouche> e “sujeito suposto saber”.

O pagamento e a eficácia garantem um ao outro, e garantem que não se trata de dizer a verdade, impagável em todos os sentidos do termo, nem de fazer passar o outro de uma opinião falsa a uma opinião verdadeira, visto que, como diz Protágoras pela boca de Sócrates: isso não é “nem para se fazer, nem passível de ser feito”. Trata-se, entretanto, de substituir “um estado menos bom por um estado melhor” (ainda e sempre *Teeteto*, 166e-167a), tanto que falar – e hoje, ainda mais forte: calar-se – apresenta-se explicitamente como uma prática médica. Onde se encontra o *lógos-phármakon*, remédio ou veneno, com sua eficácia *ad hominem*, seu funcionamento no *kairós*, suas inversões de interpretação: tudo o que poderia fazer passar Antifonte, promotor dessa *tékhne alupías* (a técnica da “liberação da dor”), que consiste simplesmente em fazer falar, e grande decifrador de sonhos, por “o inventor da psicanálise⁷”. Essa pista terapêutica e mundana remete a uma posição, digamos teórica, que a leitura do *Encore* permite explicitar. “De um modo geral, Lacan escreve, a linguagem acaba por ser um campo de recursos muito mais rico do que simplesmente aquele em que o discurso filosófico se inscreveu ao longo do tempo” (p. 33). Por uma vez, trata-se de “oferecer algo à metafísica” ao invés de “se prender em sua manjedoura” (p. 56). Qual é esse a mais? Benveniste o enuncia com grande simplicidade: se está em uma “linguagem que age tanto quanto exprime⁸”. Não somente a linguagem “exprime”: diz o que eu vejo, diz o que é (fenomenologia, ontologia), mas também “age”: ela é capaz como bom *phármakon* de transformar o outro ou a mim mesmo, e é capaz também de criar, de produzir um efeito-mundo.

Lacan, assim como a sofística, articula essa atividade da linguagem em dois tempos: um tempo crítico, em relação à filosofia, e um tempo positivo, onde se esclarecem algumas fórmulas-chave. Nos dois textos que parecem os mais explícitos desse ponto de vista, *Encore* (1972-1973) e a conferência do segundo Congresso de Roma (1-11-1974)⁹, ele ataca primeiramente Parmênides e, muito precisamente, as duas teses que fundam a ontologia e

⁷ É o título que dá Dumont no fr. 87 A 6 D.K. (ver *supra*, nota 11, p. 572). Acrescentamos que na sua prática *De l'interprétation des rêves*, se se crê nos exemplos tomados por Cícero (*De Divinatione* II, 70, 144 = 87 B 80 D.K.), Antifonte põe em evidência, sob o valor absoluto da visão, a ambivalente especificidade da relação. Para o corredor pronto para Olímpia que sonha em conduzir uma quadriga, ele não diz, como um outro intérprete, que ele vencerá, no que concerne à rapidez e à força dos cavalos, mas que ele será vencido, visto que ele tem quatro deles diante de si. E quando ele sonha consigo mesmo como uma águia, isso não significa que ele é o mais potente, mas que, perseguindo os outros, ele está sempre atrás.

⁸ “Observations sur le rôle du langage dans la découverte de Freud”, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 77.

⁹ *Lettres de l'E.F.P.*, 16, pp. 542-567.

dão ao discurso filosófico sua fisionomia nos séculos que virão. A primeira é que “o ser é e o não-ser não é”: “É justamente porque era poeta que Parmênides dizia o que tinha a dizer do modo menos tolo. De outro modo, que o ser seja e que o não-ser não seja, não sei o que isso significa para vocês, mas acho isso tolo. E não é preciso acreditar que me diverte dizer isso” (*Encore*, p. 25). A segunda é a identidade, ou o co-pertencimento, do ser e do pensar: “Penso, logo existo [...] É ainda melhor do que o que diz Parmênides. Da opacidade da conjunção do *noein* e do *eînai* não sai o pobre Platão”, Lacan diz, referindo-se ao modo como o Estrangeiro interpreta Parmênides no *Sofista* (Roma, p. 546). E, sobre Aristóteles: “Sua falta é de insinuar que o pensado está na imagem do pensamento, ou seja, que o ser pense” (*Encore*, p. 96). A ontologia, antiga e moderna, tanto do lado da substância como do lado do sujeito, aparece assim simplesmente como uma petição de princípio: “O discurso do ser supõe que o ser seja, e é isso que o mantém” (*Encore*, p. 108).

Tal é exatamente, menos a denegação <*dénégation*> da diversão de dizê-lo, o ponto de partida do *Tratado do não-ser* de Górgias: Górgias mostra aí que a ontologia só pode manter sua posição e, desde então, ocupar a cena porque ela esquece, não o ser, mas que ela mesma é um discurso.

O ser é um fato dito

Frente à ontologia, a tese sofística e a tese lacaniana são apenas um: o ser é um “efeito do dizer”, “um fato dito” (*Encore*, p. 107). É exatamente sobre esse ponto, nesse posicionamento, que Lacan parece dever ser dito sofista – mesmo se, já sentimos isto, é sempre também com pesar que Lacan constata que ele não é parmenidiano, platônico, aristotélico, heideggeriano, filósofo. Sobretudo, é claro, Lacan dispõe de outros conceitos, em particular aqueles da subjetividade e aqueles da linguística. Mas se os dois mundos são apesar de tudo comparáveis, é porque os sofistas e Lacan têm o mesmo outro, o regime filosófico “normal” do discurso, definido pela equivalência entre “dizer” e “significar alguma coisa que tenha o mesmo sentido para si mesmo e para outrem”. Essa identificação é explicitamente elaborada por Aristóteles como desfile da sofística: é então ao menos plausível que um regime anti-aristotélico e um regime pós-aristotélico como a psicanálise possam comunicar com seu não, até mesmo seu anti,aristotelismo.

Para explicitar a posição “logológica” de Lacan, colocamos lado a lado citação lacaniana e citação sofística.

O ser é um fato dito: isso significa simplesmente que “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (*Encore*, p.33). É preciso inverter o sentido do sentido, que não vai do ser ao dizer, mas do dizer ao ser -- ou seja, nos termos do *Tratado do não-ser* de Górgias: “não é o discurso que indica o fora, mas o fora que

vem revelar o discurso¹⁰.” Desaparece o objeto subsistente e substancial, em favor do efeito e da eficácia desse efeito: “O objeto *a* [...] é o objeto do qual justamente não há ideia (é isso que justifica minhas reservas [...] em relação ao pré-socratismo de Platão) [...] O simbólico, o imaginário e o real são o enunciado disso que opera efetivamente em nossa palavra, quando você se situa no discurso analítico, quando você é analista. Mas eles só emergem, esses termos, verdadeiramente para esse e desse discurso” (*Roma*, pp. 546-547). Assim “a realidade”, “o fora”, o ser em uma palavra, longe de ser anterior, conforma-se, sempre na sequência, ao discurso que efetuou a predição dele, e ele mantém sua existência, como Helena, essa concreção fetichizada da voz, somente por ter sido discorrido¹¹.

O sofisma do gozo

A personagem de Helena, lembremo-nos disso, pode servir de emblema à discursividade sofística. Sua voz, em torno da emboscada oca, fazia já dela o equivalente geral de todas as mulheres: a/uma mulher. É por excelência a mulher do *Encore*. Helena, o semblante de todas as mulheres, inclusive dela mesma, faz compreender como “o gozo só se interpela, se evoca, se persegue, se elabora a partir de um semblante” (*Encore*, p.85). Também não há que se admirar, como diriam os velhos troianos, que se possa a partir de Helena mostrar o caráter fantasmagórico da relação sexual. Em dois sentidos: gozar de Helena é gozar de um fantasma; e o gozo de Helena, no genitivo subjetivo, o gozo feminino, portanto, é um fantasma de gozo.

Gozar de Helena é gozar que ela não seja ela, que ela não esteja lá. Pois o que a constitui como objeto, o que constitui o objeto do desejo e o objeto *tou court*, é que ela tenha falhado: “O que falha é objetivo, eu já insisti [...]. O objeto é uma falha, a essência do objeto é o insucesso.” Giraudoux faz dizer a Paris com suas palavras de “boulevardier” sutil: “Tenho o bastante das mulheres asiáticas. Seus abraços são pegajosos, seus beijos, arrombamentos, suas palavras, deglutições [...]. Em uma palavra, estamos terrivelmente com elas. Mesmo entre meus braços, Helena está longe de mim”, e: “A ausência de Helena em sua presença vale tudo” (*La Guerre de Troie n’aura pas lieu*, I, 4).

Quanto ao gozo feminino (“um sonho, um doce sonho de amor”), não se encontrará naturalmente nenhum traço nem no *corpus* nem sobre o corpo de Helena onde tudo

¹⁰ Ver *supra*, pp. 70-74.

¹¹ Nota de tradução: Como diz Barbara Cassin em “A ontologia como obra prima sofística”. In *O efeito sofístico*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, pp. 56 e 63): “Não é um objeto preexistente que é eficaz através da palavra, é a palavra que produz imediatamente algo como um objeto: sentimento, opinião crença nessa ou naquela realidade, estado do mundo, a realidade mesma, indiscernivelmente” (...). “Retomemos. Onto-logia: o discurso comemora o ser, tem por tarefa dizê-lo. Logologia: o discurso faz o ser, o ser é um efeito de dizer. Em um caso, o de fora se impõe e impõe que se o diga; no outro, o discurso produz o de fora”.

escorrega melhor do que a água sobre patos <mieux que l'eau sur les canards> – como ela ainda diz a Andrômaco: “E se minha tez era de chumbo quando eu me aproximava de Paris, e meus olhos brancos e minhas mãos húmidas, você pensa que Menelau seria transportado de lá e os Gregos radiantes?” (*ibidem*, II, 8). No *Encore*, onde é disso que se trata, ele <o gozo feminino> é abordado por meio de uma estrutura lógica bem precisa, que o próprio Freud já nomeou de “sofisma”. Sabe-se que “‘A’ pegou emprestado um caldeirão de cobre de ‘B’; quando aquele o devolve, ‘B’ se queixa de que o caldeirão tem um grande furo que o põe fora de uso. Eis a defesa de ‘A’: “*Primo*, eu nunca peguei emprestado um caldeirão de ‘B’; *secundo*, o caldeirão tinha um furo quando eu o peguei emprestado de ‘B’; enfim, eu devolvi o caldeirão intacto¹².” Para Freud, a aparência de lógica, característica do sofisma, é “destinada a cobrir a falta de raciocínio” que consiste em não considerar a soma dessas objeções, cada uma válida em si somente isoladamente. Sabe-se a que ponto essa estrutura de recuo é característica de um procedimento de defesa e de refutação; constitutivo em particular do *Tratado do não-ser* de Górgias, onde o sofista demonstra sucessivamente que: “nada é, se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, não se pode mostrá-lo a outrem”. É muito impressionante que esse desvanecimento progressivo de uma negação maciça, estritamente inversa do florescimento progressivo de uma natureza positiva, caracterize também o modo como Lacan aborda o gozo feminino.

Nada é, ou: ela não goza. “Se houvesse um outro, mas *não há outro senão o gozo fálico*, salvo aquele sobre o qual a mulher não diz uma palavra, talvez porque ela não o conheça, aquele que a faz não-toda. É falso que haja um outro, o que não impede a sequência de ser verdadeira, a saber, que não precisaria que esse fosse aquele lá” (*Encore*, p. 56; sou, como na sequência, eu quem sublinho). Se é, é incognoscível ou: se ela goza, ela não sabe nada disso: “há um gozo para ela, para aquela que não existe e não significa nada. Há um gozo para ela do qual talvez *ela mesma não saiba nada*, senão que ela o experimenta – disso ela sabe. Ela sabe, é claro, quando isso acontece. Isso não acontece com todos.” Se é e é cognoscível, é comunicável ou: se ela goza e se ela sabe disso, ela não pode dizê-lo: “O que deixa alguma chance para que eu avance nisso, a saber, que, desse gozo, a mulher não sabe nada, é que desde o tempo em que se suplica, se suplica de joelhos, para tentar nos dizer, *eh, shhhhh!* Não se poderia nunca tirar nada disso [...]. Se simplesmente ela experimentasse e não soubesse nada disso, isso permitiria lançar muita luz no que concerne à famosa frigidez” (*Encore*, p. 69).

Helena é assim um objeto que diz muito sobre o objeto: que é um efeito, uma falha, um semblante. É esse tipo de constituição da objetividade que parece ligar rigorosamente sofística e análise, em todo caso lacaniana.

¹² *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, op. cit., p. 99. Ver *supra*, para Helena, pp. 77-80; e para o *Tratado*, p. 27.

O significado é o efeito do significante, e o significante se escreve

Segue uma série de proposições negativas, que afetam de ingenuidade os discursos científicos tradicionais. Por exemplo, a “cosmologia”: “É esse de que não há no discurso analítico algo que nos introduza no fato de que toda subsistência, toda persistência do mundo como tal deve ser abandonada” (*Encore*, p.43); a “física”: “Em quê essa nova ciência concerne ao real?”, e, no mesmo saco aristotélico, o “behaviorismo” (p. 96); por fim, “a história” que se pode extrapolar da “história do cristianismo”, no qual não há um único fato que não possa ser contestado”, e onde toda a verdade é de ser “dito-menção, a menção do dito” (p. 97). Em suma, para subestimar a verdade como ela merece, é preciso ter entrado no “discurso analítico” (p. 96). Essa série de negações culmina na fórmula: “não há linguagem do ser”, e Lacan pode enfim desarmar a proposição ontológica fundamental afetando-a de um índice de enunciação, característico do procedimento doxográfico: “O ser é, como se diz, e o não-ser não é.” Vamos concluir sobre a potência da logologia mesma: “Eu me distingo da linguagem do ser. Isso implica que possa haver aí a ficção de palavra. Eu quero dizer a partir da palavra” (p. 107).

Que o ser seja um fato dito convida a tomar precauções no que concerne à significação. A precaução elementar, que se compromete a refletir sobre a especificidade do escrito, é de “distinguir a dimensão do significante”. “Distinguir a dimensão do significante só ganha relevo se o que você escuta, no sentido auditivo do termo, não tem nenhuma relação com o que isso significa” (p. 31). E assim como a logologia não procede do ser ao dizer, mas do dizer ao ser, não se irá do significado ao significante, mas o inverso: “O significado não é o que se ouve. O que se ouve é o significante. O significado é o efeito do significante” (p. 34). A psicanálise, apoiando-se na autonomia de um discurso definido como seu, faz murmurar o significante – isso porque Lacan lacanisa, como Górgias, seus contemporâneos diziam com não menos “hainamoration”, gorgianisa¹³. Com efeito, o grande recurso do significante é murmurar a certeza do sentido – desde Aristóteles, sentido único: “o um-sentido”, diz justamente Lacan – jogando com o equívoco: “A interpretação [...] não é interpretação de sentido, mas jogo sobre o equívoco. Isso porque eu pus o acento sobre o significante na língua” (*Rome*, p. 552).

A volta suplementar, que é a exploração verdadeiramente lacaniana da homofonia, é a percepção generalizada do significante no escrito. A coisa não é sem dúvida nova, mais ou menos implementada segundo as escrituras, os poemas, os filosofemas, as épocas, e própria em todo caso para fazer moda, dos anagramas à gramatologia. Ela encontra em Lacan, amante de Février, sua necessidade na conjectura, que ele apresenta como uma “descoberta” no curso de seu seminário sobre *L'identification*, da “contemporaneidade original da

¹³ Filostrato, *Epistulae* 73 (= 82 A 35 D.K.), ver *supra*, p. 196; *infra*, p. 464 e nota 88, p. 610.

escritura à linguagem ela mesma¹⁴. A escrita é passagem obrigatória para compreender o que está envolvido no inconsciente: “sem o que faz com que o dizer venha a se escrever, não há meio para que eu faça você sentir a dimensão na qual subsiste o conhecimento subconsciente”, afirma ele doze anos mais tarde sob o título *Les non-dupes errent*¹⁵. Resultado, Lacan passa a performance por escrito. “O que se diz fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve”, ele começa em bom heraclítico, e continua depois de alguns parágrafos “O que todos os meus escritos demonstram”: está n’ “l’Étourdit” é claro¹⁶, onde a grafia inscrita na *lexis* do título, além do estorninho sem memória, o divertimento do falante com o turbilhão de tropos. Lacan reencontra aí justamente como seu verdadeiro antepassado “a piada de Demócrito sobre o *mêden*” (p. 50), sem dúvida, com efeito, o primeiro e o mais desontologizante dos falsos cortes, pelo qual o atomismo decompunha o “rien”, *mêden*, feito de *mêd’hen*, “pas mème un”, em algo injustificável, o *den*, como se escrevêssemos “ien” – ou “iun”, onde realocar isso que resta do ser¹⁷. E começando “pela homofonia, da qual a ortografia depende”: “Eu defendo que todos os cortes são permitidos, pela razão de que qualquer um que estiver a seu alcance sem saber se reconhecer aí, são eles que jogam conosco. Salvo os que os poetas calculam, e os do que a psicanálise se serve quando lhe convém” (p. 48).

Ler Lacan, que pretende não se contentar em fazer rir como Raymond Devos quando traz à luz nosso aristotelismo galênico, armado contra as homonímias últimas que surgem das grafias, acentos, composições, divisões, silêncios e débitos, ler Lacan será então normalmente insuportável. Pior do que escutar o *Elogio de Helena* por Platão. Quanto a editá-lo, será pior, e isso se saberá, do que editar Górgias. As práticas da filologia tradicional se tornam ineficazes até ao absurdo, por uma série de razões. A primeira é maciça e pouco discriminante. Lacan é, como muitos outros, alguns dos quais podem estar distantes no tempo, “decididamente moderno”. A frase atribuída a Rimbaud: “Eu quis dizer o que isso diz, literalmente e em todos os sentidos”, define o sintagma com magnificência; isso diz mais do que eu, mas eu quero dizer isso: desde já, toda leitura, aquela do sentido literal como aquela das alegorias, dos tropos ou dos códigos, é, senão compreendida pelo autor, ao menos

¹⁴ James G. Février, em sua admirável *Histoire de l’écriture* (Paris, Payot, 2ª ed. 1959), mostra que a escritura é antes de tudo um meio de ação “autônoma” (p. 10). Lacan apresenta sua conjectura nos seminários de 10 e 17 de janeiro de 1962 (ver os trabalhos de Jean Allouch, em particular “La ‘conjecture [qui par coquille devient ‘conjoncture’ dans le titre courant] de Lacan’ sur l’origine de l’écriture”, *Littoral* n. 7-8, fevereiro de 1983, “L’instance de la lettre”, pp. 5-26). Que a escritura, segundo uma outra expressão de Lacan, seja assim uma “função latente da linguagem mesma” é uma interpretação possível da *phônê eggrammatos* dos estoicos, e, mais geralmente, da “gramática” (cf. F. Desbordes, “Elementa. Remarques sur le rôle de l’écriture dans la linguistique antique”, em *Philosophie du langage et grammaire dans l’Antiquité, op. cit.*, pp. 339-355).

¹⁵ 21 de março de 1974, citado por Allouch (p. 9).

¹⁶ *Scilicet*, 4, 1973, pp. 5-52, datado de Beloeil, 14 de junho de 1972.

¹⁷ Ver os fragmentos 68 A 37 e 49, e B 156 D.K. (“O ‘ien’ não é mais do que o ‘rien’”)

compreendida na obra. Escrever, no sentido de escrever um texto, é se surpreender ao ler o que se escreve (esse escrito), e trabalhar esse mais de sentido dado pela surpresa, ativar a percepção e a significação dessa “desordem de todos os sentidos” (eu escrevo). Essa leitura do autor, “sue ou insue”, não é sem efeito sobre o filólogo: ele deve mais do que nunca evitar “reduzir a uma significação e a um projeto um fenômeno que não tem outra razão senão de ser¹⁸”. O escrito, assim folheado e encurtado por sua rapidez (“sua descoberta, sua data incendiária, é a rapidez”, diz ainda Char de Rimbaud), torna-se “estruturalmente (e não mais somente pela força de contingências históricas) indecível¹⁹”. Tzvetan Todorov comenta assim “os fogos na chuva do vento de diamante” (*Iluminações*, “Bárbara”) e a hipótese de uma crítica segundo a qual “o vento” teria caído da linha superior sob o efeito de um erro de cópia: “O que me parece notável nesse caso é a possibilidade de hesitar entre uma ‘coquille’ <falta tipográfica, letra substituída por uma outra> e uma formulação intencional. O próprio do texto de Rimbaud é precisamente ter tornado a hesitação possível, ter conquistado o direito de cidade na literatura para tais textos indecíveis.” A crítica textual certamente sempre trabalhou nessa hesitação entre “coquille” e o sentido (o copista estúpido saltou, salta e saltará do mesmo para o mesmo, confundirá duas linhas e resolverá mal a abreviatura, e os filólogos se injuriam para decidir), mas a hesitação se redobra em aporia quando o escritor “moderno” a integra por direito à sua prática de escritura.

É óbvio que o texto de Lacan é trabalhado dessa forma pelas surpresas de sua própria escritura, mas ele dá mais uma reviravolta na dificuldade de estabelecer: ele faz passar, para colocá-lo em uma fórmula, para um “literalmente em todos os sentidos”. Pois, no texto de Lacan, o excesso de sentido não só faz com que outros sentidos sejam tomados literalmente, como também materialmente faz letra, e “coquille”: a hesitação entre “coquille” e sentido é integrada na escritura, é a “coquille” feita estilo. Enquanto escritor, é já um filólogo avisado de que, como o mentiroso do paradoxo, maquina em seu texto o tráfego da letra e nela integra os recursos das faltas patenteadas. Seus escritos e gráficos não podem mais ser *lógoi*: quando eles são pronunciados pela voz, falta-lhes uma dimensão tão original quanto a articulação; eles não são somente mais difíceis de compreender (mais alto, lentamente, repita), eles são inaudíveis porque ilegíveis. E visto que o estilo é o homem – “o homem a quem nos dirigimos” –, os leitores assim engajados na escritura pertencem a uma segunda geração. Para editar o escrito, falta-lhes um avanço que a profissão de filólogo não pode mais ser suficiente a lhes conferir, todos os artifícios da crítica textual tendo sido “joués et déjoués” de antemão com um máximo de grosseria pelo próprio escritor. Chamamos de “filografia” a filologia que seria preciso para editar um escrito, mas falta inventar a estratégia filográfica.

¹⁸ René Char, “Préface” a Rimbaud, *Poésies*, Paris, Gallimard, 1973, p. 9.

¹⁹ T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978, p. 82.

Pelo prazer/em vão

Compreendamos, para terminar, em qual ponto todas essas teses estão ligadas. A ficção da palavra marca a ruptura com a filosofia (“Como fazer sair da sua cabeça o emprego filosófico de meus termos, ou seja, emprego imundo?”, *Rome*, p. 544), então a nova situação do discurso (nos sons e na escrita homonímica da homonímia) e do pensamento (“dans les peauciers du front”, comme chez le hérisson, *ibid*). É ainda na ficção de palavra que é preciso refletir, creio, para colocar um último problema: aquele da ética. Lacan aponta isso em *Encore*: “A ficção a partir da palavra [...] foi de lá que parti quando falei da ética” (p. 107). Em sua intervenção de Roma, ele traça uma bipartição entre a posição que deve, em virtude de seu próprio nome, ser qualificada como filosoficamente moral: aquela do *Da Sein*, da qual ele mesmo se ocupava; e aquela do analisando, que se define por ter que dizer qualquer coisa: “Ele goza de alguma coisa [...] porque tudo indica, tudo deve até indicar que você não lhe pede simplesmente para “daseiner”, para estar aí como eu estou agora, mas sim e tudo o contrário de pôr à prova essa liberdade de ficção para dizer alguma coisa” (p. 558). Por um lado, portanto, “l’être-le-là”, “le là-de-l’être”, seu “pastor”, o homem de Parmênides a Heidegger via Aristóteles; por outro lado, o discurso puro, embriagado de si mesmo, híbrido, do qual Aristóteles não sabe se caracteriza uma planta (além disso: o que faz exatamente o lírio dos campos? Lacan se pergunta, p. 556), ou mesmo um deus, mas que em todo caso expulsa o sofista, acrescentemos o analisando, da comunidade filosófico-humana. Onde se vê o motivo das reticências de Lacan que, para se ser analisando, não se é menos homem. Mas não se poderia duvidar de que ele toma mais frequentemente o partido de “lalangue²⁰ onde o gozo se deposita” (p. 556), e não compartilha, portanto, da gabarolice dos primeiros sofistas: “Faço questão de fazer qualquer palavra dizer qualquer sentido em uma frase” (p. 55). Com mais uma vez o remorso que faz com que ao gozar não se tenha o coração alegre: “Tenho a sensação de que a linguagem é realmente o que só pode avançar ao se torcer e se enrolar, ao se contornar de uma maneira que não posso dizer que não dou aqui o exemplo. Não é preciso acreditar que ao assumir o desafio, para marcar em tudo o que nos concerne a que ponto dependemos disso, não é preciso acreditar que eu faça isso com tanta alegria de coração. Eu preferiria que isso fosse menos tortuoso” (p. 560). Os sofistas, Aristóteles dizia, falam *logou kharin*, “pelo prazer de falar”; Lacan define a psicanálise como Aristóteles a sofística, com uma inversão reveladora dos séculos aristotélicos, da reticência cristã em relação ao dionisíaco, mas também do prazer da perda e da “hainamoration” mesma: “A psicanálise, a saber, a objetivação do fato de que o ser falante passe ainda o tempo falando em vão” (*Encore*, p. 79).

²⁰ Nota de tradução: “Lalangue” é aquilo que da língua marca um sem sentido, não faz laço, mas é nela que se sustenta a própria fala, concomitante com a falta.