

Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano
Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano

Caderno de
stylus

O "corpo falante"
Colette Soler

1



edição bilingue

Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano
Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano

Caderno de
stylus

O "corpo falante"
Colette Soler



edição bilíngue

**Internacional dos Fóruns
do Campo Lacaniano**

**Escola de Psicanálise dos Fóruns
do Campo Lacaniano**

Caderno de Stylus

Responsável editorial
Dominique Fingermann
CRIF 2008-2010
Representante

Comissão editorial
Antonio Quinet
Consuelo Almeida
Dominique Fingermann
Georgina Cerquise
Sonia Alberti

Equipe de Edição
Glúcia Nagem
Cícero Oliveira
Elisabeth Saporiti

Tradução
Cícero Oliveira
Elisabeth Saporiti

Revisão Técnica
Dominique Fingermann

Arte gráfica
Danilo Henrique Carvalho

Internacional dos Fóruns
Escola de Psicanálise dos Fóruns
do Campo Lacaniano – Brasil
Rua Goethe, 66 – 2º Andar
22281-020 Rio de Janeiro/RJ - Brasil
Tel./fax: (55) 21 2527 6624
cadernodestylus@gmail.com
www.afcl.campolacaniano.com.br
www.champlacaniens.net

Caderno de
stylus

8 O "corpo falante"

30 Sintoma, acontecimento do corpo

52 Os nomes da identidade

64 A psicanálise e o corpo no ensino de Jacques Lacan

Apresentação

Caderno de Stylus é uma publicação seriada da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano-Brasil. A série, inaugurada com “O Corpo falante” de Colette Soler, colocará à disposição do público brasileiro os textos de Diagonais da Opção Epistêmica ocorridas no Brasil ou nas outras zonas da IF-EPFCL.

Esses seminários permitem que vozes, sotaques, abordagens e estilos diferentes sejam ouvidos nos diversos Fóruns, pluralidade tencionada por uma mesma opção epistêmica e ética que a Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano sustenta.

O Coordenador dessa publicação é o Representante brasileiro no Colegiado dos Representantes da Internacional dos Fóruns (CRIF). O Conselho Editorial é composto pela Comissão de Gestão da IF-EPFCL-Brasil e o membro brasileiro do CIG – Colegiado Internacional da Garantia.

Caderno de Stylus é um suplemento da *Stylus: Revista de Psicanálise*, publicando seminários, série de palestras ou de textos que, por algum motivo, não caberiam na Revista da EPFCL-Brasil. A edição de Caderno de Stylus opta pela rapidez e flexibilidade: os textos são submetidos a uma revisão do português, mas mantêm o estilo coloquial das palestras, às vezes não adequado para uma publicação em revista indexada. O Conselho Editorial poderá acolher iniciativas dos Fóruns que desejem publicar os eventos que organizam localmente.

Caderno de Stylus nº 1 é uma edição bilíngue que propõe quatro textos de Colette Soler anteriormente publicados em Roma por Diego Mautino, na revista *Caderno de Praxis nº 6*, que apresentava os dois tempos de uma conferência pública de Colette Soler por ocasião de um seminário organizado por Praxis – FCL, na Itália, em Roma, em maio de 2007: *O corpo na psicanálise*.

Esse volume incluía também “*Os nomes da identidade*” uma intervenção feita em Rennes, em março de 2007, no encontro preparatório para as Jornadas: *A identidade em questão na psicanálise*, assim como um texto de 1983: “*A psicanálise e o corpo no ensino de J. Lacan*”, de grande atualidade.

Esse conjunto de textos de Colette Soler oferece um comentário rigoroso das consequências do ensino de Lacan para a clínica psicanalítica, que a frase do Seminário *Encore* anuncia e condensa de maneira tão precisa e contundente: “o real, diria, é o mistério do corpo falante é o mistério do inconsciente”. Encontrarão aqui, portanto, articulados e elaborados, os conceitos de alíngua, corpo falante, inconsciente real, sintoma, nome próprio, identidade: “O sintoma vem desse real...”, diz Colette Soler, “do inconsciente como real, fora do sentido. Trata-se do inconsciente não ligado à linguagem, mas à alíngua... O mistério do corpo falante é o mistério do corpo marcado, afetado pelo saber da alíngua do sujeito, e isso de maneira sempre singular, nunca completamente apreensível.”

Desde o início, o corpo foi introduzido na psicanálise pelo sintoma, localizando no corpo a dor de existir. O sintoma promove a demanda incluindo o Outro, a quem se atribui um saber sobre o mistério do corpo falante assim escancarado. A psicanálise, pela via da fala e do engajamento (ato) que constitui a associação livre, permite um acesso à letra, ao que da alíngua tomou corpo.

*Dominique Fingermann
Representante do Brasil no CRIF
Maio 2010*

Le « corps parlant »*

*«Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant,
c'est le mystère de l'inconscient ».*
Jacques Lacan¹

Je ne ferai pas un commentaire complet de la phrase que j'ai mise en exergue. J'en extrais seulement l'expression «corps parlant». Elle mérite d'être dépliée car elle implique une thèse, dont nous pouvons interroger à la fois l'origine, disons ce qui l'impose, et sa portée pour la psychanalyse.

Elle marque une frontière, cette expression. Frontière avec toutes les techniques de parole que l'on nomme psychothérapies, qui d'ailleurs pour la plupart sont issues de la psychanalyse.

Aujourd'hui quand quelqu'un a un problème, il se trouve souvent une âme charitable pour lui suggérer: allez donc en parler à quelqu'un ! Eh bien, si on avait l'idée qu'il parle avec son corps, ça ne paraîtrait pas si simple.

FONCTION CAUSALE DE LA PAROLE

Dès les débuts de la psychanalyse, aussi bien Freud que Lacan ont marqué la différence de la parole attendue dans l'analyse, d'avec la parole au sens commun du terme. C'est ce que signifiait le terme freudien d'association libre. Quant à Lacan dès le départ il a interrogé: "ce que parler veut dire", pour marquer la différence de la parole analytique. *Fonction et champ de la parole et du langage*, introduit la distinction de la parole vide d'avec la parole pleine, bien connue. C'est une parole qui est

*Praxis — Forum du Champ lacanien, Séminaire de Psychanalyse Hôpitaux Pédiatrique La Scarpetta, Rome, 12 mai 2007.

¹J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, Paris, Seuil, 1975, p. 118.

O "corpo falante"

*"O real, direi, é o mistério do corpo falante,
é o mistério do inconsciente"
Jacques Lacan¹.*

Não farei um comentário completo da frase que coloquei na epígrafe. Extraio dela apenas a expressão "corpo falante". Ela merece ser desdobrada, pois implica uma tese da qual podemos interrogar a origem, isto é, aquilo que a impõe e, simultaneamente, seu alcance para a psicanálise.

Essa expressão marca uma fronteira. Fronteira com relação a todas as técnicas da fala que chamamos psicoterapias que são, aliás, em sua maior parte, resultantes da psicanálise.

Hoje, quando alguém tem um problema, encontra frequentemente uma alma caridosa para lhe sugerir: vá, então, falar disso com alguém! Pois bem, se tivéssemos a ideia de que ele fala com seu corpo, isso não pareceria tão simples.

FUNÇÃO CAUSAL DA FALA

Desde os primórdios da psicanálise, tanto Freud como Lacan, destacaram a diferença da fala esperada na análise com relação à fala no sentido comum do termo. É isso que o termo freudiano de associação livre significava. Quanto a Lacan, desde o início, ele se perguntava "o que falar quer dizer" para marcar a diferença da fala analítica. *Função e campo da palavra e da linguagem*² introduz a distinção bem

*Praxis — Fórum do Campo Lacaniano. Seminário de Psicanálise Hôpitaux Pédiatrique La Scarpetta, Roma, 12 de maio de 2007.

¹ J. Lacan. O Seminário Livro XX - Mais, ainda (1972-1973): Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1982, p. 178.

² J. Lacan. "Função e campo da palavra e da linguagem" in Escritos: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998

engagement, plus même, un acte, acte constituant d'un lien, voire d'un pacte entre deux sujet. Evidemment elle n'a rien à voir apparemment avec le corps, mais seulement avec le sujet qui lui n'est pas un corps, mais déjà ce n'est pas la parole d'expression ou de confiance, et pas non plus simplement de communication. Dire «c'est un acte», c'est lui prêter une fonction causale. Cette fonction causale est une constante dans la psychanalyse, et toute la question est de savoir laquelle.

Au départ la parole pleine est indissociable du lien social, de sujet à sujet, d'où le terme d'intersubjectivité. De là, la question se pose de savoir pour le corps parlant comment il se situe par rapport au lien social.

«Corps parlant», ça déplace le champ du langage du Symbolique vers le Réel, car le corps dont il s'agit ce n'est pas le corps du stade du miroir, le corps de l'image, de la forme. C'est le corps substance, qui «se jouit» et se situe dans l'espace de la vie. On entre donc dans le chapitre de la fonction et de l'incidence de la parole sur la substance vivante.

La notion même de «corps parlant», fait la connexion entre, disons d'un côté, le verbe, précédemment référé au sujet, et de l'autre côté le corps de jouissance, car “pour jouir, il faut un corps”, pas un sujet. Qui en doute? Pas la religion chrétienne en tous cas. Elle a beau travailler au salut des âmes, elle a bien compris que promettre le salut final sans la résurrection des corps individués, et le châtement sans les corps promis aux grillades de l'enfer, n'aurait pas grande portée incitatrice. On pourrait dire de même pour les religions de la métempsychose où c'est par le corps de jouissance que l'on paye.

LA PRISE DE CORPS DU SYMBOLIQUE

Comment la considération du corps s'est-elle imposée dans la psychanalyse? Pas par le stade du miroir. Elle s'est imposée dès le premier départ par le symptôme, qui n'est pas un phénomène psychique, mais toujours un phénomène de corps, du corps de jouissance. Dès l'origine freudienne, à titre de substitut sexuel, le symptôme est un mode de jouir. Lacan n'a pas pris le même départ. Il a d'abord insisté sur le symptôme formation langagière. Qu'il le soit est assuré puisqu'il se déchiffre, et que le déchiffrage appartient au registre du langage. C'était une façon de rappeler ce qui s'était oublié à savoir que Freud était lui-même parti de là dans la série des textes premiers. Mais il n'empêche: cette formation langagière est également pour Lacan une formation langagière de jouissance. «Un événement de corps» dit-il, et c'est vrai de tous les symptômes. J'y reviendrai cet après-midi.

Cette formation qu'est le symptôme pose une question théorique: comment la parole analytique opère-t-elle sur ce qui paraît d'un registre tout opposé, celui que la religion désignait d'un terme en désuétude mais très intéressant : la chair. Ce terme a son prix pour nous. Cette question de l'articulation entre langage et jouissance, se réélabore tout au long de l'enseignement de Lacan, et elle est jalonnée

conhecida da fala vazia e da fala plena. A associação livre é uma fala que é um engajamento, ou mais ainda, um ato, ato constituinte de um laço, até mesmo um pacto entre dois sujeitos. Evidentemente ela não tem aparentemente nada a ver com o corpo, mas somente com o sujeito que não é um corpo, mas já não é mais a fala de expressão ou de confidência e tampouco, simplesmente a fala de comunicação. Dizer “é um ato”, é emprestar a ele uma função causal. Essa função causal é uma constante na psicanálise e toda a questão é saber qual é essa função.

No início, a fala plena é indissociável do laço social, de sujeito a sujeito, de onde vem o termo de intersubjetividade. Daí, a questão que se coloca ao corpo falante, a de se saber como ele se situa com relação ao laço social.

“Corpo falante”, isso desloca o campo da linguagem do Simbólico para o Real, pois o corpo do qual se trata não é o do estádio do espelho, o corpo da imagem, da forma. É o corpo substância que “se goza” e se situa no espaço da vida. Entra-se, pois, no capítulo da função e da incidência da fala sobre a substância viva.

A própria noção de “corpo falante” faz a conexão entre o verbo de um lado, precedentemente referido ao sujeito, e de outro lado, o corpo de gozo, pois “para gozar é necessário um corpo”, não um sujeito. Quem duvida disso? Não a religião cristã, em todo caso. Embora ela trabalhe para a salvação das almas, ela compreendeu bem que prometer a salvação final sem a ressurreição dos corpos individuados e o castigo sem os corpos prometidos às fogueiras do inferno, não teria nenhum grande alcance incitador. Poderíamos dizer o mesmo para as religiões da metempsicose, nas quais é pelo corpo de gozo que se paga.

A TOMADA DO CORPO DO SIMBÓLICO

Como a consideração do corpo impôs-se na psicanálise? Não foi através do estágio do espelho. Ela se impôs, desde o primeiro momento, pelo sintoma, que não é um fenômeno psíquico, mas sempre um fenômeno de corpo, do corpo de gozo. Desde a origem freudiana, como substituto sexual, o sintoma é um modo de gozar. Lacan não partiu do mesmo lugar. Inicialmente, ele insistiu sobre o fato do sintoma ser uma formação linguageira. Que ele o seja é um fato assegurado, já que ele se decifra e o deciframento pertence ao registro da linguagem. Era uma maneira de lembrar daquilo que tinha sido esquecido, a saber, que o próprio Freud havia partido daí na série de seus primeiros textos. Mas isso não impede que essa formação linguageira seja uma formação linguageira de gozo também para Lacan. “Um acontecimento do corpo”, diz ele - e isso é verdadeiro para todos os sintomas. Voltarei a esse ponto logo mais.

Esta formação, que é o sintoma, coloca uma questão teórica: como a fala analítica opera sobre aquilo que parece ser de um registro completamente oposto, aquele que a religião designava com um termo em desuso, mas muito interessante: a carne. Esse termo tem seu preço para nós; a questão da articulação entre linguagem e gozo se reelabora em todo o decorrer do ensino de Lacan e é pontuado

de formules successives, qui remanient à la fois la conception de l'inconscient, de ce qu'est l'inconscient-langage, et de ce qu'est le corps. Je ne vais pas suivre ce cheminement avec vous, la précision nécessaire dans ces questions demanderait beaucoup trop de temps. En choisissant cette référence du Séminaire *Encore* je me place au moment d'ouverture d'une nouvelle perspective, tellement nouvelle qu'il n'est pas toujours aisé de la lire.

On est au niveau de l'hypothèse lacanienne que j'ai longuement commentée, que Lacan formule pour rendre raison des faits de symptôme et sans laquelle la notion de champ lacanien que j'ai choisie pour désigner notre mouvement, n'aurait pas de sens. L'hypothèse dit que le signifiant, d'abord situé comme le représentant du sujet, atteint un autre que le sujet, à savoir l'individu corporel qui est la condition vivante de la jouissance. Le signifiant devient alors signe, non du manque à être du sujet, mais de son être de jouissance.

Le signifiant est au niveau de la jouissance. Cette proposition inverse la thèse première, plus connue, de Lacan, qui affirmait l'effet mortifiant du symbolique, son pouvoir de soustraction de jouissance réelle. C'était la fameuse thèse du signifiant meurtre de la chose, que Lacan n'avait pas de mal à raccorder avec le Freud de la fin de *L'Interprétation des rêves*, où Freud lie la trace mnésique à la perte de satisfaction générique.

Le pas suivant, très tôt dans l'enseignement de Lacan, est d'ajouter que le langage n'est pas seulement principe de perte, mais principe d'agencement de ce qui reste pour le parlant de rapport à la jouissance, car il affecte aussi la jouissance en la morcelant au gré des zones érogènes, et des montages de la pulsion autour d'objets plus de jouir. Il se fait donc cause du corps pulsionnel, ce corps que l'on met au lit, mais qui lui-même, je cite, «fait le lit de l'Autre», est table de jeu, dit encore Lacan. A ce niveau déjà on peut dire je parle avec mon corps pulsionnel, car les pulsions, selon une formule de 1974, sont «l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire».

Le pas suivant c'est de s'apercevoir que le signifiant est lui-même objet de jouissance. Principe d'ordonnement, en retour, il est lui-même joui. C'est par la littérature, la poésie plutôt, que l'on aperçoit le mieux qu'il y a une jouissance du langage, mais ce n'est pas la seule façon de jouir du signifiant, le symptôme de corps en est une autre. Dans le symptôme, les signifiants, ces signifiants que l'on déchiffre, sont des signifiants qui ont pris corps, qui sont jouis par la voie de leur incarnation. Finalement, le symptôme est une façon de jouir d'un inconscient en quelque sorte passé dans le réel, et l'inconscient est du signifiant qui affecte, non le sujet, mais sa jouissance. Si je dis 'mon inconscient' c'est parce que c'est mon corps, celui que j'ai, qui est affecté, pas seulement au niveau de la pulsion mais du symptôme.

C'est là, dans cette prise de corps du symbolique, que se renouvelle le chapitre de l'articulation entre langage et jouissance, aussi bien qu'entre signifiant et parole. D'où les formules «parler est une jouissance», et aussi «la pensée est jouissance». Je ne développe pas la portée philosophique de cette dernière affirmation, je m'en tiens à la première. Elle semble détacher la parole du lien social, tellement que Lacan a pu

por fórmulas sucessivas, que remanejam ao mesmo tempo a concepção do inconsciente, daquilo que é o inconsciente-linguagem, e daquilo que é o corpo. Não seguirei esse caminho com vocês, a precisão necessária nessas questões demandaria muito mais tempo. Ao escolher essa referência do Seminário “*Encore...*”³, coloco-me no momento de abertura de uma nova perspectiva, tão nova que nem sempre é fácil de lê-la.

Estamos no nível da hipótese lacaniana, a qual já comentei detidamente, que Lacan formula para dar conta dos fatos de sintoma e sem a qual a noção de *campo lacaniano*, que escolhi para designar nosso movimento, não teria sentido. A hipótese diz que o significante, inicialmente situado como o representante do sujeito, atinge um outro, além do sujeito, ou seja, o indivíduo corporal, que é a condição viva do gozo. O significante torna-se, então, signo, não da falta a ser do sujeito, mas de seu ser de gozo.

O significante está no nível do gozo. Esta proposta inverte a primeira tese mais conhecida de Lacan, que afirmava o efeito mortificante do simbólico, seu poder de subtração do gozo real. Era a famosa tese do significante como morte da coisa, que Lacan não tinha dificuldades para articular com o Freud do fim de “*A Interpretação dos Sonhos*”, obra na qual Freud liga o traço mnésico à perda da satisfação genérica.

O passo seguinte, que se deu bem cedo no ensino de Lacan, foi o de acrescentar que a linguagem não é apenas princípio de perda, mas princípio de agenciamento daquilo que resta para o falante de relação com o gozo, pois ela afeta também o gozo, fragmentando-o ao sabor das zonas erógenas e das montagens da pulsão ao redor de objetos-mais-de-gozar. Ela se faz, portanto, causa do corpo pulsional, esse corpo que colocamos na cama, mas que ele mesmo, eu cito, “faz o leito do Outro”, é o tabuleiro de jogo, diz ainda Lacan. Já nesse nível, podemos dizer que “eu falo com meu corpo pulsional”, pois as pulsões, segundo uma fórmula de 1974, são o “*eco no corpo do fato de que há um dizer*”.

O passo seguinte consiste em se perceber que o significante é, ele próprio, objeto de gozo. Princípio de ordenação, mas por sua vez, ele próprio é gozado. É pela literatura, antes pela poesia, que se percebe melhor que há um gozo da linguagem, mas esta não é a única forma de se gozar do significante, o sintoma de corpo é uma outra forma. No sintoma, os significantes, aqueles que deciframos, são significantes que tomaram corpo, que são gozados pela via de sua encarnação. Finalmente, o sintoma é uma forma de gozar de um inconsciente de alguma forma passado no real, e o inconsciente é uma forma do significante que afeta não o sujeito, mas seu gozo. Se digo ‘meu inconsciente’ é porque é meu corpo, aquele que tenho, que é afetado não apenas no nível da pulsão, mas também no nível do sintoma.

É aqui, nesta tomada de corpo pelo simbólico, que se renova o capítulo da articulação entre linguagem e gozo, bem como entre significante e fala. Daí as fórmulas “falar é um gozo” e também “o pensamento é gozo”. Não desenvolvo aqui

³Idem 1.

s'amuser à corriger son "tu es ma femme" de la parole pleine pour y substituer un ironique "tué ma femme". En effet, une parole jouie se suffit à elle-même.

Elle n'est pas message, elle ne fait pas lien, elle n'investit pas le partenaire, mais sustente la jouissance de celui qui parle, sa jouissance du bla bla. Le 'pas de dialogue' souvent avancé par Lacan se confirme là. C'est vrai, même de la lettre d'amour! Paradoxe, puisqu'elle se présente comme un message faisant lien, et combien plaisant, avec l'aimé. J'ai eu l'occasion de le développer, même quand on pense ne pas croire aux paroles ou aux lettres d'amour, on y est sensible... Et pourtant, en tant que parole jouie, elle «ment au partenaire». Comme si la jouissance blessée prenait sa revanche en se disséminant, en investissant les appareils mêmes du langage. Il y a plusieurs termes pour désigner le signifiant passé à la jouissance, comme on dit passé à l'ennemi: essentiellement le signe, et puis surtout la lettre.

DU LANGAGE À LALANGUE

Je dis la jouissance blessée, mais par quoi au juste? Lacan a fait un saut sur ce point et c'est ce saut qui fait le centre de ce que je veux vous dire aujourd'hui. Il a d'abord dit, c'est notoire, affectée par le langage, puis il en vient à affectée par lalangue, qu'il écrit en un mot. Du coup le savoir inconscient, articulé de lalangue, apparaît comme extrait de lalangue par déchiffrement et toujours de façon problématique – «élucubration» dit Lacan – et limitée. Pourquoi ce saut?

Pendant des années Lacan a affirmé l'effet de langage, dans sa définition de chaîne signifiante. Explicité clairement à partir de « *La Direction de la cure* », où il le corrèle à la nécessité de passer par la demande, et jusqu'à « *Radiophonie* », notamment la réponse à la question II. Pourquoi, des années après, les effets de lalangue sont-ils posés comme prioritaires, premiers, plus fondamentaux, au point qu'il puisse dire que le langage «ça n'existe pas», c'est une «élucubration», et que les effets de lalangue sont incommensurables à tout ce que l'on peut en savoir? Qu'est-ce qui fonde ce pas dans la démarche de Lacan?

L'inconscient défini comme un savoir au niveau du corps substance, est imposé par le déchiffrement du symptôme dans la psychanalyse. Mais la question se pose alors: d'où peuvent bien venir ces signifiants qui ne sont pas à proprement parler du sujet? De nulle part ailleurs que de cette lalangue, où la batterie du signifiant, je ne dis pas du signe, est déjà donnée. Là il faut bien saisir la différence de lalangue.

Dans lalangue le signifiant se définit par la pure différence des uns, sans accrochage au sens. Contrairement au symbolique, lalangue n'est pas un corps, mais une multiplicité de différences, qui n'a pas pris corps. Elle n'est pas un ensemble, n'est pas une structure, ni de langage, ni de discours, car il n'y a pas d'ordre dans lalangue. Lalangue, c'est le niveau a-structural de l'appareil verbal, tandis que le langage, et le discours, eux sont des ordres. Pour le langage, c'est la paire ordonnée du sujet, écriture minimale du langage, (S1, S2) qui le définit. Quant au discours

o alcance filosófico desta última afirmação, atendo-me à primeira. Ela parece destacar a fala do laço social, de tal forma que Lacan pôde brincar, corrigindo o “*tu es ma femme*” (“você é minha mulher”) da palavra plena, para substituí-lo por um irônico “*tué ma femme*” (matado minha mulher). Com efeito, uma fala gozada se basta por si mesma. Ela não é mensagem, não faz laço, não investe no parceiro, mas sustenta o gozo daquele que fala, seu gozo do blá blá blá. O “não diálogo”, muitas vezes afirmado por Lacan, confirma-se aí. O que é verdade, mesmo para a carta de amor! É um paradoxo, pois ela se apresenta como uma mensagem fazendo laço e agradando muito ao amado. Tive ocasião de desenvolver isso, o fato de que mesmo quando pensamos não crer nas falas e nas cartas de amor, somos sensíveis a elas... E, todavia, enquanto fala gozada, ela “mente ao parceiro”. Como se o gozo ferido tivesse sua revanche ao se disseminar, investindo os próprios aparelhos da linguagem. Há vários termos para designar o significante passado ao gozo, como se diz, “passado ao inimigo”: essencialmente o signo e depois, sobretudo, a letra.

DA LINGUAGEM À ALÍNGUA

Digo o gozo ferido, mas exatamente por quê? Lacan deu um salto nesse ponto e é esse salto o centro do que quero lhes dizer hoje. É notório: ele primeiro disse afetado pela linguagem, depois chega a dizer afetado pela alíngua⁴, que ele escreve em uma só palavra. Conseqüentemente, o saber inconsciente articulado da alíngua aparece como extraído da alíngua por deciframento e sempre de forma problemática – “elucubração” diz Lacan – e limitada. Por que esse salto?

Durante anos Lacan afirmou o efeito de linguagem em sua definição de cadeia significante. Isso foi explicitado claramente a partir de “*A Direção da Cura*”, em que ele o correlaciona com a necessidade de passar pela demanda, até “*Radiofonia*”, particularmente na resposta à questão II. Por que, anos após, os efeitos da alíngua são colocados como prioritários, primordiais, mais fundamentais, a ponto dele chegar a dizer que a linguagem, “isso não existe”, é uma “*elucubração*”, e que os efeitos da alíngua são incomensuráveis com relação a tudo que possamos saber sobre isso? O que funda esse passo na conduta de Lacan?

O inconsciente, definido como um saber no nível do corpo substância, é imposto pelo deciframento do sintoma na psicanálise. Mas a questão se coloca, então; de onde podem vir esses significantes que não são do sujeito propriamente dito? De lugar algum, a não ser desta alíngua em que a bateria do significante, não digo do signo, já está dada. É preciso aí apreender bem a diferença da alíngua.

Na alíngua, o significante se define pela pura diferença dos uns, sem prender-se ao sentido. Contrariamente ao simbólico, a alíngua não é um corpo, mas uma

⁴Lalangue: existem diversas propostas de tradução para o neologismo “lalangue”. Lalíngua, mais próximo do francês, apresenta as consonâncias com a lalação; no entanto optamos pela tradução aconselhada por Jairo Gerbase, “alíngua”, que mantém a presença do equívoco na fala que só a escrita explicita.

c'est un lien social ordonné par un langage. Lalangue c'est plutôt l'«*intégrale des équivoques*» possibles, qui cependant ne fait pas un tout. C'est que, s'il n'y a que des différences, il devient difficile d'identifier les éléments eux-mêmes. Le Un incarné dans lalangue, je cite, «*est quelque chose qui reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée*² ».

C'est pourquoi Lacan peut dire que lalangue n'a rien à voir avec le dictionnaire, ce qui implique qu'elle se distingue des idiomes qui définissent les langues. Chaque langue s'assure du dictionnaire, justement. Le dictionnaire recense les éléments un par un, disons les signifiants, et indique les sens que l'usage a fixés, citations à l'appui. Que le sens relève de l'usage indique que chaque langue vient du discours, à savoir, de ce qui s'est dit, diction, et qui, donc, s'entend dans un lien social donné, toujours historisé, notez-le. Les citations du dictionnaire, c'est le recours à l'usage, et même à l'usage autorisé. Je passe sur les autres usages, qui se définissent de n'être pas autorisés, les différents slang, argot, et sur ce que l'on appelle les niveaux de langue, qui correspondent au fait que les liens sociaux ne sont jamais homogènes, et que l'usage varie en fonction des classes, des milieux, de l'instruction, etc. Ce que l'on appelle une langue vivante est une langue en évolution. Le dictionnaire, en introduisant les mots et locutions nouveaux, abandonnant les mots obsolètes, etc., essaye de fixer la configuration de l'accrochage entre les mots et leur sens, à un temps donné. Une langue, un idiome, c'est un dépôt à partir du discours, qui suppose le nouage du sens et de la jouissance.

Autrement dit, c'est ce que le langage a ordonné et véhiculé de jouissance, dans un lien social donné, toujours historique, qui fait dépôt dans lalangue. Et quand je dis le langage, ça inclut les productions les plus banalisées, les plus communes d'un discours, aussi bien que les inventions les plus sublimées et les plus originales de la poésie et de la littérature. On pourrait donc se dire qu'une langue est engrossée en permanence par la jouissance qu'ordonne la parole et ses signifiants jouis.

Mais un terme comme engrossé, qui évoque la vie, ne va pas du tout pour lalangue, qui est plutôt un cimetière. Je traduis ainsi ce que Lacan note: même dite vivante, même quand elle est en usage, une lalangue est toujours une langue morte. C'est, «*la mort du signe qu'elle véhicule*», la jouissance déposée étant la jouissance passée au Un du signe, ou de la lettre, la jouissance mortifiée donc, qui «*se présente comme du bois mort*³».

Cimetière donc, mais en réactualisation constante, comme les vrais cimetières, d'ailleurs. De nouveaux signes y sont admis, signes que je serais tentée de dire excorporés à partir des expériences vitales qui, passant au verbe, secrètent de nouveaux mots, locutions, équivoques, lesquels n'attendent aucun dictionnaire pour être en usage, n'en déplaise aux académiciens, et en usage, ça veut dire usage de jouissance.

² J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, cit., p. 131.

³ Voir J. Lacan, «*La troisième*», *Lettres de l'École Freudienne, Paris, 1975*.

multiplicidade de diferenças que não tomou corpo. Ela não é um conjunto, não é uma estrutura, nem de linguagem, nem de discurso, pois não há ordem na alíngua. Alíngua é o nível a-estrutural do aparelho verbal, ao passo que a linguagem e o discurso são ordenações. Para a linguagem, é o “par ordenado” do sujeito, escritura mínima da linguagem, (S1, S2) que a define. Quanto ao discurso, ele é um laço social ordenado por uma linguagem. Alíngua é, antes de tudo, “*a integral dos equívocos*” possíveis que, no entanto, não fazem um todo. É que se somente há diferenças, torna-se difícil identificar os próprios elementos. O Um encarnado na alíngua, eu cito, “*é algo que permanece indeciso entre o fonema, a palavra e a frase e até mesmo todo o pensamento*”⁵.

Eis o porquê de Lacan poder dizer que alíngua nada tem a ver com o dicionário, o que implica que ela se distingue dos idiomas que definem as línguas. Cada língua se assegura do dicionário, justamente. O dicionário faz o recenseamento dos elementos, um por um, digamos, dos significantes e indica os sentidos que o uso fixou, com citações de apoio. Que o sentido dependa do uso indica que cada língua vem do discurso, ou seja, daquilo que se disse, dicção, e que, portanto, que foi ouvido num dado laço social, vale a pena notar, sempre historicizado. As citações do dicionário são o recurso ao uso e mesmo ao uso autorizado, sem falar dos outros usos que se definem por não serem autorizados - os diferentes *slang*, as gírias - e por aquilo que chamamos de níveis de língua, que correspondem ao fato de que os laços sociais nunca são homogêneos e que o uso varia em função das classes, dos meios, da instrução etc. Aquilo que chamamos de língua viva é uma língua em evolução. O dicionário, ao introduzir as palavras e locuções novas, abandonando as palavras obsoletas etc., tenta fixar a configuração da amarração entre as palavras e seus sentidos, num dado tempo. Uma língua, um idioma, é um depósito a partir do discurso que supõe o enlace do sentido e do gozo.

Em outras palavras, é aquilo que a linguagem ordenou e veiculou de gozo num dado laço social, sempre histórico, que se deposita na alíngua. E, quando digo a linguagem, isso inclui as produções mais banalizadas, as mais comuns, de um discurso, bem como as invenções mais sublimadas e mais originais da poesia e da literatura. Poder-se-ia, portanto, dizer que uma língua é emprenhada permanentemente pelo gozo que ordena a fala e seus significantes gozados.

Mas um termo como ‘emprenhada’, que evoca a vida, não cabe de forma alguma para referir-se à alíngua que é, antes, um cemitério. Traduzo assim aquilo que Lacan aponta; mesmo considerada viva, mesmo quando está em uso, uma alíngua é sempre uma língua morta. É “*a morte do signo que ela veicula*”, o gozo depositado sendo o gozo passado ao UM do signo, ou da letra, o gozo mortificado, portanto, que “*se apresenta como madeira morta*”⁶.

⁵Idem 1, p. 175.

⁶Ver J. Lacan. “A Terceira”, *Lettres de l’École Freudienne*, Paris, 1975.

D'autres signes au contraire tombent en désuétude, sont éliminés, car impropres à l'actualité des jouissances, hors d'usage donc. Lalangue est morte, mais elle vient de la vie. La question est alors de savoir, comment lalangue pulvérulente, si je puis dire, multiplicité inconsistante, imprenable, peut se précipiter dans la lettre, la lettre seule capable de fixer une identité, identité de jouissance? Comment les éléments de lalangue peuvent-ils être en prise sur le corps?

LALANGUE EN UN MOT?

La lalangue en un mot, ce néologisme d'écriture, dit que lalangue ce n'est pas l'idiome que le sujet finira par parler, elle vient plutôt de l'entendu de la parole première où il a émergé. Lacan dit l'avoir écrit en un mot, en raison de l'homophonie avec lallation. Lallation vient du lallare latin qui désigne le fait de chanter, la, la, disent les dictionnaires, pour endormir les enfants. Désigne le babillage de l'enfant qui ne parle pas encore, mais qui produit déjà des sons. La lallation, c'est le son disjoint du sens, mais cependant, comme on sait, pas disjoint de l'état de contentement. Ici une petite parenthèse. Dans la conférence « *Joyce le symptôme* » vous pourrez éclairer une chose qui peut paraître énigmatique, peu sérieuse même. Parlant du symptôme, il dit événement de corps, «lié à ce que: l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a⁴». Ça se chante à l'occasion !

La lallation évoque en tout cas l'entendu de la langue parlée, d'avant le langage. Lacan dit d'ailleurs, dans « *Encore* »: lalangue, en un mot, i.e. la langue maternelle, d'avant le signifiant et d'avant sa jonction avec le sens. Lallation est plutôt chanson, mélodie, «eau du langage», dit Lacan, pour désigner le continuum fluide de l'entendu qui flue, et d'où des éléments finiront par s'isoler, surnager.

Les effets de cette lalangue dépassent de beaucoup tout ce que l'on peut en saisir. Ces effets sont des affects au sens où c'est lalangue qui affecte principalement la jouissance. Cette thèse se distingue de la question de la jouissance de lalangue. Que l'on puisse jouir de la matière verbale est assuré par l'existence du poète, des lettrés en général, et aussi du schizophrène qui se dispense du symbolique au profit de lalangue. La preuve par le dernier Joyce. Mais qu'est-ce qui nous assure que lalangue affecte la jouissance vivante de l'être qui parle? Comment le sait-on? Il faut bien poser cette question puisque cette thèse de Lacan est loin d'être partagée. Le XXe siècle, dit siècle du langage, n'est pas le siècle des effets de lalangue, le contraire paradoxalement, puisque l'on s'imagine que le langage lui-même est un produit du cerveau. Qu'est-ce qui prouve que lalangue première, dans sa différence d'avec le langage, affecte le vivant? Lacan a produit plusieurs arguments, de valeur inégale. J'en retiens trois.

⁴«Laissons le symptôme à ce qu'il est: un événement de corps, lié à ce que: l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a. Ça se chante à l'occasion et Joyce ne s'en prive pas.» J. Lacan, "Joyce le symptôme II", [1975], Joyce avec Lacan, Paris, Navarin éditeur, 1987, p. 35

Cemitério, portanto; porém, em reatualização constante, como são, aliás, os verdadeiros cemitérios. Novos signos são aí admitidos, signos que eu seria tentada a dizer excorporados a partir de experiências vitais que, passando ao verbo, secretam novas palavras, locuções, equívocos, os quais não esperam nenhum dicionário para entrar em uso - embora isso desagrade aos acadêmicos -, e em uso, quer dizer, uso de gozo. Outros signos, ao contrário, caem em desuso, são eliminados, pois se tornaram impróprios à atualidade dos gozos, fora de uso, portanto. Alíngua está morta, mas ela vem da vida. A questão, então, é de se saber como a alíngua pulverulenta, se posso assim dizer, multiplicidade inconsistente, inapreensível, pode se precipitar na letra, a única capaz de fixar uma identidade, identidade de gozo? Como os elementos da alíngua podem estar enganchados no corpo?

A ALÍNGUA EM UMA PALAVRA?

A alíngua numa só palavra, este neologismo de escrita, diz que a alíngua não é o idioma que o sujeito acabará por falar, mas que ela vem antes daquilo que se ouviu da fala primeira de onde ele emergiu. Lacan diz tê-la escrito numa só palavra em razão da homofonia com lalação. Lalação vem do latim "lallare", que designa o fato de cantar "lá, lá..." para adormecer as crianças, dizem os dicionários. Designa o balbucio da criança que ainda não fala, mas que já produz sons. A lalação é o som separado do sentido, mas como se sabe, entretanto, não separado do estado de contentamento. Aqui, um pequeno parêntesis: na conferência "*Joyce o sintoma*", vocês poderão esclarecer uma coisa que pode parecer enigmática, pouco séria mesmo. Falando do sintoma, ele diz; acontecimento do corpo, "ligado àquilo que: *l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a*". Isso se canta na ocasião

A lalação evoca, em todo caso, o que da língua falada foi ouvido, antes da linguagem. Além do mais, Lacan diz em "*Encore*": a alíngua numa palavra, isto é, a língua materna de antes do significante e de antes de sua junção com o sentido. A lalação é antes canção, melodia, "*água da linguagem*", diz Lacan para designar o *continuum* fluido do que foi ouvido, que flui e de onde os elementos terminarão por se isolar, sobressair.

Os efeitos dessa alíngua ultrapassam, e muito, tudo aquilo que dela podemos apreender. Esses efeitos são os afetos, no sentido em que é a alíngua que afeta primariamente o gozo. Esta tese se distingue da questão do gozo de alíngua. Que se possa gozar da matéria verbal, é algo assegurado pela existência do poeta, dos letrados em geral, e também do esquizofrênico que se dispensa do simbólico em prol da alíngua. A prova está no último Joyce. Mas o que nos assegura que a alíngua afeta

¹"Deixemos o sintoma àquilo que ele é: um acontecimento do corpo, ligado àquilo que: *l'on l'a, l'on l'a de l'air, l'on l'aire, de l'on l'a*." (conservado o francês) Isso se canta na ocasião e Joyce não se priva disso". J. Lacan, *Joyce o sintoma II* (1975) in *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 35

D'abord, la jouissance éprouvée va à la langue. C'est sûr, puisque une langue évolue en fonction des communautés de vie. Pensez par exemple à l'anglais et aux problèmes majeurs de traduction entre anglais d'Angleterre, d'Australie et américain. Sans oublier le quatrième, désastreux si on veut, mais intéressant, cet anglais international. En effet, c'est une langue réduite à son usage de communication, ce pour quoi il est fait, et on constate que c'est au prix d'un appauvrissement qui saute aux yeux par rapport à l'anglais littéraire. Cet appauvrissement même est un fait qui montre que la fonction de communication n'est ni première, ni fondamentale dans l'évolution d'une langue, qu'elle évolue en fait en recueillant les mots surgis de l'existential. L'affect, au sens de l'indicible éprouvé, fait mot. Thèse déjà présente dans la question préliminaire. Il faudrait aussi étudier l'échec de l'Esperanto, qui était un effort pour détacher la langue des pouvoirs politiques et créer une langue politiquement neutre. Son échec est à mettre en regard de la montée de cet anglais international, qui pour appauvri qu'il soit n'est pas, lui, politiquement neutre.

Second argument venu de « *Encore* »: on sait que les effets de la langue dépassent tout ce que l'on peut en savoir, Lacan a dit ceci, que l'être parlant présente toutes sortes d'affects qui restent énigmatiques. Avis à ceux qui s'imaginent qu'à la fin d'une analyse, le sujet ne connaîtrait plus d'affects discordants, mais seulement des affects syntones à la situation du moment. Ça n'a jamais été la thèse de Lacan, le sujet reste sujet à des affects imprévisibles.

L'un de ces effets de la langue, que Lacan a évoqué dans « *Encore* » c'est la satisfaction du bla bla. Effect, le terme condense effet et affect, ce qui se satisfait, étrangement, pour autant que quelque chose se dit et ne se dit pas, et sans qu'on sache pourquoi. Rien à voir avec la satisfaction de la communication, du pseudo dialogue. La preuve, on en a le témoignage par exemple dans le fait, largement attesté dans l'analyse, mais aussi bien dans l'expérience de chacun, c'est qu'un rêve peut infléchir votre humeur, votre état d'âme pour toute la journée, dans un sens ou dans l'autre d'ailleurs. L'imprévisibilité énigmatique de l'affect est là un signe, si on en croit Lacan, de ce que sa cause est dans le savoir imprenable de la langue.

Voilà un ajout à la thèse classique sur l'affect qui dit qu'il n'est pas un instrument dans la technique de déchiffrement, je le dis souvent. C'est la thèse de Freud: l'affect n'est pas fiable parce qu'il est déplacé. Pas fiable veut dire qu'il n'assure aucun savoir. Ici, au contraire, un tout autre aspect est souligné: l'affect fait signe d'un savoir insu venu de la langue.

Enfin l'argument principal, le plus élaboré à mes yeux pour assurer les effets de la langue, vient de la psychanalyse.

On doit bien supposer une cohérence entre la méthode qui opère sur le symptôme, et le moment où le symptôme se constitue. Il s'agit de lier deux faits indubitables: d'un côté la méthode freudienne qui opère sur le symptôme passe non par les symboles ou archétypes du discours comme le croyait Jung, mais par ses associations singulières, son parler propre avec ce qui y surgit de raté, de lapsus, etc.

o gozo vivo do ser que fala? Como sabemos? É necessário colocar bem essa questão já que esta tese de Lacan está longe de ser compartilhada por todos. O século XX, chamado o século da linguagem, não é o século dos efeitos da alíngua; é, paradoxalmente, o contrário, pois imaginamos que a própria linguagem é um produto do cérebro. O que prova que a alíngua primeira, em sua diferença com a linguagem, afeta o vivo? Lacan produziu vários argumentos, de valor desigual. Ater-me-ei a três.

Primeiramente, o gozo experimentado vai para alíngua. Isto é certo, pois uma língua evolui em função de comunidades de vida. Pensem, por exemplo, no inglês e nos problemas maiores de tradução entre o inglês da Inglaterra, da Austrália e o americano. Sem esquecer o quarto, desastroso se quiserem, mas interessante mesmo assim, esse inglês internacional. Com efeito, trata-se aqui de uma língua reduzida a seu uso de comunicação, é um fato, e constatamos que é ao preço de um empobrecimento que salta aos olhos, com relação ao inglês literário. Esse empobrecimento em si é um fato que mostra que a função de comunicação não é nem primeira e nem fundamental na evolução de uma língua, que ela evolui, de fato, ao recolher as palavras que surgem do existencial. O afeto, no sentido do indizível experimentado, faz palavra. Tese esta já presente na questão preliminar. Seria necessário também estudar o fracasso do esperanto, que foi um esforço para se destacar a língua dos poderes políticos e criar uma língua politicamente neutra. Seu fracasso deve ser olhado considerando-se o aumento do uso desse inglês internacional, que por mais empobrecido que seja, não é politicamente neutro.

Segundo argumento, este proveniente do Seminário “*Encore*”. Sabe-se que os efeitos da alíngua ultrapassam tudo aquilo que podemos saber a respeito dela. Lacan disse isso, que o ser falante apresenta toda espécie de afetos que permanecem enigmáticos. Isso é um aviso para aqueles que imaginam que, no fim de uma análise, o sujeito não conheceria mais afetos discordantes, mas somente afetos em sintonia com a situação do momento. Essa nunca foi a tese de Lacan, o sujeito permanece sujeito aos afetos imprevisíveis.

Um dos efeitos da alíngua que Lacan evocou em *Encore* é a satisfação do blá blá blá. *Effect*, o termo condensa efeito e afeto (*effet*, *affect*), o que se satisfaz, estranhamente, na medida em que algo se diga e não se diga, e sem que se saiba porquê. Nada a ver com a satisfação da comunicação, do pseudo diálogo. A prova: temos como testemunha, por exemplo, o fato amplamente atestado na análise, bem como na experiência de cada um, de que um sonho pode modificar o seu humor, o seu estado de espírito, o dia inteiro, num sentido ou no outro, aliás. A imprevisibilidade enigmática do afeto é aqui um signo, se acreditamos Lacan, do que sua causa é no saber inapreensível da alíngua.

Eis um adendo à tese clássica sobre o afeto, que diz que ele não é um instrumento na técnica da decifração, digo isso frequentemente. É a tese de Freud: o afeto não é confiável, pois está deslocado. Não confiável significa que ele não assegura nenhum saber. Aqui, pelo contrário, um aspecto totalmente diferente é sublinhado: o afeto faz signo/sinaliza [*fait signe*] de um saber não-sabido da alíngua.

De l'autre côté, le fait que le symptôme, on le sait, se constitue à un âge précoce d'avant le langage structuré, à l'orée de l'accès au langage. Or, le sens des symptômes (voir « *L'introduction à la psychanalyse* ») ne s'interprète correctement, et correctement veut dire avec des effets de réduction, qu'en fonction des premières rencontres avec la réalité sexuelle. Lacan en conclut qu'il a coalescence entre ces deux données fondamentales que sont la langue première et la rencontre avec la jouissance première, qui sont deux hétérités distinctes.

La réalité sexuelle, d'abord. Freud l'appelle autoérotique et Lacan s'inscrit en faux. Mais si vous regardez le commentaire de Lacan dans ce texte, il ne s'agit que de la rencontre avec l'érection, la petite queue. Rencontre veut dire qu'elle n'est pas autoérotique, mais hétéro, étrangère, première épreuve d'une jouissance hors corps, anormale au corps, qui crève l'écran (référence à Mishima qui en était tellement épaté). Elle crève l'écran parce ça ne vient pas de l'intérieur de l'écran. Elle est objet à l'occasion d'un rejet quand le sujet en a la trouille, comme le petit Hans, et en fait par exemple une phobie.

Lacan fait grand cas du fait qu'avant cette même période précoce il reçoit le langage. Mais attention, ce n'est pas un apprentissage, plutôt une imprégnation par le langage reçu. L'inconscient, c'est la façon qu'a eu le sujet – divisé – d'être imprégné par le langage, d'en porter l'empreinte⁵. Pourquoi ce terme, imprégné? Il exclut la maîtrise, l'appropriation active. Il désigne cette chose étrange, mais que l'on constate sans aucun doute possible, que avant de pouvoir faire ses phrases le sujet réagit correctement, à des expressions complexes, qu'au sens propre il ne comprend pas et ne sait pas manier. Qu'il y a comme une bizarre sensibilité. De cette réceptivité à l'autreté de la langue, de ce qu'il appelle l'eau du langage, restent: quelques détritiques, débris. Ailleurs il a dit dépôt: ce terme signifie qu'on est en deçà du maniement des points de capiton. Le débris, c'est du réel, hors sens, sous la forme du Un sonore, reçu de l'entendu. Car n'oublions pas que le langage s'acquiert par l'oreille. Et ce sont "des débris auxquels sur le tard s'ajouteront les problèmes de ce qui va l'effrayer".

Que l'on puisse mouvoir la jouissance du symptôme par le verbe implique que ce soit dans «la rencontre des mots avec son corps que quelque chose se dessine». Coalescence donc, entre l'imprégnation par le langage et le moment de rencontre du sexuel, ici le phallique.

Plus précisément: "c'est dans la façon dont la langue a été parlée et aussi entendue pour tel ou tel dans sa particularité, que quelque chose ensuite ressortira en rêves, en toutes sortes de trébuchements, en toutes sortes de façons de dire". Telle est la «motérialité de l'inconscient» qui rend raison du symptôme.

⁵ "Conférence sur le symptôme", [1975, Centre Raymond de Saussure, Genève], *Le Bloc-Notes et la psychanalyse*, p. 11.

Enfim, o argumento principal mais elaborado a meu ver, para assegurar os efeitos da alíngua, vem da psicanálise. Deve-se supor uma coerência entre o método que opera sobre o sintoma e o momento em que o sintoma se constitui. Trata-se de ligar dois fatos indubitáveis; de um lado, o método freudiano, que opera sobre o sintoma e passa não pelos símbolos ou arquétipos do discurso como acreditava Jung, mas por suas associações singulares, seu falar próprio com aquilo que surge ali como falhado, lapso etc.

Por outro lado, há o fato de que o sintoma, sabemos, constitui-se numa idade precoce, anterior à linguagem estruturada, às margens do acesso à linguagem. Ora, o sentido dos sintomas (ver *“A introdução à psicanálise”*) não se interpreta corretamente, e ‘corretamente’ quer dizer com os efeitos de redução, a não ser em função dos primeiros encontros com a realidade sexual. Lacan conclui daí que há coalescência entre esses dois dados fundamentais, que são a alíngua primeira e o encontro com o gozo primeiro, duas heteridades distintas.

A realidade sexual, primeiramente. Freud vai chamá-la autoerótica e Lacan opõe-se a isso. Mas, se vocês olharem o comentário de Lacan nesse texto, verão que se trata do encontro com a ereção, o pequeno pau. Encontro quer dizer que ela não é autoerótica, mas hétero, estrangeira, primeira prova de um gozo fora do corpo, anômalo ao corpo, que fura a tela (referência a Mishima que ficara completamente espantado com isso). Ele fura a tela porque não vem do seu interior. Ele é, eventualmente, objeto de uma rejeição, quando o sujeito sente com isso um pavor, como o pequeno Hans, e faz disso, por exemplo, uma fobia.

Lacan dá grande importância ao fato de que antes mesmo desse período precoce ele recebe a linguagem. Mas, atenção, não é uma aprendizagem, é mais uma impregnação pela linguagem recebida. O inconsciente é a maneira que teve o sujeito – dividido – de ser impregnado pela linguagem, de ser portador da sua marca⁸ [emprente]. Por que esse termo, impregnado? Porque ele exclui o domínio, a apropriação ativa, ele designa essa coisa estranha, mas que constatamos sem nenhuma dúvida possível, que antes de poder fazer suas frases, o sujeito reage corretamente a expressões complexas que, no sentido próprio, ele não compreende e nem sabe manejar; ele designa que existe algo como uma sensibilidade estranha. Desta receptividade à outridade da alíngua, daquilo que ele chama de a água da linguagem, restam alguns detritos, cacos. Em outro lugar, Lacan disse depósito: este termo significa que estamos aquém do manejo dos pontos de estofó. Os cacos são do real, fora do sentido, sob a forma do Um sonoro, recebido do que foi ouvido. Pois não nos esqueçamos de que a linguagem se adquire pela orelha. E estes são *“cacos aos quais, mais tarde, se acrescentarão os problemas daquilo que vai assustá-lo.”*

Que se possa mover o gozo do sintoma pelo verbo implica que seja *“no encontro das palavras com seu corpo que algo se desenha”*. Coalescência, portanto,

⁸ “Conférence sur le symptôme”, [1975]. Centre Raymond de Saussure, Genebra.] Le Bloc-Notes et la psychanalyse, p. 11.

LALANGUE TRAUMATIQUE?

Je voudrais bien marquer le pas qui est fait dans ce passage de l'incidence causale du langage à lalangue.

L'inconscient structuré comme un langage, était pensé comme fait de signifiants, mais les signifiants n'étaient pas forcément les mots. Lacan a longtemps insisté sur l'idée, forgée sur le modèle de la structure linguistique, que tout élément discret et combinable fonctionnait comme un signifiant. Vous connaissez l'exemple de la gifle, signifiant traversant le discours à travers des générations. Lalangue, elle, peut certes recueillir les images issues du discours, mais son savoir se réduit aux uns de sa motérialité, et l'inconscient est pensé comme l'effet direct des éléments, un à un, mot à mot, précédant les phrases de l'enfant lui-même. C'est le premier point.

Deuxième point, ce passage n'exclut pas la fonction de l'Autre: «Les parents modèlent l'enfant dans cette fonction que j'appelle du symbolique. [...] La façon dont lui a été instillé un mode de parler (on lui instille donc ce qui l'empreigne) ne peut que porter la marque du mode sous lequel les parents l'ont accepté». Ça ressemble à la thèse classique: le désir circule dans la parole, mais l'ajout avec la motérialité, c'est que, les uns énigmatiques qui surnagent de la chanson de l'entendu, ont un effet direct sur la jouissance en se conjoignant à l'énigme du sexe.

Du discours de l'Autre Lacan en a déplié la structure précise. Rien de vague dans cette notion. Le signifiant s'entend, il est sur les lignes. Ce qui se dit entre les lignes, dans l'intervalle signifiant s'interprète, se nomme, désir et fantasme. Un "mode de parler" est par contre une expression plus vague, plus générale, et plus large aussi, et que l'on serait bien en peine de réduire à des termes de structure. C'est d'ailleurs pourquoi à la façon de parler de l'Autre, il faut ajouter, ce que fait Lacan, la façon d'entendre de l'enfant. Entre ce qui est émis et ce qui est reçu, il y a une contingence de l'entendu qui limite de beaucoup la responsabilité des parents à l'endroit de leurs enfants, outre qu'eux-mêmes ont des effets par ce qui leur échappe le plus.

Ici on pourrait par parenthèse introduire des considérations sur la transmission dont on parle tant, et que la psychanalyse a tellement contribué à exalter. L'objection à toute maîtrise de la transmission, maîtrise qui fait l'idéal de l'éducateur aussi bien que le drame et l'impuissance des parents, Lacan l'a d'abord abordé par le désir inconscient, et ici par l'antécédence de lalangue. Ça change beaucoup.

Dans la structure de langage la singularité se marque par les signifiants particuliers et le fantasme spécifique. Façon de parler y ajoute, je pense, quelque chose comme le style du parler qui lui-même engage le corps, et élève partiellement la parole à la dimension de spectacle. Dans l'approche des semblables, dans les jugements de sympathie antipathie au premier regard, cette dit-mension est toujours très présente. C'est pourquoi j'ai employé le mot chanson de l'Autre pour désigner

entre a impregnação pela linguagem e o momento do encontro com o sexual, aqui, o fálico.

Mais precisamente, *“é na maneira pela qual a linguagem foi falada e também ouvida por esse ou por aquele, em sua particularidade, que algo em seguida reaparecerá em sonhos, em toda espécie de tropeços, em todas as formas de dizer.”* Tal é a *“moterialidade⁹ do inconsciente”*, que dá a razão do sintoma.

ALÍNGUA TRAUMÁTICA?

Gostaria de marcar bem o passo que é dado aqui nessa passagem da incidência causal da linguagem para a alíngua.

O inconsciente estruturado como uma linguagem era pensado como feito de significantes, mas os significantes não eram necessariamente as palavras. Lacan insistiu por muito tempo na ideia forjada no modelo da estrutura linguística, de que todo elemento discreto e combinável funcionava como um significante. Vocês conhecem o exemplo do tapa, significante que atravessa o discurso através das gerações. Quanto à alíngua, ela pode, sem dúvida, recolher as imagens saídas do discurso, mas seu saber reduz-se aos uns de sua moterialidade e o inconsciente é pensado como o efeito direto dos elementos, um a um, palavra por palavra, precedendo as frases da própria criança. Este é o primeiro ponto.

Segundo ponto: essa passagem não exclui a função do Outro: *“Os pais modelam a criança nessa função que chamo de simbólico. [...] A maneira pela qual lhe foi instilado um modo de falar (pois se instila nele aquilo que o impregna) não pode levar outra marca a não ser aquela sob a qual os pais o aceitaram”*. Isso se assemelha à tese clássica: o desejo circula na fala, mas junta-a com a moterialidade; é que os uns enigmáticos que bóiam na canção do que foi ouvido têm um efeito direto sobre o gozo ligando-se ao enigma do sexo.

Lacan desdobrou a estrutura precisa do discurso do Outro. Nada há de vago nessa noção. O significante é ouvido, ele está nas linhas. Aquilo que se diz entre as linhas, no intervalo significante, interpreta-se, nomeia-se, desejo e fantasia. Um “modo de falar” é, em contrapartida, uma expressão mais vaga, mais geral e mais ampla também, que não teríamos condições de reduzir a termos de estrutura. É por isso, aliás, que à maneira de falar do Outro, é preciso acrescentar - o que faz Lacan - a maneira de escutar da criança. Entre aquilo que é emitido e aquilo que é recebido, há uma contingência do que é ouvido, que limita muito a responsabilidade dos pais para com seus filhos, além do fato de que eles mesmos sofrem os efeitos daquilo que mais lhes escapa.

Aqui poderíamos abrir um parêntesis para introduzir considerações sobre a transmissão da qual tanto se fala e que a psicanálise tanto contribuiu para exaltar.

⁹Neologismo criado a partir das palavras *mot* (palavra) e *matérielité* (moterialidade) (N. do T.).

ce qu'il y a de lallalé, si je peux forger ce participe passé en me servant du lallare latin, ce qu'il y a de lallalé dans la parole articulée de l'Autre. Les bribes viennent aussi de là. Encore faut-il ici se souvenir de ce que Lacan a tellement souligné que dans lalangue le Un est indécis. Il vient du sonore, mais ne se réduit pas au phonème pour autant, il peut aller jusqu'à l'unité de la phrase ou du discours fonctionnant comme du Un.

Conséquence clinique, et là attention: l'holophrase précède la phrase. L'holophrase définit comme une soudure entre les S1 et S2 de la phrase, qui supprime l'intervalle et fonctionne du coup comme du un, cette holophrase dont Lacan disait dans le Séminaire XI qu'elle était le propre de toute une série de cas allant du débile à la psychose, eh bien, nous pouvons déduire que cette holophrase reçoit de ces développements des années '75 sur lalangue une fonction plus basique et plus large, dès lors que l'on peut dire: à chacun ses uns car la parole première véhicule ce que je vais appeler des jouis-signes, distincts de son message articulé. Recevoir le message et recevoir lalangue sont deux choses conjointes mais à distinguer, autant que les effets respectifs.

Il y a donc un déplacement du point d'impact de l'Autre: passer de la parole articulée en langage qui s'interprète, à l'entendu de lalangue de l'Autre, eh bien, c'est un passage du symbolique au réel. Lalangue ce n'est pas du symbolique, c'est du réel. Un sujet en tant qu'il parle s'inscrit dans la généalogie du discours, mais le symptôme qui le divise comme événement de corps, corps marqué par lalangue, n'a pas de généalogie, même s'il porte l'empreinte de lalangue maternelle. Avec l'événement de corps, on n'est pas au niveau de la logique, ni de celle du langage ni même de celle du fantasme, mais au niveau d'une contingence de rencontre. Pas de préverbal, l'a-t-on assez répété, et c'est vrai.

Mais si vous déduisez bien, du pré-langage oui, si le langage est bien élucubration seconde par rapport à lalangue primairement entendu. Cette lalangue est obscène, chaque fois que parlée dans l'actuel, car elle porte « la chose ».

Le symptôme vient de ce réel. Vous saisissez comment Lacan arrive à une redéfinition de l'inconscient comme réel, hors sens. Il s'agit de l'inconscient lié non au langage mais à lalangue. Il y a l'inconscient élucubration, le déchiffré qui permet au sujet de s'approprier quelques-unes des lettres de son symptôme, qui lui permet autrement dit, "d'en savoir un bout", mais un bout seulement. Et puis l'inconscient réel, qui n'est pas du symbolique, et qui est hors de prise. «Le mystère du corps parlant», c'est le mystère du corps marqué, affecté par le savoir de lalangue du sujet, et de façon toujours singulière, jamais complètement saisissable.

Voilà une objection majeure et radicale à l'idéal de la transmission intégrale qu'illustre la science. La motérialisation de l'inconscient préside plutôt à la non-transmission intégrale. À ce niveau, il faut encore ajouter: pas de dialogue possible, mais la différence pure justement. C'est à partir de là que Lacan a produit son terme de parlêtre et également la notion d'un inconscient qui est un «savoir parlé». C'est dire qu'il n'est ni le savoir moderne, i.e sans sujet, toujours réductible à du pur signifiant,

A objeção a todo domínio da transmissão, domínio que produz o ideal do educador, bem como o drama da impotência dos pais, Lacan abordou-a através do desejo inconsciente, e aqui, pela antecedência da alíngua. Isso muda muito as coisas.

Na estrutura da linguagem, a singularidade se marca pelos significantes particulares e pela fantasia específica. A maneira de falar acrescenta aí, penso eu, algo como o próprio estilo do falar que, por si mesmo, engaja o corpo e eleva parcialmente a fala à dimensão de espetáculo. Na aproximação com os semelhantes, nos julgamentos de simpatia e antipatia à primeira vista, essa diz-mensão está sempre presente. É por isso que empreguei a palavra canção do Outro para designar aquilo que há de lalalado, se é que posso forjar esse participio passado servindo-me do “lallare” do latim, o que há de lalalado na fala articulada do Outro. Os fragmentos vêm daí também. Ainda é preciso lembrar-se daquilo que Lacan tanto sublinhou, isto é, que na alíngua o Um é indeciso. Ele vem do sonoro, mas nem por isso reduz-se ao fonema, podendo ir até a unidade da frase ou do discurso, funcionando como Um.

Prestemos atenção à consequência clínica disso tudo; a holófrase precede a frase. A holófrase define como que uma soldagem entre os S1 e S2 da frase, que suprime o intervalo e funciona conseqüentemente como um, essa holófrase que Lacan dizia, no Seminário XI¹⁰, que ela era própria de toda uma série de casos, indo do débil à psicose. Pois bem, podemos deduzir que esta holófrase recebe desses desenvolvimentos de 1975 com relação à alíngua, uma função mais básica e mais abrangente, uma vez que podemos dizer: “para cada um seus uns”, pois a fala primeira veicula aquilo que vou chamar de goze-signos [*jouis-signes*], distintos de sua mensagem articulada. Receber a mensagem e receber a alíngua são duas coisas correlatas, mas que se deve distinguir, assim como seus respectivos efeitos.

Existe, portanto, um deslocamento do ponto de impacto do Outro: passar da palavra articulada em linguagem que se interpreta ao que foi ouvido da alíngua do Outro, pois bem, isso é uma passagem do simbólico ao real. A alíngua não é do simbólico, é do real. Um sujeito, uma vez que fala, inscreve-se na genealogia do discurso, mas o sintoma que o divide como acontecimento do corpo, corpo marcado pela alíngua, não tem genealogia, mesmo ele se traz a marca gravada da alíngua materna. Com o acontecimento de corpo, não se está no nível da lógica, nem da lógica da própria linguagem, nem mesmo naquela da fantasia, mas no nível da contingência de encontro. Nada de pré-verbal, temos repetido bastante e é verdade.

Mas se vocês deduzirem bem, pré-linguagem, sim, uma vez que a linguagem é elucubração segunda com relação à alíngua primariamente ouvida. Esta alíngua é obscena toda vez que atualizada na fala, pois carrega a “coisa”.

O sintoma vem desse real. Vocês percebem aí como Lacan chega a uma redefinição do inconsciente como real, fora de sentido. Trata-se do inconsciente ligado não à linguagem, mas à alíngua. Há o inconsciente elucubração, o decifrado

¹⁰ J. Lacan. O Seminário Livro XI - Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1979.

hors sens donc, ni sagesse, de ces sagesse qui ont jalonné l'histoire avec la parole des maîtres. C'est un savoir inscrit à partir du corps à corps avec la langue première, surgi donc du lien ou si préférez du bain obscène, et qui ne vaut que pour un.

Je vais conclure en revenant à la question que j'ai laissée en suspens depuis longtemps, celle de l'analyse de l'enfant analphabète par définition. Je me demandais si ce n'était pas une difficulté pour la psychanalyse⁶. Je dis aujourd'hui ceci: que le symptôme pour être écrit, n'en est pas moins lui-même analphabète. Le symptôme, écrit en lettres d'inconscient, c'est de l'écrit qui précède la dématérialisation de la langue par l'orthographe, de l'écrit sans orthographe et sans syntaxe. Toujours dysorthographique

le symptôme, par définition. C'est pourquoi la dysorthographe est un symptôme somme toute spécial.

Je conclus: analyser, c'est au fond chercher à toucher à l'analphabète. Ce n'est pas la même chose que de dire, chercher l'infantile, car si vous avez suivi la thèse, elle n'implique pas que l'enfant soit infantile, au contraire, plus près du réel. C'est l'adulte qui rêve tout éveillé. Donc conduire le sujet jusqu'à son point d'analphabétisme. Et écrivez analphabétisme avec l'accent circonflexe, pour ne pas oublier que le signifiant est bête, ce qui veut dire hors sens et contingent.

⁶ C. Soler, "Une difficulté de la psychanalyse d'enfant", *Lettre Mensuelle* n° 63, Paris, 11/02/1992; Trad. "Documento n° 7", *Boletín del Forum*, Nueva Red Cereda, febrero 1993; *La petite girafe* n° 2; *Pliegos madrileños de psicoanálisis*, junio 1995.

que permite ao sujeito apropriar-se de algumas letras de seu sintoma, que lhe permite, em outras palavras, “saber um pedaço disso”, mas somente um pedaço. E depois, o inconsciente real, que não é do simbólico, está fora de alcance. “*O mistério do corpo falante*” é o mistério do corpo marcado, afetado pelo saber da alíngua do sujeito e, de forma sempre singular, jamais completamente apreensível.

Eis aí uma objeção maior e radical ao ideal da transmissão integral que ilustra a ciência. A materialização do inconsciente preside antes a uma não-transmissão integral. Nesse nível é necessário acrescentar ainda; nenhum diálogo é possível, mas apenas a diferença pura. Foi a partir daí que Lacan produziu seu termo *falasser* [*parlêtre*] e, igualmente, a noção de um inconsciente que é um “*saber falado*”. Quer dizer que ele não é nem o saber moderno - isto é, sem sujeito, sempre redutível a um puro significante, portanto fora de sentido - nem a sabedoria, dessas sabedorias que têm marcado a história com a palavra dos mestres. É um saber inscrito a partir do corpo a corpo com a alíngua primeira, surgido, portanto, do laço, ou, se vocês preferirem, do banho obscuro e que vale apenas para um.

Vou concluir voltando à questão que deixei em suspenso há tempos, a da análise da criança, *analfabeta* [*analphabète*] por definição. Perguntava-me se esta não seria uma dificuldade para a psicanálise¹¹. Hoje, digo o seguinte: que o sintoma por ser escrito, não é ele próprio menos analfabeto. O sintoma, escrito em letras de inconsciente, é o escrito que precede à desmaternalização da alíngua pela ortografia, o escrito sem orto-grafia e sem sintaxe. O sintoma, por definição, é sempre disortográfico. É por isso que a disortografia é, em suma, um sintoma especial.

Concluo: analisar é, no fundo, procurar tocar o analfabeto. Não é o mesmo que dizer buscar o infantil, pois se vocês seguirem a tese, ela não implica que a criança seja infantil; pelo contrário, mais perto do real. É o adulto que sonha completamente acordado. Portanto, conduzir o sujeito até seu ponto de analfabetismo. E, escrevam *analfabestismo* [*analphabêtisme*] com “s”, para não esquecer que o significante é besta, o que quer dizer, fora de sentido e contingente.

¹¹ C. Soler, “Une difficulté de la psychanalyse d’enfant”. *Lettre Mensuelle* 63 Paris, 11,02, 1992. Trad. “Documento 7” *Boletín del Forum*, Nueva red Cereda, febrero 1993; *La petite girafe* 2, *Pliegos madrileños de psicoanálisis*, junho 1995.

Le symptôme, événement de corps*

Ce que je vais dire cet après-midi, je l'ai intitulé *Le symptôme, événement de corps*. Comme je l'ai dit ce matin le corps s'introduit dans la psychanalyse par le symptôme. Peut-être que vous pouvez douter que tous les symptômes soient des phénomènes de corps, et pourtant c'est sûr. C'est évident bien sûr dans les symptômes de conversion de l'hystérie, c'est évident dans les perversions, qui toutes mettent en place des scénarios de corps, c'est même assez visible dans la schizophrénie, avec ses phénomènes de corps anomaliques. On pourrait douter que l'obsession et la paranoïa soient des phénomènes de corps, mais si vous y réfléchissez, prenons l'obsession de *L'homme aux rats* (le cas de Freud),: cette obsession est un phénomène mental, c'est un dérangement de la pensée, mais remarquez bien que ce sont des pensées de jouissance, puisque c'est l'idée d'une torture appliquée au corps de sa dame ou de son père. Ce sont donc bien des pensées de jouissance de corps, et de même dans la paranoïa: le paranoïaque est aussi un penseur, mais à quoi pense-t-il? Il pense centralement à la jouissance de l'autre, du persécuteur.

Au fond donc, dans tous les cas, il est impossible de trouver un symptôme qui ne se réfère pas au corps de jouissance. Évidemment partons de ceci: tout symptôme est un signe, c'est vrai même en médecine, on prend le symptôme comme signe d'autre chose. Et dans la psychanalyse on peut se demander: signe de quoi? La première réponse qui a été produite par Freud, c'est de dire: le symptôme, phénomène de corps, est le signe d'un autre phénomène de corps que Freud a nommé pulsion. C'est sa première thèse, n'est-ce pas? Le symptôme assure le retour d'une pulsion refoulée, et il est comme un rébus, aussi bien qu'un rêve, dans lequel il y a la présence cachée d'une pulsion ou de quelque chose de pulsionnel.

Donc la première formule qu'on peut donner c'est "le symptôme destin d'une pulsion", que Freud qualifie de sexuelle. Il dit: substitut d'une satisfaction sexuelle,

Sintoma, acontecimento do corpo*

Dei o título de *Sintoma, acontecimento do corpo* para aquilo de que vou falar nesta tarde. Como disse nesta manhã, o corpo se introduz na psicanálise pelo sintoma. Talvez vocês possam duvidar de que todos os sintomas sejam fenômenos de corpo e, no entanto, isto é certo. Certamente, isso é evidente nos sintomas de conversão da histeria, é evidente nas perversões, pois todas instauram cenários de corpo; isso é mesmo bastante visível na esquizofrenia, com seus fenômenos corporais anômalos. Poderíamos duvidar que a obsessão e a paranóia sejam fenômenos de corpo a não ser que refletimos a respeito. Tomemos o exemplo de “*O homem dos ratos*” (o caso de Freud): essa obsessão é um fenômeno mental, um desarranjo do pensamento; mas, observem bem que são pensamentos de gozo, pois é a idéia de uma tortura aplicada ao corpo de sua dama ou de seu pai. Esses são, portanto, pensamentos de gozo de corpo; o mesmo acontece na paranóia: o paranóico é também um pensador, mas no que ele pensa? Ele pensa de forma centrada no gozo do outro, do perseguidor.

No fundo, portanto, em todos os casos, é impossível encontrar um sintoma que não se refira ao corpo de gozo. Evidentemente, partamos desse fato: todo sintoma é um signo - o que é verdadeiro mesmo na medicina -; toma-se o sintoma como signo de outra coisa, e na psicanálise, podemos nos perguntar: signo de que? A primeira resposta, produzida por Freud, é dizer: o sintoma, fenômeno de corpo, é signo de um outro fenômeno de corpo que Freud denominou pulsão. Essa é a primeira tese dele, não é mesmo? O sintoma assegura o retorno de uma pulsão recalcada, ele é como um rébus, tal como um sonho no qual há a presença oculta de uma pulsão ou de algo pulsional.

Portanto, a primeira fórmula que podemos dar é a de “sintoma, destino de uma pulsão”, que Freud qualifica como sendo sexual. Ele diz: substituto de uma

* Colette Soler – Fórum Práxis do Campo laciano, Conferência pública, Fandango, Roma, 12 de maio de 2007.

autrement dit réalisation cryptée d'un désir sexuel. Mais qu'est-ce qui est sexuel dans tout ça? Ce que Freud appelle sexuel, c'est la présence de pulsions partielles, de celles qu'il a énumérées lui-même dans les *Trois essais sur la sexualité*, qu'il a commencé d'énumérer, mais qui se caractérisent par le fait qu'elles sont a-sexuées, la pulsion orale, la pulsion anale, auxquelles on ajoute la pulsion invoquante ou voyeuriste, se trouvent chez les divers parlants quel que soit leur sexe, et n'engagent pas le sexe. Ce qui dès l'entrée du travail freudien montre qu'il y a un problème. Et Freud a aperçu ce problème, ce n'est pas Lacan qu'il l'a aperçu le premier, c'est Freud, et si vous regardez – ceux qui lisent les textes de près – les notes que Freud a ajoutées au fil des ans à ses *Trois essais sur la sexualité*, ce qui est de plus intéressant, c'est qu'il arrive à affirmer ceci, que le désir sexuel chez les parlants – il ne dit pas les parlants – chez les êtres humains, le désir, entendez, aussi bien hétérosexuel qu'homosexuel, est un problème, et qu'il faut arriver à comprendre comment, à partir des pulsions partielles a-sexuelles, les individus arrivent à quelque chose comme une relation à l'autre corps.

En d'autres termes, Freud a bien découvert, à partir de l'analyse des symptômes, qu'il n'y a pas de pulsion génitale. Qu'est-ce à dire? C'est dire que l'attrait d'un homme pour une femme, en tout cas d'un individu pour un autre corps, ne s'instaure pas automatiquement et qu'en plus, quand cet attrait s'instaure, il est électif, pas toute femme pour tout homme, et réciproquement. D'où le problème que Freud a essayé d'éclairer: comment s'instaure la sexualité au sens propre, hétéro aussi bien qu'homo. Je ne vais pas entrer dans le détail de la pensée freudienne, en tout cas c'est à travers la référence à l'Œdipe que Freud essaie de répondre.

Et au fond dans l'Œdipe freudien, qu'est-ce qu'on peut retenir? Premièrement que c'est une fiction, c'est un mythe qui implique une perte structurante. La notion de l'interdit, ça veut dire qu'il y a de la jouissance à perdre. En fait, cette idée-là précède la psychanalyse de beaucoup, puisque avant le mythe d'Œdipe il y a quand même le mythe de la côte, de la côte prélevée sur le pauvre Adam, le mythe donc d'une part perdue. Il y avait aussi le mythe d'Aristophane que Lacan cite souvent, à savoir que les êtres parlants auraient été coupés en deux et chercheraient donc désespérément un complément. Je ferme la parenthèse, c'est pour dire que ce n'est pas un délire freudien, mais une aperception qui traverse les siècles. Donc une perte structural, et puis, deuxièmement, ce que Freud appelle des identifications. Les identifications bien sûr aux parents, aux personnes essentielles, mais surtout via ces identifications, la mise en fonction de ce qu'on peut appeler le semblant du sexe, ou les signifiants du sexe, tout ce qu'on peut dire et dessiner de homme et femme, dans le langage. Donc Freud n'est pas loin de référer au registre du langage avec ces identifications œdipiennes. Au terme, Lacan traduit tous ces dits freudiens avec la formule fameuse «il n'y a pas de rapport sexuel».

Il y a évidemment des relations sexuelles, il y a des actes en particulier sexuels, mais qui ne font pas rapport. C'est une autre façon de dire: pas de pulsions génitales.

satisfação sexual. Em outras palavras, realização criptografada de um desejo sexual. Mas o que vem a ser sexual em tudo isso? Aquilo que Freud chama de sexual é a presença de pulsões parciais, daquelas que ele próprio enumerou - que começou a enumerar - em seu “*Três ensaios sobre a sexualidade*”, mas que se caracterizam pelo fato de a pulsão oral, a pulsão anal (às quais acrescentamos a pulsão invocante ou voyeurista) serem a-sexuadas, encontrando-se nos diversos falantes seja qual for seu sexo, e não engajam o sexo. O que mostra, desde o início do trabalho freudiano, que há um problema. Freud percebeu esse problema, não foi Lacan o primeiro a percebê-lo, mas Freud. Se vocês olharem – aqueles que lêem os textos de perto – as notas que Freud acrescentou no decorrer dos anos em seus “*Três ensaios sobre a sexualidade*”, o que é mais interessante é que ele chega a afirmar que o desejo sexual nos falantes – ele não diz os falantes –, nos seres humanos, o desejo - entendam aqui, tanto o heterossexual quanto homossexual - é um problema e que é preciso chegar a compreender como, a partir das pulsões parciais a-sexuais, os indivíduos chegam a algo como uma relação com o outro corpo.

Em outros termos, Freud descobriu, a partir da análise dos sintomas, que não há pulsão genital. O que isso significa? Quer dizer que a atração de um homem por uma mulher, em todo caso, de um indivíduo por outro corpo, não se instaura automaticamente e que, além disso, quando essa atração se instaura, ela é eletiva - nem toda mulher para todo homem e vice-versa. Daí o problema que Freud tentou esclarecer: como se instaura a sexualidade no sentido próprio, tanto hétero como homo? Não vou entrar nos detalhes do pensamento freudiano; em todo caso, é através da referência ao Édipo que Freud tenta responder.

E, no fundo, o que é que se pode reter do Édipo freudiano? Primeiramente, que é uma ficção, é um mito que implica numa perda estruturante. A noção de interdito quer dizer que há um gozo a perder. De fato, essa idéia é bem anterior à psicanálise, pois antes do mito de Édipo há ainda o mito da costela, da costela retirada do pobre Adão - mito, portanto, de uma parte perdida. Há também o mito de Aristófanes, que Lacan cita frequentemente, a saber, que os seres falantes tinham sido cortados em dois e, portanto, procurariam desesperadamente um complemento. Fecho o parêntesis para dizer que não é um delírio freudiano, mas uma percepção que atravessa os séculos. Portanto, há uma perda estrutural e, em segundo lugar, aquilo que Freud chama identificações. Identificações certamente aos pais, às pessoas essenciais, mas, sobretudo, via essas identificações, a colocação em função daquilo que se pode chamar de o semblante do sexo, ou os significantes do sexo, tudo aquilo que na linguagem pode-se dizer e desenhar do homem e da mulher. Portanto, Freud não está longe de se referir ao registro da linguagem com suas identificações edipianas. No final, Lacan traduz todos esses ditos freudianos com a famosa fórmula “não há relação sexual”.

Evidentemente existem “relações”(relations) sexuais, existem atos particularmente sexuais, mas que não fazem “relação” (rapport). É uma outra maneira de

Cette formule «pas de rapport sexuel» n'a de sens qu'au niveau de la jouissance de corps à corps. Parce qu'il y a bien des relations de désir, des relations d'amour aussi, mais dans le corps à corps de jouissance ça ne fait pas de rapport; le deux ne fait pas un. C'est pour ça qu'on en rêve. Dès lors la question se pose de savoir comment les corps en viennent à s'accoupler? Puisqu'un corps après tout c'est du un, qui se maintient dans sa forme, qui a sa capacité de jouissance propre, limitée. Il y a la perte mais il y a quand même une capacité de jouissance, et cette jouissance est toujours solitaire. Il est inutile de développer ce thème, je pense très évident, on jouit tous seuls toujours, pas seulement au lit, le mal de dents ne se partage pas, la douleur étant une forme de jouissance. Donc la jouissance est solitaire. Et il y a une seule réponse à la question de savoir comment ces corps jouissant solitairement en viennent à s'attirer électivement jusqu'à la copulation: Ils n'y parviennent que via le langage inconscient.

La thèse est donc que le lien sexué, ce lien qui est toujours électif vient de l'inconscient, n'est possible donc que par l'inconscient, par les signifiants de l'inconscient. Si vous voulez les corps copulent, parce que les mots copulent dans l'inconscient, dans le langage. Alors, si le symptôme, dans sa définition générale, est une formation de jouissance singulière, déterminée ou ordonnée par l'inconscient, alors il faut dire que le couple est symptôme. Il n'y a pas seulement obsession, conversion etc., le couple lui-même, le couple de jouissance est symptôme. Il est symptôme aussi bien au niveau de la jouissance, qu'au niveau du partenaire élu de l'inconscient.

On retrouve la thèse freudienne mais un peu déplacée déjà: Freud disait «le symptôme substitut d'une jouissance sexuelle, mais pour certains sujets seulement. Ça revenait à dire "les névrosés sont malades du sexe". Mais à la fin il en vient à penser qu'au fond quelque chose est dérangé dans la sexualité de l'homme, que c'est la sexualité même qui est malade. Et Lacan le reprend en disant que le symptôme supplée à la carence centrale, carence qui tient au fait que le langage n'inscrit pas le corps à corps de jouissance, ce à quoi le symptôme supplée.

Alors, vous saisissez bien, dans ce chemin que je résume au maximum, le sens du mot symptôme. Sa valeur a changé. Au départ, dans la langue commune, quand on dit symptôme, on désigne un problème, pensé comme une anomalie, que le sujet subit et dont il voudrait se débarrasser. La demande thérapeutique c'est ça, se débarrasser de ses symptômes. Mais si vous m'avez suivi, le symptôme c'est la solution. Le même mot désigne le problème d'entrée et la solution. Sans symptôme les corps seraient autistes, sexuellement autistes. C'est la solution sauf que, voyons bien, cette solution est toujours singulière, une solution qui ne vaut que 'un par un', une solution qui ne peut pas se collectiviser.

Au niveau du symptôme sexuel du couple, la solution de l'un n'est pas la solution de l'autre. Il n'y a pas transfert de solution. Ce qui signifie que ce que Lacan appelle joliment «les affaires d'amour», ces affaires sont hors discours, clivées, séparées de tout discours établi. Donc le symptôme au niveau sexuel est une solution à l'absence du rapport, mais ce n'est pas une solution socialisante.

dizer: nada de pulsões genitais. Esta fórmula “não há relação sexual” não tem sentido a não ser no nível do corpo a corpo. Porque há, com certeza, relações de desejo, de amor também, mas no corpo a corpo de gozo, isso não faz proporção [*rapport*]; o dois não faz um. É por isso que sonhamos com isso. Daí se coloca a questão de saber como os corpos vêm a se acoplar? Pois um corpo, no final das contas, diz respeito ao um que se mantém em sua forma, que tem sua capacidade de gozo próprio, limitado. Há uma perda, mas há, mesmo assim, uma capacidade de gozo e ele é sempre solitário. É inútil desenvolver esse tema, que penso ser muito evidente - goza-se sozinho sempre, não somente na cama, a dor-de-dente não se partilha, a dor sendo uma forma de gozo. Portanto, o gozo é solitário. E, existe apenas uma resposta à questão de se saber como esses corpos que gozam solitariamente vêm a se atrair eletivamente, chegando até a cópula: eles só chegam aí pela via da linguagem inconsciente.

A tese, portanto é que o laço sexuado, este laço que é sempre eletivo, vem do inconsciente; só é possível pelo inconsciente, pelos significantes do inconsciente. Se vocês quiserem, os corpos copulam porque as palavras copulam no inconsciente, na linguagem. Então, se o sintoma, em sua definição geral, é uma formação de gozo singular, determinada ou ordenada pelo inconsciente, é preciso dizer que o casal é sintoma. Não há apenas obsessão, conversão etc., o próprio casal, casal de gozo, é sintoma. Tanto no nível do gozo quanto no do parceiro eleito pelo inconsciente.

Encontra-se a tese freudiana, mas já um pouco deslocada: Freud dizia “o sintoma, substituto de um gozo sexual”, mas apenas para certos sujeitos. Isso equivalia a dizer “os neuróticos estão doentes do sexo”. Mas no fim ele volta a isso pensando que, no fundo, algo está perturbado na sexualidade do homem, que é a própria sexualidade que está doente. E Lacan o retoma dizendo que o sintoma faz suplência à carência central, carência que se deve ao fato de que a linguagem não inscreve o corpo a corpo de gozo, aquilo a que o sintoma faz suplência.

Então vocês captam bem, nesse caminho que resumo ao máximo, o sentido da palavra sintoma. Seu valor mudou. De início, na linguagem comum, quando se diz sintoma, designa-se um problema pensado como anomalia de algo que o sujeito sofre e de que ele gostaria de se desembaraçar. A demanda terapêutica é isso, desembaraçar-se de seus sintomas. Mas, se vocês me seguiram, o sintoma é a solução. A mesma palavra designa o problema de entrada e a solução. Sem sintoma os corpos seriam autistas, sexualmente autistas. É a solução, salvo que, vejamos bem, esta solução é sempre singular, uma solução que vale apenas para o “um a um”, uma solução que não pode ser coletivizada.

No nível do sintoma sexual do casal, a solução de um não é a solução do outro. Não há transferência de solução. O que significa que aquilo que Lacan chama lindamente de “os negócios de amor” são questões que estão fora do discurso, clivadas, separadas de todo discurso estabelecido. Portanto, o sintoma, no nível sexual, é uma solução à ausência da relação, mas não é uma solução socializante.

Et là effectivement, il me faut introduire la référence à ce que Lacan appelle le discours: ce qu'il appelle discours, ce n'est pas seulement l'émission de parole et de langage, ce sont des types de liens sociaux. Chaque discours est un ordre qui s'établit forcément via le langage, qui n'est pas sans rapport aux jouissances bien sûr, mais qui règle des jouissances type, propres à chacun des discours. Et c'est tout un thème que de voir quel est le mode de jouissance type réglé par chaque discours.

Si vous prenez le discours du maître, il régule des jouissances ordonnées par les objets 'plus-de-jouir' (objets a). Le discours de l'hystérie, c'est toute autre chose. Il produit de la jouissance en lien au savoir, savoir du maître. Dans tout les cas, pour les quatre que Lacan a distingué un discours c'est un ordre de la convivence des corps et de leur jouissance, et ce qu'il y a de commun avec le symptôme, c'est que tous deux sont réglés par du langage.

Je peux évoquer ce que je vais appeler le corps civilisé, les corps socialisés plutôt que civilisés, parce que c'est moins ambigu. Il faut bien prendre la mesure de ce qu'il y a une fabrique du corps, de nos corps socialisés. Ce corps n'est pas un produit de la nature, c'est plutôt un produit de l'art. Et il est bien certain que l'éducation, ce qu'on appelle l'éducation, c'est d'abord une tentative, qui réussit d'ailleurs, pour dompter le corps, pour le faire rentrer dans des pratiques de corps collectivisantes: vous apprenez à l'enfant comment manger, comment régler ses excréments, à quelle heure, sous quelle forme, et comment se présenter, etc.. Il y a toute une transmission de postures socialisées admissibles. Et pour rentrer dans les bonnes mœurs, on le plie à des habitus, pour reprendre un terme de Pierre Bourdieu.

Si on demande comment on y arrive, on y arrive par l'opération des signifiants-maître, en fonction d'impératif. Exemple: on ne parle pas en mangeant. Ainsi se transmettent les normes des pratiques de corps et puis aussi ce qu'on peut appeler l'induction de modèles, car le fait est que les petits sont transmissibles, ont tendance à 'faire comme'. En ce sens, le corps socialisé, ce n'est pas seulement pour les 'bonnes sociétés'. Les enfants de la rue, des bidonvilles, des pays sous-développés tombent de même sous l'induction de modèles corporels.

Autrement dit, on vérifie bien, au niveau des discours, que le corps humain assimile les relations symboliques et imaginaires. Lacan le formulait tout au début de son enseignement en disant: «l'habitude et l'oubli sont le signe de l'intégration dans l'organisme des relations symboliques» qui se traduisent ensuite comme des plis du corps en quelque sorte, qui s'oublent et qui deviennent identiques au sentiment que chacun a de son corps.

Alors, si on veut prendre la mesure de cette socialisation profonde du corps, on peut se tourner vers les différences entre les civilisations où justement les pratiques de corps ne sont pas les mêmes. Ça a été en France, au XVIIIème siècle, une grande découverte, l'homme que l'on croyait universel, et bien il y en avait d'autres ailleurs, ceux que Montesquieu appelait les 'persans'. Ça a été un choc à

E aqui, efetivamente, preciso introduzir a referência àquilo que Lacan chama de discurso: o que ele chama de discurso não é apenas a emissão da fala e de linguagem, são tipos de laços sociais. Cada discurso é uma ordem que se estabelece forçosamente através da linguagem, que certamente não existe sem relação aos gozos, mas que regula os gozos-tipo, próprios a cada um dos discursos. Ver qual é o modo de gozo-tipo regulado por cada discurso é uma questão.

Se vocês tomarem o discurso do mestre, ele regula os gozos ordenados pelos objetos 'mais-de-gozar' (objetos a). O discurso da histeria é algo totalmente diferente. Ele produz gozo em relação com saber, saber do mestre. Em todos os casos, para os quatro que Lacan distinguiu, um discurso é uma ordem da convivência dos corpos e de seu gozo e aquilo que há de comum com o sintoma é que todos os dois são regulados pela linguagem.

Posso evocar o que vou chamar de corpo civilizado, corpos antes socializados que civilizados, pois, assim, fica menos ambíguo. É necessário que se leve bem em conta que existe uma fábrica do corpo, de nossos corpos socializados. Este corpo não é um produto da natureza, é antes o produto da arte. E é certo que a educação, aquilo a que chamamos educação é, antes de mais nada, uma tentativa - que, aliás, é bem sucedida - de domar o corpo, de fazê-lo entrar nas práticas corporais coletivizantes: ensinamos à criança como comer, como regular seus excrementos, a que horas, de que forma e como se apresentar etc. Há toda uma transmissão de posturas socializadas admissíveis. E, para entrar nos bons costumes, nós as fazemos se curvarem aos "hábitos", retomando um termo de Pierre Bourdieu.

Se perguntamos como se chega a esse ponto, veremos que é através da operação dos significantes-mestres, em função de imperativo, por exemplo: não se fala comendo. Dessa forma são transmitidas as normas das práticas corporais e depois também aquilo que podemos chamar de indução de modelos, pois fato é que as crianças são transativistas, têm tendência de "fazer como". Nesse sentido, o corpo socializado não existe apenas para as 'boas sociedades'. As crianças de rua, das favelas, dos países subdesenvolvidos caem da mesma forma na indução dos modelos corporais.

Em outras palavras, verifica-se no nível dos discursos que o corpo humano assimila as relações simbólicas e imaginárias. Lacan formulou isto bem no início de seu ensino ao dizer: "o hábito e o esquecimento são o signo da integração no organismo das relações simbólicas", que traduzem em seguida como as "dobras do corpo", que são esquecidas, de uma certa forma, e que se tornam idênticas ao sentimento que cada um tem de seu corpo.

Então, se quisermos mensurar o alcance desta socialização profunda do corpo, podemos nos voltar para as diferenças entre as civilizações em que justamente as práticas corporais não são as mesmas. Na França, no século XVIII, foi uma grande descoberta: o homem se acreditava universal, mas havia outros, aqueles a

l'époque de découvrir ces moeurs hétérogènes et d'autres civilisations. Il faut bien dire que entre les différentes pratiques de corps établies dans les différentes civilisations il n'y a pas toujours une complète amitié, parce qu'au fond les pratiques de corps autres sont toujours perçues comme barbares, et effectivement, c'est très délicat cette question. Actuellement, la globalisation du marché et du capitalisme est en train d'homogénéiser jusqu'aux pratiques du corps, mais on voit que les signes d'antipathie entre les discours font d'autant plus rage. Quand on entend parler de l'excision des femmes, dans nos contrées on tremble, et quand on pense aux pieds atrophiés des chinoises pendant des siècles (c'est fini ça), quand on pense au cou ou aux lèvres des certains femmes africaines, toutes ces pratiques de corps qui avaient, qui ont encore quelquefois, pour but de distinguer les corps selon le sexe, homme/femme, alors, au nom du discours hégémonique des droits de l'homme et de l'individu évidemment on tique. Mais enfin ce que ça fait apparaître, c'est qu'il y a une sorte de compétition entre les réglages de corps selon les lieux et les époques. Ce que Lacan disait avec une formule très percutante: il parlait du «racisme des discours en action». Il ne s'applique pas seulement au corps.

J'ai pris des exemples un peu limite, excision, pieds atrophiés, corps déformés. On peut prendre un exemple beaucoup plus contemporain, beaucoup moins dramatique, voire amusant. Regardez comment depuis le discours du maître on parle des hystériques. Voilà deux discours qui voisinent gentiment dans notre monde. Eh bien on parle de l'hystérique, d'abord comme d'une femme en général, la chose vient se superposer au problème du non-rapport, et puis on en parle comme de quelqu'une qui "fait son cinéma", qui n'est pas fiable, une "emmerdeuse", comme on dit en français. Clinique du racisme de discours! Réciproque au demeurant. Pour résumer, chaque discours comme lien social ordonné, régule deux choses: une limitation de jouissance, et une jouissance compensatoire de cette limitation, qui constitue ce que j'appelle une offre du discours, offre de jouissance présente en chaque discours.

Ici, une petite parenthèse. On voit bien l'offre du discours que l'on dit capitaliste. Elle consiste à essayer de faire rentrer toutes les jouissances dans cette machine folle de la production-consommation. On dit toujours, et on a raison, que pour la psychanalyse il n'y pas d'inconscient collectif, c'est vrai, mais il y a des modes collectivisés de jouissance. Et ce sont ces modes collectivisés qui se transposent dans toutes les productions de la culture. Ça commence avec les chansons que l'on chante dans une culture et ça va jusqu'aux productions les plus élevées de l'art, ce que l'on appelle les sublimations, qui sont des sublimations de jouissance. Ce sont ces modes collectivisées de jouissance qui fondent le sentiment d'appartenance à une nation, à un lieu, à un peuple, il y a beaucoup de noms pour désigner ce à quoi on appartient. C'est une question assez flambante aujourd'hui en Europe. Ça fonde le sentiment d'appartenance mais ça fonde aussi le sentiment d'exil quand on quitte sa culture et son pays et qu'on change de bain en quelque sorte dans la régulation.

quem Montesquieu chamava de “persas”. Descobrir esses costumes heterogêneos de outras civilizações foi um choque na época. É necessário dizer que entre as diferentes práticas corporais estabelecidas nas diferentes civilizações, nem sempre existe uma completa amizade entre elas porque, no fundo, as práticas corporais dos outros são sempre percebidas como bárbaras e, efetivamente, esta questão é muito delicada. Atualmente, a globalização do mercado e do capitalismo está começando a homogeneizar até as práticas do corpo, mas se vê que os sinais de antipatia entre os discursos causam ainda mais raiva. Quando se ouve falar da excisão das mulheres, quando se pensa nos pés atrofiados das chinesas durante séculos (isso acabou agora), quando se pensa no pescoço ou nos lábios de certas mulheres africanas, todas estas práticas corporais que tinham (e que por vezes ainda têm) por meta distinguir os corpos segundo o sexo, homem-mulher, treme-se do nosso lado; então, em nome do discurso hegemônico dos direitos do homem e do indivíduo, evidentemente torcemos o nariz. Mas, enfim, isso faz aparecer o fato de que há uma espécie de competição entre as regulagens corporais segundo os lugares e as épocas. O que Lacan dizia com uma fórmula muito impactante: ele falava do “racismo dos discursos em ação”. Isto não se aplica apenas ao corpo.

Tomei alguns exemplos um pouco extremados, excisão, pés atrofiados, corpos deformados. Pode-se tomar um exemplo muito mais contemporâneo, muito menos dramático, ou seja, divertido. Reparem como depois do discurso do mestre se fala das históricas. Eis aí dois discursos que se avizinham gentilmente em nosso mundo. Pois bem, fala-se da histórica, antes de tudo como uma mulher - em geral a coisa vem se sobrepor ao problema da não-relação - e depois, como de alguém que “dá show”, que não é confiável, uma chata (*emmerdeuse*, como se diz em francês). Clínica do racismo do discurso! Recíproco, no final das contas. Para resumir, cada discurso, como laço social ordenado, regula duas coisas: uma limitação de gozo e um gozo compensatório desta limitação que constitui aquilo que chamo de uma oferta do discurso, oferta de gozo presente em cada discurso.

Aqui, um pequeno parêntesis. Vê-se bem a oferta do discurso que se diz capitalista. Ela consiste em tentar fazer entrar todos os gozos nesta máquina maluca da produção-consumo. Diz-se sempre, e com razão, que para a psicanálise não há inconsciente coletivo; é verdade, mas há modos coletivizados de gozo. E são esses modos coletivizados que se transpõem em todas as produções da cultura. Isso começa com as músicas que se canta numa cultura e chega até as produções mais elevadas da arte, aquilo a que chamamos de sublimações de gozo, que são modos coletivizados de gozo e que fundam o sentimento de pertencimento a uma nação, a um lugar, a um povo - há muitos nomes para designar aquilo a que se pertence. É uma questão bem inflamada hoje em dia na Europa. Isso funda o sentimento de pertencimento, mas também o sentimento de exílio quando se deixa sua cultura e seu país e que de alguma forma mergulha-se em outro banho, com outra regulação.

Donc le discours nous donne notre corps. Le corps dont nous devons dire que nous 'l'avons'. Le sujet, entendez le parlant, contrairement à l'animal, n'est pas son corps. On le voit au fait que le sujet précède le corps et lui survit. Il le précède dans le discours de l'Autre et lui survit dans la mémoire, le temps de mémoire que reste inscrit dans le discours, alors même qu'il est mort, c'est à dire que son corps est retourné, comme on dit dans une certaine tradition, à la poussière. D'où l'insistance qu'il faut mettre sur 'le sujet a un corps', parce qu'avoir un corps, qu'est-ce que cela veut dire? Tous les sujets ont bien un organisme, mais tous n'ont pas un corps: avoir un corps, c'est pouvoir faire quelque chose avec. C'est une formule que Lacan a proposée. On pourrait s'amuser à développer tout ce qu'on peut faire avec son corps, mais je rappelle seulement quelque chose, quelques points.

On use et on abuse de son corps. D'abord on le traite comme un objet, à commencer par l'image qu'on en a, qui est le premier objet selon Lacan. Cette image on l'aime ou on la hait, ou les deux, mais surtout on s'emploie à la transformer, à l'améliorer, à la distinguer. Il faudrait évoquer là, outre la mode, tous les usages chirurgicaux, qui vont jusqu'au changement de sexe dans les opérations des transsexuels, toutes les pratiques de piercing, de tatouage qui se multiplient aujourd'hui. Toute une cuisine pour accommoder le corps aux goûts des sujets et de l'époque.

L'usage n'est pas seulement au niveau de l'image. Il y a aussi les usages de performance dans le sport. Si on veut illustrer le corps-instrument, le corps dont on use, le sport est un bon exemple. Et puis, bien sûr l'usage érotique de ce corps que l'on peut vendre, prêter, refuser, etc.

Les sujets qui n'ont pas de corps, comme Lacan le dit, par exemple, de Joyce, mais aussi d'une jeune femme dans une présentation de malade, ces sujets ont évidemment un organisme et une image, mais qu'ils n'en font pas d'usage, ou en tous cas pas l'usage standardisé. En tout cas l'usage du corps, ça vaut pour le corps socialisé. Cet usage a sa limite, car on fait usage effectivement d'une chose sur laquelle on a une certaine maîtrise.

La limite de cet usage du corps socialisé, la limite du 'faire quelque chose avec' est au niveau sexuel, ou plus précisément au niveau de la réponse de jouissance de corps, dont le sujet n'est pas maître. C'est-à-dire que l'usage du corps, qui suppose un certain degré d'instrumentalisation du corps, cesse dès que l'on approche de la jouissance dite sexuelle. J'aurais envie d'ajouter 'n'en déplaise à Michel Foucault', parce que Michel Foucault comme vous savez, qui a beaucoup de mérites par ailleurs, a insisté sur ce qu'il appelle le choix des plaisirs, le choix des pratiques qui commandent le type de plaisir sexuel que l'on élit. Il est certain que l'on peut de façon volontariste élire des scénarios de corps à corps. Ce qui est certain c'est qu'on ne choisit jamais la réponse de jouissance. C'est très vrai au niveau de l'orgasme sexuel, tous les ratés de ce registre l'indiquent bien, mais pas seulement, dans les pratiques sadomaso, qui sont tellement à la mode, vous pouvez tout programmer du scénario, mais l'effet de jouissance vous ne pouvez pas le programmer.

Portanto, o discurso nos dá nosso corpo, esse corpo que devemos dizer que “temos”. O sujeito, quer dizer, o falante, contrariamente ao animal, não é seu corpo. Vê-se isso no fato de que o sujeito precede o corpo e sobrevive a ele. Ele o precede no discurso do Outro e sobrevive a ele na memória, o tempo da memória que permanece inscrito no discurso, mesmo quando ele já está morto, isto é, quando seu corpo retornou à poeira, como se diz numa certa tradição. Daí a insistência que se deve colocar sobre “o sujeito tem um corpo”, porque o que significa ter um corpo? Todos os sujeitos têm um organismo, mas nem todos têm um corpo: ter um corpo é poder fazer algo com ele, Esta é uma fórmula que Lacan propôs. Poderíamos nos divertir desenvolvendo tudo o que se pode fazer com seu corpo, mas lembro apenas algumas coisas, alguns pontos.

Usa-se e abusa-se de seu corpo. Primeiramente, nós o tratamos como um objeto, a começar pela imagem que se tem dele, que é o primeiro objeto, segundo Lacan. Ama-se ou odeia-se essa imagem, ou ambos, mas principalmente, nos empenhamos em transformá-la, em melhorá-la, em torná-la distinta. Seria necessário evocar aqui, além da moda, todos os usos cirúrgicos, que vão até a troca de sexo nas operações transsexuais, todas as práticas de *piercing*, de tatuagem, que se multiplicam hoje em dia: Existe um monte de estratégias para acomodar o corpo aos gostos dos sujeitos e da época.

O uso não é somente no nível da imagem. Existem também os usos da performance no esporte. Se quisermos ilustrar o corpo-instrumento, o corpo que se usa, o esporte é um bom exemplo. E depois, certamente, o uso erótico deste corpo que pode ser vendido, emprestado, recusado etc.

Os sujeitos que não têm corpo – como Lacan fala de Joyce, por exemplo, mas também de uma jovem numa apresentação de doentes – têm, evidentemente, um organismo e uma imagem, mas dos quais eles não fazem uso, pelo menos não o uso padronizado. Em todo caso, o uso do corpo vale para o corpo socializado. Este uso tem seus limites, pois efetivamente se faz uso de uma coisa sobre a qual se tem um certo domínio.

O limite deste uso do corpo socializado, o limite de se “fazer algo com” está no nível sexual, ou mais precisamente no nível da resposta ao gozo de corpo, do qual o sujeito não é mestre. Isto é, o uso do corpo, que supõe um certo grau de instrumentalização do corpo, cessa assim que nos aproximamos do gozo dito *sexual*. Gostaria de acrescentar ‘mesmo que isso desagrade a Michel Foucault’, pois ele - que além disso tem muitos méritos - insistiu naquilo que ele chama de escolha dos prazeres, a escolha dos prazeres que comandam o tipo de prazer sexual que se elege. É certo que se pode eleger de maneira voluntarista os cenários do corpo a corpo, mas é certo que nunca se escolhe a resposta de gozo. Isto é muito verdadeiro no nível do orgasmo sexual - todos os fracassos deste registro indicam bem isso, mas não apenas nas práticas sadomasoquistas, que estão tão na moda; vocês podem programar todo o cenário, mas o efeito de gozo, esse vocês não podem programar.

Alors c'est le symptôme au niveau sexuel qui marque le point limite de cet usage du corps socialisé. Le schizophrène, comme le disait Lacan, il fait face à ses organes sans le secours d'un discours établi. Par homologie, on pourrait traduire le pas de rapport sexuel de la façon suivante: chacun fait face au corps à corps sexuel sans le secours d'un discours établi. Le discours dit beaucoup sur le sexe, il ne dit rien sur ce qui se passe au lit, ce que j'ai appelé la réponse de jouissance.

Il faudrait là introduire une distinction que j'ai eu l'occasion de formuler il y a déjà quelque temps. Le couple est symptôme, mais tous les symptômes ne font pas couple. Même chez les sujets qui ne sont pas autistes, il y a ce que j'appelle des symptômes autistes. J'entends par là des symptômes dans lesquels le sujet est en relation directe avec la jouissance sans passer à travers un partenaire. Exemple: la boulimie quand elle n'est pas *acting out*, est un symptôme aussi autiste qu'une masturbation sans fantasme. Le sujet qui mange et vomit manoeuvre, cherche à manoeuvrer la jouissance de corps sans passer par aucun autre. On peut aussi jouer de la langue sur un mode autiste. Joyce en écrivant *Finnegans Wake* n'est pas le Joyce artiste lié à son public, c'est celui qui se plaît à faire et défaire les mots, ce qui, comme le disait sa femme, le faisait rire pendant toute la nuit. Évidemment donc, le symptôme autiste court-circuite le désir, parce que c'est le désir qui fait le lien à l'autre.

Si vous pensez à l'obsession de L'homme aux rats, comment se situe-telle? On pourrait dire qu'il jouit seul en pensant à la torture infligée. Mais ce n'est pas le cas. Bien sûr son obsession se déroule dans la solitude du mental, mais dans cette obsession, le rapport à l'Autre, à la femme et au père est inclus, qui implique toute une élaboration désirante.

N'est vraiment autiste qu'un symptôme d'où le désir est exclu.

Je reviens au corps socialisé. On pourrait l'illustrer a contrario justement par l'autiste, le vrai. Le corps de l'autiste est un corps hors discours. Si je prends cet exemple c'est parce qu'il me paraît très démonstratif. Je parle là des petits sujets autistes, non pas du sens étendu du terme tel qu'on l'entend aujourd'hui. Qu'est-ce qui les caractérise, ces autistes? On peut dire qu'ils sont des psychotiques sans délire. Ils ne délirent pas, ils ont des troubles du langage et puis surtout des troubles de l'ordre pulsionnel. Et pour quelqu'un qui fait référence à l'enseignement de Lacan, un trouble de l'ordre pulsionnel, ça traduit un trouble du rapport à l'Autre du langage, étant donné que l'ordre des pulsions est fonction de la demande, c'est le dire de l'Autre qui assure l'ordre des pulsions, le passage de la pulsion orale à la pulsion anale par un virage de la demande, et dont l'émergence du désir met en branle la pulsion scopique et la pulsion invoquante.

Ce qui est frappant, par exemple, si vous lisez les ouvrages de Margaret Malher ou les ouvrages de Meltzer sur l'autisme, j'avais étudié ces textes toute une année à une époque, pour eux c'est un gros problème. Comment comprendre qu'un enfant de six ans manifeste en longueur d'heures un érotisme oral d'un bébé de six mois?

Então, é o sintoma no nível sexual que marca o ponto limite deste uso do corpo socializado. O esquizofrênico, como dizia Lacan, faz face a seus órgãos sem o recurso de um discurso estabelecido. Por homologia, poder-se-ia traduzir a não-relação sexual da seguinte forma: cada um faz face ao corpo a corpo sexual sem o auxílio de um discurso estabelecido. O discurso diz muito sobre o sexo, mas não diz nada sobre o que se passa na cama, aquilo que chamei de resposta de gozo.

Nesse ponto, é preciso introduzir uma distinção que já tive a oportunidade de formular há algum tempo. O casal é sintoma, mas todos os sintomas não fazem um casal. Mesmo em sujeitos que não são autistas existe aquilo que chamo de sintomas autistas. Entendo isso como sendo sintomas nos quais o sujeito está em relação direta com o gozo, sem passar por um parceiro. Exemplo: a bulimia, quando não é um *acting out*, é um sintoma tão autista quanto uma masturbação sem fantasia. O sujeito que come e vomita manobra, procura manobrar, o gozo do corpo sem passar por nenhum outro. Pode-se também gozar da língua de um modo autista. Joyce ao escrever *Finnegans Wake* não é mais o artista ligado a seu público, é aquele que se satisfaz ao fazer e desfazer as palavras, aquilo que, como dizia sua esposa, o fazia rir durante a noite toda. Evidentemente, portanto, o sintoma autista curto-circuita o desejo, porque é o desejo que faz o laço com o outro.

Se vocês pensarem na obsessão do *Homem dos Ratos*, como ela se situa? Pode-se dizer que ele goza sozinho ao pensar na tortura infringida. Mas não é este o caso. Certamente sua obsessão se desenrola na solidão do mental, mas nessa obsessão - a relação ao Outro, à mulher e ao pai estão incluídas -, o que implica toda uma elaboração desejante.

Apenas é verdadeiramente autista um sintoma de onde o desejo foi excluído.

Volto ao corpo socializado. Poderíamos ilustrá-lo, por oposição, justamente através do verdadeiro autista. O corpo do autista é um corpo fora do discurso. Se tomo este exemplo é porque ele me parece muito demonstrativo. Falo aqui dos pequenos sujeitos autistas, não no sentido abrangente do termo, tal como se compreende hoje. O que caracteriza esses autistas? Podemos dizer que são psicóticos sem delírio. Eles não deliram, eles têm perturbações de linguagem e, sobretudo, perturbações de ordem pulsional. E, para alguém que faz referência ao ensino de Lacan, uma perturbação de ordem pulsional traduz uma perturbação da relação ao Outro da linguagem, uma vez que a ordem das pulsões é função da demanda - é o dizer do Outro que assegura a ordem das pulsões, a passagem da pulsão oral à pulsão anal, por uma virada da demanda e da qual a emergência do desejo coloca em ação a pulsão escópica e a pulsão invocante.

O que é surpreendente se vocês lêem as obras de Margareth Mahler ou as obras de Meltzer sobre o autismo, por exemplo (numa época, tinha estudado esses textos durante um ano inteiro) verão que para eles isso é um grande problema. Como compreender que uma criança de seis anos manifeste, em duração de horas, um erotismo oral de um bebê de seis meses? Eles são obrigados, não têm outro recurso,

Ils sont obligés, ils n'ont pas d'autre recours, que de supposer un désordre organique. Et on voit Meltzer, par exemple, dire: sans doute qu'il est né avec un sens prévalent parmi les cinq sens.

Et au fond, regardons les deux cas, que vous connaissez peut-être, deux cas célèbres auxquels je me réfère là parce que tout le monde peut s'y rapporter, s'en faire une idée: le cas Joe de Bruno Bettelheim et le cas Stanley de Margaret Malher.

Le petit Joe, aucune de ses fonctions corporelles ne fonctionne toute seule. Il ne peut ni manger, ni évacuer, ni dormir sans être branché à sa machine, il avait une machine. Et au fond, c'est assez saisissable pour nous, c'est que la machine du langage est dehors, elle n'est pas incorporée – condition pour que le corps soit socialisé.

Dans le cas du petit Stanley il y a quelque chose d'encore plus démonstratif. Margaret Malher insiste beaucoup pour dire que cet enfant a deux états, dans l'un il se présente comme une chiffé, un paquet inanimé, autrement dit totalement délibidinalisé et même dé-fonctionnalisé, et elle décrit très précisément comment il s'anime. Ça elle n'a pas pu l'inventer, elle l'a observé. Il a deux façons, ou bien toucher le corps de l'adulte, le thérapeute ici, ou bien prononcer certains mots. C'est-à-dire que c'est un cas où l'on voit qu'un autre corps, homologue à la machine de Joe, et aussi bien des mots de la langue ont le même effet et sont dehors, faute de l'incorporation i.e., de la soustraction dynamisante qui fait la socialisation du corps.

Donc non seulement ce ne sont pas tous les corps qui sont socialisés, mais chez ceux qui le sont il y a de la jouissance qui ne marche pas au pas du discours. Ce n'est pas toute la jouissance qui s'absorbe dans les offres du discours et c'est bien perceptible d'ailleurs au niveau des symptômes sexuels. On le perçoit dès qu'on entend un sujet qui vient demander une analyse: "pourquoi – comme disent certaines – je n'arrive pas à être comme les autres, à faire un couple comme toutes mes copines, avoir un enfant à l'âge des mes amies etc." Le symptôme sexuel, c'est le point d'exception du lien social établi.

Et je crois d'ailleurs que c'est la raison pour laquelle dans le monde anglo-saxon de plus en plus le mot symptôme disparaît. Et qu'est-ce qui vient à la place? Disorder. On ne dit pas obsession, mais "Obsessional disorder". Et effectivement avec disorder-désordre, on indique que l'ordre du discours établi est mis à mal. Ceci m'amène à un développement sur ce qu'au fond je peux appeler la dissidence du symptôme, sa portée politique.

Je retiens deux exemples majeurs, quoiqu'il y en ait beaucoup plus que ça. Le premier vous le trouvez au début, pas au début mais très tôt dans la psychanalyse. Freud y a été confronté au moment de la guerre de 1914-18, où on a vu apparaître ce que l'on appelait les névroses de guerre. Les névroses de guerre qui se présentaient au fond descriptivement comme très proches des symptômes hystériques: des sujets terrifiés par le corps à corps, c'était encore une guerre de corps à corps, à la baïonnette, donc des sujets terrifiés qui étaient saisis d'évanouissements, de vomissements, de tremblements et d'impossibilité de monter au front. Et vous savez

a não ser supor uma desordem orgânica. E vê-se Meltzer, por exemplo, dizer: sem dúvida, ele nasceu com um sentido predominante entre os cinco sentidos.

E no fundo, consideremos os dois casos célebres, que talvez vocês conheçam, os quais menciono aqui, porque todos podem se referir a eles e ter uma ideia deles: o caso Joe, de Bruno Bettlheim e o caso Stanley, de Margaret Malher.

Quanto ao pequeno Joe, nenhuma de suas funções corporais funciona sozinha. Ele não pode nem comer, nem evacuar, nem dormir sem estar conectado à sua máquina, pois ele tinha uma máquina. E, no fundo, é bem compreensível para nós, a máquina da linguagem está do lado de fora, ela não foi incorporada – condição para que o corpo seja socializado.

No caso do pequeno Stanley, há algo ainda mais demonstrativo. Margareth Malher insiste muito em dizer que esta criança tem dois estados; num ele se apresenta como um trapo, um pacote inanimado - em outras palavras, totalmente des-libinizado e mesmo desfuncionalizado - e ela descreve muito precisamente como ele se anima. Ela não pode ter inventado esse fato, ela o observou. Ele tem duas maneiras de se animar: ou tocando o corpo do adulto, do terapeuta aqui, ou pronunciando certas palavras. Ou seja, é um caso em que se vê que um outro corpo - homólogo à máquina de Joe, também feito de palavras da língua - têm o mesmo efeito e estão do lado de fora, pela falta de incorporação, isto é, da subtração dinamizante que faz a socialização do corpo.

Portanto, não somente nem todos os corpos são socializados, mas ainda entre aqueles que o são há gozo que não anda no compasso do discurso. Não é todo o gozo que é absorvido nas ofertas do discurso e isso, aliás, é bem perceptível no nível dos sintomas sexuais. Isso se percebe desde que ouvimos um sujeito que vem demandar uma análise: “por que, como dizem alguns, não consigo ser como os outros, formar um casal como todas as minhas amigas, ter um filho da idade das minhas amigas etc.” O sintoma sexual é o ponto de exceção do laço social estabelecido.

Acredito, aliás, que esta é a razão pela qual no mundo anglo-saxão cada vez mais a palavra sintoma desaparece. E, o que vem em seu lugar? *Disorder*. Não se diz mais obsessão, mas sim, “*Obsessional disorder*”. E, efetivamente com disorder-desordem, indica-se que a ordem do discurso estabelecido está comprometida. Isso me leva a um desenvolvimento sobre aquilo que, no fundo, posso chamar de dissidência do sintoma, seu alcance político.

Atenho-me a dois exemplos maiores, muito embora existam muitos outros. O primeiro, vocês encontram não no início, mas bem cedo na psicanálise. Freud confrontou-se com ele no momento da guerra de 1914-18, quando se assistiu ao aparecimento daquilo que se chamava de neuroses de guerra. Neuroses de guerra, que no fundo, se apresentavam de forma descritiva, como muito próximas dos sintomas histéricos: sujeitos aterrorizados pelo corpo a corpo - ainda era uma guerra de corpo a corpo, com baioneta -, que eram tomados por desmaios, vômitos,

sans doute que les autorités militaires ont consulté Freud – vous voyez le changement d'époque – parce qu'elles se posaient la question suivante, très simple: est-ce que ce sont des simulateurs ou des malades? Ils avaient raison de se poser cette question parce qu'à la même époque il y avait des sujets qui refusaient de monter au front, pas pour névrose de guerre mais par antimilitarisme. Et l'alternative pour l'autorité militaire c'était: faut-il les fusiller, comme ils ont fusillé un certain nombre d'objecteurs de conscience, comme exemple pour les autres, ou faut-il les soigner, le soin envisagé étant le traitement électrique (sic)? Il y a une lettre de Freud aux autorités militaires, qui est formidable, où on est saisis par le courage de l'homme Freud: il était contre le traitement électrique évidemment. Cependant, au niveau théorique, on regarde ses textes, qu'est-ce qu'il dit? Il dit: le névrosé de guerre est un objecteur qui s'ignore, un objecteur dans son inconscient, et donc un sujet divisé entre l'inconscient qui objecte et son conscient qui voudrait bien y aller. Et donc là on voit Freud lui-même poser le sens politique du symptôme, politique au sens banal du terme, prise de position par rapport au discours du maître.

L'autre exemple du sens politique du symptôme, c'est l'hystérie, plus exactement le symptôme de conversion hystérique. Le symptôme de conversion hystérique, vous savez ça, c'est une perturbation fonctionnelle sans fondement organique, qui peut toucher la marche (paralyses), la vue (cécité), l'estomac (la digestion), le sommeil... Ça peut toucher toutes les fonctions et, au fond, la thèse de Freud c'est que ce qui perturbe l'ordre fonctionnel ce n'est pas une maladie de l'organisme, c'est une érogénéisation hors de place. Le corps civilisé, socialisé, a ses lieux désignés pour l'érogénéisation, ce que Freud appelait les zones érogènes, dessinées à la surface du corps. Dans ce sens on peut dire que le symptôme de conversion est un refus du corps, une sorte de corps qui ne marche pas à la norme collective du discours, un objecteur à la norme érotique.

Alors on voit là l'ambiguïté de l'hystérie. C'est que le sujet hystérique, je ne parle pas du symptôme hystérique, le sujet hystérique, lui, il n'est pas du tout un objecteur. Lacan les appelle toujours les amoureuses, ou l'amoureux. En tant que sujet, le sujet hystérique est plutôt un supporter du maître, c'est connu, un fan, toujours derrière le maître. Il y a toute une littérature analytique là-dessus. Je me permets de penser que là n'est pas le principal. L'essentiel est au niveau du symptôme car le symptôme hystérique est un objecteur. Et chaque hystérie, qu'elle soit homme ou femme, est divisée entre ces deux aspects. En tout cas c'est au niveau du symptôme de corps que l'on peut comprendre l'expression que Lacan emploie pour l'hystérie, il dit "elle fait la grève du corps". Le terme «grève du corps» est bien fait pour donner l'idée de sa portée politique.

Il faut donc dire que le symptôme de corps est un dissident, un dissident par rapport au corps socialisé. Et c'est là qu'on pourrait ouvrir un chapitre – je ne vais pas lui donner un grand développement, malgré son importance –: celui de la valeur du symptôme. Et il est certain qu'au cours du siècle passé, donc quelque chose qu'on

tremores e impossibilidade de ir para o *front*. E vocês sabem, sem dúvida, que as autoridades militares consultaram Freud – vocês vêm a mudança de época – porque elas se faziam a seguinte pergunta, muito simples: eles estão fingindo ou estão doentes? Eles tinham razão de se perguntar isso, porque nessa mesma época existiam sujeitos que se recusavam a ir para frente de batalha, não por neurose de guerra, mas por antimilitarismo. E a alternativa para a autoridade militar era: é preciso fuzilá-los - como haviam fuzilado certo número de objetores de consciência, como exemplo para os outros - ou é necessário tratá-los, o cuidado em vista sendo o tratamento elétrico. Há uma formidável carta de Freud para as autoridades militares, na qual somos espantados pela coragem do homem Freud: ele era contra o tratamento elétrico, evidentemente. Entretanto, no nível teórico, olhamos seus textos e o que diz ele? Ele diz: o neurótico de guerra é um objetor que se ignora, um objetor em seu inconsciente e, portanto, um sujeito dividido entre o inconsciente que objetiva e o consciente que bem gostaria de ir para lá. E, portanto, vemos aí o próprio Freud colocando o sentido político do sintoma, político no sentido banal do termo, tomada de posição com relação ao discurso do mestre.

Outro exemplo do sentido político do sintoma é a histeria, mais exatamente o sintoma de conversão histérica. O sintoma de conversão histérica, vocês sabem disso, é uma perturbação funcional sem fundamento orgânico, que pode atingir o andar (paralisias), a visão (cegueira), o estômago (a digestão), o sono... Isso pode atingir todas as funções e, no fundo, a tese de Freud é que não é uma doença do organismo que perturba a ordem funcional, mas uma erogeneização fora do lugar. O corpo civilizado, socializado, tem seus lugares designados para a erogeneização, aquilo que Freud chamava de zonas erógenas, desenhadas na superfície do corpo. Nesse sentido, pode-se dizer que o sintoma de conversão é uma recusa do corpo, uma espécie de corpo que não funciona segundo a norma coletiva do discurso, um objetor à norma erótica.

Então, é aí que se vê a ambigüidade da histeria, pois o sujeito histérico - não estou falando do sintoma histérico - não é, de forma alguma, um objetor. Lacan os chama sempre de apaixonadas ou apaixonados. Enquanto sujeito, o sujeito histérico é mais um torcedor do mestre - isso é bem conhecido -, um fã, sempre atrás do mestre. Há toda uma literatura analítica sobre isso. Permito-me pensar que o principal não está aí; o essencial está no nível do sintoma, pois o sintoma histérico é um objetor. E cada histeria, quer se trate de homem ou de mulher, está dividida entre esses dois aspectos. Em todo caso, é no nível do sintoma do corpo que podemos compreender a expressão que Lacan emprega para a histeria; ele diz: “ela faz a greve do corpo”. O termo “greve do corpo” dá muito bem a ideia de seu alcance político.

É necessário, portanto, dizer que o sintoma de corpo é um dissidente, um dissidente com relação ao corpo socializado. É bem aqui que se poderia abrir um capítulo a propósito do valor do sintoma – não vou fazer um amplo desenvolvimento

connaît quand même encore, je crois qu'on a vu changer la valeur attribuée au symptôme. Quand le signifiant maître est encore puissant, le symptôme apparaît comme un dissident politique. Pensez à – j'évoque très rapidement les discours du siècle passé – la psychanalyse science bourgeoise, ça venait du marxisme, et pour dire que soigner c'est faire rentrer dans les rangs, que le thérapeutique c'est la collaboration avec le discours dominant. Lacan le disait d'ailleurs des psychothérapies. C'est tout un discours qui tente de donner au symptôme une certaine valeur, mais négative parce que d'opposition. Pensez aux psychiatres russes de la belle époque stalinienne, qui ont forgé la notion de psychose blanche, pour mettre à l'hôpital un certain nombre de dissidents ou d'opposants au régime. Les faits sont limpides.

Je crois qu'aujourd'hui ça a changé et il me semble que sur ce point-là Foucault a tout à fait raison, dans le pouvoir on voit aujourd'hui triompher ce qu'il appelle le bio-pouvoir: le fait que les états doivent prendre en charge la vie, le faire vivre. C'est toute la question des politiques de natalité, de santé, et maintenant de protection de la planète, etc. Par rapport à ce bio-pouvoir, les bio-symptômes, les symptômes de corps sont évalués autrement que par le signifiant maître. Et au fond dans le bio-pouvoir du temps du capitalisme, où l'impératif de discours c'est la compétition dans le produire et le consommer, quels sont les symptômes qui inquiètent? Tous les symptômes qui mettent en question la vie et la compétitivité. L'anorexie, qui peut être mortelle, la dépression, qui empêche de travailler et qui peut conduire au suicide, la drogue évidemment et aussi, bien sûr les violences destructives. Mais le biopouvoir ne considère pas que ces biosymptômes soient des dissidents. Il ne leur donne aucun sens politique, il les considère comme des maladies, ce qui est un gros changement.

Et que disent ces bio-pouvoirs à l'égard du symptôme sexuel? Le biopouvoir, il est assez indifférent à l'égard du sexe. C'est peut-être ce qu'on appelle la permissivité de notre époque. Il y a une seule limite, qui provient au fond des droits de l'homme. Tout est permis sexuellement, dans la limite du consentement mutuel. Résultat, il ne reste plus qu'un seul symptôme sexuel, condamné, la pédophilie, sur la base que l'on ne peut pas parler de consentement réciproque avec l'enfant.

Tout cela change beaucoup l'abord analytique du symptôme, ou plutôt la place de la psychanalyse. La psychanalyse, en effet, continue à donner au symptôme une valeur de vérité laquelle réfère toujours à la jouissance. C'est que ce n'est pas toute la jouissance qui peut rentrer dans la régulation du discours et qu'au niveau sexuel il y a une part rebelle. Alors en ce sens, la psychanalyse pour qui le symptôme reste une manifestation de vérité, d'une vérité de jouissance, se trouve en confrontation directe avec l'opération du biopouvoir, qui réduit le symptôme à n'être qu'empêchement, dépourvu de sens et qu'il faut réduire.

Je vais terminer en quelques mots par quelque chose qui rappelle ce que j'ai dit ce matin. Cette vérité d'une jouissance qu'on ne peut pas collectiviser et qui en

– apesar de sua importância. E é certo que no decorrer dos séculos passados – portanto, algo que conhecemos ainda um pouco – acredito que vimos mudar o valor atribuído ao sintoma. Quando o significante mestre ainda é potente, o sintoma aparece como um dissidente político. Pensem na psicanálise, ciência burguesa – evoco muito rapidamente os discursos do século passado –; isso vinha do marxismo para dizer que curar é fazer entrar nos eixos, que a terapêutica é a colaboração com o discurso dominante. Lacan, aliás, dizia isso das psicoterapias. É todo um discurso que tenta dar ao sintoma um certo valor, mas negativo, porque é de oposição. Pensem nos psiquiatras russos do período de ouro do stalinismo, que forjaram a noção de psicose branca para colocar no hospital certo número de dissidentes ou opositores ao regime. Os fatos são límpidos.

Creio que hoje isso mudou e parece-me que nesse ponto, Foucault tinha total razão, hoje vemos triunfar no poder aquilo que ele chama de biopoder: o fato de que os estados devem se encarregar da vida, do fazer viver. É toda a questão das políticas de natalidade, de saúde e agora, de proteção do planeta etc. Com relação a esse biopoder, os biosintomas, os sintomas do corpo são avaliados de forma diversa do significante mestre. E no fundo, no biopoder do tempo do capitalismo, em que o imperativo do discurso é a competição no produzir e no consumir, quais são os sintomas que preocupam? Todos os sintomas que colocam em questão a vida e a competitividade. A anorexia que pode ser mortal, a depressão que impede de trabalhar e que pode conduzir ao suicídio, as drogas evidentemente e, com certeza também, as violências destrutivas. Mas o biopoder não considera que esses biosintomas sejam dissidentes. Ele não lhes dá nenhum sentido político, considera-os como doenças, o que é uma grande mudança.

E, o que dizem esses biopoderes com relação ao sintoma sexual? O biopoder é bastante indiferente com relação ao sexo. É, talvez, o que chamamos de a permissividade de nossa época. Há apenas um limite, que provém, no fundo, dos direitos do homem. Tudo é permitido sexualmente no limite do consentimento mútuo. Resultado: resta apenas um sintoma sexual condenado, a pedofilia, sobre a base de que não se pode falar de consentimento recíproco quando se trata de uma criança.

Tudo isso muda bastante a abordagem analítica do sintoma, ou antes, o lugar da psicanálise. Com efeito, a psicanálise continua a dar ao sintoma um valor de verdade que se refere sempre ao gozo. Pois não é todo o gozo que pode entrar na regulação do discurso e que, no nível sexual, há uma parte rebelde. Então, nesse sentido, a psicanálise, para quem o sintoma permanece uma manifestação de verdade, de uma verdade de gozo, encontra-se em confronto direto com a operação do biopoder que reduz o sintoma a ser apenas impedimento, desprovido de sentido e que deve ser reduzido.

Vou terminar com algumas palavras, através de algo que lembra aquilo que eu disse nesta manhã. Esta verdade de um gozo que não pode ser coletivizado e que, em todo caso, dá um sentido ao sintoma, de onde vem ela? Pois bem,

tout cas donne un sens au symptôme, d'où vient-elle? Eh bien, selon Freud, elle vient de la rencontre traumatique, que j'évoquais ce matin, qui est sans doute pour tous les sujets, mais qui s'inscrit de manière différente pour chacun. En ce sens le terme événement de corps doit être pris au sens fort du mot événement. Ce n'est pas la même chose qu' "affaire" de corps. L'événement de corps connote une rencontre contingente dans un contexte donné, entre un sujet donné et l'émergence de jouissance. C'est pourquoi, Freud n'incrimine jamais l'Autre pour rendre compte des symptômes du sujet, en dépit de toute sa construction oedipienne. Lacan, comme j'ai déjà essayé de l'aborder ce matin, cherche à établir le lien entre la jouissance d'exception du symptôme, et rencontre avec la lalangue première, elle aussi contingente dans ses modalités. Il ajoute ainsi à la contingence traumatique de Freud la contingence de l'entendu premier. Cela n'incrimine pas l'Autre comme j'ai essayé de le dire, la généalogie n'est pas le destin, il y a une histoire, bien sûr, qui commence à la toute première enfance, mais qui est jalonnée par des contingences, les premières jouissances, et l'eau du premier bain, que j'évoquais ce matin, à savoir l'eau de lalangue, lalalée à l'origine.

segundo Freud, ela vem do encontro traumático, que evoquei nesta manhã, que sem dúvida existe para todos os sujeitos, mas que se inscreve de forma diferente para cada um. Nesse sentido o termo acontecimento [*événement*] de corpo deve ser tomado no sentido forte da palavra acontecimento. Não é o mesmo que dizer assunto de corpo. O acontecimento de corpo conota um encontro contingente num dado contexto, entre um dado sujeito e a emergência do gozo. Daí porque Freud jamais incrimina o Outro para dar conta dos sintomas do sujeito, apesar de toda sua construção edipiana. Lacan, como já tentei abordar nesta manhã, procura estabelecer um laço entre o gozo de exceção do sintoma e o encontro com a alíngua primeira, ela também contingente em suas modalidades. Dessa forma, ele acrescenta à contingência traumática de Freud a contingência do “ouvido” primeiro. Isso não incrimina o outro como tentei dizer; a genealogia não é o destino, há uma história, certamente, que começa na primeiríssima infância, mas que é escandida pelas contingências, os primeiros gozos e a água do primeiro banho, que evoquei nesta manhã - ou seja, a água da alíngua, lalalada na origem.

Le noms de l'identité

J'ai choisi à titre préparatoire, à nos prochaines Journées de décembre sur la question de l'identité de m'arrêter à ses rapports avec le nom et la nomination. Je ne pars pas de rien, puisqu'il y a dans la psychanalyse une thèse déjà là, selon laquelle le symptôme est le nom d'identité du sujet, c'est dire son vrai nom propre.

Sur cette thèse que je ne vais pas déplier, je m'en tiens à deux remarques, pour l'approcher par des considérations sur le nom et la nomination. On en peut trouver un indice simple dans le fait que certains sujets parviennent à se renommer par leur œuvres. Mais qu'est-ce d'autre qu'une oeuvre que le produit du nouage entre un désir et un mode de jouissance, aussi bien que les faits et méfaits des sujets? Ainsi dit-on un Fragonard, le théorème de Gödel, Zorro le justicier, mais aussi Jack l'éventreur, M, le maudit, et bien sûr, Joyce, le symptôme. De là à penser qu'une analyse vise à trouver son vrai nom propre, il n'y a qu'un pas. Mais c'est dire aussi que tout sujet a au moins deux noms propres: au sens commun du terme, son patronyme dont on sait qu'il a toujours de grandes résonances subjectives, et son nom réservé, celui de son symptôme.

Le patronyme est un nom reçu de la généalogie, transmis. Disons qu'il vient automatiquement de l'Autre. D'ailleurs *patronymikos*, vient de *pater* et *onoma*, comme si la langue enregistrait la généalogie paternelle. On sait cependant que ce joint au père n'est pas si général, il y a des règles matronymiques de la nomination. En outre la pratique de la nomination généralisée pour tous les sujets est relativement récente dans l'histoire, car pendant fort longtemps, et dès la Grèce antique, le patronyme a été réservé aux grandes familles. Il y a en outre les cas atypiques où c'est le corps social qui nomme, par exemple les enfants trouvés, ou nés sous x. Comme si aujourd'hui l'obligation de déclarer la naissance, d'inscrire obligatoirement chaque enfant né au registre de l'état civil avait, au-delà d'une fonction de contrôle social bien évidente, une fonction d'accueil social de chaque nouveau vivant, fonction en quelque sorte homologue au niveau laïc à celle du baptême chrétien.

Os nomes da identidade*

Escolhi, a título de preparação para nossas próximas Jornadas do Campo Lacaniano de dezembro sobre a questão da identidade, deter-me sobre as relações das identidades com o nome e com a nomeação. Não estou partindo do nada, pois já existe na psicanálise uma tese segundo a qual o sintoma é o nome de identidade do sujeito, ou seja, seu verdadeiro nome próprio.

Quanto a esta tese, que não irei desenvolver, atendo-me a duas observações para abordá-la a partir de considerações sobre o nome e a nomeação. Pode-se encontrar um indício simples disso no fato de que certos sujeitos conseguem se renomear por meio de suas obras. Mas, que mais é uma obra, senão o produto do enlaçamento de um desejo e um modo de gozo, bem como os feitos e os desfeitos dos sujeitos? Assim, diz-se um Fragonard, o teorema de Gödel, Zorro, o justiceiro, mas também Jack, o estripador, M, o maldito, e sem dúvida, Joyce, o sintoma. Daí a se pensar que uma análise visa a encontrar seu verdadeiro nome próprio é um passo. Mas, isso quer dizer também, que cada sujeito tem ao menos dois nomes próprios: no sentido comum do termo, seu patronímico - que sabemos ter sempre grandes ressonâncias subjetivas - e seu nome reservado, o de seu sintoma.

O patronímico é um nome recebido da genealogia, transmitido. Digamos que ele vem automaticamente do Outro. Além disso, *patronímicos* vem de *pater* e *onoma*, como se a língua registrasse a genealogia paterna. Sabe-se, entretanto que esta adição ao pai não é tão geral, há regras matronímicas da nomeação. Além disso, a prática da nomeação generalizada para todos os sujeitos é relativamente recente na história, porque por muito tempo, desde a Grécia antiga, o patronímico esteve reservado às grandes famílias. Há, além disso, os casos atípicos em que é o corpo social que nomeia - as crianças encontradas ou nascidas incógnitas, por exemplo.

*Esse texto- publicado na Revue de Psychanalyse – Champ Lacanien n°6- retoma uma intervenção feita em Rennes dia 31 de março 2007 numa jornada preparatória às Jornadas de dezembro 2007 sobre “A identidade em questão na psychanalyse”

À la différence du nom commun dont le référent est généralement une classe de choses, du patronyme on attend qu'il indexe une existence et une seule, indépendamment de toute qualité, autre que la descendance. En ce sens le patronyme n'est pas un signifiant, car il tend à désigner indépendamment du sens. Certes un patronyme peut avoir un sens: monsieur ou madame boulanger, Meunier, Beauregard, et pourquoi pas Soler qui dans sa langue d'origine renvoie au sol tandis qu'à l'oreille du français c'est à l'astre majeur! Mais dans tous les cas, dans sa fonction de nom propre, le sens est éliidé.

Le prénom qui s'ajoute au patronyme est tout autre chose: il n'est pas transmis automatiquement mais il inscrit un choix. Aussi est-il toujours le stigmate du désir de l'Autre à l'endroit du nouveau venu, autrement dit un signifié de l'Autre (S(A)) qui porte la trace de ses rêves, de ses attentes. Et combien de Vénus, d'Ophélie, de Marilyn... À moins que ce ne soit la trace de ses deuils quand c'est le prénom de l'enfant mort, ou de l'aïeul regretté, ou le prénom mixte qui barre le sexe effectif. Les sujets le savent si bien que certains, récusant la marque, décide de se re-prénommer, en dépit des exigences de l'état civil.

La pratique du prénoms et même des prénoms pluriels, tente à l'évidence d'accroître le pouvoir identifiant du patronyme. Cependant celui-ci brille par l'indigence de son pouvoir discriminatif. Pour preuve, la généralité des homonymes, qui s'alignent dans les annuaires et aussi la pratique qui consiste à changer son patronyme, quand on le trouve ridicule ou injurieux, voire dangereux. À moins que ce ne soit simplement, en certains lieux au moins, parce que étant femme on devient épouse... Bref, le nom propre au sens banal est insuffisamment identifiant, et n'arrive pas encore à remplir ce qui serait le programme du vrai nom propre: identifier un individu et un seul.

Cette impuissance des patronymes répercute en fait les difficultés inhérentes à la définition de ce qu'est un nom propre, dans son rapport à son référent, que je vais appeler le "nommé". On nomme, croit-on, quelque chose qu'"il y a". Souvenez de l'histoire de la genèse: Dieu après avoir créé chaque chose leur donne un nom. Mais si on nomme ce qu'il y a, un référent donc, aussitôt plusieurs questions surgissent. Ce "il y a", comment le distingue-t-on, de tout autre, autrement dit comment l'identifier dans son unicité? Est-ce même un existant, puisqu'il est possible de parler de ce qui, tel Pégase, n'existe pas, ou n'existe que dans l'imaginaire. D'où le voeu de Willard Quine, de viser une "immunité ontologique", qui ne spéculé pas de l'existence et qui s'en tienne à la seule question de l'identité: ce "il y a", qu'est-ce que c'est? Ces questions que je réduis au plus simple, ont donné lieu à des élaborations logiques considérables. John Stuart Mill, déjà dans *A system of logic*, avait souligné qu'avec le nom, dénotation et connotation sont disjointes. Les élaborations postérieures se répartissent grosso modo sur deux voies. L'une dite des théories descriptivistes, qui commence avec Russell, et qui se prolonge notamment avec Frege, Searles, Strawson est issue de la théorie des descriptions de Russell. Elle

Como se hoje a obrigação de declarar o nascimento, de inscrever obrigatoriamente cada criança nascida no registro do estado civil tivesse, para além de uma função social bem evidente, uma função de acolhimento social de cada novo ser vivo, função em certa medida homóloga, em nível laico, àquela do batismo cristão.

Diferentemente do nome comum, cujo referente é geralmente uma classe de coisas, espera-se que o patronímico indexe uma existência e uma só, independentemente de toda qualidade que não seja a descendência. Nesse sentido, o patronímico não é um significante, pois ele tende a designar independentemente do sentido. Certamente, um patronímico pode ter um sentido: senhor ou senhora Padeiro, Moendeiro, Belavista e, por que não, Soler que, em sua língua de origem, remete ao sol, enquanto que para o ouvido do francês é ao astro maior! Mas, em todos os casos, o sentido é elidido em sua função de nome próprio.

O nome que se acrescenta ao patronímico é completamente diferente: ele não é transmitido automaticamente, mas inscreve uma escolha. Ele é sempre também o estigma do desejo do Outro em relação do recém chegado; em outras palavras, um significado do Outro (S(A) que traz a marca de seus sonhos, de suas expectativas. E quantas Vênus, Ofélias, Marilyn's existem... Um significado do Outro que pode ser também a marca de seus lutos: o prenome da criança morta ou o ancestral lamentado, ou o prenome misto que barra o sexo efetivo. Os sujeitos sabem disso tão bem que alguns, recusando a marca, decidem se renomear, apesar das exigências do estado civil.

A prática dos nomes e mesmo dos nomes plurais, tenta evidentemente aumentar o poder identificador do patronímico. Entretanto, este chama a atenção pela indigência de seu poder discriminativo. A generalidade dos homônimos, que se enfileiram nos anuários, e também a prática que consiste em trocar seu patronímico quando ele é considerado ridículo ou injurioso, e até mesmo perigoso, são provas disso. Exceto quando não é simplesmente, em alguns lugares ao menos, porque sendo mulher torna-se esposa... Resumindo, o nome próprio, no sentido banal, é insuficientemente identificador e não chega a preencher o que seria o programa do verdadeiro nome próprio: identificar um indivíduo e um só.

Essa impotência dos patronímicos reflete, de fato, as dificuldades inerentes à definição daquilo que é um nome próprio na relação com seu referente, que vou chamar de o "nomeado". Acredita-se que se nomeia alguma coisa que "existe". Lembrem-se da história da gênese: Deus, depois de ter criado cada coisa, dá-lhes um nome. Mas se nomeamos aquilo que existe, um referente, portanto, logo surgem várias questões. Este "existe", como distingui-lo de todos os outros, em outras palavras, como identificá-lo em sua unicidade? Ele é mesmo algo existente, já que é possível falar do que não existe ou que só existe em nosso imaginário, como Pégaso? Daí o desejo de Willard Quine de aspirar a uma "imunidade ontológica" que não especule sobre a existência e que se atenha unicamente à questão da identidade: o que é esse "existe"? Essas questões, que reduzo ao mais simples, deram lugar a elaborações lógicas consideráveis. John Stuart Mill já em *A system of logic* tinha sublinhado que com o nome, denotação e conotação estão dissociadas. As elabo-

consiste à lier la fonction du nom propre à une description fixant une propriété essentielle du référent, ou un faisceau de propriétés. Exemple donné par Russel lui-même: Sir Walter Scott, l'auteur de *Waverley*. Ou encore, exemple de Kripke, Nixon, Président des USA en 1970, ou Hitler, l'homme qui a tué le plus de juifs. On voit qu'il s'agit là de compléter le patronyme par un trait identifiant de singularité qui permette d'atteindre sans confusion possible le Un d'identité.

Là n'oublions pas que ces questions pour être de logique abstraite n'en ont pas moins une portée très concrète, comme toujours en pareil cas. Pensez par exemple à l'investigation policière où on ne peut se passer des traits distinctifs qui permettent une identification sans équivoque. La carte d'identité par exemple, ne relève-t-elle pas sans le savoir des pratiques descriptivistes? Elle qui ajoute au patronyme une série de traits: dates et lieu de naissance, etc. et aussi signes particuliers comme on dit, pour désigner des marques corporelles telles que les empreintes digitales, qui ne sont pas du sujet mais du corps, aussi bien que l'ADN d'ailleurs qui les a supplantés. De telles marques, il y en a d'autres plus ambiguës, entre corps et sujet, qui se sont cherchées dans la phrénologie, d'abord, l'écriture ensuite, où la graphie fait trace singulière infalsifiable, spécialement dans la signature, et même avec la science, les fréquences de l'émission vocale au-delà de l'accent audible, et pourquoi ne pas y ajouter le style inimitable et insu détecté par l'oeil féminin que Lacan évoque dans son Séminaire avec "les chaussures du professeur".

L'autre voie vise au contraire à éliminer toute connotation. Kripke en est le représentant le plus éminent et le plus novateur, et il tente spécialement dans *Naming and necessity*, de 1972, de cliver le nom propre de toute propriété identifiante, de tout trait de singularisation, pour en faire ce qu'il nomme un pur "désignateur rigide" séparant la référence de tout sens. Difficile pourtant d'atteindre à un nom d'identité sans propriété. L'énoncé singulier de pure existence fait problème et il est bien difficile de s'y tenir dans la psychanalyse.

Je m'arrête un instant aux premiers développements de Lacan sur le nom propre, tels qu'ils figurent dans *Subversion du sujet et dialectique du désir*. Le nom propre y désigne ce qui d'un être n'est pas identifié et pas identifiable par le signifiant. Si le sujet est représenté par les signifiants qu'il assume, ces signifiants ne sont cependant que des représentants qui ne disent pas ce qu'il est, disons en lui-même, hors représentation, et qui donc reste un x. Le nom propre n'est précisément pas un signifiant qui représente le sujet, mais l'indexe de ce qu'il est "d'impensable", de ce qui de lui ne passe pas au signifiant. Les deux noms de cet impensable ce sont chez Freud libido et pulsions, chez Lacan d'abord désir et jouissance, puis le nouage borroméen spécifique qui définit un parlêtre. Ainsi le nom propre est-il le nom de la chose et pas du sujet lui-même. Et quand Lacan dit le névrosé a horreur de son nom propre, qu'il ne veut rien savoir de ce qu'il est comme chose, il reformule ce que Freud appelait la défense névrotique, foncièrement la distance prise grâce au signifiant à l'endroit du réel.

rações posteriores se repartem, grosso modo, em duas vias. Uma das ditas teorias descritivistas - que começa com Russell e que prossegue, em particular com Frege, Searles, Strawson - é oriunda da teoria das descrições de Russell. Ela consiste em ligar a função do nome próprio a uma descrição, fixando uma propriedade essencial do referente, ou um feixe de propriedades. Exemplo dado pelo próprio Russell: "Sir Walter Scott, autor de *Waverley*". Ou ainda, o exemplo de Kripke, "Nixon, presidente dos Estados Unidos em 1970", ou Hitler, "o homem que matou o maior número de judeus". Vê-se que aqui, trata-se de completar o patronímico com um traço identificador de singularidade que permite atingir, sem confusão possível, o Um da identidade.

Não esqueçamos aqui que estas questões, por serem de lógica abstrata, nem por isso têm uma relevância menos concreta, como acontece sempre em casos semelhantes. Pensem, por exemplo, na investigação policial em que não se pode abrir mão dos traços distintivos que permitem uma identificação sem equívoco. Será que a carteira de identidade, por exemplo, não depende sem que se saiba, de práticas descritivistas? Pois é nela que se acrescenta ao patronímico uma série de traços: data e lugar de nascimento, etc. e também signos particulares, como se diz, para designar as marcas corporais como as impressões digitais - que não são do sujeito, mas do corpo - assim como o DNA que, aliás, suplantou-as. De tais marcas - há outras mais ambíguas, entre corpo e sujeito- foram buscadas primeiro na frenologia, depois na escrita, na qual a grafia deixa traço singular infalsificável, especialmente na assinatura, e com à ciência nas frequências de emissão vocal além da entoação audível e, por que não acrescentar, no estilo inimitável e desconhecido detectável pelo olho feminino que Lacan evoca em seu Seminário com "os sapatos do professor".

A outra via visa, pelo contrário, eliminar, toda conotação. Kripke é seu representante mais eminente e mais inovador, e ele tenta, especialmente em *Naming and necessity*, de 1972, separar o nome próprio de toda propriedade identificadora, de todo traço de singularização, para fazer o que ele chama um puro "designador rígido", separando a referência de qualquer sentido. Entretanto, é difícil alcançar um nome de identidade sem propriedade. O enunciado singular de pura existência faz problema e é bem difícil de ater-se a ele na psicanálise.

Detenho-me por um instante nos primeiros desenvolvimentos de Lacan sobre o nome próprio, tal como figuram em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. Nele o nome próprio designa aquilo que de um ser não é identificado e nem identificável pelo significante. Se o sujeito é representado pelos significantes que ele assume, esses significantes, entretanto, nada mais são que representantes que não dizem o que ele é, digamos, "em si mesmo", fora da representação e que, portanto, permanece como um x. O nome próprio não é precisamente um significante que representa o sujeito, mas um índice daquilo que é "impensável", daquilo que dele não passa ao significante. Os dois nomes desse impensável em Freud são a libido e as pulsões; em Lacan, primeiramente, desejo e gozo, e depois, o enlaçamento borromeano específico que define um falasser(parlêtre). Assim, o nome próprio é o

En tous cas le nom de symptôme, est un vrai nom d'identité dans la mesure où il nomme à partir d'une singularité et d'une seule. C'est le cas dans les exemples que j'ai évoqués au début. Ceci me ramène à la renommée; c'est le mot pour dire la célébrité. Le fait d'être fameux (fama) renvoie à une deuxième opération de nomination, au "se faire un nom" alors que l'on en a déjà un. Le nom de renommée réussit ce que le premier nom rate, à savoir indexer conjointement une existence et ses traits d'unicité, en nouant le patronyme à la singularité distincte. Difficile de le considérer comme un simple "designateur rigide", dénotant une existence sans rien connoter de sa spécificité, plutôt est-il le seul à pouvoir fixer de l'identité singulière. Comment appeler cette singularité, qu'elle se manifeste dans les oeuvres ou dans les faits d'éclat, bons ou mauvais, sinon singularité symptôme? À condition évidemment de retenir la dernière élaboration de Lacan qui nomme symptôme, non l'anomalie, mais la fonction qui noue et fait tenir ensemble, corps, jouissance et inconscient. Se renommer a donc toujours une fonction borroméenne, et c'est par elle qu'un sujet signe de sa signature infalsifiable. La preuve par Joyce. Pour lui, il y a cependant une spécificité de son nom de symptôme – génie mis à part. Lacan n'a pas dit Joyce, les langues, ou "l'élangue" comme il s'exprime dans le séminaire du 18 novembre 1975, cela eût été le nommer par son rapport symptomatique au langage, de style plutôt maniaque. Avec "Joyce le symptôme" il nomme, non le symptôme qu'il a, mais celui qu'il est, à savoir le fait, je cite, de "s'accomplir en tant que symptôme¹", avec ce que l'expression "s'accomplir" implique de temps, d'efforts soutenus asymptotiquement vers son être symptôme, cet être symptôme qui consiste pour lui à prendre en charge la fonction borroméenne au point de suppléer à la carence de son père. Ce faisant à la série des noms du père, il en ajoute un, "le fils nécessaire²" qui ne cesse pas de s'écrire, et qui renomme "l'esprit incréé de sa race".

Je voudrais interroger ce qui fonde Lacan dans les années '75 à glisser du Nom du père au Père du nom car je ne pense pas que ce soit seulement le goût pour le jeu de mot qui l'inspire. Le "se faire un nom" qui semble laisser toute la charge du nom au sujet lui-même, ne doit pas nous masquer qu'il n'y a pas d'auto nomination, ce qui veut dire qu'un nom propre, fut-il de symptôme, est toujours solidaire d'un lien social. Voyez *l'Homme aux Rats*. On peut dire que rat vient de son inconscient comme le nom d'une jouissance logée dans sa relation fantasmatique à la dame et au père, mais il faut Freud pour le désigner comme l'homme aux rats et lui donner ainsi son nom d'entrée dans l'analyse. De même Joyce le symptôme, c'est Lacan qui nomme. Il en est de même d'ailleurs pour le nom qu'il s'est d'abord donné lui-même: l'artiste, qui a du être entériné par le public, disons le siècle. Faute de ce lien il n'aurait été que le mégalo que Yeats avait perçu en lui quand il l'a rencontré dans sa prime jeunesse. Dans tous les cas, il faut que ce que je vais appeler l'offre à

¹ J. Lacan., "Joyce le symptôme II", in *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 35.

² *Ibid.*, p. 34.

nome da coisa e não o nome do sujeito em si. E quando Lacan diz que o neurótico tem horror ao seu nome próprio, que ele não quer saber nada daquilo que ele é como coisa, ele reformula aquilo que Freud chamava de defesa neurótica, fundamentalmente a distância tomada graças ao significante com relação ao real.

Em todo caso, o nome de sintoma é um verdadeiro nome de identidade, na medida em que ele nomeia a partir de uma singularidade e de uma só. É o caso dos exemplos que evoquei no início. O que me leva à questão do renome; renome é uma palavra para falar da fama. O fato de ser famoso (*fama*) remete a uma segunda operação de nomeação, ao “se fazer um nome”, uma vez que já se tem um. O nome de renome consegue o que o primeiro nome fracassa, a saber, indexar de forma conjunta, uma existência e seus traços de unicidade, fazendo um nó com o patronímico e a singularidade distinta. Difícil considerá-lo como um simples “designador rígido” que denota uma existência sem conotar nada de sua especificidade; ele é, antes, o único a poder fixar a identidade singular. Como chamar esta singularidade - quer ela se manifeste nas obras ou nos fatos bombásticos, bons ou maus - senão de singularidade-sintoma? Com a condição, naturalmente, de se reter a última elaboração de Lacan, que nomeia sintoma não a anomalia, mas a função que faz nó e faz se sustentar juntos, corpo, gozo e inconsciente. Se renomear tem, portanto, sempre, uma função borromeana é por ela que um sujeito assina com sua assinatura infalsificável. A prova está em Joyce. Para ele há, entretanto, uma especificidade de seu nome de sintoma – o gênio colocado a parte. Lacan não disse Joyce, as línguas [*les langues*] ou “*l’élange*”, como ele se expressa no seminário de 18 de novembro de 1975; teria sido nomeá-lo por sua relação sintomática à linguagem, de estilo mais maniaco. Com “Joyce, o sintoma”, ele nomeia não o sintoma que ele tem, mas aquele que ele é, a saber, o fato, eu cito, de “se realizar enquanto sintoma¹”, com o que a expressão “realizar-se” implica de tempo, de esforços sustentados assintoticamente em direção a seu ser-sintoma, que consiste para ele em encarregar-se da função borromeana a ponto de suprir a carência de seu pai. Fazendo isso, ele acrescenta um à série dos nomes-do-pai, “o filho necessário²” que não cessa de se escrever e que renomeia “o espírito incriado de sua raça”.

Gostaria de interrogar em que se baseia Lacan em 1975 quando passa do Nome-do-pai ao Pai-do-nome, pois não penso que seja apenas o gosto pelo jogo de palavras que o inspira. O “se fazer um nome”, que parece deixar toda a carga do nome ao próprio sujeito, não nos deve mascarar que não há automeiação, isto é, que um nome próprio, seja ele de sintoma ou não, é sempre solidário a um laço social. Vejam o *Homem dos Ratos*. Pode-se dizer que rato vem de seu inconsciente como o nome de um gozo localizado na sua relação fantasmática com a dama e com o pai, mas é necessário Freud para designá-lo como o *Homem dos Ratos* e dar-lhe, dessa forma, seu nome de entrada na análise. O mesmo acontece com

¹ J. Lacan, “Joyce le symptôme II”, in *Joyce com Lacan*, Paris, Navarin, 1987., p. 35.

² *Idem*, p. 34

nomination pour désigner la mise du sujet soit reçue par un Autre. Autant dire que le nom est à la merci de la rencontre incalculable. Il participe donc en partie de la contingence – tout comme l’amour.

Qui dispose du pouvoir – c’est un pouvoir – de nomination? Dès lors que la contingence est en jeu, le pouvoir de nommer est relativement dispersé.

Pensez à l’injure haineuse. C’est une tentative de forçage vers le nom de jouissance, mais qui ne fait pas vraiment nom car aussitôt récusé. Il y a aussi des noms d’indignité imposés, venus de l’Autre quoique non consentis, tels que M le maudit. Et puis surtout l’amour qui nomme. Ce thème traverse l’enseignement de Lacan. Il commence à la notion de parole pleine logée dans l’intersubjectivité: “si je l’appelle par le nom que je lui donne, quel qu’il soit (...)”³, il me répondra, jusqu’à “il n’y a d’amour que d’un nom”⁴. Les poètes l’ont aperçu dès longtemps, j’ai cité déjà Claudel dans *Partage de midi*, “Si tu m’appelles par un nom que tu sais et que j’ignore (...) je ne pourrais résister”⁵. L’amour qui nomme élève l’anonymat de l’objet cause du désir à l’unicité élective du lien. On voit à quel point le nom est octroyé. Mais il ne fixe en rien une propriété du nommé. Pensons en outre à Marguerite Duras avec “ton nom de Venise dans Calcutta désert”, etc. Il y a certes d’autres types de nominations: celles qui se font à partir de ces «propriétés» du nommé que sont les compétences. On nomme ainsi à une charge, ou pour rétribuer un mérite (ordre du mérite dit-on). Ce sont nominations socialisées et socialisantes qui inscrivent l’être identifié dans le lien social. Quand c’est l’amour qui nomme au contraire, les propriétés du nommé ne sont pas convoquées: le nom reçu n’y est pas le nom de symptôme de l’aimé, mais au contraire de l’aimant, nom de l’objet symptôme que je suis pour l’autre. Le “tu es ma femme” le disait en clair. Ces noms disent plus du nommant que du nommé. C’est pourquoi d’ailleurs ils peuvent être refusés. Sur ce point une clinique différentielle entre les sexes s’imposerait. On connaît de ces hommes qui sont dans le refus du nom, spécifiquement du nom à donner. Pour eux l’amour va sans dire, comme le dit Lacan, car ils se contentent de leur jouissance. Du côté des femmes l’amour ne va pas sans dire, et la demande de la parole qui nomme est prégnante. Sur ce point il y a d’ailleurs une particularité instituée des femmes, puisque qu’elles prennent le patronyme de l’Un dont elles sont symptômes. C’était du moins le cas chez nous et jusqu’à ce que le libre choix du patronyme ne commence à être autorisé avec les évolutions du couple et de la famille.

³ J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 300.

⁴ J. Lacan, *L’angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 390.

⁵ P. Claudel, *Partage de midi*, Paris, Gallimard, 1967, «Bibliothèque de la Pléiade», p. 1005.

Joyce o sintoma; é Lacan quem o nomeia. Ocorre a mesma coisa, aliás, para o nome que ele deu a si mesmo de início: *o artista*, que teve que ser ratificado pelo público, digamos, pelo século. Na falta desse laço, ele nada mais teria sido que o megalomaniaco que Yeats havia percebido nele quando o encontrou em sua primeira juventude. Em todos os casos, é necessário que aquilo que vou chamar de a oferta à nomeação para designar a aposta do sujeito no jogo, seja recebida por um Outro. A tal ponto que podemos dizer que o nome está à mercê do encontro incalculável. Ele participa em parte, portanto, da contingência - assim como o amor.

Quem dispõe do poder - é um poder - de nomeação? Já que a contingência está em jogo, o poder de nomear é relativamente disperso.

Pensem na injúria odiosa. É uma tentativa de forçação em direção ao nome de gozo, mas que não se faz verdadeiramente nome porque é logo recusado. Há também nomes de indignidade impostos, vindos do Outro, embora não consentidos, como M, o maldito. E depois, sobretudo, há o amor que nomeia. Esse tema atravessa o ensino de Lacan. Ele começa com a noção de palavra plena localizada na intersubjetividade “se eu a chamo pelo nome que lhe dou, seja ele qual for (...)”³ ele me responderá, até “não há amor a não ser de um nome”⁴. Os poetas perceberam isso há muito tempo - já citei Claudel em *Partage Du midi*, “Se você me chama por um nome que você sabe e que eu ignoro (...) não poderei resistir”⁵. O amor que nomeia eleva o anonimato do objeto causa do desejo à unicidade eletiva do laço. Vemos até que ponto o nome é outorgado. Mas ele em nada fixa uma propriedade do nomeado. Pensemos, também, em Marguerite Duras com “*teu nome de Veneza em Calcutá deserta*” etc. Certamente existem outros tipos de nomeações: aquelas que se fazem a partir dessas “propriedades” do nomeado que são as competências. Nomeia-se, assim, a um cargo ou para retribuir um mérito (diz-se “ordem do mérito”). São nomeações socializadas e socializantes que inscrevem o ser identificado no laço social. Quando pelo contrário é o amor que nomeia, as propriedades do nomeado não são convocadas: o nome ali recebido não é o do sintoma do amado, mas, pelo contrário, do amante, nome do objeto-sintoma que eu sou para o outro. O “tu és minha mulher” dizia isso claramente. Esses nomes dizem mais daquele que nomeia do que do que é nomeado. É, por isso, aliás, que eles podem ser recusados. Nesse ponto, uma clínica diferencial entre os sexos se imporia. Conhecemos esses homens que estão na recusa do nome, especificamente do nome a dar. Para eles o amor vai sem o dizer (*cela va sans dire*), como diz Lacan, pois eles se contentam com seu gozo. Do lado das mulheres, o amor não vai sem o dizer e a demanda da fala que nomeia é pregnante. Nesse ponto, aliás, há uma particularidade instituída própria das mulheres, dado que elas tomam o patronímico do Um de quem elas são sintomas. Era esse o caso em nossa cultura, pelo menos até que a livre escolha do patronímico começasse a ser autorizada com as evoluções do casal e da família.

³J. Lacan, “Função e campo da palavra e da linguagem”, em *Escritos*, p. 300.

⁴J. Lacan, *A Angústia*, p. 390.

⁵P. Claudel, *Partage du midi*, Paris, Gallimard, 1967, “Bibliothèque de la Pléiade”, p. 1005

QU'EST-CE QUI SPÉCIFIE LE PÈRE QUI NOMME?

Le dire de nomination a fonction borroméenne. Il noue les trois consistances, et corrélativement accroche le réel dans un noeud social, imaginaire-symbolique. Il est donc à la fois nouant et nou(s)ant, si je puis dire.

Le dire du père, lui, a ceci de spécifique qu'il ne se limite pas au dire de l'amour hétérosexué. Comme ce dernier il nomme l'objet-symptôme, une femme, mais son mi-dire y ajoute cet autre objet qu'est la descendance de cet femme-mère, nouant ainsi entre eux les liens du sexe et ceux de la génération – ces liens dont les avancées actuelles de la science donnent à penser qu'ils ne sont pas si inscrits dans la nature qu'ils ne puissent être défaits. Telle était la thèse de Lacan en 1975⁶. On voit qu'en plaçant la «père-version» du père au principe de l'arbre généalogique, il n'envisageait pas que le mi-dire qui porte la nomination paternelle soit disjoint de la bipolarité du sexe. Il laissait donc de côté les paternités qui se revendiquent aujourd'hui comme homosexuelles, aussi bien de la part d'hommes que de femmes.

Les noms du père annoncés au pluriel allaient bien avec ce qu'il formule ensuite: que la fonction Père, passe par un dire. Or le dire est une fonction existentielle, donc contingente, et donc pluralisable. Elle peut s'inscrire d'un signifiant au singulier, celui du Nom du Père que Lacan n'a jamais récusé, mais elle n'est cependant pas une fonction signifiante. Les Noms du père pluriels sont au fond les noms de dire divers portant la fonction : la femme, l'homme masqué de Wedekind, et j'y ajoutais grâce à Joyce, le fils nécessaire. On sait l'intérêt que Lacan a porté à Wedekind, lui prêtant quant au sexe une perspicacité supérieure même à celle de Freud. Il y reprend cette question du pluriel d'une façon qui mérite qu'on s'y arrête. Le Père, dit-il, a tant et tant de noms qu'aucun ne lui convient, qu'il n'a pas de nom propre, sinon le nom, de nom, de nom, soit le nom comme existence. Dans cette affirmation, le Père désigne ici la fonction, car pour ce qui est d'un père, celui qui porte la fonction par sa *père-version*, celui-là a un nom propre, comme tout sujet. Alors le nom de nom de nom du Père-fonction? On peut appliquer en réduction à cette triade, le jeu logique que Deleuze applique au nom de la chanson de Lewis Carroll dans sa *Logique du sens*. Père c'est un nom; Nom du père, c'est un nom de nom; et tous les noms de ce nom de nom, La femme, l'homme masqué etc., constituent la série des Noms du père au pluriel. Autant dire que si le dire existentiel peut faire loi, et même loi d'airain quand c'est le surmoi, mais il n'y a pas de loi du dire. Le dire paternel qui nomme est donc plutôt épiphanique, comme je l'ai déjà formulé. Il redouble les injustices de la nature par les hasards de son émergence, mais sa contingence le disjoint aussi des avatars de la famille conjugale.

⁶ J. Lacan, R.S.I., leçon du 21 janvier 1975.

O QUE ESPECIFICA O PAI QUE NOMEIA?

O dizer de nomeação tem função borromeana. Ele enoda as três consistências e, correlativamente, engancha o real num nó social, imaginário-simbólico. Ele é, portanto, simultaneamente nodante e no(s)dante, se assim posso dizer.

O dizer do Pai tem de específico o fato de que ele não se limita ao dizer do amor heterossexual. Como este último, ele nomeia o objeto-sintoma, uma mulher, mas seu meio-dizer acrescenta aí este outro objeto que é a descendência desta mulher-mãe, enodando assim entre eles os laços do sexo e os da geração – laços cujos avanços atuais da ciência fazem pensar que não estão tão inscritos na natureza ao ponto de não poder ser desfeitos. Esta era a tese de Lacan em 1975⁶. Vê-se que colocando a “pai-versão” [*père-version/perversion*] do pai no princípio da árvore genealógica, ele não vislumbrava que o meio-dizer que carrega a nomeação paterna fosse separado da bipolaridade do sexo. Ele deixava, assim, de lado, as paternidades que se reivindicam hoje como homossexuais, tanto da parte dos homens como das mulheres.

Os nomes do pai anunciados no plural combinavam com aquilo que ele formula em seguida: que a função Pai passa por um dizer. Ora, o dizer é uma função existencial; portanto, contingente e, por conseguinte, pluralizável. Ela pode se inscrever num significante no singular - o do Nome do Pai que Lacan jamais recusou - mas, entretanto, ela não é uma função significante. Os Nomes do Pai plurais são, no fundo, os nomes de dizeres diversos que carregam a função: a mulher, o homem mascarado de Wedekind, e acrescento aí, graças a Joyce, o filho necessário. Sabe-se do interesse que Lacan tinha por Wedekind, atribuindo a ele, no que diz respeito ao sexo, uma perspicácia superior até mesmo à de Freud. Ele retoma essa questão do plural de uma maneira que merece que nela nos detenhamos. O Pai, diz ele, tem tantos nomes que nenhum lhe convém, que ele não tem um nome próprio, apenas o nome do nome do nome, ou seja, o nome como existência. Nesta afirmação o Pai aqui designa a função, pois no que diz respeito a um pai - aquele que sustenta a função por sua pai-versão [*père-version*]- ele tem um nome próprio como qualquer sujeito. Então, o nome do nome do nome do Pai-função? Pode-se aplicar de forma reduzida a esta tríade o jogo lógico que Deleuze aplica ao nome da canção de Lewis Carroll em *Lógica do sentido*. Pai é um nome; Nome do Pai é um nome do nome; e todos os nomes desse nome de nome: A mulher, o homem mascarado etc., constituem a série dos Nomes do pai no plural. Equivale a dizer que o dizer existencial pode fazer lei, e mesmo lei implacável quando se trata do superego, mas não há lei do dizer. O dizer paterno que nomeia é, portanto, mais epifânico, como já formulei. Ele redobra as injustiças da natureza pelos acasos de sua emergência, mas sua contingência o disjunta também dos avatares da família conjugal.

⁶ J. Lacan, R.S.I., lição do dia 21 de janeiro de 1975.

La psychanalyse et le corps, dans l'enseignement de J. Lacan*

Que l'inconscient freudien ne soit pas sans incidence sur le corps, on l'a su dès les prémices de la psychanalyse. Foncièrement, c'est le symptôme qui fait preuve, spécialement sous la forme de la conversion hystérique, car il suffit qu'il cède au déchiffrement pour que la chose soit avérée.

Il y a plus cependant, il y a la découverte du caractère traumatique de la sexualité, qui signe, quant à elle, que l'être humain rebaptisé "parlêtre" par Lacan, est affecté du défaut essentiel de ce qui serait un instinct sexuel. À ce défaut, l'Œdipe supplée il est vrai, grosso modo, et non sans accidents symptomatiques. Puis, il y a encore la découverte de ce paradoxal **au-delà du principe de plaisir** où s'affirme la captivation du sujet par une jouissance nocive. Pourtant la psychanalyse, c'est un fait, n'a ni enrichi la connaissance du corps biologique, ni vraiment renouvelé la réponse de Tirésias à la question de la jouissance sexuelle, ni même réussi, Lacan le remarquait, à enrichir l'érotique d'une nouvelle perversion. Il faut donc dire comment la psychanalyse traite le corps.

Le corps est à vrai dire à la mode. Ce n'est pas du fait de la psychanalyse, mais plutôt du fait de la prolifération de ce qu'on appelle couramment les techniques du corps. C'est un nom trompeur, car il est certain que ce sont toutes des techniques du signifiant, et même du signifiant maître, dans la mesure où ce dernier a pour fonction, disons de faire marcher au pas. Ce n'est qu'une image, bien sûr, pour indiquer qu'il s'agit toujours de faire entrer le corps dans un ordre. On pourrait le montrer au cas par cas. Eh bien, je poserai à titre de prémisse que d'une certaine façon la psychanalyse participe bien d'une technique du corps, mais que c'en est une

* Décembre 1983; Quarto, 16, Revue de l'ACF Belgique. Trad. it. La psicoanalisi n° 2, Astrolabio, Roma, 1987; en espagnol dans Confluencias, 1-3, Barcelone; Descartes, N° 4, Buenos Aires; Traducciones N° 1, FF Medellín, Colombie; en anglais, in JCIFAR, n° 6, Winter 1995, Londres.

A psicanálise e o corpo no ensino de Jacques Lacan*

Já sabemos, desde os primórdios da psicanálise, que o inconsciente freudiano não existe sem incidência sobre o corpo. Basicamente, é o sintoma que demonstra isso, especialmente sob a forma da conversão histérica, pois basta que ele ceda ao deciframento para que a coisa seja confirmada.

Entretanto há mais; há a descoberta do caráter traumático da sexualidade que, por sua vez, assinala que o ser humano, rebatizado como “falasser” por Lacan, é afetado pela falta essencial do que seria um instinto sexual. É verdade que, grosso modo, o Édipo supre a essa falta, não sem acidentes sintomáticos. Há ainda também a descoberta deste paradoxal **para além do princípio do prazer**, em que se afirma a captura do sujeito por um gozo nocivo. Entretanto, fato é que a psicanálise nem enriqueceu o conhecimento do corpo biológico, nem renovou verdadeiramente a resposta de Tirésias à questão do gozo sexual, nem mesmo teve êxito - Lacan sublinhava isso - em enriquecer a erótica com uma nova perversão. É necessário, portanto, dizer como a psicanálise trata o corpo.

O corpo, a bem dizer, está na moda. Não por efeito da psicanálise, mas, antes, devido à proliferação daquilo que chamamos normalmente de as técnicas do corpo. É um nome traiçoeiro, pois é certo que são todas técnicas do significante, e mesmo do significante mestre, na medida em que este tem por função, por assim dizer, fazer marchar na cadência. Certamente, é apenas uma imagem para indicar que se trata sempre de fazer o corpo entrar numa ordem. Poderíamos demonstrar isso caso a caso. Pois bem, postularei, a título de premissa, que, de certa maneira, a psicanálise participa de uma técnica do corpo, mas de uma técnica que faz exceção, pois, justamente, sua função não é a de fazer marchar na cadência. Cabe a mim justificar esta afirmação.

* Dezembro de 1983; Quarto, 16, Revue de l'ACE, Bélgica. Trad. It. La psicoanalisi nº 2, Astrolabio, Roma, 1987; em espanhol nas Confluencias, 1-3, Barcelona; Descartes, nº 4, Buenos Aires; Traducciones Nº 1, FF Medellín, Colômbia; em inglês, in JCIFAR, nº 6, Winter 1995, Londres.

qui fait exception, car justement sa fonction n'est pas de faire marcher au pas. À charge pour moi de justifier cette affirmation.

Mais qu'est-ce que "corps"? Si je dis: "le corps est une réalité", je suppose qu'on – le "on" de l'omnitude, comme dit Lacan – me le concèdera volontiers, mais je crains que ce ne soit au sens où l'on croit qu'il est plus tangible que l'évanescence du "bla-bla", plus causal, en un mot plus réel que le verbe qui court.

Ce serait oublier qu'avec Freud, la réalité n'est pas le réel brut. Pour s'en convaincre, il suffit de relire ne serait-ce que son **Esquisse d'une psychologie scientifique**, auquel Lacan a fait un si grand sort dans son Séminaire *L'éthique de la psychanalyse*. L'inconscient oblige à supposer que la réalité n'est pas une donnée primaire. Elle a le statut subordonné d'une construction seconde, habitée qu'elle est par les relations que porte la structure signifiante. Sans doute évoquer la réalité, c'est évoquer son en deçà – le donné brut élémentaire – mais aussi bien son au-delà. Lacan n'a pas hésité à pasticher l'*Au-delà du principe de plaisir de Freud* par un *Au-delà du principe de réalité*. Titre d'un de ses articles de 1936, cette expression se trouve reprise par lui en 1967 dans son texte *La psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, pour désigner la science en tant qu'elle vise au réel, mais un réel élaboré, cerné par toutes ses constructions expérimentales ou formelles, un réel dont il a promu une définition à vrai dire inédite avec sa formule: "le réel, c'est l'impossible", à entendre comme l'impossible à inscrire dans une architecture signifiante ou formelle. Dire que le corps est une réalité, c'est dire que comme elle, il est triple, symbolique, imaginaire et réel, la question étant de savoir si, et comment, la psychanalyse qui opère par la parole donne un accès efficient à quelque chose du corps qui serait réel.

On saisit bien que la question elle-même n'a de sens qu'à partir de l'enseignement de Lacan et qu'il y a sur ce point un clivage complet avec le courant majeur de l'Internationale qu'est l'*ego psychology*. Son postulat de base, c'est qu'il y a deux innéités inscrites dans le réel du corps et soustraites donc à la causalité historique du sujet. Ce sont pour résumer, d'un côté les appareils de la réalité, de l'autre, les stades libidinaux. Dans le système perception-conscience de Freud, ils reconnaissent ainsi une sorte d'instrument à appréhender le monde, natif quoique susceptible de développements : c'est Freud relu à partir de Piaget. De même pour la libido, dont ils pensent les stades comme organiquement programmés, faisant ainsi de l'objet prégénital quasiment un objet de la nature. Ces thèses se lisent d'autant plus épurées et explicites que les auteurs s'en réclament seulement sans les avoir conçues. Prenez par exemple Margaret Mahler dans son questionnement sur l'autisme infantile. A la suite d'Anna Freud, elle identifie ces deux innéités supposées que seraient l'intelligence et la libido, avec les limites de la psychanalyse, pour ne laisser à celle-ci que le champ étroit des relations d'objet qui seules, pense-t-elle, relèvent des avatars révisables de l'histoire infantile. Ce sont là postulats qui, au nom du préjugé selon lequel le corps serait le réel, mettent hors-jeu tout ce qui est supposé relever de son registre.

Mas, o que é “corpo”? Se digo “o corpo é uma realidade”, suponho que todos [qu'on] - esse “on” de omnitude¹, como dizia Lacan - concordarão de bom grado comigo, mas temo que não no sentido em que se acredita que ele é mais tangível que a evanescência do blá blá blá, mais causal, mais real que o verbo que corre, para dizer em uma palavra.

Isso seria esquecer que para Freud a realidade não é o real bruto. Para nos convenceremos disso, basta reler seu *Projeto para uma psicologia científica*, que Lacan valoriza em seu Seminário *A ética da psicanálise*. O inconsciente obriga a supor que a realidade não é um dado primário. Ela tem o estatuto subordinado de uma construção segunda, habitada pelas relações que a estrutura significante carrega. Sem dúvida, evocar a realidade é evocar seu aquém – o dado bruto elementar – tanto quanto seu mais além. Lacan não hesitou em fazer um pastiche do *Mais além do princípio do prazer* de Freud, com o seu *Mais além do princípio da realidade*. Título de um de seus artigos de 1936, essa expressão é retomada por ele em 1967 no texto *A psicanálise nas suas relações com a realidade*, para designar a ciência visando o real, mas um real elaborado, delimitado por todas suas construções experimentais ou formais, um real do qual ele promoveu uma definição, a bem dizer inédita, com sua fórmula: “o real é o impossível”, entendido como impossível de inscrever numa arquitetura significante ou formal. Dizer que o corpo é uma realidade é dizer que, como ela, ele é tríplice - simbólico, imaginário e real -, a questão sendo de saber se e como a psicanálise, que opera pela palavra, dá um acesso eficiente a algo do corpo que seria real.

Apreende-se bem que a questão em si só tem sentido a partir do ensino de Lacan e que há nesse ponto uma separação completa com a corrente principal da Internacional que é o *ego psychology*. Seu postulado de base é que existem duas qualidades inatas inscritas no real do corpo e subtraídas, portanto, da causalidade histórica do sujeito. Resumindo, elas são, por um lado, os aparelhos da realidade e, por outro, os estágios libidinais. No sistema percepção-consciência de Freud, eles reconhecem, assim, uma espécie de instrumento para se apreender o mundo, inato, embora susceptível de desenvolvimento: é Freud relido a partir de Piaget. O mesmo vale para a libido, da qual pensam os estágios como organicamente programados, fazendo do objeto pré-genital, assim, quase um objeto da natureza. Estas teses são lidas de forma apurada e explícita, ainda mais porque os autores reivindicam-nas, mesmo sem tê-las concebido. Tomem, por exemplo, Margareth Mahler em seu questionamento sobre o autismo infantil. Seguindo Ana Freud, ela identifica as duas supostas qualidades inatas que seriam a inteligência e a libido, com os limites da psicanálise, para deixar a esta apenas o campo estreito das relações de objeto que sozinhas, pensa Mahler, dependem dos avatares revisáveis da história infantil. São postulados que, em nome do preconceito segundo o qual o corpo seria o real, colocam fora do jogo tudo aquilo que se supõe depender de seu registro.

¹Ommitude é um conceito filosófico que designa a consciência comum, aquilo que é comum a todos e, por extensão, o que é comum (N. de T.).

À cet égard, la démarche de Lacan est tout opposée, puisqu'il n'a cessé de construire et de compléter sa doctrine du corps en fonction de l'intelligibilité de l'expérience de la cure. Dans cette évolution, il y a des étapes, mais une constante s'impose pourtant: la distinction entre, d'une part l'organisme, le vivant, et d'autre part ce que la langue désigne comme corps.

C'est d'abord par l'image que Lacan a abordé le problème du corps. Son stade du miroir, qui réordonne un grand nombre de faits relevés tant par les éthologues que par les psychologues, implique que pour faire le corps, il faille un organisme plus une image. Car notez que le problème est de saisir ce qui fait "un" du un corps, ce qui fait le sentiment de l'unité et de l'appartenance. L'unité est ici mise au compte de la consistance de la forme, de la Gestalt visuelle, opposée à l'état de malaise, à la déhiscence de l'organisme prématuré que l'image n'a pas encore rassemblée. Et dès lors que c'est la prothèse de l'imaginaire qui, d'un organisme souffrant de morcellement fait un corps unifié, on conçoit que cette image s'offre à l'amour et prenne sa valeur libidinale – narcissisme, disait Freud.

Lacan ne s'en est pas tenu à cette thèse. Ayant reconnu dans les formations de l'inconscient décrites par Freud, les mécanismes du signifiant, il en est venu à imputer le morcellement des représentations du corps, non plus simplement à la prématuration, mais à l'effet du langage lui-même. Les lignes d'opposition se déplacent alors. On peut notamment mettre en regard la cohésion propre de l'organisme animal et le morcellement fantasmatique du corps humain. Et de fait, sauf accident, Lacan l'a noté à bien des reprises, jusque dans les phases tardives de son enseignement, dans le Séminaire Encore ou dans La Troisième, l'organisme subsiste un temps dans sa forme, tandis que rêves et symptômes témoignent d'une anatomie signifiante morcelée, qui n'a rien ni d'animal, ni de vivant. Ce n'est pas dire que ce soit l'individu cher à Aristote qui fonde le vivant: celui-ci ne se confond pas avec l'organisme individué, puisque la vie se retrouve jusqu'au niveau du polypier, mais c'est dire que la cohésion du vivant s'oppose au corps découpé que le langage donne au parlêtre, et qui ne tient en outre son unité que du "un" du signifiant.

Je reviendrai sur ce point, mais je vous proposerai d'abord deux exemples très élémentaires. Le schizophrène qui vous dit que sa tête se tient à un mètre au-dessus de son tronc, que sa colonne vertébrale est en tire-bouchon, ou qu'il vit sans estomac, qu'est-ce qui nous autoriserait à penser qu'il s'agit d'une cénesthésie malade ou d'une perturbation de l'image du corps, alors que le fait, c'est qu'il s'agit d'un dit? C'est un dit qui divague, certes, mais par rapport à quoi, sinon par rapport à ce que le discours véhicule de savoir, concernant tant l'image que le fonctionnement de l'organisme? Si j'évoque maintenant l'hystérique, qui vous présente une paralysie, le phénomène paraît bien différent. Il ne s'agit pas au premier abord d'un dit, mais d'un trouble effectif, et il faut l'interposition du déchiffrement pour qu'il livre sa vérité, néanmoins, celui-ci n'en relève pas moins une découpe signifiante du corps que l'anatomie ne connaît pas.

Com relação a isso, o procedimento de Lacan é completamente oposto, pois ele não cessou de construir e de completar sua doutrina do corpo em função da inteligibilidade da experiência da cura. Nesta evolução há etapas, mas uma constante se impõe, entretanto: por um lado a distinção entre o organismo, o vivo e, por outro, aquilo que a língua designa como corpo.

A princípio, foi pela imagem que Lacan abordou o problema do corpo. Seu estágio do espelho, que reordena um grande número de fatos destacados tanto pelos etólogos quanto pelos psicólogos, implica que, para fazer o corpo, seja necessário um organismo mais uma imagem. Porque notem, o problema é captar o que faz o “um” do um corpo, aquilo que faz o sentimento da unidade e do pertencimento. A unidade é aqui atribuída à consistência da forma, da *Gestalt* visual, oposta ao estado de mal-estar e de deiscência do organismo prematuro que a imagem ainda não reuniu. E uma vez que é a prótese do imaginário que faz um corpo unificado, a partir de um organismo que sofre de despedaçamento, concebe-se que esta imagem se oferece ao amor e toma seu valor libidinal – narcisismo, dizia Freud.

Lacan não se ateu a esta tese. Tendo reconhecido nas formações do inconsciente descritas por Freud os mecanismos do significante, ele foi levado a imputar o despedaçamento das representações do corpo, não mais simplesmente à prematuração, mas ao próprio efeito da linguagem. Então, as linhas de oposição se deslocam. Pode-se, em particular, comparar a coesão própria do organismo animal e o despedaçamento fantasmático do corpo humano. E de fato, salvo acidente, Lacan notou repetidamente, até em fases tardias de seu ensino, no Seminário *Encore* ou na *Terceira*, o organismo subsiste um tempo na sua forma, ao passo que sonhos e sintomas dão testemunho de uma anatomia significante despedaçada, que não tem nada de animal nem de vivente. Isso não significa dizer que seja o indivíduo caro a Aristóteles que funda o vivente: este não se confunde com o organismo individuado, pois a vida encontra-se até no nível do polipeptídeo, mas significa dizer que a coesão do vivente opõe-se ao corpo talhado que a linguagem dá ao falasser e que, além disso, só mantém sua unidade do “um” do significante.

Voltarei a esse ponto, mas proporei de início dois exemplos bem elementares. O esquizofrênico que diz a você que a cabeça dele encontra-se a um metro acima do tronco, que sua coluna vertebral é um saca-rolhas ou que ele vive sem estômago, o que nos autorizaria pensar trata-se de uma cinestesia doentia ou de uma perturbação da imagem do corpo, enquanto o fato é, trata-se de um dito? É um dito que divaga, certamente, mas com relação a que, senão com aquilo que o discurso veicula de saber, que concerne tanto à imagem quanto o funcionamento do organismo? Agora se evoco a histérica, que apresenta uma paralisia, o fenômeno parece bem diferente. Não se trata, numa primeira abordagem, de um dito, mas de um distúrbio efetivo e é necessária a interposição do deciframento para que ele libere sua verdade; entretanto, ele assinala, todavia, um recorte significativo do corpo que a anatomia não conhece.

J'en viens au plus substantiel du corps. Non plus celui de l'unité imaginaire ou de la découpe signifiante, mais celui qui condense de la valeur érotique. Aux deux oppositions précédentes, du corps unifié à l'organisme morcelé, du vivant fonctionnel au corps cisailé par la représentation inconsciente, s'ajoute celle du corps mortifié à ce qui lui reste de vivant, et qui n'est pas son fonctionnement biologique dont la psychanalyse n'a pas à connaître, mais son être libidinal. Celui-ci, Lacan ne le méconnaît nullement, il s'est au contraire efforcé de rendre raison de ses particularités, telles qu'elles s'attestent dans l'expérience analytique. Il s'y impose que la jouissance ne s'y dit que comme périphérique, fragmentaire, et localisée à des bords corporels – dits par Freud zones érogènes – en un mot comme foncièrement “hors-corps”, captivée par des objets qui sont pièces détachées du corps, les objets que la théorie classique qualifie de pré-génitaux, et dont Lacan énumère quatre: sein, fécès, voix, regard. Ce n'est pas l'organisme que Lacan oppose ici au corps, mais la chair (*cf. Radiophonie*), en tant que ce terme, repris d'une vieille tradition, connote précisément les tentations de la libido. Du coup, le corps à proprement parler, c'est le corps mort, par opposition tant au fonctionnement de l'organisme vivant qu'à ce qui se vit de la jouissance. Le test en est, selon Lacan, que lorsque vous parlez du corps, il est indifférent qu'il soit vif ou mort, ce que manifeste bien le phénomène de la sépulture: les corps y valent chacun pour un, désignables d'un nom, ou à défaut, seulement du nombre, qui permet de les compter.

C'est qu'il y a l'Autre corps, le vrai, le premier, qui, votre corps, vous le donne, et cet Autre corps, c'est le langage. Dès son *Discours de Rome* en 1953, Lacan notait: il est “corps subtil, mais corps”. Dans sa malice, il a même évoqué pour sa thèse un illustre prédécesseur, plutôt inattendu, Staline lui-même, qui en effet, curieusement, dans le débat des marxistes pour tracer la frontière entre l'infra et la supra-structure, mit le poids de son autorité pour dire que le langage n'est pas une suprastructure. Parler du corps du symbolique est un usage parfaitement correct du mot corps, chacun peut s'en assurer par le dictionnaire. Le symbolique est corps, en tant que ses éléments sont coordonnés en un système de relations internes. C'est bien d'ailleurs parce qu'il y a dans le symbolique non seulement une quasi matérialité des éléments, les signifiants, mais aussi une objectivité des relations, que la psychanalyse, qui opère par le symbolique, garde un lien à la science, et qu'il n'est pas contradictoire même, de parler d'une objectivité du sujet, comme Lacan le fait à l'occasion, et par exemple dans son Séminaire sur les quatre discours. La thèse est donc que c'est le corps du symbolique, corps incorporel, qui en s'incorporant, vous donne un corps. Il vous le donne en un double sens: il vous l'attribue, mais plus essentiellement, il vous le fabrique.

Qu'il vous l'attribue n'est qu'un cas particulier de cette vérité qu'il n'y a de fait que d'être dit. C'est le langage qui, votre corps, vous le fait dire un et vôtre. Il y a certes la cohésion de l'organisme, qui semble être première, quoique redoublée par le “un” du signifiant. Cependant, rien n'autorise à penser que c'est elle qui le fonde,

Chego ao mais substancial do corpo. Não mais aquele da unidade imaginária ou do recorte significante, mas aquele que condensa o valor erótico. Às duas oposições precedentes, do corpo unificado ao organismo despedaçado, do vivente funcional ao corpo retalhado pela representação inconsciente, acrescenta-se a do corpo mortificado ao que lhe resta de vivo e que não é seu funcionamento biológico, do qual a psicanálise nada tem para conhecer, mas seu ser libidinal. Quanto a este, Lacan não o desconhecia de forma alguma, pelo contrário, ele se esforçou por dar conta de suas particularidades, da forma como elas são provadas pela experiência psicanalítica. Aí se impõe que o gozo não se diz a não ser como periférico, fragmentário e localizado em bordas corporais – chamadas por Freud de zonas erógenas – ou seja, como basicamente “fora do corpo”, cativadas por objetos que são peças destacadas do corpo, os objetos que a teoria clássica qualifica como pré-genitais e dos quais Lacan enumera quatro: seio, fezes, voz, olhar. Não é o organismo que aqui Lacan opõe ao corpo, mas a carne (cf. *Radiofonia*) na medida em que esse termo, retomado de uma velha tradição, conota precisamente as tentações da libido. Consequentemente, o corpo propriamente dito é o corpo morto, por oposição tanto ao funcionamento do organismo vivo quanto àquele que vive do gozo. O teste, segundo Lacan, reside nisso, no fato de que quando vocês falam do corpo é indiferente que ele seja vivo ou morto - o que o fenômeno da sepultura manifesta bem: os corpos, ali, valem cada um por um, designáveis por um nome, ou, por falta deste, por um número, que permite contá-los.

É que existe o Outro corpo, o verdadeiro, o primeiro, aquele que lhes dá corpo, e este Outro corpo é a linguagem. Desde seu *Discurso de Roma*, em 1953, Lacan notava: “ele é corpo sutil, mas corpo”. Em sua malícia, ele evocou mesmo um ilustre predecessor para sua tese, bastante inesperado: Stalin ele mesmo, que, com efeito, curiosamente, no debate dos marxistas para traçar a fronteira entre a infra e a superestrutura, coloca o peso de sua autoridade para dizer que a linguagem não é uma superestrutura. Falar do corpo do simbólico é um uso perfeitamente correto da palavra corpo, cada um pode certificar-se disso pelo dicionário. O simbólico é corpo na medida em que seus elementos estão coordenados num sistema de relações internas. Inclusive, é mesmo porque existe no simbólico não apenas uma quase materialidade dos elementos, os significantes, mas também uma objetividade das relações que a psicanálise, que opera pelo simbólico, guarda um laço com a ciência e que não é mesmo contraditório falar de uma objetividade do sujeito, como Lacan o faz em certas ocasiões - por exemplo, em seu Seminário XVII sobre os quatro discursos (O Avesso da Psicanálise). A tese é, portanto, que é o corpo do simbólico, corpo incorpóreo, que, ao se incorporar, dá a vocês um corpo. Ele o faz num duplo sentido: ele o atribui a vocês, mas mais essencialmente ele o fabrica para vocês.

Que ele lhes atribua um corpo é apenas um caso particular desta verdade em que só há fato caso haja dito. É a linguagem que faz você dizer que o corpo é “um” e que ele é seu. Certamente há a coesão do organismo, que parece ser primeira,

plutôt le contraire, que c'est lui, le un, qui fait apercevoir la consistance réelle de l'organisme. Il est frappant en outre, que le discours nous attribue notre corps plutôt que de nous identifier à lui, que nous parlions d'avoir un corps et non d'être un corps, comme nous hésiterions moins à le faire pour l'animal. Cette attribution implique la disjonction du sujet et du corps – je ne parle pas de l'âme, que Lacan réduit à n'être que la transposition symbolique de l'unité imaginaire du corps. Comme sujet du signifiant, nous sommes en effet disjoints du corps, tellement que du sujet, non seulement on en parle avant qu'il ne parle, mais on en parle alors même qu'il n'a pas encore de corps, ou qu'il ne l'habite plus, avant sa naissance ou après sa mort. C'est parce que le langage assure cette marge au-delà de la vie qu'est l'anticipation du sujet et sa pérennisation dans la mémoire, que nous pouvons évoquer le corps comme distinct, séparé de l'être du sujet. Pensez par exemple au grand thème des fantômes ou à celui de l'immortalité. Qu'est-ce d'autre, le fantôme, qu'un corps qui réapparaît passé le temps, porteur d'obscures exigences? Quant à la survivance, n'est-ce pas la consistance imaginaire qui s'émancipe de son incarnation temporelle? La sépulture, identifiable aux limites mêmes de l'humanité, c'est une façon de refuser que le corps qui est né par le signifiant – et plus encore que je ne l'ai dit jusque-là – que le corps, dis-je, devienne charogne et aille comme toute chair, à la désagrégation. Mais il n'est que trop évident qu'elle ne le célèbre que soustraction faite de sa vie, comme le "un" inerte de ce qu'une certaine tradition désignait comme enveloppe mortelle, voire guenille, tant il est vrai que le signifiant, comme le Dieu de Schreber, ne connaît pas le vivant. S'il vous donne un corps, c'est un corps dévitalisé, dont l'animation propre lui échappe.

Il y a bien des signes de cette impuissance du symbolique à inscrire le vivant. Que les anciens aient pu se représenter le corps sur le modèle des sphères célestes, et qu'ils aient identifié l'univers à une sorte de macrocorps, mérite déjà de nous retenir. N'est-il pas saisissant que pour imaginer l'essence du corps, ils n'aient eu d'autre recours que le modèle du monde inanimé? On en conclut généralement à une propension à animer celui-ci, mais l'inverse vaut aussi bien. Quant à Descartes, opposant l'étendue au sujet de la pensée que son cogito promet, il témoigne de ce que la vie est impensable. L'opposition de la substance pensante à la substance étendue rate ce qu'il eût fallu appeler "la substance jouissante", manifestant par là les limites de la prise signifiante, qui ne capture le vivant qu'à l'inscrire comme déjà mort.

Mais il y a plus: ce corps dévitalisé est aussi un corps morcelé dans son fonctionnement – et pas seulement dans son image – car ses organes, il les tient du fait qu'il habite le langage (cf. *L'Étourdit*). Dans le métabolisme global de l'organisme, c'est le langage qui isole les organes et leur donne une fonction. On peut parfois avoir comme conscience de cet effet d'ordonnement par le discours, notamment dans l'enfance. À la question de l'adulte: où as-tu mal?, l'enfant malade peut encore répondre par une vague localisation de surface. Mais que rétorquerait-il à celle-ci:

embora, seja redobrada pelo “um” do significante. Entretanto, nada nos autoriza a pensar que é ela que o funda, muito pelo contrário, é ele, o “um” que nos faz perceber a consistência real do organismo. Além disso, é surpreendente que o discurso nos atribua nosso corpo ao invés de nos identificar a ele, que falemos em ter um corpo e não de sermos um corpo, como hesitaríamos menos em fazer com relação ao animal. Esta atribuição implica a disjunção do sujeito e do corpo – não estou falando da alma, que Lacan reduz à transposição simbólica da unidade imaginária do corpo. Como sujeitos do significante, somos efetivamente disjuntos do corpo, de tal forma que não somente se fala do sujeito antes mesmo que ele próprio fale, mas se fala dele mesmo que ele ainda não tenha corpo ou que ele não o habite mais - antes de seu nascimento ou depois de sua morte. É porque a linguagem assegura essa margem além da vida, que é a antecipação do sujeito e sua perenização na memória, que podemos evocar o corpo como distinto, separado do ser do sujeito. Pensem, por exemplo, no grande tema dos fantasmas ou aquele da imortalidade. O que é o fantasma senão um corpo que, transcorrido seu tempo, reaparece, portador de obscuras exigências? Quanto à sobrevivência, não é ela a consistência imaginária que se emancipa de sua encarnação temporal? A sepultura, identificável aos próprios limites da humanidade, é uma maneira de recusar que o corpo, nascido pelo significante – e mais ainda, o que eu não disse até agora – que o corpo se torne carniça e que chegue, como toda carne, à desagregação. Mas, é muito evidente que ela só celebra a subtração feita de sua vida, como o “um” inerte disso que uma certa tradição designava como o envelope mortal, até mesmo trapo e, tanto isso é verdadeiro que o significante, como o Deus de Schreber, não conhece o ser vivo. Se ele lhes dá um corpo, é um corpo desvitalizado, do qual o próprio ânimo lhe escapa.

Há muitos signos dessa impotência do simbólico em se inscrever no ser vivo. Merece a nossa atenção o fato de que os antigos tenham podido representar o corpo conforme o modelo das esferas celestes e que eles tenham identificado o universo a uma espécie de macro-corpo. Não é surpreendente que eles, para imaginar a essência do corpo, não tenham tido outro recurso a não ser o modelo do mundo inanimado? Conclui-se geralmente como sendo essa uma propensão para animar este último, mas isso vale igualmente para o inverso. Quanto a Descartes, que opunha a extensão ao sujeito do pensamento, promovido pelo seu cogito, ele testemunha o quanto a vida é impensável. A oposição da substância pensante com relação à substância extensa falha em apreender aquilo que foi necessário chamar de “a substância gozante”, manifestando com isto os limites da tomada significante, que apenas captura o vivente ao inscrevê-lo como já morto.

Mas, ainda há mais: este corpo desvitalizado é também um corpo despedaçado em seu funcionamento – e não apenas em sua imagem – pois ele tem seus órgãos devido ao fato de habitar a linguagem (cf. *L'Étourdit*). No metabolismo geral do organismo é a linguagem que isola os órgãos e lhes dá uma função. Pode-se, às

“as-tu mal au ventre ou au coeur?”, alors qu’elle est en train de lui épeler ses organes, qui seront siens de par le verbe, sans image et sans cénesthésie, lorsqu’il sera entré dans ce discours. C’est le secours de celui-ci qui justement manque au schizophrène que j’évoquais tout à l’heure, quand il s’agit de donner fonction à ses organes. Bien entendu, ce n’est pas une simple question d’apprentissage du vocabulaire anatomique, dont le schizophrène est aussi capable qu’un autre, le problème est de localisation de la libido. L’essentiel en effet, est de bien mesurer que la prise du langage sur le vivant ne se réduit pas à lui adjoindre un dit qui le laisserait sauf. Le vivant n’entre dans le symbolique qu’à ses dépens, dépens réels. Ce qui nous l’indique d’emblée, c’est qu’il y en a un, d’organe, pas si facile à domestiquer dans sa fonction et qui est l’organe phallique. Là, Lacan s’inscrit en faux contre la formule reprise par Freud: l’anatomie, c’est le destin, à entendre ici comme l’anatomie sexuelle. Pour Lacan, ce n’est pas l’anatomie, mais le discours qui fait le destin, et le phallus n’est pas anatomique, différent qu’il est de l’appendice pénién. N’est-ce pas au demeurant ce qu’implique l’OEdipe freudien, que Lacan a ramené à sa structure logique dans L’étourdit: homme ou femme, c’est l’affaire du sujet, non d’anatomie? Ce qu’il faut bien appeler un choix inconscient du sexe s’impose d’ailleurs presque au niveau des phénomènes, quand la demande du transsexuel rencontre l’offre complice de notre chirurgie moderne. La question est donc celle-ci: si le corps, comme le dit Lacan, “fait le lit de l’Autre”, s’il est “table de jeu”, qu’en résulte-t-il le concernant, quel est l’effet corporel de l’incorporation du corps incorporel du symbolique?

Le corps se présente d’abord comme une simple surface où inscrire le trait qui permettra de le distinguer, soit pour le compter, soit pour l’érotiser. Le modèle le plus simple en est le marquage des troupeaux, comme signe de la propriété. Les marques d’appartenance à un ensemble ne manquent pas non plus pour le corps du parlêtre, mais elles vont plus loin, inséparables qu’elles sont des propriétés libidinales. Beaucoup de phénomènes méritent d’être mentionnés. Pensez au tatouage, qui à la fois vous identifie et vous situe comme objet érotique, à la circoncision dans ses incidences multiples, mais aussi à cette pratique – plus rare sans doute et qui indigné tellement les occidentaux – qu’est l’excision, et où s’indique de la façon la moins équivoque une tentative pour régler directement la jouissance. Plus accidentelles, non instituées, il y a aussi les cicatrices que l’on cache ou que l’on exhibe comme traces visibles, glorieuses ou honteuses, d’une histoire. L’amusant, c’est qu’elles ne sont pas sans se répartir selon les sexes. Pour les femmes, le plus généralement, ce sont celles qui marquent leur ventre qui importent. Que reste-t-il, par exemple, d’une césarienne, sinon sa trace, dont on va pouvoir parler? Du côté des hommes, par contre, au moins dans notre contexte, ce seraient plutôt les cicatrices de guerre, celles qui restent de leurs faits d’armes, qui prennent sens. Je n’oublie pas non plus les marques que porte le corps du masochiste, et qui sont stigmates de sa jouissance. À ce corps, porteur de traces qui le rayent et qui incisent sa forme, nous pouvons

vezes, ter consciência desse efeito de ordenamento pelo discurso, em particular na infância. Diante da pergunta do adulto: onde dói?, a criança doente pode ainda responder por uma vaga localização de superfície. Mas o que ela redarguiria a essa pergunta: “dói a barriga ou o coração?”, quando ela está começando a soletrar o nome dos seus órgãos, que serão seus por intermédio do verbo, sem imagem e sem cenestesia, quando ele tiver entrado na linguagem? É o auxílio dessa última que falta ao esquizofrênico ao qual eu me referia há pouco, quando se trata de dar uma função aos seus órgãos. Bem entendido, não se trata de uma simples aprendizagem de um vocabulário anatômico, coisa que o esquizofrênico é tão capaz como qualquer outro; o problema é a localização da libido. O essencial, na verdade, é de medir-se bem que a tomada da linguagem sobre o vivente não se reduz a acrescentar-lhe um dito que o deixaria salvo. O vivente só entra no simbólico às suas próprias custas, custas reais. O que nos indica de antemão que há um órgão não tão fácil de ser domesticado em sua função, que é o órgão fálico. Aqui Lacan faz objeção à fórmula retomada por Freud: a anatomia é o destino, entendendo-se aqui anatomia como a anatomia sexual. Para Lacan não é a anatomia, mas o discurso que faz o destino e o falo não é anatômico, diferentemente do apêndice peniano. Não é verdade que não foi persistindo naquilo que implica o Édipo freudiano que Lacan desenvolveu sua estrutura lógica no *L'Étourdit*: homem ou mulher, é uma questão do sujeito não da anatomia? Aquilo que é necessário chamar uma escolha inconsciente do sexo impõe-se quase no nível dos fenômenos, aliás, quando a demanda do trans-sexual encontra a oferta cúmplice de nossa cirurgia moderna. A questão é, portanto, a seguinte: se o corpo, como diz Lacan, “faz o leito do Outro”, se ele é o “tabuleiro do jogo” o que resulta disso para ele, qual é o efeito corporal da incorporação do corpo incorpóreo do simbólico?

O corpo se apresenta de início como uma simples superfície na qual se inscreve o traço que permitirá distingui-lo, quer seja para contá-lo, quer seja para erotizá-lo. O modelo mais simples é a marcação do gado como sinal de propriedade. As marcas de pertencimento a um conjunto também não faltam ao corpo do falasser, mas elas vão mais longe, uma vez que são inseparáveis das propriedades libidinais. Muitos fenômenos merecem ser mencionados. Pensem na tatuagem, que identifica e ao mesmo tempo situa como objeto erótico, na circuncisão em suas múltiplas incidências, mas também nesta prática – mais rara, sem dúvida, e que enche de indignação os ocidentais – que é a excisão e onde se indica, da maneira menos equívoca, uma tentativa de regular diretamente o gozo. Mais acidentais, não instituídas, há também as cicatrizes que se esconde ou exhibe como traços visíveis, gloriosos ou vergonhosos, de uma história.

O curioso é que elas não existem sem se repartir conforme os sexos. Para as mulheres, mais geralmente, são aquelas que marcam seu ventre que importam. O que resta, por exemplo, de uma cesariana se não sua marca da qual se pode falar? Para os homens, por sua vez, pelo menos no nosso contexto, seriam antes as

opposer le corps que la mode façonne. Démonstrateur de l'image, elle le pourvoit de formes de rechange, sans toucher à la chair, là où la chirurgie esthétique, plus radicale, ne se contente pas de formes amovibles, mais taille dans le vif pour vous refaire, non seulement un visage ou une silhouette, mais, vous le savez, dans ses excès, un sexe autre, par greffe ou ablation.

Marqué en sa surface, le corps est plus essentiellement affecté dans sa jouissance. C'est là où il ne faut point se tromper. Ce n'est pas le sujet que le signifiant affecte. Le sujet, le signifiant le représente seulement – non sans conséquences –, mais c'est le corps qu'il affecte. Telle est la thèse que Lacan énonce dans les années '70. Je vous cite ... *Ou pire*: «Je dis, moi, que le savoir affecte le corps de l'être qui ne se fait être que de paroles, ceci de morceler sa jouissance, de le découper par là jusqu'à en produire les chutes dont je fais le (a), à lire objet petit a, ou bien abjet¹...».

Ce terme de jouissance mérite quelques commentaires. Lacan en a donné des élaborations successives passant de ce qu'il situe dans *Subversion du sujet* du terme de «jouissance infinie», à des distinctions qui la font plurielle, triple, au terme de son enseignement. Je m'en tiendrai à quelques repères de définition.

Jouissance n'est pas seulement la volupté. On pourrait délimiter les strates des significations du terme en français, car il fut d'un grand usage, notamment au XVIII^{ème} siècle. Mais voyons plutôt ses correspondances chez Freud. Ce n'est pas le *Lust* freudien, plutôt l' *Unlust*. Ce *Lust*, que l'on traduit par plaisir, Freud l'a corrélié à l'idée d'excitation minimum, de la moindre tension – en quoi d'ailleurs le plaisir sexuel lui fait problème.

Sur sa trace, Lacan le commente du côté de l'homéostasie harmonieuse, de l'agrément éprouvé, autrement dit, de l'équilibre des forces qui implique aussi bien de “ne rien foutre” ou “d'en faire le moins possible” – ce sont ses termes. Ce n'est pas un idéal, au moins pas l'idéal de la psychanalyse, car l'éthique analytique n'est pas une éthique de plaisir. Elle ne vise pas comme les éthiques du bien, l'agrément sans rupture de la créature à son monde, et ce à quoi elle a affaire c'est précisément à la structure, qui introduit la discordance. Plus qu'avec le plaisir et le bien-être, la jouissance a des affinités avec la douleur et avec l'au-delà du principe de plaisir, que Freud a dû poser pour penser l'étrangeté des phénomènes de la répétition et du transfert. Les paradoxes de la satisfaction qui s'attache à ce qu'il a dénommé *Trieb* (pulsion), ou à cette fameuse pulsion de mort, sont les références freudiennes essentielles de ce que Lacan reprend avec son terme de jouissance. Que l'on puisse être bien dans le mal, que Sade soit la vérité de Kant, c'est ce qui s'avère dans tous les faits où se trahit ce qu'il faut bien appeler une application du sujet à souffrir. L'impensable pulsion de mort, dont Lacan a d'abord montré qu'elle n'est pas sans l'instance mortifère du signifiant, livre ici sa composante complémentaire, dans la captivation des sujets par une jouissance délétère, dont la satisfaction génitale

¹ J. Lacan, Livre XIX, ... *Ou pire*, Scilicet 5, p. 8.

cicatrizes de guerra, aquelas que ficam a partir de seus feitos com armas, que adquirem sentido. Não esqueço também as marcas que o corpo do masoquista exhibe e que são estigmas de seu gozo. A esse corpo portador de marcas, que o riscam e que entalham sua forma, podemos opor o corpo que a moda modela. Demiurgo da imagem, a moda dota o corpo de formas substitutas, sem tocar a carne, aí onde a cirurgia estética, mais radical, não se contenta com formas amovíveis, mas talha no vivo para refazer-lhes, não somente um rosto ou uma silhueta, mas vocês sabem, em seus excessos, um outro sexo, por transplante ou ablação.

Marcado em sua superfície, o corpo é mais essencialmente afetado em seu gozo. É aqui que é necessário não se enganar. Não é o sujeito que o significante afeta. O significante apenas representa o sujeito – não sem consequências –, mas é o corpo que ele afeta. Tal é a tese que Lacan enuncia nos anos 70. Cito para vocês ...*Ou pior*: “Eu digo que o saber afeta o corpo do ser que só se faz ser pelas palavras, fragmenta seu gozo, recortado por aí até se produzirem quedas das quais eu faço o (a), para ser lido objeto pequeno a, ou bem, abjeto²...”.

Esse termo gozo merece alguns comentários. Lacan deu a ele elaborações sucessivas passando daquilo que ele situa em “*Subversão do Sujeito*” como o termo do “gozo infinito”, a distinções que o fazem plural, triplo, no final de seu ensino. Aterme-ei a algumas referências de definição.

Gozo não é somente volúpia. Poderíamos delimitar os estratos das significações do termo em francês, pois ele foi muito usado, em particular no século XVIII. Mas vejamos antes suas correspondências em Freud. Não é o *Lust* freudiano, mas antes, o *Unlust*. Este *Lust*, que traduzimos por prazer, foi correlacionado por Freud à idéia de excitação mínima, da menor tensão – no que, aliás, o prazer sexual faz problema.

Na esteira de Freud, Lacan comenta o *Lust* do lado da homeostase harmoniosa, do consentimento experimentado, em outras palavras, do equilíbrio das forças que implica tanto “nada fazer” ou “fazer o mínimo possível” – esses são seus termos. Este não é um ideal, ao menos, não é um ideal da psicanálise, pois a ética analítica não é uma ética de prazer. Ela não visa, como as éticas do bem, o consenso sem ruptura da criatura com seu mundo e aquilo com o que ela tem a ver é precisamente a estrutura, que introduz a discordância. Mais do que com o prazer e o bem estar, o gozo tem afinidade com a dor e com o mais além do princípio do prazer, que Freud teve que propor para pensar a estranheza dos fenômenos da repetição e da transferência. Os paradoxos da satisfação que se liga àquilo que ele denominou *Trieb* (pulsão), ou àquela famosa pulsão de morte, são as referências freudianas essenciais daquilo que Lacan retoma com o termo gozo. Que se possa estar bem no mal, que Sade seja a verdade de Kant, é isso que se verifica em todos os fatos onde se revela aquilo que é necessário chamar de um empenho do sujeito em sofrer. A impensável pulsão de morte, que Lacan mostrou de início que ela não

²Lacan, livro XIX, “...ou pire”, *Scilicet* 5, p. 8.

masque généralement la portée, mêlée qu'elle est à la dimension du plaisir. La jouissance n'est pas à proprement parler désirable, mais au contraire, protégée dans son approche par diverses barrières, car porteuse "d'atroces promesses", dit Lacan. Le plaisir est la première de ses limites comme "liaison incohérente de la vie", qui fonde la réaction animale à fuir la douleur et la tension. Le désir en est une autre, lui que l'interdit fonde comme défense "d'outrepasser certaines limites" dans la jouissance, ce qui ne saurait s'entendre qu'à condition de le distinguer de toute volonté de jouissance.

Si l'on voulait maintenant saisir la jouissance, non plus dans son opposition au plaisir ou au désir insatisfait, mais dans la palette de ses variations, on trouve quelques touches dans les textes de Lacan. L'évocation, par exemple, de la jouissance que l'on suppose que l'animal prend à son corps, en tant que lui, n'est pas sous l'influence dysharmonique du symbolique. On l'illustre volontiers par la jouissance du chat, tandis que pour le chien au contraire, on pense plutôt à la "vie de chien", sans doute justement parce qu'il est plus domestiqué. Et puis, il y a une question sur la jouissance de la plante. Le lis des champs jouit-il, se demandait Lacan en 1975. Freud aussi rêvait parfois d'une jouissance qui serait pleine. Voyez son texte *Pour introduire le narcissisme*, où il met en série le nourrisson qui s'endort sur le sein, repu, le félin en sa belle indifférence, et la femme narcissique en sa superbe. Il y reconnaît les occurrences 'une jouissance fermée, disons sans Autre. Il est clair que c'est celle dont on rêve, ou que l'on impute à l'autre. Pour celle qui n'est pas rêvée, mais assurée, elle va de la chatouille à la grillade, disait Lacan dans des années où l'immolation par le feu faisait presque épidémie. Ça situe les horreurs de la guerre dans le registre de la jouissance et ça laisse à part les "simagrées" masochistes. Il est vrai qu'il y a actuellement un grand clivage dans le monde, entre les pays, les nôtres, où on pourrait croire que l'homéostasie y est presque, où la vie est dans l'ensemble plutôt douillette, et où, du coup, on est dans la hantise du traumatisme, notamment quant aux enfants. Ailleurs au contraire, et les deux se tiennent, il y a ces fameux *kamikazes* qui nous stupéfient, et le déchaînement de formes extrêmes de la jouissance.

Je reviens aux dépens que subit le corps du parlêtre. Ils sont perte et morcellement de jouissance. Cette perte fait du corps "un désert de jouissance" (cf. *La psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*). L'inconscient tel que Freud le construit dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique* implique ce vidage de jouissance. Freud a posé la thèse première selon laquelle le psychisme est réglé par le principe de plaisir. Ce qu'il y ajoute dans ce texte, où il s'agit de rendre compte du refoulement et de ses ratés, c'est l'idée que la satisfaction s'inscrit dans l'appareil psychique sous formes de traces qui guideront les quêtes ultérieures du sujet. Voilà qui change tout et oblige Freud à distinguer, vous le savez, une expérience de satisfaction première, mythique, qui serait celle d'un corps non encore marqué, neuf, en un mot hors-signifiant. Il suppose cette première fois inscrite en un réseau de traces multiples et articulées, qui

existe sem a instância mortífera do significante, libera aqui seu componente complementar, na captura dos sujeitos por um gozo deletério do qual a satisfação genital mascara geralmente o alcance, misturado como ele é à dimensão do prazer. O gozo não é, a bem dizer, desejável, mas, pelo contrário, sua abordagem é protegida por diversas barreiras, pois ele é portador de “atrozes promessas”, diz Lacan. O prazer é o primeiro de seus limites como “ligação incoerente da vida”, que funda a reação animal de fugir da dor e da tensão. O desejo é um outro limite, desejo que o interdito funda como proibição “de ultrapassar certos limites” no gozo, o que somente se torna compreensível com a condição de distingui-lo de toda vontade de gozo.

Agora se quisermos apreender o gozo, não mais em sua oposição ao prazer ou ao desejo insatisfeito, mas na paleta de suas variações, encontramos alguns toques nos textos de Lacan. A evocação, por exemplo, do gozo que supomos que o animal recebe de seu corpo, enquanto tal, não está sob a influência desarmônica do simbólico. Isso é facilmente ilustrado através do gozo do gato, enquanto que para o cão, ao contrário, pensa-se mais na “vida de cão”, sem dúvida porque ele é mais domesticado. E depois, há uma questão sobre o gozo da planta. O lírio do campo goza? perguntava-se Lacan em 1975. Freud também sonhava, às vezes, com um gozo que seria pleno. Vejam seu texto “*Para introduzir o narcisismo*”, em que ele coloca na sequencia o bebê que adormece sobre o seio, saciado, o felino em sua bela indiferença e a mulher narcísica em sua soberba. Ele reconhece aí as ocorrências de um gozo fechado em si mesmo, sem Outro. É claro que se trata daquele com o qual se sonha e que se atribui ao outro. Para aquele gozo que não é sonhado, mas atestado, ele vai da cócega às fogueiras, dizia Lacan nos anos em que a imolação pelo fogo era quase epidêmica. Isso situa os horrores da guerra no registro do gozo e deixa de lado as “afetações” masoquistas. É verdade que existe atualmente no mundo uma grande separação entre nossos países, onde poderíamos acreditar que a homeostase quase existe neles, onde, no conjunto, a vida é mais confortável e onde, conseqüentemente, se vive na assombração do traumatismo, em particular em relação às crianças. Nos outros países, ao contrário, e os dois modos são correlacionados, há esses famosos *kamikazes* que nos deixam estupefatos e o desencadear de formas extremas de gozo.

Volto às sanções que sofre o corpo do falasser. Elas são perda e despedaçamento do gozo. Esta perda faz do corpo “um deserto de gozo” (Cf. *A psicanálise em sua relação com a realidade*). O inconsciente, da forma que Freud o construiu em seu *Esboço de uma psicologia científica*, implica nesse esvaziamento do gozo. Freud colocou como tese primeira aquela segundo a qual o psiquismo é regido pelo princípio do prazer. O que ele acrescenta nesse texto, no qual se trata de dar conta do recalque e seus fracassos, é a ideia de que a satisfação se inscreve no aparelho psíquico sob a forma de traços que guiarão as buscas ulteriores do sujeito. Eis que tudo se modifica e obriga Freud a distinguir, vocês sabem, uma experiência de satisfação primária, mítica, que seria a de um corpo ainda não

canaliseront dès lors toute recherche de satisfaction, et dans lesquelles Lacan va reconnaître l'articulation signifiante. Lorsque dans *La direction de la cure*, il définit l'inconscient comme "les premières marques idéales où les tendances se constituent comme refoulées dans la substitution du signifiant au besoin", il est très proche du schéma freudien. Celui-ci nous décrit un psychisme à la fois coupé de la réalité et de sa pleine jouissance, contraint de repasser par les canaux d'une supposée jouissance première, dont il ne rejoint jamais que les traces mortes, traits unaires de la jouissance perdue. Autant dire: là où est le signifiant, la jouissance pleine n'est plus; reste seulement celle qui s'attache à la répétition et qui consomme la perte de la Chose, faisant de l'humain cet être assoiffé d'une impossible première fois que Freud a décrit et dont l'insatisfaction est constituante. Entre la Chose, lieu de jouissance, et le sujet déterminé par le signifiant, la rencontre sera à jamais manquée sans jamais avoir lieu, puisque leur clivage se fonde de cette impossibilité même.

Le refoulement de la Chose par le signifiant est donc corrélatif de ceci que la libido – ce que Freud a nommé la libido – suppose cette perte originelle de la jouissance. La libido, c'est ce qu'il met au principe de toute appétence dite sexuelle. Ce qui fait chercher hors de soi l'extension d'un objet complémentaire. C'était déjà à son énigme que répondait Aristophane avec son mythe de deux moitiés de sphère séparées et se cherchant l'une l'autre. Lacan a consacré quelques grandes pages au concept de libido dans *Position de l'inconscient*. Il la corréle à l'émigration de la jouissance hors des frontières du corps, qui fait d'elle un «organe», un «instrument» et qui déplace la «véritable limite» de l'organisme au-delà de son enveloppe corporelle. La soustraction de jouissance est posée comme sa condition structurale. Celle-ci se retrouve au niveau même de l'animal – puisque Lacan ne récuse pas l'idée d'une libido animale. L'élan de la libido qui trace les limites du territoire animal peut en effet être référé à une perte, ici une perte de vie: celle que la sexualité implique, puisque la mort individuelle va de pair avec la reproduction sexuée. Le mythe de la lamelle, que Lacan substitue ironiquement à celui d'Aristophane, incarne cette même idée qu'il n'y a de libido qu'à partir d'une soustraction. Cette soustraction, qui fonde la libido comme vecteur vers l'objet, nous pouvons l'écrire avec son signe et son nom: $(-\varphi)$, la castration. Le texte même de Lacan l'évoque certes, plutôt à partir de l'objet partiel. Mais celui-ci, notamment le sein, est situé pour ce qu'il est dans le complexe de sevrage, soit une part perdue du sujet lui-même, qui a bien peu à voir avec la réminiscence sensorielle du corps de la mère, avec sa chaleur, son odeur, etc. Lacan met en outre les points sur les i dans une note de 1966, où il annonce ce que développe l'article suivant des *Ecrits*, *Du Trieb de Freud et du désir du psychanalyste*, disant: "[...] nous n'avons pu étendre ces considérations sur l'objet jusqu'à ce qui constitue son intérêt crucial, à savoir l'objet $(-\varphi)$ en tant que cause du complexe de castration".

Cette négativation étant, qui du corps, fait "désert de jouissance", que reste-t-il donc de cette dernière? Il en reste certes une part, morcelée et redistribuée "hors-

marcado, novo - numa palavra, fora do significante. Ele supõe essa primeira vez inscrita em uma rede de traços múltiplos e articulados que canalizarão, a partir de então, toda busca de satisfação e nas quais Lacan vai reconhecer a articulação significante. Quando, em *"A direção da cura"*, ele define o inconsciente como "as primeiras marcas ideais em que as tendências se constituem como recalçadas na substituição da necessidade pelo significante", ele está muito próximo do esquema freudiano. Este nos descreve um psiquismo simultaneamente apartado da realidade e de seu gozo pleno, forçado a passar pelos canais de um suposto gozo primeiro, do qual ele nunca terá senão traços mortos, traços unários do gozo perdido. É como dizer: ali onde está o significante, o gozo pleno não está mais; resta somente aquele que se liga à repetição e que consome a perda da Coisa, fazendo do humano este ser sedento de uma impossível primeira vez, que Freud descreve e da qual a insatisfação é constituinte. Entre a Coisa, lugar do gozo, e o sujeito determinado pelo significante, o encontro será sempre faltante sem jamais ter acontecido, pois sua separação se funda a partir desta mesma impossibilidade.

O recalque da Coisa pelo significante é, portanto, correlativo do fato de que a libido – o que Freud denominou libido – supõe esta perda original de gozo. A libido é aquilo que ele coloca no princípio de todo apetite dito sexual. Aquilo que faz buscar fora de si a extensão de um objeto complementar. Era já a esse enigma que Aristófanes respondia com seu mito de duas metades da esfera, separadas e uma buscando a outra. Lacan consagrou algumas páginas importantes ao conceito de libido em *"Posição do Inconsciente"*. Ele a correlaciona à emigração do gozo para fora das fronteiras do corpo, o que faz dela um "órgão", um "instrumento" e que desloca o "verdadeiro limite" do organismo para mais além de seu envelope corporal. A subtração de gozo é colocada como sua condição estrutural. Esta pode ser encontrada mesmo no nível animal – pois Lacan não recusa a idéia de uma libido animal. O ímpeto da libido, que traça os limites do território animal, pode, com efeito, referir-se a uma perda, uma perda de vida: aquela que a sexuação implica, pois a morte individual acontece junto com a reprodução sexuada. O mito da lamela, que Lacan ironicamente substitui pelo de Aristófanes, encarna essa mesma ideia de que só há libido a partir de uma subtração. Podemos escrever essa subtração, que funda a libido como vetor direcionado ao objeto, com seu signo e seu nome: $(-\varphi)$, a castração. O próprio texto de Lacan evoca certamente isso, principalmente a partir do objeto parcial. Mas este, o seio em particular, está situado por aquilo que existe no complexo de desmame, isto é, uma parte perdida do próprio sujeito que tem bem pouco a ver com a reminiscência sensorial do corpo da mãe, com seu calor, seu odor, etc. Além disso, Lacan vai colocar os pingos nos is numa nota de 1966, em que anuncia aquilo que o seguinte artigo dos Escritos, *"Du Trieb de Freud e do desejo do psicanalista"*, desenvolve, dizendo: "[...] não podemos estender estas considerações sobre o objeto até aquilo que constitui seu interesse crucial, a saber, o objeto $(-\varphi)$ enquanto causa do complexo de castração".

corps”, ce que Lacan illustre par les sépultures anciennes, où les objets placés près du mort énuméraient les formes hors-corps de la jouissance. Cette jouissance hors-corps n’est autre que celle de la pulsion. Lacan a accentué successivement deux versants de la pulsion, son versant signifiant et son versant de jouissance. Elle n’est pas sans la coupure signifiante, car corrélée à la demande de l’Autre (cf. Le graphe), comme il se voit le plus clairement concernant les pulsions orales et anales. Mais elle est aussi conductrice d’une jouissance qui peut être non seulement parcellisée, car localisée à des bords anatomiques (sources des pulsions, dit Freud), mais hors-corps, dans la mesure où un objet la condense, qui est précisément détaché du corps, “insensible morceau à en dériver comme voix et regard, chair dévorable ou bien son excrément”. Lacan le nomme objet plus-de-jouir, sur le modèle de la plus-value de Marx, ce «plus» indiquant ici la compensation à l’égard du “moins” précédemment évoqué. De par l’effet signifiant, quelque chose est perdu, qui va être non pas restitué, mais en partie compensé. De ce fait d’ailleurs, cet objet a un statut particulier: il est à la fois perdu et non réappropriable, pris dans la série des déficits, mais il est aussi repositivé et comporte un certain coefficient de jouissance.

C’est ainsi que le corps est affecté par l’inconscient, tandis que le sujet, lui, est heureux, soit livré à l’heur, à la fortune, à la *tuchè*, par quoi il ne cesse de se répéter, de répéter sa séparation d’avec l’Autre, notamment l’Autre sexe, dans des rencontres où son partenaire n’est autre que le plus de jouir. Cette structure, nous pourrions l’inscrire dans les cercles d’Euler, plaçant le sujet et l’Autre chacun dans un cercle, hors intersection, tandis que l’objet s’inscrira seul dans cette intersection. *Télévision* exemplifie cette structure, du couple Dante et Béatrice. De Béatrice, Dante ne s’approprie que son battement de cils et il n’en faut pas plus pour incarner l’objet, mais l’Autre de ce fait même reste barré au sujet et prend ex-sistence – en deux mots comme l’écrit Lacan. Cet objet qui fait tout le prix de l’image est aussi le plus substantiel du corps, non parce qu’il aurait la matérialité ou l’étendue d’un corps – il n’en a aucune. Il est certes imaginarisable, l’expérience en témoigne, mais il est pourtant sans image. À cet égard, nous ne pouvons confondre l’objet a de Lacan avec l’objet partiel des kleinien. Au mieux pouvons-nous voir dans l’objet pré-génital une première approximation que les kleinien ont “réalisée” jusqu’à en faire une sorte d’objet-phénomène, tandis que Lacan s’est employé à le logifier, ce qui veut dire aussi à le déréaliser – au sens de la réalité. Sans image, il est aussi sans signifiant qui le représente, désignable d’une simple lettre index de l’impossible à symboliser, et pourtant substantiel par la jouissance qui s’y attache, réel donc, éjecté de l’Autre.

J’espère vous avoir rendu sensible l’itinéraire parcouru par l’enseignement de Lacan quant au corps. À aucun moment ne s’y dément ce principe implicite de son rationalisme que ce qui s’éprouve – puisque dès que l’on parle du corps on s’imagine entrer dans ce champ – se trouve subordonné à ce qui relève du registre de la preuve.

J’évoquerai maintenant les exceptions à ce qui est la règle du corps soit son vidage de jouissance. Nous pouvons en situer trois: la psychose, le symptôme et les

Existindo essa negatificação, que faz do corpo “um deserto de gozo”, o que resta, então, deste último? Sem dúvida, resta uma parte dele, fragmentada e redistribuída “fora do corpo”, que Lacan ilustra com as sepulturas antigas, em que os objetos colocados perto do morto enumeravam as formas do gozo “fora do corpo”. Este gozo fora do corpo não é senão o da pulsão. Lacan acentuou sucessivamente duas vertentes da pulsão - a vertente significativa e a vertente de gozo. Ele não existe sem o corte significativo, pois é correlato à demanda do Outro (cf. O grafo do Escrito Subversão do sujeito...) como se vê mais claramente no que diz respeito às pulsões orais e anais. Mas ele também é condutor de um gozo que não só pode ser parcelado, pois está localizado nas bordas anatômicas (fontes das pulsões, diz Freud), mas também fora do corpo, na medida em que um objeto o condensa, objeto esse que é precisamente destacado do corpo, “pedaço insensível em deriva como voz e olhar, carne devorável ou ainda seu excremento”. Lacan o nomeia de objeto mais-de-gozar seguindo o modelo da mais-valia de Marx, esse “mais” indicando a compensação com relação ao “menos” mencionado anteriormente. Por causa do significativo algo é perdido, algo que não vai ser restituído, mas, em parte, compensado. Por causa disso, aliás, esse objeto tem um estatuto particular: ele é ao mesmo tempo perdido e não reapropriável, incluído na série dos *déficits*, mas também é repositivado e comporta um certo coeficiente de gozo.

É dessa forma que o corpo é afetado pelo inconsciente, ao passo que o sujeito é feliz, ou seja, entregue ao acaso, à fortuna, à *tyché*, pelo que ele não cessa de se repetir, de repetir sua separação para com o Outro, particularmente o Outro sexo, nos encontros em que seu parceiro nada mais é que o mais-de-gozar. Poderíamos inscrever essa estrutura nos círculos de Euler, colocando o sujeito e o Outro cada um num círculo, fora da intersecção, enquanto o objeto se inscreverá sozinho nessa intersecção. *Televisão* exemplifica esta estrutura do casal Dante e Beatriz. Dante apropria-se apenas do batimento dos cílios de Beatriz, e nada mais é necessário para encarnar o objeto; mas o Outro, por causa disso, permanece barrado ao sujeito e adquire ex-sistência, escrita em duas palavras como o faz Lacan. Este objeto, que dá todo o valor à imagem, é também o mais substancial do corpo, não porque ele teria a materialidade ou a extensão de um corpo – disso ele nada tem. Certamente ele é imaginável, a experiência testemunha isso, mas, entretanto, ele não tem imagem. Com relação a isso, não podemos confundir o objeto “a” de Lacan com o objeto parcial dos kleinianos. Quando muito, poderíamos ver no objeto pré-genital uma primeira aproximação que os kleinianos “realizaram” até fazerem dele uma espécie de objeto-fenômeno, enquanto Lacan dedicou-se a logificá-lo, o que também quer dizer, a des-realizá-lo, no sentido da realidade. Sem imagem, ele também não tem significativo que o represente, designável por uma simples letra, índice do impossível de ser simbolizável e, entretanto, substancial pelo gozo que se liga a ele, real, portanto, ejetado do Outro.

Espero ter tornado sensível a vocês o itinerário percorrido pelo ensino de

phénomènes psychosomatiques. Ces trois laissent à part le masochisme. Celui-ci, Lacan l'a toujours situé comme dédoublé entre monstration et démonstration. D'où les termes de "simagrée", "simulation", ou même de "chiqué" qu'il lui applique. Le masochiste montre sans doute qu'il sait rappeler la jouissance dans le corps, mais que ce ne soit pas sans les artifices de ses montages scéniques, démontre aussi bien "ce qu'il en est pour tous du corps, qu'il soit justement ce désert".

Ce qui n'est pas une simagrée, par contre, c'est le symptôme. Le symptôme, c'est une jouissance exilée au désert. Du symptôme dans l'enseignement de Lacan, on a surtout retenu ce qu'il a accentué d'abord, à savoir sa dimension de parole, de message articulé à l'Autre.

Mais il n'en a pas moins fait valoir que le symptôme analytique est un mixte, mixte de vérité et de jouissance, avant d'accentuer toujours plus cette dernière composante. Que le symptôme soit vérité, c'est la thèse originelle, mais c'est une vérité qui se jouit, la psychanalyse s'efforçant dès lors de la ramener dans sa patrie de parole. À ceci Freud ne contredirait pas, lui qui d'entrée a vu dans le symptôme le retour d'une satisfaction, la mise en jeu d'une érogénéité déplacée.

Quant aux phénomènes psychosomatiques, la question est précisément de situer leurs différences à l'endroit des symptômes névrotiques, dès lors qu'ils ont la même localisation, implantés qu'ils sont eux aussi au désert de la jouissance. Les indications de Lacan, quoique peu nombreuses, nous tracent cependant un axe de recherche. Le phénomène psychosomatique, s'il est à l'évidence une enclave de jouissance dans le corps, n'est point vérité, quoiqu'il relève par définition d'une prise du signifiant sur le corps. Qu'il ne soit pas vérité est impliqué par les formules du Séminaire XI qui posent dans son cas le marquage du corps par un signifiant unique, là où il en faudrait au minimum un deuxième, refoulé, pour faire une vérité du sujet.

Je voudrais m'arrêter davantage à la psychose. Vous savez que Lacan en est venu en 1966 à proposer une nouvelle formule pour la psychose comme «identifiant la jouissance au lieu de l'Autre». Notez d'abord la concordance de cette formule avec les données cliniques, celles du cas Schreber par exemple. Il nous décrit un corps, le sien, qui n'est pas sans jouissance. Il y a certes des étapes dans son délire, mais tout au long, quoique sous des formes variées, il est soumis à un forçage constant, envahi par une jouissance intrusive et anormale, qui va jusqu'à perturber ses fonctions vitales: nourrissage, excréments, etc. Cependant cette jouissance qui, sauf à la fin dans la phase de restauration, n'est pas pour lui volupté mais déchirement, excède largement son enveloppe corporelle. En effet, Schreber est catégorique sur ce point: c'est Dieu qui jouit, ce Dieu que par ailleurs il nous a décrit n'être rien d'autre qu'une somme de paroles, un univers de signifiants, disons l'Autre. Que la psychose identifie la jouissance au lieu de l'Autre ne se vérifie pas seulement dans les faits de l'expérience. Cette thèse est en outre logiquement articulée avec toute la construction de Lacan: si l'ordre des pulsions qui extériorisent la jouissance est bien suspendu à la négation de la castration, laquelle est un effet du Nom-du-Père, et

Lacan no que diz respeito ao corpo. Nele, em nenhum momento, desmente-se esse princípio implícito de seu racionalismo que aquilo que se experimenta – pois, desde que se fala do corpo imagina-se entrar nesse campo - encontra-se subordinado àquilo que depende do registro da prova.

Evocarei agora as exceções àquilo que é a regra do corpo, ou seja, seu esvaziamento de gozo. Podemos situar três deles: a psicose, o sintoma e os fenômenos psicossomáticos. Esses três deixam de lado o masoquismo. Lacan sempre o situou como dividido entre a mostraçãõ e a demonstraçãõ. Donde os termos de “afetaçãõ”, “simulaçãõ”, ou mesmo de “blefe” que Lacan aplica a ele. O masoquista mostra, sem dúvida, que sabe invocar o gozo no corpo; mas o fato de que isso não aconteça sem os artifícios de suas montagens cênicas demonstra tão bem “aquilo que o corpo é para todos, ou seja, justamente esse deserto”.

Ao contrário, o que não é uma afetaçãõ é o sintoma. O sintoma é um gozo exilado no deserto. Com relaçaõ ao sintoma no ensino de Lacan retivemos principalmente aquilo que ele acentuou de início, ou seja, sua dimensãõ de fala, de mensagem articulada ao Outro.

Mas nem por isso ele dá menos valor ao fato que o sintoma analítico é um misto, misto de verdade e de gozo, antes de acentuar sempre mais este último componente. Que o sintoma seja verdade é a tese original, mas é uma verdade da qual se goza, a psicanálise esforçando-se, desde então, em reencaminhá-la à sua pátria de fala. Freud não contradiria isso, ele que de entrada viu no sintoma a volta de uma satisfaçãõ, a colocaçãõ em jogo de uma erogeneidade deslocada.

Quanto aos fenômenos psicossomáticos, a questãõ é precisamente de situar suas diferenças com relaçaõ aos sintomas neuróticos, uma vez que eles têm a mesma localizaçãõ, que também estão implantados no deserto de gozo. As indicações de Lacan, ainda que pouco numerosas, nos traçam, entretanto, um eixo de pesquisa. O fenômeno psicossomático, se é evidentemente um enclave de gozo no corpo, não é de forma alguma verdade, embora dependa por definiçãõ de uma tomada do significante sobre o corpo. Que ele não seja verdade é algo que está implicado nas fórmulas do Seminário XI, que estabelecem, em seu caso, a marcaçãõ no corpo por um significante único, ali onde seria necessário ao menos um segundo significante, recalcado, para fazer uma verdade do sujeito.

Gostaria de me deter ainda sobre a psicose. Vocês sabem que, em 1966, Lacan chegou a propor uma nova fórmula para a psicose como “identificando o gozo no lugar do Outro”. Notem, de início, a concordância dessa fórmula com os dados clínicos, aqueles do caso de Schreber, por exemplo. Ele nos descreve um corpo, o seu, que não existe sem gozo. Certamente, há etapas em seu delírio, mas durante todo o tempo, ainda que sob formas variadas, ele está submetido a uma imposiçãõ constante, invadido por um gozo intrusivo e anômalo que chega até a perturbar suas funções vitais: nutriçãõ, excreçãõ, etc. Entretanto, este gozo que - salvo no final, na fase de restauraçãõ, não é para ele volúpia, mas estraçalhamento

si la forclusion de ce nom est causale dans la psychose, il faut s'attendre en effet à des anomalies du réglage de la jouissance chez les sujets psychotiques.

Celles-ci ne s'imposent pas seulement dans la paranoïa ou dans la schizophrénie, mais peut-être plus spectaculairement encore, chez les enfants dits autistes.

Il faudrait évidemment délimiter ce concept, mais disons les enfants que l'on classe dans la psychose, sans qu'ils soient paranoïaques – car il y a des enfants paranoïaques. Ces autistes, tous ceux qui s'en occupent constatent leurs désordres pulsionnels, constatent que pour eux l'ordre réglé des stades de la libido, la séquence de l'oral, de l'anal et du phallique ne s'instaure pas. Ce fait est pour nous pensable dès lors que nous considérons avec Lacan que cet ordre est commandé par l'Autre, que c'est le virage de sa demande et l'énigme de son désir qui règlent cette séquence. Nous n'y voyons pas une phase évolutive du corps mais l'effet de la prise de l'organisme dans la dialectique de l'Autre, et l'expérience ici confirme la thèse. À l'opposé par contre, des auteurs comme Margaret Mahler ou Donald Meltzer – je prends là deux auteurs que vous ne suspecterez pas d'avoir lu Lacan – butent sur ce fait. Margaret Mahler, quand elle trouve un dadaïste de six ans avec des manifestations d'érotisme oral qui seraient normales chez un bébé de deux mois, ne peut que faire appel à d'hypothétiques et insaisissables perturbations de l'organisme, qui, faute d'être attestées, expliquent le mystère par le mystère. Meltzer, lui, invente une petite doctrine bien dans le style empiriste. Il fait l'hypothèse, pour expliquer l'auto-érotisme de l'autiste, qu'il y a peut-être des enfants qui naissent avec un sens – au sens des cinq sens – qui serait si prévalent, si spécialement aigu, qu'il capturerait toute la jouissance du sujet et bloquerait la dialectique de sa libido. Le point commun, vous le voyez, de ces deux théories, c'est qu'elles court-circuitent tout recours à l'Autre, donc au champ freudien et, qu'excluant aussi bien l'idée d'un choix primaire du sujet, elles ne peuvent que s'en remettre au mystère du vivant.

Pourtant, même les cas très précoces, et où les phénomènes auto-érotiques sont massifs, laissent apercevoir l'incidence de l'Autre. J'en prends pour preuve deux cas qui ont l'avantage d'avoir été décrits hors de notre formation, et qui ont aussi le mérite, je le suppose, d'être connus de vous. Ce sont d'une part, le cas Joe de Bettelheim, d'autre part le cas Stanley de Margaret Mahler. Ils ont tous les deux un trait commun, le branchement sur une machine qu'il faudrait presque appeler une machine à faire vivre.

Pour Joe, cas absolument exemplaire, son corps ne fonctionne que par l'intermédiaire de ses machines. Pour manger, pour évacuer, pour dormir, il lui faut être branché. Ça ne se fait pas tout seul. Du cas Stanley, nous connaissons seulement des séquences de comportement, qui ne vont pas jusqu'à régler ses fonctions organiques. Margaret Mahler nous décrit deux états de l'enfant. L'un, dans lequel il est complètement amorphe, se soutenant à peine, comme une chiffonnette, comme un truc posé à terre, suçotant vaguement un coin de son corps. N'illustre-t-il pas alors une stase de la jouissance dans le corps, un autisme accompli de la jouissance?

- excede em muito seu envelope corporal. Com efeito, Schreber é categórico nesse ponto: é Deus que goza - Deus que, aliás, ele nos descreve como não sendo nada além de uma soma de falas, um universo de significantes, isto é, o Outro. Que a psicose identifica o gozo no lugar do Outro não é algo que se verifica apenas nos fatos da experiência. Esta tese é, além do mais, articulada com toda a construção de Lacan; se a ordem das pulsões que exteriorizam o gozo está suspensa à negativização da castração, que é um efeito do Nome-do-Pai, e se a forclusão desse nome é causal na psicose, é necessário, com efeito, esperar a ocorrência das anomalias da regulação do gozo nos sujeitos psicóticos.

Estas anomalias não se impõem somente na paranóia ou na esquizofrenia, mas talvez, de forma ainda mais espetacular, nas crianças autistas.

Seria preciso, evidentemente, delimitar o conceito, mas digamos que são as crianças que classificamos na psicose, sem que elas sejam paranóicas – pois há crianças paranóicas. Todos aqueles que se ocupam desses autistas constatarem suas desordens pulsionais, constatarem que para eles a ordem regulada dos estados da libido, a sequência oral, anal e fálica não se instaura. Este fato é concebível para nós, desde que consideremos com Lacan que essa ordem é comandada pelo Outro, que é a transformação de sua demanda e o enigma de seu desejo que regulam essa sequência. Não vemos aí uma fase evolutiva do corpo, mas o efeito da captura do organismo na dialética do Outro, e a experiência aqui confirma a tese. Ao contrário, autores como Margareth Mahler ou Donald Meltzner - tomo aqui dois autores que vocês não suspeitarão de terem lido Lacan - tropeçam nesse fato. Quando Margareth Mahler encontra uma criança retardada de seis anos com manifestações de erotismo oral que seriam normais em um bebê de dois meses, não pode fazer nada senão apelar para perturbações hipotéticas e inapreensíveis do organismo que, por não serem confirmadas, explicam o mistério pelo mistério. Meltzner inventa uma pequena doutrina bem no estilo empirista. Ele, para explicar o auto-erotismo do autista, levanta a hipótese de que talvez existam crianças que nasçam com um sentido – no sentido dos cinco sentidos - que seria tão prevalente, tão especialmente agudo, que capturaria todo o gozo do sujeito e bloquearia a dialética de sua libido. Como podem ver o ponto comum dessas duas teorias é que elas curto-circuitam qualquer recurso ao Outro e, portanto, ao campo freudiano e que ao excluir igualmente a idéia de uma escolha primária do sujeito, só podem remeter ao mistério do vivente.

Entretanto, mesmo os casos muito precoces, em que os fenômenos eróticos são massivos, deixam perceber a incidência do Outro. Tomo como prova disso dois casos que têm a vantagem de terem sido descritos fora de nossa formação e que têm também o mérito, suponho eu, de ser do conhecimento de vocês. De um lado, o caso Joe de Bettelheim e de outro, o caso Stanley de Margareth Mahler. Ambos têm um traço comum, a conexão com uma máquina que seria quase necessário chamá-la de máquina de fazer viver.

Je note par parenthèse que, lorsque Freud évoque pour la psychose une libido narcissique, quand il nous dit que pour le psychotique la libido reste fixée sur le moi comme corps propre, il anticipe – mais sans disposer de la distinction imaginaire et réel – sur ce que Lacan introduit comme stase de la jouissance dans les bornes du corps. L'autre état de Stanley est un état d'animation, qui alterne avec le premier. Mais comment s'anime-t-il? En se branchant sur l'Autre. Ça se passe de deux façons, très précisément décrites par l'auteur: ou bien il pose la main sur la thérapeute, il établit un contact physique et tout se passe comme si ce contact le ranimait; ou bien il prononce certains mots qui paraissent lui insuffler la vie. Ce trait est fort précieux, puisqu'il nous montre ce qu'est cette machine externe, celle de Joe comme celle de Stanley, à savoir le corps du signifiant en prise directe sur le corps; et c'est si vrai que le corps du thérapeute vaut autant que le contact verbal. Bien entendu, à eux seuls ces deux exemples n'expliquent rien, mais ils nous indiquent au moins que la jouissance étrange de l'autiste elle-même n'est pas sans porter la marque signifiante, ne serait-ce que par son caractère alternatif, comme c'est aussi le cas pour Schreber.

Je reviens pour conclure à ce par quoi j'ai commencé. La psychanalyse est une technique du corps dans la mesure où par le travail de la parole, elle détache cet élément plus-de-jouir qui est présent dans tout ce que le sujet dit et fait. C'est lui, cet élément, qui vous fait dire: "ça, c'est quelqu'un", ou aussi: "quel con!". On le dit pour désigner quelque chose d'irréductible chez le sujet, quelque chose qui lui est propre et qui en impose – positivement ou négativement –, un certain quota de jouissance singulière. La psychanalyse donc ne travaille pas pour la jouissance. Son opération porte certes sur elle, mais ce n'est pas pour en combler le sujet, plutôt pour l'en séparer, car elle s'emploie à "détacher" la cause du désir. On conçoit que ça ne fasse pas tout seul, et qu'après tout, ce soit une épreuve, une psychanalyse. Tellement, qu'elle ne saurait aller à son terme sans un appoint d'éthique. Et pas moyen de parler d'éthique sans impliquer l'idée d'un vouloir. Dans la psychanalyse, c'est celle du "bien-dire". Le bien-dire seul y satisfait, dit Lacan. Mais qu'est-ce que ça fait, sinon un sujet divisé d'avec sa jouissance, à contre-fantasme, si je puis dire?

Pas étonnant, dès lors, qu'elle ait des effets d'affect. L'inconscient affecte le corps, je l'ai rappelé. Cette affection fondamentale, Lacan la répercute dans Télévision en une théorie renouvelée des affects, au sens classique du terme. Il en situe trois principaux, angoisse, tristesse et gay sçavoir, à quoi s'ajoutent, quoique de moindre relief, l'ennui et la morosité. Ces affects ne sont point passions de l'âme, comme le disait Saint Thomas, mais ils s'ordonnent par rapport au corps affecté. Pour l'angoisse, dès longtemps, Lacan y a reconnu l'affect qui se rapporte à l'objet dans son imminence ou dans son défaut. Quant à la tristesse, il en fait, après Dante et Spinoza, une faute, une faute morale, une lâcheté, opposée à la vertu du gay sçavoir. Il n'hésite pas, vous le voyez, à reprendre le vocabulaire de l'éthique chrétienne, le subvertissant d'un sens neuf. Cette tristesse fautive se comprend, me semble-t-il, si vous la référez à la passion de l'ignorance – la plus fondamentale, peut-

Para Joe, caso absolutamente exemplar, seu corpo não funciona a não ser por intermédio de suas máquinas. Para comer, para evacuar, para dormir, é preciso que ele esteja conectado. O que não se faz sozinho. Conhecemos apenas sequências de comportamento do caso de Stanley, que não chegam a regular suas funções orgânicas. Margareth Mahler nos descreve dois estados da criança. Um, no qual ela está completamente amorfa, mal conseguindo ficar em pé, como um trapo, como um treco colocado na terra, sugando vagamente um canto de seu corpo. Esse caso não ilustra, então, uma estase do gozo no corpo, um autismo completo do gozo?

Observo, fazendo um parêntesis, que quando Freud evoca uma libido narcísica para a psicose, quando ele nos diz que para o psicótico a libido permanece fixada sobre o eu como corpo próprio, ele antecipa – mas sem dispor da distinção imaginário e real – aquilo que Lacan introduz como estase do gozo nos limites do corpo. O outro estado de Stanley é um estado de animação, que faz alternância com o primeiro. Mas, como ele se anima? Conectando-se ao Outro. Isso se dá de duas maneiras, muito precisamente descritas pelo autor: ou ele coloca a mão sobre a terapeuta, estabelece um contato físico e tudo se passa como se esse contato o reanimasse; ou ele pronuncia certas palavras que parecem insuflar-lhe vida. Este traço é bastante precioso, pois nos mostra o que é essa máquina externa, tanto a de Joe como a de Stanley; ou seja, o corpo do significante em contato direto com corpo; e é tão verdadeiro, que o corpo do terapeuta vale tanto quanto o contato verbal. Bem entendido, esses dois exemplos sozinhos não explicam nada, mas nos indicam ao menos que o gozo estranho do autista não existe sem trazer a marca significante, não menos importante por seu caráter alternativo, como é também o caso de Schreber.

Para concluir, retorno ao ponto pelo qual comecei. A psicanálise é uma técnica do corpo na medida em que, pelo trabalho da fala, ela destaca esse elemento mais-de-gozar, que está presente em tudo aquilo que o sujeito diz e faz. É esse elemento que nos leva a dizer “isto é alguém” (*ça, c'est quelqu'un*), ou também “que babaca!” (*quel con!*). Dizemos isso para designar algo de irreduzível no sujeito, alguma coisa que lhe é própria e que impõe nele – positiva ou negativamente - certa quota de gozo singular. A psicanálise, portanto, não trabalha para o gozo. Sua operação carrega-o certamente em si, mas não é para abarrotar o sujeito de gozo; antes, para separá-lo dele, pois ele se empenha em “destacar” a causa do desejo. Compreendemos que isso não tenha surgido por si só, e que, no final das contas, uma psicanálise seja uma provação. Tanto que ela não saberia conduzir a seu termo sem uma contribuição ética. E é impossível se falar de ética sem implicar a ideia de um querer. Na psicanálise é a ideia do “bem-dizer”. Somente o bem-dizer aí satiz-faz, diz Lacan. Mas, o que é que isso faz, senão um sujeito dividido para com seu gozo, a contra-fantasma, se assim posso dizer?

Não surpreende, então, que ela tenha efeitos de afeto. O inconsciente afeta o

être – celle justement que contre le devoir de bien-dire. Elle est le corrélat affectif d'une volonté de ne rien savoir des effets de l'inconscient, alors que la psychanalyse, au contraire, demande de faire passer au dire de la jouissance que l'être supporte, et, de ce fait, l'en sépare. L'analysant se fera donc, dit Lacan, «une cause du plus-de-jour». Il s'en fera une cause comme on se fait une raison, car il aura renoncé à s'en faire une – de cause – du rapport sexuel. C'est autre chose que de s'en faire une du signifiant maître en tant que celui-ci collectivise. Le plus-de-jour qui cause la division du sujet ne fonde pas les belles et bonnes causes, il est irréductiblement particulier, il n'est pas orthodoxe et il ne fait pas groupe. Disons-le, il s'autorise de lui-même, non de l'Autre. Une question s'en déduit concernant l'institution analytique, qui serait de savoir s'il ne porte pas les tendances centrifuges qui menacent le lien social. Si c'est lui le fauteur de dispersion, qu'opposer à son anarchie? Il est sûr qu'en général l'institution ne parie pas "du père au pire". Quand c'est l'Internationale, il s'impose à l'évidence que l'on s'en remet à un signifiant Maître pour parer au "chacun pour soi" du pire, payant d'ailleurs pour cela le prix d'une ségrégation entre ceux qui en sont et ceux qui n'en sont pas.

À vrai dire, du père au pire il n'y a pas choix exclusif, s'il y a opposition. Père et pire peuvent aller de pair; autrement dit, signifiant Maître – j'identifie ici père et signifiant Maître – et plus-de-jour ne sont pas antinomiques. Ils le sont si peu qu'à l'occasion, l'un porte l'autre à la puissance seconde, et je reviens aux kamikazes, puisqu'ils ont recommencé à être à l'ordre du jour. Se faire exploser soi-même pour la Cause – et peu importe qu'il s'agisse dans l'actuel du pouvoir musulman ou d'un autre – n'est-ce pas conjuguer le signifiant Maître et l'orgie de jouissance? Or les discours se tiennent dans une solidarité de structure qui fait du discours du maître la condition analytique. Dès lors, celui-ci s'impose comme antidote, compensation, à quoi le psychanalyste se voue, sans toujours mesurer son incidence politique.

corpo, já lembrei isso. Lacan vai fazer repercutir esta afecção fundamental em “Televisão” numa teoria renovada dos afetos, no sentido clássico do termo. Nela, ele situa três principais (afetos): a angústia, a tristeza e o alegre saber [*gay savoir*], aos quais se acrescentam, ainda que menos relevantes, o tédio e a morosidade. Esses afetos não são, em absoluto, paixões da alma - como dizia São Tomás -, mas se ordenam com relação ao corpo afetado. Quanto à angústia, Lacan há tempos reconheceu nela o afeto que se relaciona com o objeto em sua iminência ou em sua falta. Quanto à tristeza, ele faz dela, seguindo Dante e Spinoza, uma falta, uma falta moral, uma covardia oposta à virtude do alegre saber. Ele não hesita, como vêem, em retomar o vocabulário da ética cristã, subvertendo-o com um sentido novo. Essa tristeza faltosa é compreendida, me parece, se vocês a relacionarem com a paixão da ignorância – a mais fundamental, talvez – justamente aquela que se opõe ao dever de bem-dizer. Ela é o correlato afetivo de uma vontade de não saber nada dos efeitos do inconsciente, enquanto a psicanálise, pelo contrário, demanda fazer passar ao dizer do gozo que o sujeito suporta e, assim, separa-o dele. Portanto, o analisante fará, nos diz Lacan, “uma causa do mais-de-gozar”. Ele fará uma causa disso como se “fazer uma razão” isto se resignar, consentir, pois terá renunciado a fazer-se uma - causa - com a relação sexual. É diferente de fazer do significante mestre uma causa, uma vez que este coletiviza. O mais-de-gozar que causa a divisão do sujeito, não funda as belas e boas causas; ele é irredutivelmente particular, não é ortodoxo e não faz grupo. Digamos que ele se autoriza de si mesmo, não do Outro. Daí se deduz uma questão que se refere à instituição analítica, a de se saber se ele não carrega as tendências centrífugas que ameaçam o laço social. Se ele é o responsável pela dispersão, o que opor à sua anarquia? É certo que, em geral, a instituição não aposta “do pai ao pior”. Quando se trata da Internacional, impõe-se, evidentemente, que se faça referência a um significante Mestre para se remediar o “cada um por si” do pior, pagando por isso, aliás, o preço de uma segregação entre aqueles que nela estão e os que não estão.

Para dizer a verdade, embora haja oposição, não há escolha exclusiva do pai ao pior. Pai e pior podem andar juntos; em outras palavras, significante Mestre (identifico aqui pai e significante Mestre) e mais-de-gozar não são antinômicos. Eles o são tão pouco que, eventualmente, um leva o outro a uma potência segunda, e volto aos kamikazes, dado que eles estão novamente na ordem do dia. Explodir a si mesmo pela Causa – e pouco importa tratar-se atualmente do poder muçulmano ou de outro – não consiste em conjugar o significante Mestre com a orgia do gozo? Ora, os discursos se mantêm numa solidariedade de estrutura que faz do discurso do mestre a condição do discurso analítico. Por conseguinte, este último impõe-se como antídoto, compensação, à qual o psicanalista se consagra, sem medir sempre sua incidência política.

ISSN 2177-5680



9 772177 568003