

Chapitre sept : la psychanalyse à l'épreuve du désêtre.

Ce que l'inconscient démontre, [c'est que] *la parole est obscurantiste*ⁱ.

J'ai parlé de la psychanalyse comme pouvant être une escroquerie.
[...] c'est une escroquerie qui tombe juste par rapport à ce qu'est le
signifiant [...]

A cet égard, la psychanalyse n'est pas plus une escroquerie que la poésie
elle-mêmeⁱⁱ.

La souveraineté du sexe

« Le sexe, écrit Michel Foucault, est l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi dans un dispositif de sexualité que le pouvoir organise dans ses prises sur les corps, leur matérialité, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs... Le pacte faustien dont le dispositif de sexualité a inscrit en nous la tentation est désormais celui-ci : échanger la vie tout entière contre le sexe lui-même, contre la vérité et la souveraineté du sexe. »ⁱⁱⁱ Aux yeux de l'observateur occidental, il est problématique que la ligne de partage entre les genres ne passe pas exclusivement par la différence sexuelle et que le sexe, la référence au sexe, plus exactement à la jouissance sexuelle, ne suffise pas à rendre compte de la complémentarité et de l'asymétrie des genres.

Il revient à Lacan d'avoir formalisé, jusqu'à ses conséquences extrêmes, les apories de ce que Foucault appelle « le dispositif de sexualité ». Pour mieux saisir la difficulté du problème que Lacan a tenté de résoudre par l'écriture d'une fonction — la fonction phallique, dite « fonction de jouissance » ou encore « fonction signifiante » —, il convient de revenir aux sources du *dilemme* de la pensée occidentale. Chaque fois que la raison analytique sacrifie la structure ternaire du lien au choc frontal de deux thèses, elle bute sur la nécessité d'en appeler à un tiers pour arbitrer l'incompatibilité des termes qu'elle a séparés. C'est ainsi que, dans *Parménide*, Platon conclut à l'impossibilité de rapporter l'Être à l'Un sans faire jouer l'Autre. L'Autre (ετερον) est ce rapport, ou plutôt ce non-rapport qui garantit simultanément leur identité *et* leur différence. Il s'agit d'une impasse que Nâgârjuna, l'auteur des *Stances du Milieu*, n'aurait guère hésité à congédier dans les oubliettes du non-sens. L'Autre ne saurait en effet se voir attribuer une dignité ontologique étant donné qu'il ne joue son rôle qu'à la condition d'être neutre, *ne uter*, ni l'Un ni l'Être. L'ironie, c'est qu'une telle incongruité soit soutenue avec l'aval de Parménide, lui qui avait exclu de la parole de vérité toute considération sophistique du néant. En somme, l'Autre est un expédient rhétorique puisqu'il se voit refuser l'être (ainsi que l'unité) au nom même de sa fonction médiatrice. Recourir à cet expédient, c'est ouvrir la voie au formalisme, celui-là même dont Gödel devait démontrer l'impuissance à remplir le programme logicomathématique que Hilbert s'était assigné.

Le formalisme, qui a inspiré tous les domaines de l'activité culturelle du XXe siècle occidental (mathématiques, sciences naturelles, linguistique, anthropologie, art, économie), privilégie la forme sur le contenu, la syntaxe sur le sens, la démonstration sur l'intuition de la vérité. « Si donc le formalisme fut

le leitmotiv du XXe siècle, et si le formalisme de Hilbert contenait en lui-même l'essence de tous les autres formalismes, alors le théorème d'incomplétude de Gödel, qui réfute spectaculairement et inéluctablement le programme de Hilbert, peut véritablement être considéré comme le plus important résultat intellectuel du XXe siècle. »^{iv} Gödel devait démontrer que les systèmes formels des mathématiques sont incapables de rendre compte du concept intuitif de vérité. La réduction de la vérité mathématique à la démonstration débouche sur d'insolubles contradictions. En témoigne ce livre étrange, *Sexe et Caractère*, preuve irrécusable de l'impasse à laquelle conduit l'application du formalisme à la sexualité.

Otto Weininger est certes un auteur irritant, mais il gagne à être lu. Toute réflexion faite, si son système s'avère délirant, il ne l'est pas moins que le « mythe » des pulsions manigancé par Freud. En construisant le concept de pulsion, Freud vidait la sexualité de son sens. Il la rapportait à un mode de satisfaction auto-érotique focalisé sur le plaisir, à une régulation parfaitement égotiste de la tension libidinale qui n'avait strictement rien à voir avec l'autre sexe. C'est ce qui fit dire Lacan : « le sens n'est sexuel que parce que le sens se substitue justement au sexuel qui manque. »^v Mais il se peut que Freud ait voulu dire tout autre chose : qu'il n'y a pas d'homosexualité et que la sexualité est soit narcissique, portée sur le corps propre, soit hétérosexuelle, quel que soit le sexe du partenaire. La sexualité est toujours celle du corps de l'Autre dont l'altérité, en rencontre avec le mien — qu'elle s'opère sur le mode de la séduction, du fantasme ou du primat œdipien de la première séductrice, la mère — n'y change rien. Tel est, peut-être, le véritable « message freudien », l'*évangile selon Sigmund*.

Weininger est le martyr d toute une époque. Strindberg l'admirait (il s'est déplacé pour assister à ses funérailles), et Wittgenstein lui a manifesté quelque intérêt^{vi}. Massignon connaissait son œuvre. Rainer Maria Rilke lui rend un hommage d'un snobisme consommé : « Maintenant, c'est le tour de Weininger que j'ouvre de loin en loin. Juste quelques instants, dont chacun me donne le sentiment de voir une trouvaille subtile tombée entre des mains indignes et rageuses : dans une vie mal préparée pour l'accueillir. »^{vii} L'auteur de *Sexe et Caractère* voulait fonder la différence des sexes sur une substance, une ουσια, dont les mots Homme et Femme ne seraient que les *désignations*. « Qu'on me comprenne bien, je veux parler ici non d'une bisexualité comme *exception*, ou comme *disposition* embryonnaire mais d'une bisexualité comme *règle*. »^{viii} C'est ainsi que Weininger imagine l'association, au sein de chaque individu, de deux quantités sexuellement différenciées : chaque femme possède la proportion de masculinité qui manque à un individu de la classe « hommes » pour devenir totalement « Homme ». Réciproquement, celui-ci échange avec sa partenaire la quantité de féminité qui lui fait défaut pour devenir femme à part entière. « Les deux parties qui cherchent à se rejoindre en vue d'une union sexuelle sont toujours l'une un homme, l'autre une femme *tout entiers et accomplis* (un H et un F), mais qui se trouvent *répartis selon une proportion à chaque fois différente entre les deux individus du couple* . » Or, si c'est en fonction du rapport quantitatif des substances génériques H et F que le composé se voit attribuer le sexe masculin ou féminin, il apparaît qu'en un point médian de la ligne infinie qui distancie les types idéaux de l'Homme et de la Femme, la quantité de H est égale à la quantité de F. Se trouve réalisé l'androgynie, prototype de la bisexualité. Et Weininger de conclure : « La vérité ne sera pas

vue tant que du deux ne sortira pas l'un et de l'homme et de la femme un troisième soi, ni homme ni femme. »^{ix} Le troisième sexe, c'est ce que j'appelle le *tiers exclu* les deux autres.

Etre ou avoir

Pour couper court à la cascade d'inepties impliquées par l'ontologie du sujet^x, Lacan pose que « le langage a son champ réservé dans cette béance du rapport sexuel telle que la laisse ouverte le phallus en posant que ce qu'il y introduit, ça n'est, non pas deux termes qui se définissent du mâle et de la femelle, mais ce choix qu'il y a entre des termes d'une nature et d'une fonction bien différentes, qui s'appellent l'être et l'avoir. »^{xi} En clair, le phallus — référent unique pour les deux sexes — règle la question épineuse de la différence sexuelle en lui substituant un choix : « être ou avoir » le phallus. Ce choix, en tant qu'il implique l'engagement du *sujet* (il ne saurait être question de masculin ou de féminin), comporte une perte : être le phallus interdit d'en jouir comme d'un avoir, ce qui entraîne la conséquence que nul ne peut l'être à moins d'être châtré. Inversement, avoir le phallus exige que le sujet en passe par le deuil d'une identification. Comme nous n'allons pas tarder à le voir, la « loi sexuelle », en refoulant le dualisme des sexes, souscrit néanmoins à la logique d'un « choix forcé » qui rend ses conséquences insoutenables. Est-ce la logique héritée d'Aristote qui, en énonçant le principe de contradiction sous la forme du tiers exclu (A ou B), condamne la vérité à s'enfermer dans le dilemme du « tout ou rien », du « vrai ou faux », de « l'un ou l'autre » ? Or, infirmer la vérité d'une proposition n'implique en rien l'obligation d'adopter sa contrepartie négative. Ce qu'avait compris Nâgârjuna, le logicien génial de la « voie du milieu ». « À côté du vrai et du faux, il [le Buddha] peut appeler une absence de réponse si la question est incongrue, dénuée de sens, dépourvue de référent, si l'on ne sait pas de quoi l'on parle. »^{xii}

L'alternative entre l'être et l'avoir ne nous laisse d'autre choix que d'opter pour la castration. L'avoir est en effet impossible : la jouissance du mâle, du moins en son principe, part de la volonté de jouissance pour s'éclipser avec la défaillance de son moyen, « puisqu'il [le désir] part soumis au plaisir, dont c'est la loi de le faire tourner en sa visée toujours trop court. Homéostase toujours trop vite retrouvée du vivant au seuil le plus bas de la tension dont il vitote. Toujours précoce la retombée de l'aile, dont il lui est donné de pouvoir signer la reproduction de sa forme. Aile pourtant qui a ici à s'élever à la fonction de figurer le lien du sexe à la mort. Laissons-la reposer sous son voile éleusien. »^{xiii} Tandis que, chez l'homme, le pic du plaisir coïncide avec sa retombée dans l'ornière de la satisfaction, la femme ne connaît pas ce type de limite organique. « L'homme, écrit Bataille, n'est pas limité à l'organe de la jouissance. Mais cet invouable organe lui enseigne son secret. »^{xiv} Le secret — du moins pour Lacan —, c'est que l'organe en question est au service du ratage de l'acte sexuel.

Le phallus, arme défensive contre la jouissance

L'extravagance quasi baroque du jouir féminin serait, pour Lacan, la preuve vivante que le phallus « ex-siste », c'est-à-dire qu'il n'est pas. Ainsi, la

jouissance est proscrite, non par un arsenal de lois répressives, mais du fait que le sexe — ce que Michel Foucault appelle « le dispositif de sexualité »^{xv} — la met sous la coupe d'un organe qui non seulement la condamne à tourner « *toujours* trop court », mais l'enferme dans *l'économie du plaisir*. Appareillé par le phallus, le dieu Eros bat poussivement des ailes sur la piste d'un envol trop court pour lui permettre d'emporter sa partenaire au septième ciel. Autrement dit, « le phallus est « à mettre au rancart », du moins si l'on fonde sur l'organe mâle la réussite du rapport sexuel. C'est est un catalyseur, qui focalise l'excitation libidinale en un point déterminé du corps — Freud ira jusqu'à dire qu'il constitue le paradigme des zones érogènes —, il concentre la tension, l'élève jusqu'à un certain seuil pour enfin la décharger, l'évacuer, ramenant ainsi la poussée organique au niveau végétatif du besoin.

L'homme se défend contre l'intrusion de la jouissance — toute l'œuvre de Monique Schneider en témoigne. Toutefois, la limite de ses analyses réside en ceci : la femme résiste tout autant que l'homme à une jouissance qui ne *soit* pas limitée par le phallus. Qu'elle soit limitée par le phallus, voire au phallus, tel est le souhait inconscient de l'un et l'autre sexe, leur arme contre la jouissance. Il nous faut ainsi remonter aux sources d'une angoisse commune à l'homme et à la femme, qui est de connaître une jouissance sans fin, d'autant plus voluptueuse que son terme est arbitraire — et non physiologique. Dans l'acte sexuel, au cours de la « corrida d'amour » (titre original du film d'Oshima *l'Empire des sens*), c'est la femme qui met l'homme au travail. Elle le met au travail de sa propre jouissance — qu'il rate à satisfaire le principe de plaisir. Moyennant quoi elle le précipite dans un processus de répétition de l'acte (c'est-à-dire de ratage). Une femme peut très bien se situer au-delà du point qu'un homme ne peut atteindre. Le phallus, c'est ce qui fait objection à ce que la jouissance sexuelle s'écrive sur et dans les corps autrement que sous la forme de son ratage, c'est l'organe de la répétition, le “ moyen de production ” par excellence du *plus de jouir*. C'est ce qu'une femme peut mettre au travail chez le mâle afin qu'il produise en pure perte l'absolu qu'elle se réjouit d'incarner. « Désir du désir de l'autre, confiait une femme en analyse. Ça a toujours été mon plus grand plaisir, sentir le désir de l'autre, sa détente, et finalement son évanouissement en moi. »

Il n'y aucune raison pour que l'être humain ait naturellement, spontanément, accès à la jouissance. Sur ce point, c'est Freud qui semble avoir raison : le vivant dans son ensemble tend au plaisir, au confort, à la régulation hédoniste de l'excitation. Celle-ci est recevable tant qu'elle met en appétit, elle devient insupportable dès lors qu'elle en demande plus. Il n'y a donc pas de critère intrinsèque au principe de plaisir qui soit en mesure d'expliquer son « au-delà », qui n'est pas plus que la mort (expression ultime du principe de plaisir) que la capacité réunificatrice de l'Eros. Seule la jouissance peut marquer la limite du plaisir — ce au-delà de quoi le plaisir refuse d'embarquer l'équilibre du moi. Il n'en demeure pas moins que la psychanalyse — tout comme la psychiatrie de son époque — n'a pu que constater, en leur portant un diagnostic grevé de pathologie, des pensées et des comportements qui allaient au-delà des normes établies par la volonté, faculté calculatrice par excellence. Ce que la psychanalyse s'est refusée à comprendre, c'est qu'il y a des sujets qui cherchent, non pas à se maintenir dans le camp morose du plaisir (mais qui pourrait s'y résoudre ?), mais à en transgresser les limites tant corporelles que mentales. C'est à cela que sert le fantasme : non pas à rendre le plaisir compatible avec le désir mais à introduire une dimension nouvelle, celle de la jouissance,

nécessairement opposée à l'ordre des plaisirs (avec lequel s'accommode à merveille l'ordre des pouvoirs). Le fantasme est articulé sur la pulsion, il en est le complément. Alors que, dans le champ régi par la pulsion, l'excitation, le "signal" provient de l'intérieur du corps — d'une source qui échappe généralement à la maîtrise —, dans le fantasme, l'excitation est produite par un agent extérieur. *Le fantasme est, sur le plan de la jouissance, le retournement de la pulsion.* Soit que je m'inflige la souffrance censée transgresser la limite du plaisir, soit que je l'inflige à un autre où je me réfléchis — miroir de mon angoisse —, dans l'un et l'autre cas (masochisme ou sadisme), il s'agit de projeter à l'extérieur l'origine de l'*Erregung* (de "l'irritation") sollicitée pour franchir la barrière du plaisir. Concluons qu'en aucun cas, nous sommes autorisés à conforter la confusion de certains psychanalystes pour qui fantasmer c'est désirer. Tout comme la pulsion au niveau de la jouissance, le fantasme est un frein au désir, une mortification morose.

L'activité sexuelle revêt souvent un caractère puéril. Aucune utilité n'est en mesure de la justifier. Car se plier aux niaiseries d'un jeu qui dévoie le sérieux de l'existence laborieuse, n'est-ce pas tout bonnement scandaleux ? « La première place appartient au travail, fait observer Bataille. Le travail, à coup sûr, est le fondement de l'être humain. » En dissociant l'homme de la nature, il a cependant dégagé la conjonction des corps de sa finalité génésique pour lui substituer « le plaisir immédiat qui en résultait. » L'accent mis sur l'immédiateté subvertit la fin immanente à la copulation, laquelle implique, tout au moins dans ses effets, une maturation dont le fruit se fait attendre. Le plaisir sexuel immédiat serait donc l'œuvre du travail.

L'immédiateté est tout entière placée sous le régime de la médiation. Elle en est moins la négation que le produit — ce vers quoi l'homme, contraint aux besognes les plus pénibles, tend sans relâche ses efforts. Loin de s'opposer au travail, la jouissance en est le couronnement sordide. Ainsi, une dépense d'énergie excessive au regard des exigences de la nature se voit-elle rétribuée par un plaisir qui n'a d'autre fin que lui-même.

« D'une façon générale, écrit encore Bataille, il apparaît qu'humainement la somme d'énergie produite est toujours supérieure à la somme nécessaire à la production. D'où ce perpétuel trop-plein d'énergie écumante — qui nous mène sans fin au sommet — constituant cette part maléfique que nous tentons (assez vainement) de dépenser pour le bien commun. » Tout se passe comme si le travail libérait un excédent de forces dont la dépense ne répond à aucun besoin, hormis celui de nous décharger d'une tension qui confine à la souffrance. Dépourvue de toute nécessité naturelle, cette souffrance est gratuite, nous n'en avons pas l'usage. Elle est d'autant plus scandaleuse que c'est l'humanité qui l'a produite.

Toute espèce de pensée politique échoue sur le paradoxe d'une économie qui n'a d'autre finalité que la consommation des corps et des moyens de subsistance. Aux outrances croissantes du capitalisme, nous ne pouvons opposer qu'un sentiment d'injustice qui repousse l'horreur d'avoir à reconnaître ce que nous savons déjà : que tout cela ne sert à rien ni même à personne. L'idée que des centaines de millions d'esclaves peinent chaque jour pour le plaisir d'une minorité aussi insolente qu'elle est restreinte, nous indigne mais aussi nous rassure. Il suffirait, pour alléger notre angoisse, d'inverser le rapport de forces et de mettre les ressources à la disposition du plus grand nombre. Pour apaisante qu'elle soit, cette idée n'en masque pas moins l'essentiel. S'il est vrai que « le

travail est le fondement de l'être humain », il n'en demeure pas moins vrai qu'il ne contribue qu'accidentellement à son bien. En tout lieu comme à toute époque, le travail montre l'homme asservi à la production d'un gain qui ne lui revient pas. Pire, il le montre en proie à une somme d'épreuves subies en pure perte — à moins que ces tourments ne fassent jouir quelque Autre. Comme nul n'est en mesure d'identifier celui que ces épreuves feraient crouler sous les délices — comme l'Autre est manifestement absent, nous n'avons d'autre issue que de l'inventer.

La vérité, c'est qu'il faut chercher l'érotique là où elle se trouve : dans la mystique, voire dans la théologie. Dieu justifie que nous souffrions en vain. Il se délecte de nous savoir périssables, crucifiés par l'angoisse d'être abandonnés au moment décisif où l'être défaille d'ouvrir les yeux sur l'abîme. C'est en son nom que nous consentons, non pas à l'abstinence des plaisirs, mais à supporter l'excès d'énergie qui menace de nous anéantir. Cet excès, nous savons qu'il nous use jusqu'à la corde et qu'il serait plus sage d'en tempérer la violence — si du moins nous voulons durer. Mais le voulons-nous ? D'une manière générale, l'être ne peut accepter de se voir limité. S'il cède au besoin de se maintenir dans un état déterminé, il aliène le possible à la recherche inquiète de formes stables, au souci de se préserver en dépit des changements. Or, comment peut-il être ce qu'il est — le déploiement inépuisable du tout — s'il soustrait à la richesse du possible ne fût-ce qu'une seule possibilité, la seule à vrai dire qu'il convient d'écarter pour durer ? En rejetant la possibilité de s'anéantir, l'être s'exclut du possible que représente cette même possibilité. Le voilà divisé entre deux tendances contradictoires. La première l'invite à n'user de ses forces qu'en vue de sa conservation : c'est ce qui correspond à la morale du déclin. L'autre l'incite à se mettre en jeu sans réserve et à rejeter, au nom du sens éminent de l'être, toute limitation. Dans le champ du désir, ce mouvement aboutit à jouer le désir contre lui-même, à n'affirmer le désir qu'en rapport avec son annulation.

C'est ainsi que, dans l'activité sexuelle, nous n'avons rien de plus pressé que d'atteindre une jouissance qui en élude le moyen. La petite mort à laquelle nous abandonnons la maîtrise du jeu, à qui en adresser la révérence ? Sur quel autel sacrifier le désir ? « L'homme, écrit Bataille, n'est pas limité à l'organe de la jouissance. Mais cet invouable organe lui enseigne son secret. » Certes, mais la limite séduit en ce qu'elle a de repoussant. L'horreur nourrit l'attrait. Nous acceptons que les forces nous trahissent, qu'elles nous laissent en deçà d'un point que seule leur défaillance nous permet d'imaginer. Ce point, c'est Dieu — autrement dit La femme. Aussi le phallus est-il moins « l'organe de la jouissance » que le moyen de son élision, l'instrument de son rejet dans l'impossible où elle a lieu.

Le plus souvent, l'érotisme se présente comme un jeu destiné à rendre le désir compatible avec sa retombée. Il oppose à l'inassouvissement l'euthanasie du plaisir. La consolation du besoin satisfait étouffe le cri poussé par notre impuissance. Derrière un manque affiché de sérieux, l'érotisme s'efforce de divertir notre misère. C'est qu'il redoute par-dessus tout de laisser libre cours à l'angoisse. Nous feignons de faire obstacle aux forces qui nous manquent pour persévérer sur le chemin de la jouissance. Le chemin tourne-t-il court, c'est que nous l'avons voulu. En aucun cas, l'impossible ne doit être connu. L'érotisme objecte à notre castration la suffisance d'un parvenu qui croit pouvoir acheter ce dont il est incapable de payer le prix.

Ma thèse, c'est que l'homme supporte le jeu de l'échange. En matière de jouissance, il n'a rien à perdre : sa jouissance sexuelle est focalisée sur un terme (le phallus) particulièrement inapte à remplir le rôle de médiation. Tant que le mâle se définit en fonction du phallus, il est condamné à l'impuissance — le discours, le « dispositif de sexualité » le veut ainsi, puisque sa finalité est de remplacer le rapport sexuel — ordonné en fonction des jouissances — par le rapport social : assurer la reproduction, non de l'espèce, mais des rapports de forces concrétisés par les familles, les clans, les tribus. Dès lors que le mâle est *institué impuissant*^{xvi}, il peut substituer, à l'échange hommes / femmes, toujours susceptible d'un déficit à son actif, un échange entre égaux de même sexe car tous également frappés de la même incapacité générique à honorer leur contrat avec leurs partenaires de toujours, les femmes. Grossièrement dit, la manœuvre sociale consiste à exclure les femmes de toute forme de transaction en les réduisant au rôle d'objets d'échange.

La castration, entre réel et imaginaire

Pour le discours courant, la castration, réelle ou imaginaire, revient à construire le mythe d'une jouissance dont le désordre s'inscrit en contrepoint de l'ordre du discours. C'est pourquoi, dans pratiquement toutes les sociétés, les mutilations génitales constituent un rite de passage essentiel. « Les rites d'initiation, dit Lacan — chantre proluxe de la castration sur mesure —, prennent la forme de changer le sens de ces désirs[naturels], de leur donner, à partir de là précisément, une fonction où s'identifie, où se désigne comme tel l'être du sujet, où il devient si l'on peut dire homme, mais aussi bien femme, de plein exercice, où la mutilation sert ici à orienter le désir, à lui faire prendre précisément cette fonction d'index, de quelque chose qui est réalisé et qui ne peut s'articuler, s'exprimer que dans un au-delà symbolique, et un au-delà qui est celui que nous appelons aujourd'hui l'être, une réalisation d'être dans le sujet. »^{xvii} On ne peut présenter plus doctement les choses ! Toutefois, la canaillerie du procédé ne saurait nous échapper : elle s'inscrit dans la logique utilitariste qui prétend que le sacrifice d'une jouissance est compensé par un gain supérieur à la satisfaction des « désirs naturels », par une *valeur* de jouissance socialement reconnue, supposée transcender le caractère primitif et subjectif, donc irrationnel, du désir immédiat. Lacan a beau dire que « la castration du complexe n'est pas une castration », il s'agit là d'un pieux mensonge, analogue à celui de Saint Paul qui exhortait à convertir la circoncision des pénis en circoncision des cœurs. Pourquoi la castration serait-elle nécessaire à la socialisation du mâle sinon pour l'identifier à la possession symbolique d'un phallus dont l'usage bancal aura pour conséquence de frapper d'inanité le rapport sexuel — où il part vaincu d'avance par le plaisir — par un rapport social (l'échange des femmes) où il a toutes les chances de prendre le dessus^{xviii} ?

Toutefois, rendons justice à Lacan : son apport principal aura été de désamorcer ce mythe cruel. La castration est d'autant plus vaine qu'il n'y a pas de phallus à castrer. La définition du phallus comme « fonction d'impuissance » est d'une rigueur sans appel. Elle vise à soutenir, ni plus ni moins, que « l'Homme n'existe pas » — pas plus que le père en qui Freud voyait une « création » supérieure : « la paternité est plus importante que la maternité bien qu'elle ne se laisse pas prouver, comme cette dernière, par le témoignage des

sens »^{xix}. Ce n'est donc pas une raison pour se passer de ses offices, encore moins de prendre exemple sur Origène le castrat. Le phallus a une fonction, voire plusieurs, excepté celle de pourvoir à la jouissance du corps. Tel le dieu qui préside à l'oracle de Delphes, « il ne dit ni ne cache, il signifie ». Son rôle est de désigner dans leur ensemble les effets de la signifiante sur le corps et, en particulier, sur la jouissance inhérente au vivant. Effets de soustraction, voire d'annulation, et non d'accroissement. Le phallus est comme le Capital : il œuvre au maintien de sa domination au détriment des “ forces productives ”, domination dont nul ne semble vouloir se passer, si ce n'est dans l'emphase d'un discours dénonciateur, discours quelque peu pervers puisqu'il prétend conjurer la prise de la parole sur le corps au nom d'une liberté sournoisement épicée de relents humanistes.

Le « principe » de plaisir.

Il importe de distinguer plusieurs niveaux d'analyse, quitte à les entrecroiser par la suite. Premièrement, il n'y a pas de plaisir « inconscient » de son objet, puisque la sensation de plaisir se rapporte à son objet sous la forme d'un jugement qui organise l'*Umwelt* de l'ego en colonie peuplée de « bons » et de « mauvais » objets. L'assentiment au monde, l'être au monde se fonde, semble-t-il, sur la capacité de l'ego à reconnaître ce qui lui convient comme à rejeter ce qui lui est désagréable. Le plaisir résulte toujours d'une évaluation dont le moi est juge et partie. Selon Simmel, cette évaluation est constitutive de l'objectivité même de la cause censée produire du plaisir ou du déplaisir. Elle est de nature essentiellement économique puisque seul le gain (résultant du choix entre deux biens) représente le critère décisif en matière de qualité. Notons que, pour Simmel comme pour Freud, aucune interrogation sérieuse ne s'efforce de sonder la nature intrinsèque du plaisir. Celui-ci est toujours relatif à la dépense d'énergie consentie pour acquérir l'objet cause du plaisir — qui, par là même, devient l'objet cause du désir.

Dans cet ordre d'idées, le plaisir implique la *connaissance* de son objet. C'est sur ce point que la critique de Kant est imparable. Etant donné le caractère empirique de cette connaissance, Kant refuse au plaisir la capacité d'orienter durablement et à coup sûr la faculté de désirer. Faute d'objet invariant, soustrait aux aléas de l'humeur et du sentiment, faute de pouvoir se référer à une forme de plaisir constant, le désir perd toute dignité transcendante. Kant lui substitue la liberté, c'est-à-dire l'auto-détermination de la volonté.

Tout plaisir étant « égoïste », le jugement qui le sanctionne est tout aussi partial que partiel. Sa vérité est relative à un ego insulaire le plus souvent incapable d'admettre la validité du jugement d'autrui, puisque ce serait, par voie de conséquence, reconnaître l'inanité de mon sentiment. Si je fonde mon appréhension du plaisir sur un ego particulier, sur une sensibilité susceptible de fluctuations imprévisibles, la référence au plaisir ne saurait garantir un comportement dicté par une loi émanant de la connaissance de son objet. L'expression « principe de plaisir » est tout simplement abusive.

Elle ne prend tout son sens que si l'on identifie le plaisir, non à une qualité, mais à une fonction. Le rôle du plaisir est de faire objection à la jouissance, de résister à son effraction, car, dans la jouissance, la connaissance de l'objet se perd. On commet beaucoup d'erreurs en associant au verbe “ jouir ” la particule

“ de ”, laquelle suppose un écart entre le fait de la jouissance et son objet tandis que, dans la jouissance, le sujet se perd (sinon il ne jouirait pas, il demeurerait à distance, dans l’appréciation froide et désintéressée d’un plaisir aussi vain qu’esthétique). La fonction du plaisir est de rétablir la marge menacée par l’intrusion catastrophique de la jouissance, laquelle constitue, du point de vue du sujet, un facteur indéniable d’angoisse. L’objet sert de résistance, de catalyseur. Il supporte l’existence défaillante du sujet.

Cette défaillance prend un double aspect, selon que le sujet est mâle ou féminin. Pour l’homme, la défaillance, loin d’affecter son être, ne concerne que l’organe auquel il s’identifie en tant que mâle. C’est pourquoi son engagement dans l’acte sexuel est à la mesure de son angoisse : minime. Il en va pour la femme tout autrement. La femme redoute — souvent à juste titre — que l’orgasme véritable ne coïncide avec une réelle perte de conscience — avec une *aphanisis* du sujet. La clinique en témoigne : certaines femmes éprouvent la jouissance jusqu’à perdre tout contrôle ainsi qu’à oublier cette présence à soi qu’on appelle « conscience ». L’un des thèmes favoris de la mystique — le ravissement, l’anéantissement de l’âme — recouvre le vécu psychique et physique de certaines femmes lors de l’acte sexuel. C’est pourquoi la plupart des femmes retardent la rencontre avec une jouissance susceptible de leur faire perdre la tête. Cette jouissance que Lacan, en 1973, s’émerveillait de trouver « infinie », non limitée par le phallus, n’est en fait qu’une manœuvre défensive pour différer la perte de soi tout en comptant sur la défaillance phallique du partenaire. C’est pourquoi, contrairement au mâle, la femme tient — en tant que sujet — à la « fonction d’impuissance » incarnée par le phallus. La meilleure manière pour un homme de s’attirer ses faveurs est de s’en tenir, avec déférence, au rôle d’impuissant attiré. Une femme ne peut supporter longtemps de perdre le contrôle de son corps, de son plaisir et de son désir. La frigidité représente à ses yeux la garantie maximale de ne jamais avoir affaire à Autre que soi. Alors que l’homme se désole d’être limité au plaisir, la femme s’en réjouit — au point d’entretenir la fable du mâle centré sur la jouissance d’un organe dont les performances tournent court.

La question du féminin

Aux yeux de l’homme, la femme est censée échapper à la logique totalisante régie par la fonction phallique. La thèse de Lacan est simple, du moins quant à ses énoncés : si l’homme se définit en fonction d’un symbole unique (le phallus), la femme en revanche se soutient d’un rapport sensiblement différent à l’être de la signifiante. Si je peux oser la comparaison, elle ne met pas tous ses œufs dans le panier de la fonction phallique. Et comme l’être de la signifiante porte un nom, du moins dans la tradition judéo-chrétienne, la femme entretient avec Dieu un rapport qui n’est pas fondé sur l’identification de Dieu au Phallus.

C’est évidemment là que les difficultés commencent. Freud avait bien vu que les églises bâties au nom du Père s’érigent sur les fondations de sanctuaires consacrés à la Déesse Mère : « Grande est la Diane des Ephésiens », ce texte publié en 1911 garde tout son mordant. Mais la liste est longue de ceux et de celles qui écrivent l’histoire à rebours en situant la Mère en amont de l’organisation dite patriarcale. Le plus drôle, c’est que le privilège accordé à la toute-puissance maternelle n’est rien de moins qu’un effet — et non des

moindres — de la prévalence du Nom du Père dans nos sociétés. Ce que je montre dans cette étude.

Il faut donc abandonner, résolument, la réduction forcée du féminin au maternel, réduction qui fait dire à Pierre Clastres : « La féminité, c'est la maternité, d'abord comme fonction biologique, mais surtout comme maîtrise sociologique exercée sur la production des enfants : il dépend exclusivement des femmes qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'enfants. » Proportionnelle à leurs capacités reproductives, « la supériorité irréversible des femmes sur les hommes » fixe à jamais leur destin en fonction d'une "essence" : « La propriété essentielle des femmes, qui définit intégralement leur être, c'est d'assurer la reproduction biologique et, au-delà, sociale de la communauté. »^{xx} Si la féminité ne s'épuise pas dans la mascarade à laquelle les femmes sont acculées sous peine de se voir dénier toute existence, elle ne se confond pas davantage avec l'*obsequium*, le service de maternité : la femme est « pas-toute » mère, c'est par là qu'il convient d'aborder la question.

Lire Lacan entre les lignes, avec intelligence (selon la méthode de Léo Strauss), c'est confronter un ensemble de « démonstrations » à l'ambiguïté de sa position subjective. Ainsi, le Père n'existe pas, seuls « ex-sitent » les Noms du Père, ce qui s'avère une manière subtile de dissoudre l'unité du père dans la pluralité de ses noms. Il en va de Lacan comme de ces hérétiques dont les énoncés, pris un à un, sont conformes au dogme. Mais leur enchaînement subvertit l'ensemble de la doctrine. Le fait que l'établissement psychanalytique décida de l'exclure au moment où il s'apprêtait à professer son séminaire le plus important (consacré aux noms du père) n'est pas sans rappeler les excommunications prononcées par l'Eglise, le *kherem* frappant Spinoza, les procès staliniens...

Le référent phallique des zones érogènes

Il existe un texte majeur où Freud tente de centrer la jouissance du corps sur une conception synchronique des pulsions. C'est un passage capital de l'article de 1915 consacré au narcissisme. Voici ce que Freud écrit sur la constitution des zones érogènes, l'une des quatre composantes de la pulsion : « Il existe à notre connaissance un exemple d'organe douloureusement sensible, en quelque sorte altéré sans être malade au sens courant du terme : il s'agit de l'organe génital en état d'excitation. Irrigué par le flux sanguin, il est alors gonflé, lubrifié, et le siège de sensations diverses. Appelons cette activité d'une partie du corps son érogénéité, laquelle consiste à envoyer dans la vie psychique des stimulations sexuellement excitantes, et rappelons la conception à laquelle les développements de la théorie sexuelle nous ont habitués, à savoir que certaines autres zones corporelles (les zones érogènes) pourraient remplacer (*vertreten*) les organes génitaux et se comporter de façon analogue ; il ne nous reste alors plus qu'un pas à franchir : nous pouvons nous autoriser à considérer l'érogénéité comme une propriété générale de tous les organes. »^{xxi} Freud ajoutera, dans l'*Abrégé de psychanalyse* : « On donne le nom de zones érogènes aux parties du corps d'où part principalement cette libido, mais, à vrai dire, le corps tout entier constitue une zone érogène. »^{xxii}

Dans l'écrit traitant du narcissisme, il s'agit pour Freud d'unifier la diaspora des zones érogènes en leur assignant un mode de fonctionnement unitaire.

L'érogénité de la zone génitale se voit indexée d'un « trait unaire » qui confère à l'activité pulsionnelle une signification phallique — ce qui tendrait à éclipser la particularité du jouir féminin en colonisant, par le phallus, le « continent noir de la féminité ». La fonction du plaisir (qui considère les zones érogènes comme autant de variables du modèle génital) devient du coup « fonction phallique » à mesure que la satisfaction change de sens (à moins qu'elle ne gagne un sens qu'elle n'avait pas auparavant) : elle devient, dit Lacan, sémiotique^{xiii}. « Il est quand même curieux que ce soit autour de cet organe que naisse une jouissance privilégiée. Car c'est ce que nous montre l'expérience analytique — que c'est autour de cette forme grotesque que se met à pivoter cette sorte de suppléance » de la métaphore. « Le sens, poursuit Lacan, n'est sexuel que parce que le sens se substitue justement au sexuel qui manque. »^{xiv} C'est d'autant plus curieux que Freud ne se pose, à aucun moment, la question de la jouissance du corps : il lui substitue un mécanisme censé aller de soi, la recherche du plaisir (c'est-à-dire de la moindre souffrance) érigée en principe de plaisir. Or, la clinique atteste que c'est la jouissance qui est recherchée par les sujets, autrement dit toutes les transgressions possibles au principe de plaisir — lequel n'est que la traduction métapsychologique d'un principe bien plus trivial : celui de l'ordre social. Même si l'on souscrit à son point de vue, Freud semble négliger un facteur essentiel : la zone érogène est investie en raison de son extrême sensibilité. Le sujet s'y livre à une activité qui s'oppose le plus souvent à la quête du plaisir ; ce qu'il reproduit en telle zone sensible du corps, ce n'est pas l'expérience unique (donc impossible à retrouver) d'une satisfaction d'autant plus mythique qu'elle n'a lieu que dans la mémoire improbable du fantasme, mais l'épreuve directe, abrupte du déplaisir, confinant à la souffrance. Ce n'est que par ce biais qu'il peut mesurer le plaisir, toujours déficitaire au regard de l'afflux d'excitations que lui vaut une souffrance qu'il s'impose et qui ne lui vient pas de forces incontrôlables. Se faire mal, s'infliger de multiples tourments, fait partie du lot le plus commun de l'humanité. Le corps — plus précisément la limite de sa résistance à la douleur — est l'indicateur le plus précieux de cette tendance fondamentale du sujet : rechercher la jouissance contre l'ennui thermostatique du plaisir.

Si l'on s'attache à suivre les méandres de la pensée de Freud, on ne peut que déboucher sur la question suivante : qu'est-ce qui, dans le montage de la pulsion, est originaire ? La référence au principe de plaisir, la règle qui régit l'économie du système, ou le modèle de l'organe génital « en état d'excitation » ? On a tout compte fait l'impression que le second dicte au premier sa loi : condensation de stimuli en un lieu du corps déterminé, décharge de l'excitation, rétablissement de la tension à son niveau le plus bas. Dans ce cas, le principe de plaisir apparaît comme l'extension au corps tout entier d'un mode de régulation de la libido axé sur le plaisir. Que ce mode soit incarné par un organe bien défini n'explique ni la généralisation de ses particularités à d'autres parties du corps, ni pourquoi c'est ce mode déterminé, et non un autre, qui est promu au rang de paradigme. Autrement dit, le privilège accordé à l'organe génital ne relève d'aucune immanence de nature biologique. Il provient d'ailleurs que du corps, qui ne fait qu'en recevoir la marque, le poinçon, la lettre dirait Serge Leclaire. En effet, on est en droit de se demander si c'est bien de l'organe, avec sa physiologie, qu'il s'agit ; si le modèle auquel s'identifient les zones érogènes n'est pas d'un tout autre ordre, si ce n'est pas un organe fictif, un symbole qui, détaché de sa fonction naturelle, représente Autre chose. Loin d'être accidentel, le primat de

l'organe mâle serait donc imposé par la structure même du désir, puisque c'est là qu'il se trouve appelé à jouer le rôle de signifiant, de signe de l'être du désirant. Adopter ce point de vue, c'est renouer avec le premier modèle de la zone érogène, le modèle hystérique, où l'activité de certaines parties du corps supplée à une jouissance sexuelle dont l'hystérique est d'autant plus démunie qu'elle manque du support organique pour l'exercer. Les zones érogènes seraient peut-être autant de substituts d'un organe féminin inexistant, lequel projetterait la différence sexuelle à même le corps, sous l'aspect d'un défaut, d'un manque d'organe — d'un organe dont le manque est signifiant du *plus de jouir* que son absence inscrit dans la chair du désir féminin. Ainsi, l'organe génital en état d'excitation symbolise le destin de toute chose lorsqu'elle creuse de son absence le lit où ses substituts puisent leur valeur dans cette absence même.

Que le phallus assigne à tout point du corps la même valeur de jouissance signifie en fait que chacun de ces points vaut pour une jouissance située *hors corps*. La jouissance phallique est *causa sui* si on entend par là « ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante. »^{xxv} Paradoxalement, elle est jouissance *sans organe*. Or, comme il est impossible d'attribuer à ce qui n'existe pas un être (une ουσια, dirait Aristote), c'est chaque zone érogène qui se trouve entraînée dans le sillage du phallus, en un rapport infini qui affecte le corps puisque chacune de ses parties constitue le lieu d'une différence, d'un écart qui rapporte la tension à autre chose qu'elle-même, l'excitation de tel organe au spectre qui lui sert de référent. La jouissance articulée dans la zone érogène — inarticulable comme telle, impossible à exprimer dans une demande — cette jouissance que seule la pulsion est en mesure de répéter dans l'échec à en fixer l'objet, est ainsi faite d'un rapport infini, de la différence qui oppose la sensation d'un bout de corps à elle-même faute d'un autre terme — d'un autre bout de corps (le phallus) — pour soutenir la comparaison.

Ainsi le phallus ex-siste. C'est en raison de son rejet dans le réel que la zone érogène se fait le substitut de l'organe *qu'il n'est pas*, devenant ainsi le lieu où la jouissance se centre sur une absence dont elle s'origine comme d'un orifice jamais comblé. La jouissance est en quelque sorte sexuelle par défaut. Faute d'organe qui lui serait spécifiquement attribué, elle n'a d'autre appareil que le corps.

La « pulsion de détumescence »

En revanche, la présence du pénis chez l'homme prête à confusion. Il croit disposer d'un atout organique de premier plan en matière de jouissance. Or, c'est précisément là qu'il y a méprise. Le phallus est par excellence l'engin commis au principe de plaisir. Indirectement, la détumescence est à l'origine d'un sentiment profondément illusoire, d'une présomption : de pouvoir *ad libitum* rétablir un état — une stabilité, une essence — que compromet le désordre des sens. C'est là, dit Lacan, une « forgerie de mâle »^{xxvi} propre à entretenir, voire à fonder l'illusion d'une subjectivité maîtresse de son désir. « L'organe génital en état d'excitation » a en effet le privilège d'être contrôlé par une certaine « pulsion de détumescence », celle-là même que Weininger situait au cœur de l'existence psychique et morale du mâle. Chez l'homme, écrit-il, « le moment de la puberté est toujours un moment de crise où il sent pénétrer dans

son être quelque chose d'étranger, quelque chose qui vient s'ajouter à ce qui était jusque là sa manière de penser et de sentir, sans qu'il l'ait aucunement voulu. C'est l'érection physiologique, sur laquelle la volonté n'a pas de pouvoir. »^{xxvii} Heureusement protégé par la pulsion de détumescence, l'homme repousse l'intrusion d'une sexualité qui, imparfaitement endiguée chez la femme, lui apparaît comme féminine en son essence. Enchaînée à la « poussée constante » de sa libido, la femme serait impropre à la conscience de soi : « chez la femme, la sexualité ne peut, par une limitation dans le temps de ses manifestations ou encore par le fait d'un organe dans lequel elle se réfugierait de manière extérieure et visible, être retirée et détachée d'une sphère qui serait non sexuelle. »^{xxviii}

En subordonnant la rémanence de l'ego à la pulsion de détumescence, Weininger faisait preuve d'astuce, voire de génie. Le membre viril est un modèle, une merveille de fonctionnement pulsionnel. D'autre part, la fonction évanouissante de l'orgasme est à la source d'une satisfaction essentiellement subjective, celle de pouvoir à l'envi rétablir un état — un être — dont la tension du désir compromet la stabilité. Ontologiquement, elle est à la base de la récurrence du sentiment d'être soi sans lequel il ne saurait être question d'ego ni de « conscience ». Si l'homme tient tant au phallus, ce n'est pas seulement pour des raisons narcissiques. Sans le recours à la « fonction d'impuissance », il aurait l'impression dépersonnalisante de « jouir avec son corps »^{xxix}. Monique Schneider a raison d'écrire que le masculin se construit contre la jouissance, avec l'angoisse de la jouissance. Appréhension du jouir comme trauma, tentative masochiste de conversion de la jouissance en souffrance. Dans cette conversion, la volonté reste reine, le moi ne sort pas de l'impérialisme du commandement auquel il obéit en tant que « lui-même » : impératif d'être soi et rien que soi, maîtrise au mépris de ce qui affecte le sujet dans une passivité où il cesse d'être conforme à son image.

En résumé, la jouissance n'est sexuelle qu'à une seule condition : exclure l'organe génital et n'admettre d'autre support que cette exclusion même. S'offrir à incarner l'effet du phallus, de l'ex-sistence d'un nom, jouissance du semblant. Tant qu'elle s'en remet à l'organe, elle n'a d'autre sens que la castration. Autant dire que sa vérité est celle d'un manque. Elle n'est vraie qu'à la condition d'être en puissance, limitée à l'écueil du plaisir. Vraie à condition de voir échouer l'acte censé la vérifier. Certes, sa vérité est conforme à un concept, mais celui-ci renvoie à l'absence de l'objet qu'il désigne, c'est un concept sans objet réel, l'avènement d'une signification dépourvue de tout autre référent que les termes qu'elle organise. L'objet qu'elle enveloppe n'a guère d'étoffe que l'opération consistant à remplacer rien par rien, un mot par un autre, afin qu'advienne, non pas quelque chose, mais rien — comme si ce rien en appelait à l'événement de son apparition dans le monde de la parole. Assujettie au phallus, la sexualité devient cette « jouissance de l'idiot » thésaurisée par les psychanalystes, écho du semblant dans le corps, lequel se vide comme la tortue d'Hermès destinée à devenir la caisse de résonance du symbole.

S'il est vrai que le phallus est ce qui donne sens à la jouissance, la relation sexuelle s'en trouve profondément remaniée. Elle prend la valeur d'un acte chargé de vérifier le sens du rapport sexuel. Autrement dit, la jouissance passe du côté de la signification. C'est pourquoi il n'y a pas de rapport sexuel au sens strict du terme. L'homme et la femme ne se rapportent pas l'un à l'autre, mais, l'un comme l'autre, à un tiers absent qui, loin de les unir en un plaisir commun

(n'en déplaie aux Kâma-sûtra), atteste qu'ils n'ont pas, si je puis dire, la même conception — le même savoir — de la relation sexuelle. L'un s'y rapporte comme castration, élision de l'organe qui découvre l'existence du manque même qu'il est appelé à remplir, l'organe s'inscrivant à la place d'un manque, comme ce qui ne prend sens qu'en fonction de ce manque ; l'autre s'y rapporte comme corps privé du moyen de mesurer ses jouissances.

Le pâtre de la jouissance

Il existe une autre passivité que la souffrance, qui, sans rompre avec elle, la côtoie comme son envers, ou encore sa doublure sensuelle. Il s'agit de ce qu'on appelle tantôt volupté, tantôt jouissance, d'une aire de jeu « que le plaisir ne fixe pas »^{xxx}. Elle est passion de l'Autre en ceci qu'elle n'est assumée que dans la relation charnelle avec un autre corps. L'Autre y apparaît comme dualité intéressée à pousser, dans l'étreinte, l'antagonisme de l'homme et de la femme jusqu'à ses limites extrêmes — intéressée à repousser les limites imparties au corps par les rôles sexuels assignés à chacun. Parce que la souffrance est indissoluble de l'être et ne peut s'en séparer pour s'y ajouter comme un accident à sa nature — parce que l'être n'est pas substance mais action —, elle s'entretient avec l'être, s'identifie avec son état, et, pas plus que l'être, elle ne saurait s'exorbiter du cercle qu'elle décrit autour d'elle-même. « Chaque être souffre de ne pas être un être »^{xxxii} — telle serait, selon le traducteur et commentateur des *Stances du milieu par excellence*, l'ontologie sous-jacente au bouddhisme. Pour Nâgârjuna, la souffrance n'aurait en elle-même pas de cause, la causalité supposant l'existence d'un agent séparé du patient, l'autonomie d'une substance affectée du dehors par une passion accidentelle qui ne ferait que s'ajouter, pour la déstabiliser, à son être. Or, c'est ce que récuse Nâgârjuna dans la stance 12. La souffrance ne vient donc pas de la nostalgie du moi pour un accomplissement que tout s'acharne à contredire, qu'il s'agisse de « l'inachevé de la division des sexes »^{xxxiii} ou de l'irréversible arbitraire de la mort. On le sait, le bouddhisme est compassion, refus de s'excepter d'un pâtre commun à toute chose. Refus par conséquent de trouver le salut par des voies exceptionnelles, refus de l'héroïsme d'élection qui constitue la tentation mystique. Refus d'être plus — ou moins — que ce qui est. Contrairement à ce que suggère Guy Bugault, l'être *est* parfaitement, c'est de cet accomplissement qu'il tire une douleur reconduite de renaissance en renaissance.

La souffrance implique toujours un patient qui subit l'outrage d'un excès susceptible de violer sa sensibilité — physique ou morale, la souffrance ne se nourrit d'aucune complaisance de la part d'un sujet que l'on a tendance à juger « trop sensible ». Au contraire, elle l'expose à une passivité sans mesure, elle lui inflige une violence à laquelle il ne peut se dérober ni fuir en lui-même, dans sa peau, puisque c'est dans cette peau, dans ce corps qu'elle dénude des oripeaux de l'être, que la souffrance a son lieu carcéral. Toutefois, le souffrant garde, en dépit de tout, la volonté de s'opposer à ce qu'il endure. Si peu que ce soit, le moi se conserve grâce à l'usage de son veto. Il peut, comme le stoïcien, aller jusqu'à anesthésier psychiquement la douleur pour en tenir le corps seul responsable. Il peut — c'est là que réside le malentendu quant au prétendu « sado-masochisme » — tempérer l'insupportable en lui opposant, comme en un contrepoint, un authentique plaisir sexuel. Loin d'être la cause du plaisir, la douleur en est le

repoussoir. Mais, dans bien des cas, la stratégie du plaisir est payante : elle permet, du moins pour un temps, d'anesthésier les pics de souffrance en leur associant des pics de plaisir.

Dans la jouissance, le déni de responsabilité — ce qu'on appelle doctement « innocence » — est impossible : il y a consentement. C'est précisément cet assentiment qui caractérise le scandale de la jouissance. Or il lui est arraché, il n'est pas entièrement volontaire — nul ne peut jouir s'il le désire consciemment, car la conscience s'interpose entre le corps et la sensation. En cet accord repose la passivité irrécusable du sujet, passion qui l'accuse de subir ce qui lui advient dans son corps comme s'il l'avait voulu. Comme pour la souffrance, l'objection de conscience reste possible. Mais contrairement à la souffrance, elle n'est pas révolte, insurrection de la dignité campée sur son refus, rejet irrépressible du corps, elle est refoulement, impossibilité de nier le consentement autrement que dans le reproche adressé à soi-même. Comme si la volonté avait failli au moment précis où l'on attendait sa résistance héroïque !

La circularité de l'être et de la souffrance, seule la jouissance amoureuse est à même de le rompre. La volupté éveille dans la chair l'émoi d'une passivité qui ne consent à son trouble que si elle se donne la liberté d'arracher la pudeur à son retrait. Tandis que la chair souffrante se rétracte et, faute de trouver refuge en soi, se concentre sur la douleur pour la déplacer, la dédoubler, la fixer en « un centre " virtuel " d'excitation »^{xxxiii}, la chair jouissante s'abandonne à une lascivité qui est à la fois don de soi et consentement à la profanation de son intimité. Toutefois, « ce qui rend désirable le corps de l'autre, c'est le refus dérisoire et impuissant qu'il exprime »^{xxxiv}. La volupté n'a de prix que si elle est arrachée à la passivité de la souffrance. Ce n'est que lorsqu'elle devient passivité débordante, en quête de son excès, qu'elle franchit la résistance que le sujet oppose à la perte de son intégrité. C'est pourquoi la jouissance ne constitue pas un phénomène dont la conscience pourrait se faire une image conforme à son pouvoir de représentation. Étant donné qu'il n'existe pas de nature, d'être ou d'essence de la jouissance — faute de pouvoir lui attribuer des causes objectives —, la science la relègue dans le fourre-tout du psychisme.

La jouissance — pour autant qu'elle soit sexuelle — est rapport direct, immédiat avec l'altérité. C'est en cela qu'elle se distingue que tout autre mode, foncièrement égoïste, de la jouissance. Elle ne peut s'éprouver seul, elle requiert la présence et le contact de l'Autre sans qui elle ne serait pas instruite de son propre mystère. En aucun cas, il ne saurait s'agir d'échange, voire de partage entre deux modes autonomes et distincts du jouir susceptibles de s'ajouter ou de se concurrencer. L'homme ne s'éprouve que dans sa rencontre avec la femme et vice versa. Ce n'est qu'à la faveur d'une confrontation sans échange — parce qu'elle est sans équivalent — que l'homme, tout comme la femme, mesure sa jouissance comme ce qui, lui revenant en propre, le tient en-dehors de la jouissance de l'Autre. C'est de là, de cette extériorité qui, loin d'être privation, se vit comme positivité d'un certain jouir, que l'homme appréhende la jouissance de la femme en son altérité. Vouloir la réduire sous prétexte qu'il ne saurait y avoir qu'une seule jouissance (réputée phallique), c'est se nier soi, renoncer à sa spécificité, seul point d'appui pour aborder les territoires de l'Autre.

La jouissance est « chair », dirait Merleau-Ponty, réceptivité accueillante, désir d'être possédé parce ce que l'on imagine posséder, effusion réciproque, entrelacée du sentant et du senti. Toutefois, elle ne saurait résulter d'un chiasme entre deux pôles que seul l'arbitraire de la langue — l'actif et le passif — nous autorise à distinguer de manière aussi formelle qu'inconsistante. Isoler le sentant du senti pour procéder à leur jonction rétroactive, cela n'a guère de sens. Si le sentant a la fonction que la langue lui assigne, alors il ne sent rien. Il représente tout au plus l'agent d'une passion que le senti subit sans y participer. Il reçoit, il est « senti ». Autrement dit, il ne sent rien non plus. Force est de revenir au sentant pour lui attribuer une sensibilité que l'inertie du senti ne possède pas. Comme toujours, la langue joue de mauvais tours au philosophe. Faute d'inclure la voie moyenne, elle lui suggère d'opposer l'agent au patient afin de rendre compte de la sensation comme d'un effet produit par une cause.

L'aporie est à son comble lorsque Merleau-Ponty conclut à l'utopie de la chair. « Il faut quelque chose d'autre pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'intouchable. »^{xxxv} La chair devient « phénomène de miroir »^{xxxvi}, et le contact entre les commissures du sentant et du senti se produit au croisement de deux milieux réfléchissants posés l'un en face de l'autre, le corps et le monde. Le toucher éveillerait-il la chair à elle-même au sein d'un espace fantôme, intangible ? Sans plus s'embarrasser du paradoxe, Merleau-Ponty s'épuise à postuler « une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait — comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles. »^{xxxvii} Autrement dit, la sensation a lieu *hors corps*. Tel est le dernier mot que la philosophie oppose à l'ennemi de toujours, le désir. En un sens, Merleau-Ponty achève, peut-être à son corps défendant, le projet idéaliste de la métaphysique. Partie d'une instrumentalisation de la sensation, la philosophie lui a substitué le sens le plus immatériel qui soit, la vision, modèle organique de la connaissance ; ses objets sont des images réductibles à des formes, lesquelles constituent les ébauches intuitives, les profils et les silhouettes des Idées. Deleuze a raison de suspecter quelque relent de christianisme dans l'exaltation de la chair. Si, depuis Tertullien (*De carne Christi*), l'incarnation de la divinité fait partie intégrante du dogme, c'est à la condition expresse que Dieu ne s'incarne pas dans un corps sexué. Avec Tertullien, il ne s'agit plus de « faire la distinction entre une chair réelle et une chair fantomale » — ce phantasme que les gnostiques disaient avoir été crucifié à la place du Fils — « mais de distinguer dans la chair réelle, sensible, entre une chair sexuée et une chair vierge. »^{xxxviii}

Le dispositif de sexualité mis en place par la philosophie reconnaît l'existence d'un substrat corporel *neutre*, d'une substance à laquelle le sexe s'ajoute comme un trait distinctif — un *Kernzeichen*, dit Freud à propos de l'usage « logique » que fait le petit Hans de la différence anatomique des sexes^{xxxix}. La manière infantile de symboliser la différence des sexes serait donc — si l'on en croit Freud — de faire passer le fil du rasoir de la castration entre ceux qui ont le phallus (réduit à un trait) et ceux / celles qui ne l'ont pas. Ce n'est pas tant la fonction biologique qui détermine le destin de l'individu, que

l'organe réel qui, en passant à la trappe de la signification, identifie l'un comme mâle ou femelle en raison d'un « signe d'arbitrage », le phallus.

Toutefois, il arrive que ce trait s'anime et soit saisi d'une énergie — de troubles proches de la maladie, c'est ainsi que Freud appréhende l'érection — qui nécessite la mobilisation de tout un arsenal imaginaire pour que le sujet cède devant l'alternative : « jouir ou avoir »^{x1}. C'est en cela que le plaisir est un principe, une objection du moi à l'anarchie de la jouissance. En fin de compte, la fameuse différence des sexes est masculine en son essence, dans la mesure où ce qui la fonde est moins la différence anatomique que la limite impartie à la jouissance par la fonction phallique. En somme, Freud n'aurait pu mieux choisir en guise de modèle pour les zones érogènes. L'organe mâle, « douloureusement sensible, siège de sensations diverses », convient non seulement au plaisir mais encore à la satisfaction subjective d'être soi. Mais il y a un prix à payer, que Lacan baptise « castration ». Si l'homme est pressé de rejoindre le havre de son moi que les bourrasques du désir menacent de malmener, c'est au prix de manquer le rendez-vous avec la jouissance.

La sensation dative

Si la sensation est « objective », et se situe à l'échelon le plus bas de la connaissance, elle est forcément dépourvue de sensibilité. Celle-ci représente, au mieux, la capacité de recevoir l'empreinte des choses comme la cire se laisse graver par le stylet. Pour le philosophe, la sensibilité est disponibilité à recueillir des impressions. Elle est, comme le papier photographique, « sensible » à la lumière, « impressionnable ». Or, la question n'est pas de savoir ce qui est senti par le sentant, ni comment s'établit le contact entre les deux pôles du couple corps - monde, mais de déterminer à *qui* ce que je sens est destiné. En d'autres termes, la sensation est *dative*. Si « l'homme d'aujourd'hui n'a jamais entendu parler de la possibilité que sa pensée puisse être destinée à quelqu'un »^{xli}, il n'a pas davantage entendu parler de la possibilité que ses sensations puissent être adressées à des partenaires vivants. Cette intentionnalité divisée, perplexe, qui ne vise pas les choses mais l'Autre, cette déclinaison du sentir tournée vers autrui, cette sensation dative, c'est la sensibilité.

Sensibilité à l'autre et pour l'autre, le corps qui accueille la caresse ne subit pas le contact de la main qui cherche moins à l'émouvoir qu'elle ne tente de lier connaissance avec un corps différent du sien. La caresse est la modalité sensuelle, émotive, du don. L'émoi qu'elle suscite ne peut provenir que d'un autre. Le fait de se caresser n'est jamais qu'un pis-aller. La chair ne s'abandonne qu'à celui qui la visite. Et cette offre est déjà promesse de jouissance. Elle n'ouvre pas d'emblée au visiteur les portes de la demeure, car elle prend soin qu'il les découvre par lui-même et ne cède qu'à une passivité où chaque attouchement exacerbe sa vigilance. Elle suit les tâtonnements de l'intrus tandis qu'un bonheur haletant fait se répandre sa sensibilité « à fleur de peau ».

Substitution de la nudité à l'enveloppe spéculaire du moi, la volupté est profanation du mystère de la féminité, dit Lévinas dans un texte admirable^{xlii}. Une femme se donne dans l'exhibitionnisme de la jouissance. Mais cette ostentation, cette emphase est une preuve de confiance, elle témoigne d'un abandon à une lascivité qui ne sera pas jugée comme une obscénité mais comme un don intime et sans réserve. Par ailleurs, la volupté accueille en retour la passivité de l'autre, sa soumission au désir, et s'enrichit de la reddition de

l'amant à un plaisir qui lui aussi a le sens d'une profanation. La jouissance est bonté, les amants le savent. L'homme et la femme acceptent leur volupté comme la rémission de leur être, l'absolution de la douleur d'exister. La volupté surgit sans médiation, sans mode ni pourquoi, sans intermédiaire : elle justifie, non pas le monde, mais l'existence de l'être séparé de soi par celle de l'autre. C'est alors que la dualité générique apparaît comme un bienfait, puisque, sans elle, l'union n'aurait pas lieu. Elle serait tautologie, ressassement « du pareil au même », absurde identité fichtéenne du moi = moi. Tandis que dans l'étreinte, l'Autre s'unit à l'autre, je m'unis à celle qui est différente et qui, nonobstant, reste autre pour s'ouvrir à ce qui diffère d'elle. L'altérité ne s'efface pas : elle devient le moteur de l'unité. Lors de la rencontre amoureuse, ce ne sont pas deux entités génériques distinctes qui s'affrontent pour conjuguer leurs capacités à éprouver le « même plaisir », même s'il est de nature divergente. Décrire la rencontre en ces termes, c'est faire comme si elle n'offrait pas l'opportunité de créer un tout autre type de rapport. Sans doute ne s'agit-il pas d'un rapport au sens mathématique du terme, puisque sa réussite — sa chance, dirait Bataille — condamne au non-sens les données du problème. Il n'y a rencontre que si la dualité des modes de jouissance disparaît au profit de la division nécessaire au dialogue que la chair poursuit avec sa propre nuit sans plus se demander « qui est qui ». Dans l'étreinte amoureuse, la chair se parle à elle-même. Dédoublée, elle n'est ni mâle ni femelle. Lévinas récuse la division de l'humanité en deux espèces (ou genres) dont la conjonction formerait la totalité du « genre humain ». La différence des sexes est « division du sujet », c'est-à-dire entretien du couple avec son infinité. C'est alors que l'idée même de totalité est révoquée en même temps que celle de l'unité synthétique du Moi. Car il n'y a pas deux Moi, deux consciences, il y a un seul et même désir qui adresse à son autre les mots balbutiants d'un vertige presque angoissé. Ce qui caractérise en effet la chair, c'est l'appel qu'elle lance du fond de sa solitude. Son essence — le fait qu'elle ne repose jamais en soi —, incline à croire qu'elle est animée d'un profond malaise dès lors qu'elle est livrée à elle-même. Elle a besoin d'une autre chair pour « se sentir », ce qui suffirait à prouver qu'elle ne se satisfait en aucune manière de l'embrassement spéculaire du sensible par lui-même. Cet excès de la chair sur son image, cette incapacité à se réfléchir dans le miroir du monde, n'est pas sans rapport avec le féminin.

Si la volupté dénoue les langues et délivre la parole, c'est qu'elle n'a consenti à s'exposer au regard qu'au prix d'une confiance démesurée, doublée de la restriction de cette confiance à un seul, partenaire unique d'une prodigalité qui tourne le dos au jeu duel de l'échange. La volupté est relation. Loin de suspendre la confrontation, elle révèle un fond de passivité qui n'appartient pas en propre au féminin mais qui, parce que la femme l'assume sans remords, revient librement à l'homme — s'il condescend à baisser la garde qui le protège du soupçon de manquer à son assignation virile. Dans la jouissance, la femme donne à l'homme d'être femme à son tour, de railler les limites que l'acte sexuel, acte mâle par excellence, ontologie du mâle, fondement sexuel de toute métaphysique, lui assigne en le cantonnant dans le *castrum* de la puissance. Cette transcendance de la passivité charnelle (que nous appelons telle parce qu'elle témoigne du corps, de « l'autrement qu'être ») est *révélée* par le féminin — mais non dévoilée comme le serait le phallus des mystères, mystagogie de la vérité, aléthéisme du Logos —, initiée dans la liturgie de l'intimité amoureuse.

Loin d'être profanation, celle-ci est don de soi, appel à répondre en libérant le « soi-même » de la hantise paralysante du Même.

Loin de concerner l'acte appelé à vérifier l'*identité* virile, le rapport sexuel est la rencontre d'un homme avec sa générosité — avec sa capacité de suspendre, voire d'ignorer, la performance au profit d'un don et d'un abandon de soi qui ne demande aucun équivalent — aucune contre-valeur mesurée à l'aune de la jouissance phallique. Sur ce terrain, ce sont les corps, les mots et les regards, les voix et les peaux, les mains qui se livrent à une polyphonie qui est la raison poétique du jouir. Il est impensable que la complexité des relations hommes — femmes n'ait pas inspiré à l'humanité l'idée de donner — et non pas d'échanger, ce qui suppose une symétrie, donc une homologation des partenaires — mais de construire *une altérité constitutive du rapport*. La triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, repose sur une asymétrie des partenaires, sur leur inégalité. Et pourtant, loin de l'entériner, elle veille à la retourner, à la compenser, sans pour autant suspendre l'anarchie de leur rapport. Dans la réciprocité — c'est du moins ce qu'entend Lévinas — s'efface la responsabilité du sujet^{xliii}. L'échange, la réciprocité, seraient déni de l'éthique, déclinaison — refus, comme on décline une invitation — de l'exorbitante dissymétrie qui, me séparant de l'autre, me condamne à ne jamais être *que* le Même. Le don est rupture de l'intériorité, il dénonce la clandestinité du moi, l'oblige à se faire l'otage d'autrui en adoptant une passivité que rien — aucune restitution — ne pourra jamais compenser. Cependant, la dette engagée par le don, sans être symétrique, est réversible. C'est qu'il importe que la relation ne se transforme pas en domination et que le donateur, en assignant le donataire à la passivité de celui qui reçoit sans avoir demandé, de celui qui ne peut que répondre sans s'être au préalable engagé, ne soit pas tenté de jouir glorieusement, orgueilleusement, de l'impérialisme du moi. Il faut que la restitution ait lieu, non pour annuler la dette contractée par le donataire — auquel cas le don ne serait qu'une sorte de prêt usuraire —, mais afin de ruiner chez le donateur toute prétention à la souveraineté — toute intention d'établir un rapport de forces. Reddition plutôt que restitution, guerre de richesses et non de personnes, humilité confondue par l'hostilité de la profusion, devoir d'accueillir en hôte l'étranger et l'ennemi.

Désir métaphysique, désir de mort

Tout l'effort de la pensée occidentale depuis Platon eut pour objectif de fonder le rapport du sujet à l'objet — ce qui sera problématisé, des siècles plus tard, comme conscience — sur le rejet du corps et la mise à mort du désir — sa sublimation dans l'incorporel de l'Idée, dans le signifiant. Pour l'ontologie du sujet, le corps n'est qu'un substrat sans âme, une substance localisée dans l'étendue, une chose inerte qui n'a pas de vie propre, une mécanique^{xliv}. Or, l'idée même d'inconscient n'aurait aucun sens si elle ne s'efforçait de rendre compte que *le corps est ce qu'il y a de plus vivant*. L'inconscient, dans la mesure où il cherche à établir le rapport entre la négativité du concept (la mort, selon Hegel) et le vivant (la source vive des pulsions) est une organisation paradoxale : il tente d'inscrire la vie dans l'espace mortifère du concept. D'où l'importance stratégique d'une sexualité centrée sur le phallus : elle seule est en mesure de réduire toute jouissance à la rumination d'un deuil, d'un écart

irréductible entre une première satisfaction (mythique) et son impossible répétition. L'inconscient n'a aucune réalité substantielle. « En lui-même, il *est un effet du sujet parlant*. »^{xlv} Il constitue le « trésor des signifiants », il représente la bibliothèque fabuleuse, babélienne, borgésienne, où se trouve archivée la mémoire dont le sujet est incapable de se rappeler. La mise en acte de cette « oublieuse mémoire » ne retient que pour elle seule des événements, des traces, des souvenirs dont la présence consciente — la phénoménalité — engendrerait un tel engorgement que toute vie serait impossible. C'est pourquoi l'inconscient demande à être oublié. La seule instance qui s'y oppose, c'est la conscience de soi, animée du fantasme de se connaître elle-même, et donc de tout connaître afin d'anticiper et de déjouer les surprises du réel. Pour la pensée psychanalytique, ces surprises proviennent du désaccord structurel qu'entretiennent nos désirs avec l'ordre du Discours.

Ce que Diotime, la prêtresse de Mantinée, enseigne à Socrate, c'est que l'éros est un mouvement orienté vers la beauté. L'ascension vers le Beau procède par l'extension de son objet : d'abord attaché à jouir de la grâce d'un corps, le désir découvre que celle-ci est une propriété formelle susceptible d'affecter un grand nombre. Du coup, l'unicité de l'être aimé se voit relativisée puisqu'il fait désormais partie d'une série d'objets qui n'ont ni plus ni moins de valeur les uns que les autres. Diotime ajoute que la beauté de l'âme est supérieure à celle de la « chair humaine, avec ses couleurs et autres balivernes mortelles ». Enfin, que seule la Beauté divine, « absolue, pure, sans mélange », mérite qu'on se mette en frais de la conquérir. Parti d'un corps, fini et limité dans le temps, le désir est censé gravir les degrés de l'absolu — au prix de ruiner la particularité de son support charnel. Le corps est donc réduit à néant. La philosophie est, au sens propre, *idolâtrie*.

Mais le désir ne risque-t-il pas de disparaître ? Comment désirer le néant de l'Idée sans s'exposer à rompre tout lien avec l'amour ? Le sujet désirant n'est lesté d'aucun poids s'il consent à faire l'économie de l'autre. Sans l'altérité qu'il pose comme une objection à son propre anéantissement — une objection à la destructivité iconolâtre des « amis de la Beauté » —, il se retrouve, tel Tristan, « dolent, morne, pensif », désabusé par le soupçon d'inconsistance qui pèse à la fois sur son désir et sur son objet. Souscrire à la destructivité du désir telle que Lacan l'énonce, c'est, curieusement, « céder sur son désir » : faire preuve de lâcheté, rompre le pacte sous prétexte que l'on ne vaut guère mieux que celui (ou celle) qui en a fait lettre morte. Ce que Lacan énonce à la fin du séminaire *L'éthique de la psychanalyse*^{xlvi} est contredit par l'esthétique du désir prônée un an plus tard dans le *Transfert* : « Ce qui est en jeu ici, ce qui se passe en cette île, ce champ de l'être que l'amour ne peut que cerner, c'est quelque chose dont l'analyste ne peut que penser que n'importe quel objet peut le remplir. Voilà où nous, analystes, sommes amenés à vaciller, sur les limites où se pose cette question « qu'es-tu ? » avec n'importe quel objet qui est entré une fois dans le champ de notre désir : qu'il n'y a pas d'objet qui ait plus ou moins de prix qu'un autre ; c'est le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste. »^{xlvii} Ce qui fait le prix de l'objet désiré, c'est ce qu'il est censé contenir, envelopper, enrober, sans le posséder en propre. C'est ce dont il n'est que l'image, d'autant plus vaine qu'elle est idéalisée. D'où la destructivité du désir — dimension qui, le plus souvent, tombe sous le coup du refoulement. Destructivité signifie : réduire l'Autre à l'esthétique de son image. Dans cette optique, l'objet du désir ne vaut que ce qu'il en coûte à qui veut l'obtenir. Ce n'est plus une simple

valeur de jouissance, la variable d'une fonction régie par le principe de plaisir. « L'étendue du sacrifice qu'il faut investir dans l'échange écrit Simmel, c'est cela le moment proprement constitutif de la valeur, dont la rareté ne donne que l'apparence extérieure, la simple objectivation sous forme quantitative. »^{xlviii}

Le « phénomène » de la jouissance

Si le corps ne pense pas, ne se pense pas — d'où le rejet du corps subséquent à l'intronisation ontologique de la *res cogitans* —, la volupté lui donne une âme. Dans la conversion du plaisir en jouissance, le corps rejette la servilité qui l'assujettit en partie aux calculs de la volonté. Il se met à rechercher *pour elle-même* une qualité de sensation dont la gratuité — essence même du don — échappe aux normes quantitatives du besoin. De son côté, la sensation change d'orientation. Elle se détourne de l'objet comme de la vocation que lui assigne la philosophie : représenter la modalité originelle de la connaissance. Jouir, c'est s'abstenir de savoir mais aussi de penser, c'est renoncer à incarner le savoir sur le mode de la « certitude sensible ». Cette abstention du sujet dans la jouissance nous interdit de la considérer comme un phénomène qui se présenterait, apparaîtrait à la conscience. Suspens mais non disparition, léthargie progressive des facultés mises en veilleuse par l'émergence d'une sensibilité soucieuse de se localiser dans le corps, comme si le corps était le lieu d'une abstention de soi qui, singulièrement, le rend plus présent à lui-même que tous les subterfuges de la conscience. C'est « là » que le soi se sent présent, poussé par l'aiguillon de la volupté à rechercher, au-delà de toute caresse, le point de non-retour qui se dérobe à la saisie du sentir. Le fait que la volupté s'organise en une succession discontinue d'orgasmes — que nulle décharge de l'excitation ne parvient à clôturer — lui confère un caractère essentiellement féminin. Dans la diachronie de l'émoi voluptueux, le sujet, quel que soit son sexe, se décline au féminin : « le trouble du sujet ne s'assume pas par sa maîtrise de sujet, mais est son attendrissement, son effémination »^{xlix}, écrit Lévinas. C'est en cela le phallus fait objection à la jouissance. Le sujet n'accède à la volupté que s'il abandonne le souci de la performance pour lui substituer un corps offert à la profanation de son identité.

Il y a, dans la caresse, une disproportion qui répudie toute fiction de réversibilité. La main qui touche le sein éprouve peut-être moins de délices que le sein à se faire caresser — ce qui est sûr, c'est que l'une et l'autre volupté ne souffrent pas de comparaison. Elles sont sans mesure, ne se complètent pas, ne s'additionnent pas. Ce que la main parcourt est un galbe, la morbidité d'une chair offerte à sa douceur comme à sa violence. Ce que le sein ressent est un trouble d'autant plus délictueux qu'il prend appui sur un élément extérieur — le toucher — pour commercer avec sa propre étrangeté. La jouissance ne saurait se formuler en termes de rapport, si l'on entend par là l'équation du $A = A$. Ce qu'elle met à découvert, c'est qu'une zone éveillée par la quête du plaisir n'est jamais identique à elle-même. Sans cesse, la volupté se déplace. Elle ne se situe jamais là où la conscience suspecte son apparition. En bref, elle n'a rien d'un phénomène.

Le phallus, « fonction d'impuissance »

Selon Lacan, le phallus est *fonction d'impuissance*. Pour l'homme, la jouissance est nécessairement manquée : elle s'éclipse avec la défaillance « toujours précoce » de son engin. « L'homme, écrit Bataille, n'est pas limité à l'organe de la jouissance. Mais cet inavouable organe lui enseigne son secret. »¹ Le secret, c'est que l'organe en cause est au service de son annulation. Or, le phallus n'est pas la sexualité ; tout au plus désigne-t-il, dans le chef de Freud, une libido unique pour les deux sexes, unique en ce sens qu'elle est placée sous le régime de l'activité et de la passivité et que ces modalités de l'agir — logique binaire — sont censées correspondre, l'une à l'agression du mâle, l'autre à la réception, contrainte ou condescendante, d'une violence primitive. En aucun cas il n'apparaît chez Freud que la femme puisse être active sans être phallique — les épigones ajouteront : sans être, du même coup, castratrice. Le phallus n'est pas la sexualité, il traduit l'impuissance de la libido à transgresser les limites imparties à la jouissance par sa subordination à un symbole exclusif. Forclusion et déni de « l'ancien signifiant » (la femme – vulve, omniprésente dans les religions de la préhistoire). Non seulement son impérialisme, le phallus, cheval de Troie de l'ordre patriarcal, réserve aux femmes un sort des plus cruels (mutilations génitales, infériorisation dans la hiérarchie des genres), mais il condamne tout homme à l'impuissance puisque l'écart entre le pénis et son représentant, entre l'organe et le symbole, est impossible à combler. La clinique en fait foi : est impuissant qui croit être impuissant, qui se voue au culte quasi divin d'un organe hypertrophié. Avec l'avènement de la psychanalyse, l'homme n'a rien gagné à reléguer les antiques superstitions dans un passé ténébreux ; il a échangé les dieux, leur culte et ses terreurs, contre la résignation à l'inexistence du rapport sexuel — inexistence qui relève de son incapacité congénitale à maintenir le désir — *son désir* — à l'abri de la funeste « décharge », ce qui l'aide à célébrer, dans l'intimité payante des salles obscures — modernes catacombes — le culte d'un dieu fallacieux. C'est ce que fait observer Charles Melman : « L'un des éléments de la crise d'adolescence est assurément constitué par la déception [des jeunes gens] d'avoir à constater que cet accès à la génitalité qui peuplait leurs fantasmes et leurs rêves avec cette violence, avec cette intensité, eh bien que la réalisation de la dite sexualité est éminemment en défaut dans ce qu'il en est de sa qualité. »

Chez Lacan, le phallus a un statut transcendantal. On n'en finirait pas d'énumérer, de citer les formulations catégoriques où, au mépris de toute historicité, le phallus est posé comme allant de soi. « L'une-bévue » de l'inconscient, l'*Unbewusst*, consiste à rapporter l'homme et la femme à un tiers, le phallus. Du coup, il n'y a de rapport sexuel que médiatisé par le phallus. Autrement dit, *il n'y a pas de rapport sexuel*. Pour l'homme, l'acte échoue sur « le roc de la castration », tandis que, pour la femme, la « fonction d'impuissance » incarnée par le phallus (ou plutôt par son intermittence fonctionnelle) la laisse désarmée face à l'insatisfaction chronique de son désir. « La jouissance qu'on a d'une femme la divise, écrit Lacan, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis que l'union reste au seuil. »^{li}

Pour Aristote, l'attribution du sexe masculin au fœtus procède du triomphe remporté par la forme sur la matière, par l'acte sur la puissance. Il apparaît ainsi qu'il n'y a qu'un sexe, le mâle, identifié à la forme, tandis que la femme est toute matière, corporéité, puissance. Il n'y a donc pas de sexe féminin (tout au plus une altération de la forme, un glissement, une dégradation). Du coup, la

pensée d'Aristote se voue à concevoir la génération sur le mode d'un rapport entre forme et matière. C'est pourquoi, pour le philosophe, il ne saurait y avoir de *rappor* — de logos — qu'entre des termes qui répudient le sexe de l'Autre. Dans l'ensemble, l'Eglise reprendra cette conception en la grevant d'un imaginaire parfois sordide. La femme est au service de l'homme dont elle assure la reproduction. Pour Hildegarde de Bingen (infâme délatrice d'hérétiques), « la seule tâche de la femme est de se soumettre à son autorité et sa volonté puisqu'elle s'occupe à procréer des enfants jusqu'à ce qu'elle les mette au monde. »

« Autrement dit, l'instrument dont on opère pour la copulation est bien à mettre au rancart »^{lii} L'insistance de Lacan à réitérer ce genre d'assertions laisse perplexe. Nous ne lui ferons pas l'injure de les imputer à sa déconfiture personnelle. En revanche, tout se passe comme s'il fallait coûte que coûte exclure le plaisir mâle du rapport sexuel. C'est ainsi que la jouissance se trouve barrée, interdite « au niveau le plus simple — sur le plan organique. »^{liii} Si le phallus signifie « l'énigme de la jouissance absolue »^{liv}, c'est au prix de la mettre hors d'atteinte, c'est-à-dire de la rejeter dans le réel. « Pour la femme, il en va autrement, écrit Eugénie Lemoine-Luccioni. Elle jouit naturellement avec tout son corps et non pas seulement de son appareil sexuel, même si pour elle comme pour lui [l'homme], il ne s'agit pas de jouir du corps de l'autre (car la jouissance n'a pas à proprement parler d'objet) mais de jouir avec son corps. C'est du corps dans son entier qu'elle jouit. »^{lv} D'un côté, la jouissance féminine : jouissance du corps avec le corps, jouissance infinie dont l'icône est la pamoison de Sainte Thérèse sculptée par Le Bernin ; de l'autre, une jouissance localisée aux organes génitaux, polarisée, voire finalisée par l'orgasme. « En vérité, après l'émission, le corps de l'homme est fatigué, ses oreilles bourdonnent, ses yeux sont alourdis de sommeil, sa gorge est desséchée et ses membres inertes. Bien qu'il ait éprouvé un bref moment de joie, ce n'est pas vraiment une sensation de volupté. »^{lvi} Qu'il s'agisse du Yi-hsin-fan, traité datant de la dynastie Soei, de Vâtsyâyana, l'auteur indien des *Kâma Sûtra*, ou de Lacan, il semble que l'identification du plaisir masculin à l'éjaculation aille de soi. « La jouissance, écrit Lacan, privilégiée de commander le rapport sexuel, s'offre d'un acte interdit, mais c'est pour masquer que ce rapport ne s'établit que de n'être pas vérifiable à exiger le moyen terme qui se distingue d'y manquer : ce qu'on appelle avoir fait de la castration sujet. »^{lvii} Voilà une formulation qui a le mérite d'articuler l'identification de la jouissance phallique à la castration, à l'impossibilité organique du sujet de produire, par le moyen du phallus, la *vérité* du rapport sexuel. Autrement dit, le rapport sexuel intéresse moins la jouissance proprement dite que sa vérification. Comme « le moyen terme » entre l'homme et la femme cède prématurément à une jouissance qui le rend inopérant pour la poursuite de l'acte sexuel, celui-ci n'a d'autre vérité que l'impuissance du mâle à soutenir « jusqu'au bout » la performance.

Ce « jusqu'au bout », cette limite, c'est là que l'homme situe idéalement la femme. Il s'agirait donc de synchroniser le jouir féminin avec l'usage du phallus. Or, à aucun moment, il ne saurait être question d'imaginer, pour Freud comme pour Lacan, comme pour l'ensemble de la communauté analytique, que l'homme puisse également jouir *avec son corps*. Pas plus qu'il n'est permis d'envisager que la relation sexuelle est l'événement d'une rencontre de deux passivités charnelles qui se reconnaissent dans la caresse. A notre connaissance, seul Emmanuel Lévinas fut à même de s'aventurer, avec une fervente pudeur,

sur le terrain d'une relation qui n'a rien d'un challenge^{lviii}. C'est que, pour Lévinas (comme pour Rosenstock et pour Rosenzweig), la vérité du dévoilement reste tributaire de la métaphysique. « La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. »^{lix} Quant à Lacan, son erreur, sa « bévue », fut de penser que la subjectivité pouvait se construire sur l'échange entre deux entités abstraites — dont la fonction devait se révéler essentiellement logique : le sujet et l'Autre, fictions convoquées pour rendre compte, de manière structurale (c'est-à-dire acéphale), de l'émergence du sujet de l'inconscient.

D'où le paradoxe de la théorie lacanienne : elle ne fait en principe aucune différence entre masculin et féminin. Vu que le phallus réel manque aussi bien à l'homme qu'à la femme, il ne saurait y avoir de sujet *sexué* du désir. Toutefois, la femme a, semble-t-il, un accès plus direct, plus immédiat au désir — sous la forme du « désir insatisfait » imputé par Freud à l'hystérique — dans la mesure où l'homme lui apparaît naturellement comme le lieu privilégié de la défaillance phallique. De ce point de vue, il *est* le phallus, le pénis le laissant désarmé face à « l'infinitude » de la jouissance féminine. Remarquons au passage que c'est pour le sujet l'occasion de verser au compte de la jouissance *féminine* la jouissance sexuelle que le mâle est incapable de procurer à sa partenaire. Cette impuissance est un des axiomes de la construction lacanienne, laquelle se présente bel et bien comme une « axiomatique du désir. » Le désir a beau « se dire volonté de jouissance », il n'en part pas moins battu d'avance, « puisqu'il part soumis au plaisir, dont c'est la loi de le faire tourner en sa visée toujours trop court. »^{lx} Identifier la jouissance sexuelle à la jouissance féminine est un lapsus que tout le monde commet, c'est le lapsus par excellence de l'inconscient, le glissement qui fait passer du sens sexuel à l'*hypothèse* de « la jouissance de l'Autre comme corps ». Les preuves de ce que j'avance sont trop nombreuses pour qu'on puisse les répertorier toutes^{lxi}. On les trouvera aussi bien dans la littérature que dans ce qu'il est convenu d'appeler la clinique. Pour l'homme, la jouissance n'existe qu'en puissance, limitée à une ébauche qui s'estompe à mesure que le dessin s'en précise. Elle n'est réelle qu'à condition de rester virtuelle. « Aussi extrême et enlevante que soit ma jouissance, écrit Salvat Etchart, n'est-ce pas irritant de savoir qu'elle se règle sur un “ jusque là ”, sur un “ jusque-là mais pas plus ” qui équivaut à un manque, à un vide ? »^{lxii} Etchart attribue ce manque au déficit de ses capacités. Il réfère sa jouissance à la performance d'un organe dont les limites confortent l'idée étroite qu'il se fait de sa subjectivité. Comme la femme lui semble épargnée par l'incontinence phallique, il est enclin à lui supposer la jouissance dont l'accès lui est refusé : à ses yeux, la jouissance s'identifie au phallus comme l'effet s'identifie à la cause. Derrière le « se dire homme » se cache un « pousse à la femme » qui devrait nous inspirer une certaine perplexité.

Il n'y a pas de sexe féminin.

Il n'y a pas de sexe féminin parce qu'il est toujours dérivé du masculin, comme l'absence visible (de phallus) l'est à sa présence, ce qui permet au phallus, en raison d'une définition étroite du symbolisme, de surgir comme le signifié de la différence sexuelle. En fait, le phallus n'est pas le « signe distinctif », le *Kernzeichen* de la différence anatomique des genres. Ce n'est pas un terme qui s'oppose à lui-même dans la tautologie de la négation (un terme s'opposant à lui-même par l'entremise du signe de la négation. Moyennant quoi il reste lui-même et parvient à éluder, grâce au tour de passe-passe de la négativité, tout soupçon d'altérité). Telle est la version dite freudienne qui repose sur deux fabulations : d'une part, l'angoisse de castration, cette peur censée saisir le mâle à la vue des organes génitaux de la femme^{lxiii} ; d'autre part, le fantasme que la mère est phallique et que, à ce titre, elle soutient l'identification de l'enfant en l'absence du père (cf. Freud, *Léonard de Vinci*). La vérité, selon Lacan, est tout autre. Si le phallus signifie quelque chose, c'est l'écart, non entre deux configurations anatomiques distinctes et complémentaires, mais entre deux modes de jouissance dont l'un est dit phallique. Le phallus étant déficitaire au plan de la jouissance, la jouissance phallique est versée au compte du sens. C'est de se trouver dans l'incapacité de s'en dégager que l'homme se voit interdire l'accès à la féminité comme à la jouissance sexuelle. Le phallus est le signifié — le signe d'arbitrage entre deux jouissances : l'une, qui existe réellement, sur un mode contingent (la jouissance féminine), et l'autre, qui n'existe que dans le registre du sens (la jouissance phallique, qualifiée de « sémiotique » par Lacan) et qui souscrit à une nécessité formelle (du genre : « pas de jouissance sexuelle sans phallus »). Or, la véritable jouissance sexuelle ne se situe pas du côté du phallus, lequel n'est que l'opérateur — à défaut d'en être l'organe — d'un déficit, d'un *plus – de - jouir* qui donne au sujet *l'alibi d'un désir insatisfait*.

Aussi les femmes auront-elles beau faire valoir ce qu'elles possèdent par nature, leur corps et leurs organes n'apparaîtront jamais que comme les substituts, les palliatifs de ce qu'elles ne détiennent pas par essence et dont seule la possession leur assurerait un *être*. La fonction phallique est prédicative, elle est « fonction signifiante » et s'appuie sur la référence aristotélicienne du sujet et de la substance, du prédicat et de l'attribut. Si la jouissance ne convient pas au procès de l'acte sexuel, c'est que seule importe l'identification du sujet avec un « se dire homme ». Quant à « se dire femme », le sujet serait bien en peine d'y parvenir : « Je ne ferai pas aux femmes, écrit Lacan, obligation d'auner au chaussoir de la castration la gaine charmante qu'elles n'élèvent pas au signifiant, même si le chaussoir, de l'autre côté, ce n'est pas seulement au signifiant, mais bien aussi au pied qu'il aide »^{lxiv}. Même si, dicit Peter Sloterdijk, elles « font œuvre pour leurs descendants d'un véritable mécénat biologique en mettant à leur disposition leur propre corps, comme une sorte de cabane primitive ou d'arche intime »^{lxv}, il n'en demeure pas moins que, dicit Pierre Clastres, « la féminité, c'est la maternité [...] comme maîtrise sociologique exercée sur la production des enfants. »^{lxvi} On l'aura compris, la véritable « société primitive », c'est la Mère au service de la reproduction des mâles. Faut-il rappeler que la fonction symbolique du phallus est d'invention relativement récente ? Dans les *Religions de la préhistoire*, André Leroy-Gourhan fait état de la fréquence de la vulve, voire de la « femme — vulve », en tant que symbole prévalent des sociétés néolithiques. Nous ne saurons jamais comment le phallus a supplanté la Vulve présente sur les parois des lieux dits préhistoriques. L'une des plus anciennes représentations humaines (datée de 28.000 ans) se trouve en Ariège,

dans la grotte de Bedeilhac. Il s'agit d'une vulve, nantie d'un clitoris, surmontée d'une tête de bison. Comment le symbole le plus ancien de l'humanité a-t-il pu disparaître au profit de la turgescence phallique, elle-même reléguée au magasin des obscénités antiques pour céder la place à la transcendance désincarnée du Signifiant ?

C'est pourquoi les femmes ne pourront jamais rivaliser à armes égales avec les hommes. L'échelle de valeurs censée mesurer leurs mérites respectifs est faussée d'avance, puisque toute altérité est mesurée à l'aune du Même. Au sommet, il y a l'Être, conféré à l'homme en vertu d'un attribut dont la transcendance, la supériorité sur les vicissitudes de la matière, est proportionnelle à sa futilité, voire à son inefficacité sur le plan de la fécondité ou de la jouissance. En bref, plus l'homme s'avère inconsistant, plus il est élevé, spirituel. Si l'on en croit Freud, la supériorité du concept de paternité sur la maternité découle de son incertitude, autrement dit du degré de foi nécessaire pour transformer cette « fiction juridique »^{lxvii} en certitude religieuse. En vérité, ce n'est pas en s'appuyant sur la force virile de son sexe que l'homme assure une domination dont les femmes pâtissent le plus souvent. Si l'homme est régulièrement sous l'emprise de l'angoisse de castration, c'est tout simplement parce qu'il n'y a rien à châtrer — rien qui soit de nature à concurrencer la puissance génésique de la femme. Le subterfuge auquel l'homme a recours depuis l'invention de la philosophie consiste à *neutraliser la différence sexuelle* pour lui substituer la référence à un sujet universel. C'est pourquoi Monique Wittig, l'une des grandes prêtresses du féminisme américain, soutient qu'il est impossible de parler en tant que femme sans souscrire au statut d'infériorité auquel la hiérarchie des valeurs masculines condamne les femmes. Il convient donc de disputer aux hommes l'appropriation abusive de la parole et, plus précisément, de l'usage de la première personne. Pour Monique Wittig, « dire “ je ” est un privilège qui établit un soi souverain, un centre de plénitude et de pouvoirs absolus. »^{lxviii} L'universalité catégorique du “ je ” surmonte le clivage imposé par les pouvoirs en genres féminin et masculin. La subjectivité absolue revendiquée dans la parole restituée au sujet l'aplomb de son identité. Autrement dit, Wittig abonde dans le sens de l'ontologie du sujet, de la *res cogitans* modulée en conscience de soi. Il est piquant de constater que la réforme de la moralité prônée par Weininger s'est paradoxalement réalisée dans la dissolution de la division générique — le plus vieux rêve de la métaphysique ! « La vérité ne sera pas vue tant que du deux ne sortira pas l'un, et de l'homme et de la femme un troisième soi, ni homme ni femme. »^{lxix}

Ce que la femme révèle en revanche, c'est que le phallus est et n'est pas l'instrument de sa jouissance : il n'en est le médium que dans la mesure où il s'avère incapable d'en être le moteur. Il n'est moyen que de son manque. D'où le fait qu'au regard du jouir, la femme incarne le sexe fort. Inversement, l'homme se rapporte moins à la femme qu'à la supposition d'une jouissance qui lui serait impossible (en vérité, elle lui est interdite) et dont la femme lui offre l'image en miroir, à la fois désirable et angoissante. La jouissance féminine incarne le jouir absolu en tant qu'il se situe au-delà du plaisir, non seulement au-delà de son principe mais au-delà de sa limite organique. Donc au-delà du phallus.

« L'éternel féminin nous entraîne jusqu'en haut », écrit Goethe dans le *Second Faust*, il nous achemine au seuil d'un lieu impraticable, d'une *terra incognita*, le « continent noir de la féminité ». C'est là que la jouissance devient

pure possibilité. Elle cesse de se rapporter au phallus comme à une condition *sine qua non*. Moyennant quoi sa contingence plonge dans la perplexité les observateurs les plus attentifs — ce qu'atteste la conclusion, pour le moins bouffonne, de l'enquête menée par Masters & Johnson concernant les causes efficientes et organiques de la jouissance féminine^{lxx}.

Nous voici, tel Œdipe, à la croisée des chemins qui conduisent à l'énigme : alors qu'elle représente la vérité masculine du rapport à la jouissance sexuelle, la femme est pour elle-même sans rapport. Subtilisée au pouvoir d'accéder à la parole, sa jouissance est échangée — donnée sans restitution — contre ce qu'elle n'est pas : le phallus. Autrement dit, c'est comme phallus que la femme circule dans la ronde à trois nœuds du don. Ici, le phallus joue le rôle d'équivalent universel, celui-là même que Marx attribue à l'argent. C'est non seulement la valeur par excellence, mais aussi l'aune à laquelle la femme doit se mesurer pour accéder, en tant qu'objet, au mouvement de l'échange. On comprend mieux pourquoi, dans presque toutes les sociétés, « les femmes sont échangées contre des femmes »^{lxxi}. Elles représentent la jouissance absolue qui, comme la Dame des troubadours, n'existe que parée d'un « vêtement de rimes »^{lxxii}, cloîtrée dans les stances du « grand chant » courtois. Elles incarnent ce à quoi l'homme n'accède qu'à la condition d'accepter ce qui le dit « homme » : la castration. Encore cet accès n'est-il que symbolique. Mais c'est ici qu'intervient l'anneau du don : à l'impossible jouissance se substitue la communion du lien social, la connivence du symbole et du symptôme.

La véridiction de l'impuissance

La psychanalyse n'a rien apporté au moulin du plaisir. Elle s'est bornée à mettre au goût de la société petite-bourgeoise le rituel de la confession. Elle a consolidé « l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi »^{lxxiii}, cautionnant ainsi l'efflorescence d'instances régulatrices. La révérence ambiguë de Freud à la règle d'alliance tantôt rencontra le mépris (Lévi-Strauss), tantôt fut prétexte à évacuer les scories du mythe en lui substituant les formules dites « quantiques » de la sexualité (Lacan). Au soir de sa vie, Lacan en était tout de même arrivé à conclure que « Freud était farfêlé d'avoir essayé de conceptualiser quoi que ce soit. »^{lxxiv} Ce verdict désabusé est un constat d'échec. Il rend « tout à fait superflu le jeu de la psychanalyse. » Si l'on en croit Lacan, Groddek aurait assumé le maintien du Ça de manière plus ferme que Freud, par trop engagé dans ses idéaux humanistes de reconquête du Ça par le *Ich*.

Le concept de phallus — que Lacan mit des années à élaborer — lui aurait-il permis de dénouer l'intrigue qui se noue autour du mot « sexualité » ? Or, il y a une limite à sa conception : elle tient en ceci que le phallus se substitue au mâle et que l'homme n'a de sens qu'en fonction de son *identification* au phallus. Quelle que soit la branche de l'alternative « être ou avoir », c'est toujours de l'être qu'il s'agit. Yves Citton fait observer que, dans la tradition occidentale à partir de la Renaissance, « la jouissance se présente moins comme une chance à saisir que comme un onzième commandement observé avec un respect angoissé. »^{lxxv} Pour saint Augustin, le caractère désordonné du plaisir sexuel est, avec la mort, l'une des sanctions de la désobéissance d'Adam. Dans l'expérience désastreuse de la volupté, l'homme perd la maîtrise des « parties qui servent à la

génération. » Derrière le thème de « l'appétit sensuel dont l'usurpation, venue d'en bas, réclame sur la souveraine raison une domination supérieure »^{lxxvi}, se profile un thème angoissant, celui de la défaillance phallique. « On mesure le rôle central des phénomènes d'impuissance sexuelle dans l'anthropologie augustiniennne. Avec l'érection intempestive, la débandade constitue la marque privilégiée de l'état de déchéance dans lequel l'humanité est tombée à la suite du péché originel. »^{lxxvii} L'appréhension d'une jouissance catastrophique — d'autant moins virile qu'elle est passive —, la misogynie des prélats, n'ont fait que renforcer l'émoi du sujet face à la jouissance. « C'est se montrer subtil psychologue, comme Augustin l'est toujours, que de voir l'origine de la pudeur et de la honte dans le mouvement involontaire de l'érection et de mettre ainsi en évidence la *passivité du désir masculin*. »^{lxxviii} De fait, ce que le chrétien doit opposer au désordre du désir, c'est la volonté.

« Toute la vie (sexuelle) conjugale est régie par la présence d'un *debitum* dont la chrétienté fait le ressort du lien matrimonial. »^{lxxix} *Redde debitum*, l'expression est de Pierre Lombard qui, au livre IV des *Sentences*, précise que, si le mari n'exige pas son dû, il doit en revanche rendre le service qu'il doit à son épouse^{lxxx}. Après avoir plus ou moins débouté le droit coutumier en matière de nuptialité, l'Eglise a légiféré sur la sexualité. Confiné dans l'arène du lit conjugal, l'acte sexuel ne s'est vu autorisé que dans la mesure où il permettait à l'un ou l'autre conjoint de satisfaire un désir réduit à la frugalité d'un besoin naturel. C'est parce que les théologiens ont commencé par forclure la jouissance que le plaisir est devenu, non pas le but mais le moyen d'une hygiène sexuelle conforme à la condamnation du péché. Dès lors, l'acte sexuel représente un *obsequium*, un « service », et le phallus l'instrument de ce service. En excluant toute quête de jouissance du rapport sexuel, l'Eglise en a non seulement reconnu la nécessité, elle a non seulement condamné le désir, mais elle a surtout inspiré au phallus la tentation de faire objection au service sexuel. En somme, elle lui a ouvert la voie royale de l'impuissance.

Telle est, en gros, l'une des stratégies majeures mises en place par le « dispositif de sexualité » occidental, « grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. »^{lxxxii} Qu'est-ce qui importe dans ces stratégies, demande Michel Foucault. Non pas de réprimer des énergies improductives afin de les mettre au service de la machine économique, mais « de la production même de la sexualité. » Or, en mettant l'accent sur la souveraineté du sexe, le discours occidental n'a pas seulement inspiré au mâle l'angoisse paralysante de l'impuissance, solde du péché originel, il a, dans le même mouvement, perverti l'essence du désir.

Peu à peu vont se mettre en place les « tribunaux d'impuissance » appelés à prononcer un verdict sur les aptitudes du conjoint à remplir les obligations dues à l'équilibre conjugal. Il ne s'agit certes pas de mesurer la capacité de répondre aux désirs de l'un ou l'autre partenaire, mais d'intervenir dans les cas où l'un des époux réclame le divorce sous prétexte que service ne lui est pas rendu ; auquel cas l'insatisfaction l'expose à commettre l'adultère, donc le met en état de péché. Face aux juges (médecins, théologiens, témoins), l'homme est sommé d'accomplir une prouesse d'autant plus délicate qu'elle est publique et représente une ordalie scabreuse. « Un échec n'est alors pas perçu comme un simple manque à gagner, mais comme un véritable manque à être. »^{lxxxiii} L'acte

sexuel, nonobstant sa forme judiciaire, n'a de contenu que la performance. Il est performatif, affirmation d'un je qui s'éclipse dans le temps même du dire : « Est Je celui qui dit " je " », écrit Benveniste. Est homme celui qui se dit « homme » — de même que n'existe que la « chose » qui dit : « Je suis ». Le temps de poser le sujet, et l'existence de l'être se voit suspendue à l'urgence de réitérer l'énonciation : « je suis autant de fois que je dis que " je suis ". » Autant dire que le sujet n'existe que dans la performance de son acte, lequel consiste à « se dire Je ». Si le Je n'existe que dans un dire immédiatement référé au sujet de l'énonciation, le Je (le sujet ontologique identifié à la première personne) n'a d'autre consistance que le vide sépulcral d'une auto affirmation. « Quant à *moi*, votre serviteur, dit Fichte, je veux par ce mot être considéré comme muet et qui a disparu, et c'est vous-mêmes qui devez prendre désormais ma place. Que dorénavant tout ce qui sera pensé en cette assemblée ne soit pensé et ne soit vrai qu'autant que vous l'avez vous-mêmes pensé et saisi comme vrai. »^{lxxxiii}

L'exhortation de Fichte à réaliser le savoir absolu en substituant le sujet de l'énonciation à un sujet évidé de toute particularité, à un pur « moi = moi », montre que la conscience de soi, dans sa version cognitive, n'a pas plus d'existence personnelle que celle d'un miroir face aux choses qu'il reflète. Ce qui n'est pas sans rappeler le point clé de l'argumentation cartésienne. « La philosophie des *Méditations métaphysiques* n'est pas celle de la conscience (*Bewusstsein*) mais de la certitude (*Gewissheit*) et des conditions de son obtention. »^{lxxxiv} Étant donné que je ne peux déduire la vérité de ce que je pense du fait que c'est moi qui conçois cette opinion, tout ce que je pense est suspect — donc faux. Ce n'est pas ma pensée qui est vraie, douteuse ou fausse, c'est l'activité de penser (*cogitare*) qui est certaine. Donc (*ergo*), quoi que je pense (*cogito*), je suis, j'existe : *ego existo, ego sum*. « Toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit », la proposition « Je suis, j'existe » se trouve non seulement vraie mais certaine, puisque l'existence du sujet est *montrée* par l'activité qui consiste à poser la pensée comme la production d'un ego (production émanant d'un ego en même temps qu'elle produit cet ego). L'activité du cogito ne prouve pas l'existence d'une substance préalable à celle de l'ego, et pourtant il est clair qu'elle pourrait s'en passer. Elle ne le pourrait qu'à une condition — que seul Dieu peut remplir — : être une action perpétuelle, sans solution de continuité, ce que Jean Scot appelait une création perpétuée, sans commencement ni fin. « Le propre de la Bonté divine consiste à appeler de la non-existence à l'existence tout ce qu'elle veut faire exister. Car ce nom de Bonté dérive étymologiquement du verbe grec βωω, c'est-à-dire je crie. Or les verbes βωω et χαλω, c'est-à-dire je crie et j'appelle, recèlent une signification identique : car Celui qui appelle éternellement laisse jaillir un cri. Il n'est donc pas déraisonnable de désigner Dieu sous les noms de Bon et de Bonté, puisque Dieu crie en un cri inintelligible afin de faire surgir la créature du néant. »^{lxxxv} Toutefois, sans la réitération obsessionnelle du cogito — laquelle ne s'adresse plus qu'à elle-même et non au néant de la créature —, la substance reste inerte, chose (*res*) privée de son attribut déterminant (*cogitans*). Or elle se doit d'être simultanément chose et activité de penser, chose qui témoigne d'une existence sans laquelle ce témoignage serait impossible. Autrement dit, elle doit devenir conscience, performance cogitative. Tel est le fondement (*subjectum*) de l'existence selon Descartes. Il n'est pas ardu de démontrer que la fonction phallique, en tant qu'elle régit l'alternative entre « être et avoir », souscrit au même sophisme.

De même, le phallus est un dire, un « se dire homme » fondé sur la « véridiction » d'un avoir, une énonciation qui appelle la vérification d'un acte performatif. « Toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit », la proposition « Je suis, j'existe » en tant que *mâle* se vérifie. L'acte sexuel est non seulement la scène où se manifeste au grand jour, devant les autorités ecclésiastiques et juridiques, la preuve du pouvoir de l'homme sur la femme, c'est aussi le procès de l'identité virile, susceptible de mettre en évidence l'inconsistance du sujet qui se dit « homme ». Autrement, dit, l'enjeu est le pouvoir, non la puissance génésique ou le capacité de jouissance, mais l'autorité que confirme le pouvoir de *se dire Je*. On sait que, dans nos sociétés, seul existe celui qui prononce un Moi si écrasant qu'il se substitue à tous les autres en devenant le modèle de leur anéantissement. Dans le même ordre d'idées, ce que la performance phallique a charge de vérifier, est rien de moins que la capacité du sujet à montrer qu'il *est* homme — qu'il *a* le phallus, qu'il est habilité à « se dire homme », donc à valider son être (*sum vir*) d'une activité (être en érection, pénétrer « le vase idoine », éjaculer — *intromissio, emissio*), bref de produire une batterie de signes attestant l'existence effective d'un agent de l'acte. Remarquons au passage que l'acte sexuel est devenu pratiquement un acte viril où la femme se voit attribuer le rôle de patient, voire de matière. Au cours du procès intenté à la puissance masculine, elle joue tout au plus un rôle de plaignante. Sa jouissance n'est pas convoquée sur la scène. Comme une femme est, si l'on en croit la « sageuse populaire », susceptible de simuler les manifestations les plus ostentatoires du plaisir, il ne faut pas que l'être du phallus puisse dépendre de sa complaisance ou de sa lubricité^{lxxxvi}. Dès lors, la jouissance féminine se voit interdire toute valeur de vérité^{lxxxvii}. Forclose du rapport sexuel, elle est frappée d'indignité. En revanche, la preuve de la virilité revient au phallus, dont l'érection *visible* prend valeur de *signe qui ne trompe pas*. Faut-il rappeler que le pouvoir juridique produit de toutes pièces le « sujet » sur lequel il prétend exercer sa loi^{lxxxviii} ? Nul n'est censé ignorer la loi, l'adage rend compte, sans aucune ambiguïté, de ce qu'est l'inconscient : un savoir que le sujet n'a pas besoin de connaître pour lui être assujetti.

La schize de la femme

On a suffisamment insisté sur la dévalorisation dont la femme fut l'objet de la part de l'institution religieuse pour qu'il soit superflu d'y revenir en détail. Cette campagne d'abjection eut des conséquences dommageables sur le désir féminin. Garrottée par les liens sacrés du mariage, la femme a dû tout sacrifier au bénéfice de sa fonction : sa jouissance, et jusqu'à son nom. « Les femmes ont été assassinées en vertu de leur fonction maternelle... La vérité, c'est que la maternité n'est pas la fonction des femmes. La fonction maternelle est la fonction des hommes opprimant les femmes. »^{lxxxix} Le culte de la maternité masque à peine le mépris dont les femmes sont la cible parfois complaisante.

De cette instigation à jouir en rejetant la voie du sexe, les mystiques allaient tirer un parti d'une impudeur grandiose. Hystérisées par les prêtres, elles ne cherchèrent pas seulement les faveurs ambiguës de l'amant divin mais le désêtre d'où jaillit la violence erratique du désir, une délectation sauvage qui confine à la « rage d'aimer ». « La Fiancée est attirée dans l'amour au-dessus d'elle-même, écrit Béatrice de Nazareth, au-dessus des sens, de l'humaine raison et de

toute opération de son propre cœur [...] si tendrement abîmée dans l'amour, emportée par une aspiration si forte que son cœur affolé ne peut plus contenir l'élan intérieur, son âme dans l'excès d'amour s'écoule et s'évanouit, son esprit cède tout entier à la fureur de puissants désirs. [...] L'amour l'exalte et l'abaisse, lui fait goûter mort et vie, la guérit et la blesse derechef, la rend folle et de nouveau sage, et par ces voies l'attire à l'état le plus haut. »^{xc}

Fascinés, les prêtres qui recueillirent ces témoignages furent assurément en proie à la perplexité, voire à une envie trouble, celle d'être à leur tour les proies d'un *enthousiasme* de nature à faire chanceler leur identité d'hommes et de clercs. Ainsi, aux XIIIe et XIVe siècles, Maître Eckhart ; au XVIIIe siècle Jean-Joseph Surin. Eckhart avait été mandaté par son ordre pour ramener à la raison les béguines de Rhénanie. C'est à leur contact qu'il conçut l'une des formes les plus élaborées de la divinisation de l'homme prônée par le Libre Esprit. Le résultat ne se fit guère attendre : en 1329, Eckhart fut convaincu d'hérésie (à titre posthume) au terme d'un procès pénible.

Il revient à Georges Duby d'avoir identifié le rôle joué par les prêtres dans ce qu'il faut bien appeler le *rapt* de la jouissance féminine^{xc1}. Lors de l'acte sexuel, écrit Hugues de Saint Victor, « *L'Esprit Saint surviendra en toi* pour que ton intégrité ne soit pas détruite par l'union charnelle. *La puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre* pour que ta chasteté ne soit pas souillée par le désir des sens. *L'Esprit Saint surviendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre*. Tu fourniras la substance et tu n'éprouveras pas de concupiscence. »^{xcii} Si le mariage religieux consacre l'union de l'homme et de la femme, il n'entame en rien la relation privilégiée de la femme avec Dieu. L'amour se dissocie de la sexualité, comme le phallus de la jouissance — de la seule qui soit explicitement autorisée, celle des noces de l'épouse et du Christ. Ainsi, la femme est doublement donnée : d'une part au représentant mâle d'une lignée humaine, d'autre part au Fils de Dieu. Toutefois, ce qui est donné à l'un est refusé à l'autre. La jouissance sexuelle, accordée au mari, est refusée à l'épouse. En contrepartie, la jouissance *féminine* est attribuée à l'action de l'Esprit saint, donc soustraite à la vérification de la puissance virile. Sur ce plan, la mystique médiévale a joué un rôle essentiel. Elle a permis de valoriser une jouissance doublement exclue de l'exercice « vernaculaire » de la sexualité. Dans un premier temps, la jouissance mystique fut réservée à ceux — ou plutôt à celles — qui entretenaient un commerce direct, « sans mode, sans intermédiaire », avec Dieu. En un second temps, elle s'est avérée un privilège féminin, ce qui permit à l'Eglise d'exclure, d'un seul et même geste, et la participation des deux sexes à la jouissance sexuelle, et le rôle masculin dans l'assomption de la jouissance féminine. Valoriser cette dernière — lui donner, en tant que jouissance, une dimension quasi paradigmatique —, c'est évidemment réduire le phallus à une « fonction d'impuissance » tout en mettant Dieu dans la position mythique, ô combien ambiguë, de “ la ” Femme. « La jouissance qu'on a d'une femme la divise, écrit Lacan, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis que l'union reste au seuil. »^{xciii} Comment pourrait-il en être autrement dès lors que, partagée entre deux époux, terrestre et divin, la femme se doit de réserver sa « joie » au plus spirituel des deux ? La fonction d'impuissance imputée au phallus est, en fin de compte, la traduction de la stratégie cléricale visant à annuler le rapport sexuel, à le vider de sa jouissance au profit d'une exaltation mystique dont Lacan se fera l'écho pratiquement *enthousiaste*^{xciv}.

S'agissant de la jouissance féminine, le raisonnement de Lacan est cependant plus retors. Dans le séminaire *Encore*, il soutient que cette jouissance, les femmes l'éprouvent sans être en mesure d'en rendre compte. Tout ce que leurs témoignages donnent à comprendre, c'est qu'elles — « pas toutes » — la ressentent, mais qu'elles n'en savent rien. Autrement dit, seul l'homme — *parce qu'il ne l'éprouve pas* — est à même d'y avoir accès sur le mode du savoir et non de la sensibilité. Ce qu'il sait, c'est que le phallus fait obstacle à ce qu'il jouisse de sa multiplicité, de son infinitude. C'est un savoir en creux, où il loge ce qu'il appelle « inconscient ». Ce qui échappe à sa connaissance — et qui constitue son savoir — est l'inconscient : non pas savoir mais « discours de l'Autre », enchaînement de signifiants destinés à combler une béance tout en maintenant l'écart entre savoir et connaissance, entre vérité et science.

Si l'acte sexuel est « épreuve de vérité », c'est qu'il vise moins à dénoncer la prétention masculine à occuper une position de maîtrise, qu'à faire triompher la vérité du désir sur le subterfuge de la volonté, toujours suspecte d'un calcul vénal. Il s'agit bien de désir, et non de puissance. Il s'ensuit que le dire de Lacan — le phallus est « la fonction imaginaire qui incarne l'impuissance »^{xcv} —, tire une conclusion problématique de prémisses pour le moins douteuses. Citons ces formules aussi croustillantes que mémorables : le phallus est « à mettre au rancart. »^{xcvi} « Toujours précoco, la retombée de l'aile, dont il lui est donné de pouvoir signer la reproduction de sa forme. Aile pourtant qui a ici à s'élever à la fonction de figurer le lien du sexe à la mort. Laissons-la reposer sous son voile éleusinien. »^{xcvii} Pour quelle raison la détumescence serait-elle « *toujours précoco* » ? Pourquoi la défaillance phallique figurerait-elle au programme du rapport sexuel comme la perspective inéluctable de son échec^{xcviii} ? « La jouissance qu'on a d'une femme la divise, écrit Lacan, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis que l'union reste au seuil. »^{xcix} S'agit-il d'une pétition de principe qui permet à Lacan de déduire l'amour de l'incapacité du désir à jouir de son objet ? Soutenir que l'amour tire son existence de « l'impossible du lien sexuel avec l'objet »^c, ça consiste à faire l'impasse sur *l'invention du désir*.

« En fait, dit Lacan, dans l'accouplement, le sujet ne peut réellement posséder le corps qu'il étreint. Il ne sait pas les limites de la jouissance possible, je veux dire de celle qu'il pourrait avoir du corps de l'Autre comme tel, car ces limites sont incertaines [...]. Que la défaillance phallique prenne valeur d'évanouissement de l'être du sujet, voilà ce qui est l'essentiel de l'expérience masculine et ce qui fait comparer cette jouissance à ce qu'on appelle le retour de la petite mort. »^{ci} Ce passage est particulièrement retors. Il met sur un même plan deux choses : l'incapacité du sujet à jouir du corps de l'autre — incapacité qui, remarquons-le, est égale pour les deux sexes, la femme n'ayant pas plus que l'homme le pouvoir de « réellement posséder le corps qu'elle étreint ». Cette « incapacité » est versée, sans autre forme de procès, au compte de la « défaillance phallique » — à moins que celle-ci ne mette un terme à l'incapacité en question, ce qui permettrait au sujet de procéder à la simulation de son évanouissement ainsi qu'à l'évacuation, à la « liquidation » de l'angoisse : « L'orgasme est une angoisse qui s'achève. »^{cii} Vu sous cet angle, tout acte sexuel serait une « scène d'impuissances », puisque l'une (la défaillance phallique) se substituant à l'autre (l'impuissance à jouir du corps de l'Autre), le sujet s'éclipse de la scène en abandonnant la femme à une « solitude partenaire. »

Il n'en reste pas moins que le phallus remplit une fonction positive : il contribue à organiser le champ de la jouissance en y introduisant la limite du

plaisir. Cette limite — Dieu sait pourquoi — Lacan a persisté à l'appeler « castration ». Or, il n'y a pas de castration pour la bonne et simple raison qu'il n'y a pas d'organe à châtrer. Le terme n'en est pas moins suggestif. Chez Freud, la castration est une menace, c'est d'abord le châtiment promis aux enfants qui se livrent à une activité masturbatoire — rappelons que des médecins peu scrupuleux se sont taillé une solide réputation de bouchers guérisseurs en amputant, au XIXe siècle, des jeunes filles trop assidues au plaisir solitaire. Le complexe de castration a pour but — ou plutôt pour effet — de faire « voler en éclats » la tartufferie du complexe d'Œdipe. Pour Lacan, c'est un drame domestique, une sorte de pédagogie grand guignol (comme toute pédagogie) destinée à détourner l'enfant mâle de l'investissement auto-érotique du phallus dans l'espoir, ô combien compromis, de lui faire assumer sa valeur symbolique : il ne s'agit plus d'*être*, mais d'*avoir* — avec toute l'escroquerie impliquée par ce marché de dupes Quant à la fille, force lui est d'assumer son destin d'objet du désir^{ciii}. De se résigner à endosser les oripeaux de la mascarade^{civ}.

ⁱ Lacan, 15 avril 1980, *Ornicar* 22-23, p. 7.

ⁱⁱ Lacan, 15 mars 1977, *Ornicar* 17-18, p. 8.

ⁱⁱⁱ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, volume I, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, pp. 205-206.

^{iv} Palle Yougrau, *Einstein / Gödel*, Dunod, Paris, 2005, p. 74.

^v Jacques Lacan, *Les non-dupes errent*, séance du 11 juin 1974.

^{vi} « C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. » Wittgenstein, *Remarques mêlées*, T E R, Mauvezin, 1990, p. 32.

^{vii} Rilke et Lou-Andrés Salomé, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1980, p. 180.

^{viii} Otto Weininger, *Sexe & Caractère*, Editions de L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p.26.

^{ix} Otto Weininger, *Sexe & Caractère*, op. cit., p. 278.

^x Parmi les inepties majeures figure l'impossibilité, pour la conscience transcendantale, de concevoir l'existence d'autrui. On trouvera un excellent exposé du problème dans le résumé des cours tenus par Merleau-Ponty à la Sorbonne, *Bulletin de psychologie* n° 236, tome XVIII, Paris, novembre 1964, pp. 238-241.

^{xi} Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire inédit, séance du 17.02.71.

^{xii} Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, PUF, Paris, 1994, pp. 265.

^{xiii} Jacques Lacan, *Kant avec Sade*, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 773.

^{xiv} Georges Bataille, *Madame Edwarda*, Jean-Jacques Pauvert éditeur, Paris, 1956, p. 20.

^{xv} Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

^{xvi} En témoigne le dialogue entre Dieu, Abraham et Sarah, tel que seule la traduction de Chouraqui en restitue la lettre.

^{xvii} Lacan, *Le désir et son interprétation*, séance du 20 mai 1959.

^{xviii} Sur ce point, nous n'avons rien redire de l'explication que Jean-Thierry Maertens fournit des rituels de circoncision et d'excision dans son ouvrage : *Le corps sexionné (ritologiques 2)*, Aubier, Paris 1978. La « ritualité génitale » (mutilations, tabous, initiation) aurait pour fonction de substituer au caractère hétérogène des attributs biologiques – à leur altérité foncière – une condition originaire identique pour les deux sexes : l'androgynie. C'est dans ce monstre symbolique que le rituel tranche, attribuant l'identité masculine au circoncis et l'identité féminine à l'excisée. Situer le débat entre les sexes au niveau symbolique et non pas naturel (Maertens, op. cit., p. 77), faire triompher, pour l'un et l'autre sexe, « le principe d'identité » (p. 71), ramener l'Autre à la loi du phallus, telle est gros la stratégie d'un « dispositif de sexualité » qui excède le cadre de la société occidentale.

^{xix} Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, traduit par Conrnélius Heim, Editions Gallimard, Paris 1986, p. 213 ; ainsi que Monique Schneider, *Généalogie du masculin*, Aubier, Paris, 2000, p. 18.

^{xx} Pierre Clastres, "Malheur du guerrier sauvage", in *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris 1980, p. 241. Je souligne.

^{xxi} Sigmund Freud, " Zur Einführung des Narzissmus ", in *Freud Studien-Ausgabe, Band III*, Frankfurt am Main 1975, pp. 50-51. Traduction personnelle.

^{xxii} Sigmund Freud dans *Abrégé de psychanalyse*, Paris 1970, p. 11.

^{xxiii} Jacques Lacan, *Les non dupes errent*, séminaire Livre XXI, séance du 11 juin 1974.

^{xxiv} Jacques Lacan, *Les non dupes errent*, séance du 11 juin 1974.

^{xxv} Spinoza, *L'éthique*, première partie (*De Deo*), définition I. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil 1988, p. 15.

^{xxvi} Lacan, *La logique du fantasme*, Séminaire Livre XIV, séance du 1 mars 1967. « En fait, dans l'accouplement, le sujet ne peut réellement posséder le corps qu'il étreint. Il ne sait pas les limites de la jouissance possible, je veux dire de celle qu'il pourrait avoir du corps de l'Autre comme tel, car ces limites sont incertaines, et c'est tout ce qui constitue cet au-delà que définissent scopophilie et sadisme. Que la défaillance phallique prenne valeur d'évanouissement de l'être du sujet, voilà ce qui est l'essentiel de l'expérience masculine et ce qui fait comparer cette jouissance à ce qu'on appelle le retour de la petite mort. Cette fonction évanouissante, elle, beaucoup plus directe, directement éprouvée dans la jouissance masculine, est ce qui donne au mâle le privilège d'où est sortie l'illusion de la pure subjectivité. S'il est un instant un "quelque part" où l'homme peut perdre de vue la présence de l'objet tiers, c'est dans ce moment évanouissant où il perd, parce qu'il défaille, ce qui n'est pas seulement son instrument mais, pour lui comme pour la femme, l'élément tiers de la

relation du couple. C'est à partir de là que se sont édifiées, avant même l'avènement de ce que nous appelons ici le statut de la pure subjectivité, toutes les illusions de la connaissance. L'imagination du sujet de la connaissance, qu'elle soit avant ou après l'ère scientifique, est une forgerie de mâle, et de mâle en tant qu'il participe de l'impuissance, qu'il nie le "moins quelque chose" autour de quoi se fait l'effet de causation du désir, qu'il prend ce "moins" pour un zéro. Or, prendre le "moins" pour un zéro, c'est le propre du sujet, et le nom propre est ici fait pour marquer la trace. »

^{xxvii} Weininger, *Sexe et Caractère*, Editions de l'Age d'Homme, Lausanne 1975, p. 88.

^{xxviii} Weininger, *Sexe et Caractère*, op. cit. p.90.

^{xxix} Cela dit, le rôle positif de Lacan est d'affirmer que le mâle ne se taille pas la part du lion dans le corps de la jouissance. L'insistance de Lacan à déprécier la « fonction phallique » n'est pas un vain mot dans la défense du « dispositif de sexualité ».

^{xxx} Christian Pierrejouan, *L'envers*, Editions du Seuil, Paris, 1983, p. 43.

^{xxxi} Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, traduction, présentation et notes de Guy Bugault, Gallimard, Paris, 2002, p. 162.

^{xxxii} Georg Simmel, *Michel-Ange et Rodin*, Payot & Rivages, Paris, 1996, p. 29.

^{xxxiii} Hans Bellmer, *L'anatomie de l'image*, Obliques, numéro spécial Hans Bellmer, p. 125.

^{xxxiv} Christian Pierrejouan, *L'envers*, op. cit., p. 82.

^{xxxv} Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 181.

^{xxxvi} Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 309.

^{xxxvii} Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 183.

^{xxxviii} Serge Margel, *Au spectre des spectres, Le corps évanoui, les images subies*, Hazan, paris, 1999, p. 230.

^{xxxix} Freud, *Zweikinderneurose*, Freud Studien-Ausgabe, Band VIII, Frankfurt am Main 1980.

^{xl} « Car après tout, c'est un fait, l'inconscient, c'est Freud qui l'a inventé. L'inconscient est une invention – au sens où c'est une découverte – qui est liée à la rencontre que font avec leur érection certains êtres. » Lacan, *Conférence à Genève sur le symptôme*, octobre 1975, publiée dans *Le bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, Genève 1985, p. 13.

^{xli} Eugen Rosenstock Huessy, *La pensée dative*, in *Au risque du langage*, Editions du Cerf, Paris, 1997, p. 101.

^{xlii} Emmanuel Lévinas, *Phénoménologie de l'éros*, in *Totalité et infini*, Martinus Nijhof, La Haye, 1971, pp. 233 et suivantes.

^{xliii} Lévinas, *Autrement qu'être*, Martinus Nijhof, La Haye, 1974, p. 176.

^{xliv} Cf. François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris, 1970. Dans cet ouvrage remarquable, François Jacob montre que la biologie a mis longtemps avant de trouver

son objet – le vivant – et que, jusqu'alors, le corps n'était qu'un substrat, une matière animée, manipulée par des processus divers, dont des processus mécaniques.

^{xliv} Serge Leclaire, *Ecrits pour la psychanalyse 2, Diableries*, Seuil / Arcanes, Paris, 1998, p. 175.

^{xlvi} Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Séminaire Livre VII, Seuil, Paris, 1986, pp. 370 et suiv.

^{xlvii} Lacan, *Le transfert dans tous ses errata*, E.P.E.L., Paris, 1991, pp. 185-186.

^{xlvi} Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF / Quadrige, Paris, 1987, p. 79.

^{xliv} Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 278.

¹ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, Jean-Jacques Pauvert éditeur, Paris, 1956, p. 20.

^{li} Jacques Lacan, *L'étourdit*, Scilicet 4, Seuil 1973, p. 23.

^{lii} Lacan, *Le sinthome*, séminaire livre XXIII, Seuil, Paris, 2005, p. 127.

^{liii} L'expression est de Lacan dans le séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*.

^{liv} Lacan, *D'un autre à l'Autre*, séminaire Livre XVI, Seuil, Paris, 2006.

^{lv} Eugénie Lemoine-Luccioni, *Le rêve du cosmonaute*, Seuil, Paris, 1980, p. 59.

^{lvi} R. van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Tel Gallimard, Paris, 1977, pp. 188-189.

^{lvii} Lacan, *Compte-rendu de L'acte psychanalytique*, Ornicar n°29, Navarin 1984, p.22.

^{lviii} Je pense au chef-d'œuvre inclus dans le grand œuvre de *Totalité et infini*, je pense à la *phénoménologie de l'Eros* (*Totalité et infini*, Martinus Nijhof, La Haye 1971, pp. 223 et suivantes).

^{lix} Emmanuel Lévinas, *La trace de l'autre*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 188.

^{lx} Lacan, *Kant avec Sade*, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 773.

^{lxi} En témoigne le film de Nagisa Oshima, *L'empire des sens* : « J'ai vu un film, un film japonais... J'ai été, à proprement parler, soufflé... L'érotisme féminin semble y être porté à son extrême. Et cet extrême est le fantasme, ni plus ni moins, de tuer l'homme. » Lacan, *Le sinthome*, séance datée du 16 mars 1976.

^{lxii} Salvat Etchart, *Le temps des autres*, Presses de la Renaissance, Paris 1987, pp. 42-43.

^{lxiii} Freud, *La tête de Méduse*, in *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, Paris, 1985.

^{lxiv} Jacques Lacan, *L'étourdit*, Scilicet tome 4, Seuil, Paris, 1973, p. 22.

^{lxv} Peter Solterdijk, *Ni le soleil ni la mort*, Pauvert, Paris, 2003, p. 235.

^{lxvi} Pierre Clastres, " Malheur du guerrier sauvage ", in *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1980, p. 241. Je souligne.

^{lxvii} « La mère est toujours sûre, écrit Bachofen, sur la base d'une certitude physique, *mater natura vera*. En

revanche, le père est pure conjecture, et ceci aussi bien dans le mariage que dans la libre proximité sexuelle. La paternité, toujours, est fiction. » (*Le droit maternel*, Editions de l'Age d'Homme, Lausanne, 1996, p. 115).

^{lxxviii} Judith Butler, *Trouble dans le genre*, La Découverte, Paris, 2005, p. 231.

^{lxxix} Weininger, *Sexe et caractère*, op. cit., 1975, p. 278.

^{lxxx} W. H. Masters et V. E. Johnson, *Les réactions sexuelles*, Robert Laffont, Paris 1966, pp. 157 et sq.

^{lxxxi} Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Plon, Paris, 1984, p. 165.

^{lxxxii} Jacques Roubaud, *La fleur inverse, essai sur l'art formel des troubadours*, Ramsay, Paris 1986, p. 239.

^{lxxxiii} Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 189-190.

^{lxxxiv} Lacan, *La topologie et le temps*, séance du 10 septembre 1978.

^{lxxxv} Yves Citton, *Impuissances, Défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal*, Aubier, Paris, 1994, p. 62.

^{lxxxvi} John Milton, *Le Paradis perdu*, traduction de Chateaubriand, Poésie / Gallimard, Paris 1995, p. 263.

^{lxxxvii} Yves Citton, *Impuissances, Défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal*, op. cit., p. 151.

^{lxxxviii} Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes, Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Seuil, Paris, 2005, p. 201.

^{lxxxix} Yves Citton, *Impuissances*, op. cit., p. 62.

^{lxxx} Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae* (1155), liber IV, distinction 32, cap. 2, Grottaferrata, 1981.

^{lxxxii} Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 139.

^{lxxxiii} Yves Citton, op. cit., p. 62.

^{lxxxiiii} Fichte, *La théorie de la science, exposé de 1804*, traduction, préface et notes par Didier Julia, Aubier, éditions Montaigne, Paris 1967, p. 21.

^{lxxxv} Etienne Balibar, présentation de John Locke, *Identité et différence*, Seuil, Paris 1998, p. 32.

^{lxxxvi} Jean Scot Erigène, *De la division de la Nature* (Periphyseon), Livre II, 580 CD.

^{lxxxvii} La question s'est posée à Thérèse d'Avila lorsqu'il s'est agit de départager la jouissance mystique véritablement provoquée par Dieu des manifestations mimétiques, trompeuses, de l'extase divine, simulées par l'intervention diabolique. En somme, nous trouvons chez Sainte Thérèse l'ancêtre du *malum ingenium* dont Descartes fait grand cas.

^{lxxxviii} Ce qui est loin d'être le cas pour d'autres cultures, comme l'atteste Van Gulik dans son ouvrage *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, Paris, 1971.

^{lxxxix} Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., 2005, pp. 60-61.

- ^{lxxxix} Mara, *Journal d'une femme soumise*, Flammarion, Paris 1979, p. 174.
- ^{xc} Béatrice de Nazareth, *Sept degrés d'amour*, Genève, Claude Martingay 1972, collection "Ad Solem", p. 244.
- ^{xc1} Georges Duby, *Eve et les prêtres*, Gallimard, Paris 1996.
- ^{xcii} *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, tome 2, Brepols Turnhout 2000, p. 217.
- ^{xciii} Lacan, *L'étourdit*, Scilicet n°4, Seuil 1973, p. 23.
- ^{xciv} « Pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? » Lacan, *Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 71, séance du 20 février 1973. C'est tout à fait exact, à condition d'y voir un produit *historique* et non un abord logique.
- ^{xcv} Jacques Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 551.
- ^{xcvi} Jacques Lacan, *Le sinthome*, séance du 16 mars 1976.
- ^{xcvii} Lacan, *Kant avec Sade*, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 773.
- ^{xcviii} « Le scandale de l'hystérie masculine, c'est que l'acte sexuel ne l'intéresse pas. En fait, il serait plus exact de dire qu'il ne lui procure aucun plaisir. C'est pour lui quasiment de l'ordre d'une corvée. Mais ce qui l'intéresse au plus haut point, c'est la jouissance féminine qu'il vit comme infinie, infinie comme la suite des nombres. » Jean-Pierre Winter, *Les errants de la chair*, Calmann-Lévy, Paris, 1998, p. 65.
- ^{xcix} Lacan, *L'étourdit*, *Scilicet* 4, Seuil, Paris, 1973, p. 23.
- ^c Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire Livre XXI, séance du 8 janvier 1974.
- ^{ci} Lacan, *La logique du fantasme*, Séminaire Livre XIV, 1er mars 1967.
- ^{cii} Lacan, *L'angoisse*, séminaire livre X, séance du 15 mai 1963.
- ^{ciii} Ce genre d'énormités est disponible dans certains bons ouvrages de psychanalyse, notamment ceux parus aux Editions du Seuil sous le label " Champ Freudien ". Je pense, entre autres, au Collectif *Comment finissent les analyses*.
- ^{civ} L'un des chantres de cette imposture fut Serge André, *Que veut une femme ?*, Navarin, Paris 19.