

L'UNE BÉVUE

N° 15 Printemps 2000

LES COMMUNAUTÉS ÉLECTIVES

I - Une subjectivation *queer* ?

E.P.E.L.

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse

29 rue Madame 75006 Paris
télécopie **L'UNEBÉVUE** - 01 44 49 98 79

Direction

Mayette Viltard

Comité de lecture

Jean-Paul Abribat, José Attal,
Françoise Jandrot, Xavier Leconte,
Christine Toutin-Thélier,
Catherine Webernt,

Direction de la publication

Jean Allouch

Édition

EPEL

Éditions et publications de l'école lacanienne
29 rue Madame 75006 Paris
téléphone - 01 45 49 29 36
télécopie - 01 45 44 22 85

Distribution

DISTIQUE

5 rue du Maréchal Leclec 28600 Luisant
téléphone - 02 37 30 57 00
télécopie - 02 37 30 57 12

Comptoir à Paris

18 rue de Condé 75006 Paris
téléphone - 01 43 26 92 00

Fabrication

Imprimerie Rosa Bonheur
8 rue Rosa Bonheur 75015 Paris
téléphone - 01 43 06 57 66

Abonnements

pour 3 numéros et 3 suppléments
580F (+150F hors CCE)

ISSN : 1168-948X

ISBN : 2-908855-54-2

Illustration de couverture

Le Centaure, photo tirée du film de Pier Paolo Pasolini, *Médée*.

A la mémoire de Catherine Webern qui nous a quittés ce printemps 2000.

*Kannst du nicht allen gefallen durch dem
That und dein Kunstwerk mach es wenigen
recht. Vielen gefallen ist schlimm.*

Si tu ne peux pas plaire à tous par tes actes et ton œuvre montre ce qui est juste à un petit nombre. Plaire à beaucoup est pernicieux.

SCHILLER

9 Socialité et sexualité.

Leo Bersani

Quelle suite donner aux réflexions de Michel Foucault considérant l'homosexualité comme une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, un style de vie, une culture, une éthique? Freud ayant défini le sexuel, et Lacan la jouissance, d'une manière tout à fait incompatible avec la préservation d'une identité sexuelle stable, le projet *queer* est fondamentalement irréalisable sans la collaboration de la psychanalyse. Et le texte fondateur dans la tradition occidentale, du désir comme manque, le Banquet de Platon réclame une nouvelle lecture.

29 Pasolini, Moravia, une mort sans qualités.

Mayette Viltard

Ce n'est pas à Pasolini qu'on apprendra que c'est à se sentir le même qu'on ressent la différence, il *se sait assez puant pour ne pas* se sentir rattaché à la merde, cette boue si présente dans ses films et ses poésies. Il n'aimait pas le mot "gay" : "le mot gay ignore le vice". Sa mort a donné lieu à beaucoup d'émotion et de commentaires. Seul Moravia a su se taire.

47 Homosadomaso : Leo Bersani, lecteur de Foucault.

Marie-Hélène Bourcier

Ce texte est une ébauche d'une épistémologie du placard psy. Nous assistons à un développement de cultures sexuelles qui n'entretiennent pas de lien de dépendance avec les régimes de la vérité du sexe. Le S/M dégenderise, déhétérosexualise en montrant qu'il est possible de penser ledit rapport sexuel autrement qu'à travers la différence sexuelle exprimée par une conception binaire, voire biologique du genre.

57 Pour reconsidérer le sujet comme un processus du soi : de Michel Foucault à Judith Butler

Alan D. Schrift

Faire du sujet un processus du soi est indissociable de la lecture que Foucault fait de Nietzsche. L'éthique devient pour Foucault une enquête dans la relation du soi à lui-même. Tout en faisant preuve de critiques à l'égard de quelques-unes des positions de Foucault sur la différence sexuelle et le corps, les travaux de Judith Butler sur le fait que l'identité est une pratique et le genre une performance, ont une dimension politique qui est profondément foucauldienne.

- 72 Suis-je quelqu'un, ou bien quoi ?
Sur l'homosexualité du lien social.

Jean Allouch

L'AMOUR comme sacrifice idéalisé, LA BAISE comme sacrifice épargné, LE COLLECTIF comme sacrifice à la fois réalisé et encore suspendu, LE DEUIL comme sacrifice gracieux, voilà quatre régimes érotiques du sacrifice qui apparaissent comme autant de réponses au cogito lacanien.

- 91 Trois versions de l'identité personnelle :
Locke/Freud/Lacan.

Guy Le Gaufey

Avec sa théorie de la conscience, Locke a ouvert la possibilité de rencontrer plusieurs "personnes" chez le même individu, hypothèse qui sous-tend les travaux sur les "personnalités multiples". Dans les références freudiennes, la possibilité de personnalités multiples nécessiterait un clivage "réussi", ce que Freud refusera fermement. Mais l'énoncé lacanien selon lequel le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant relance la question par un bord inattendu.

- 103 Approches de l'amitié.

Maurice de Gandillac

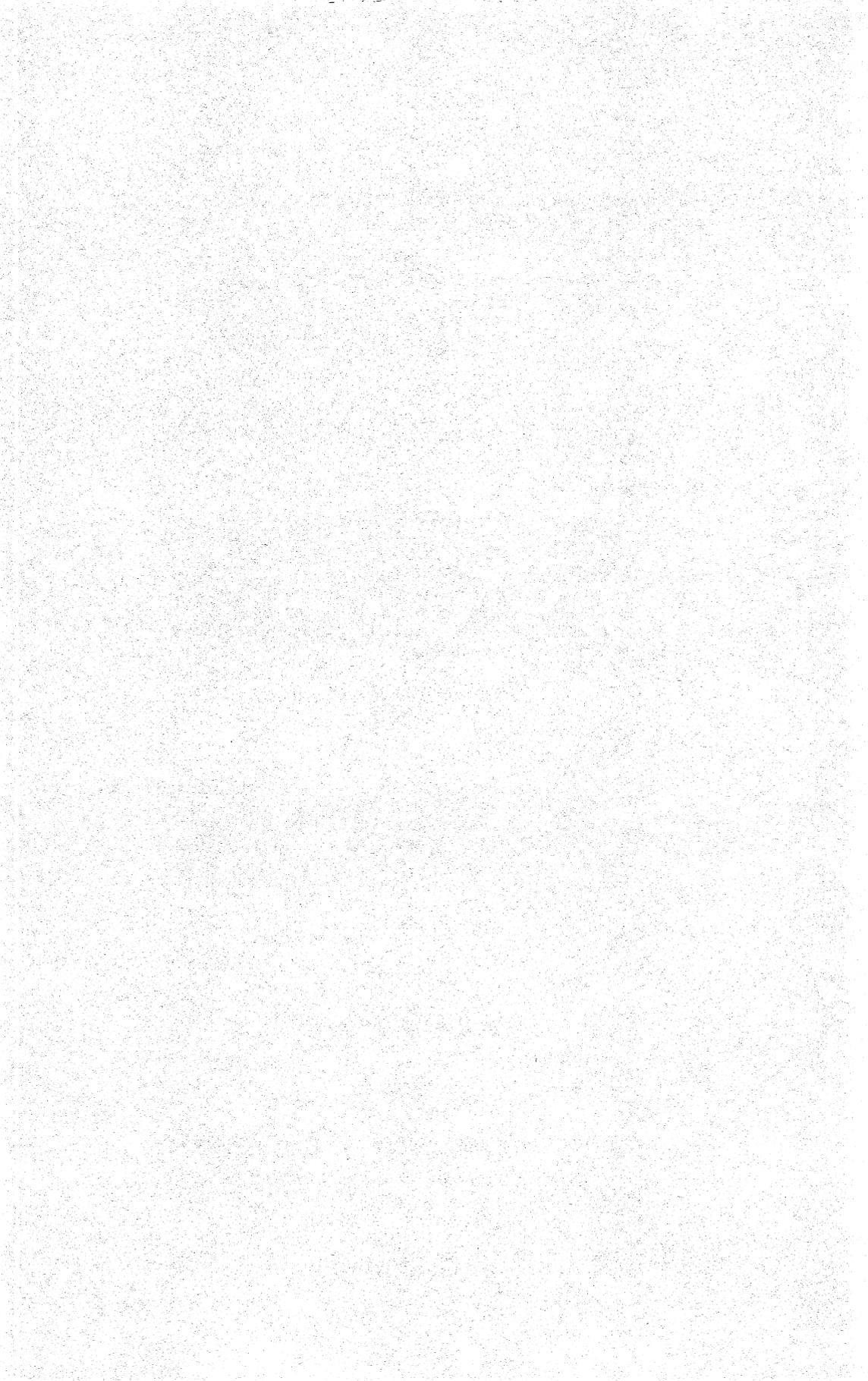
Publié en 1945, dans le fil des travaux du moment, les Klossowski, Wahl, Bataille, Blanchot, Sartre, etc., ce texte, à la sortie de la guerre, met dans l'amitié le risque ultime. C'est l'existence elle-même que la structure de l'amitié menace à tout instant. Bercé par un très subtil anonymat, le Nous intime et exaltant peut devenir un nouveau *On* plus tyrannique d'être moins décelable.

supplément abonnés

Jean Louis Sous

LES P'TITS MATHÈMES DE LACAN

Cinq études sérielles de psychanalyse



LES COMMUNAUTÉS ÉLECTIVES

I - Une subjectivation *queer* ?

*«Où finit la ville, où commence
le garçon ?»*

PIER PAOLO PASOLINI

Socialité et Sexualité

LEO BERSANI

Traduit de l'américain par Christian Marouby

Rien ne semblerait plus difficile que de concevoir, d'élaborer, et de mettre en pratique de «nouveaux modes relationnels» – c'est une des expressions employées par Foucault, dans un entretien publié en 1981 dans *Gai Pied*, pour définir ce qu'il considérait comme notre projet éthique le plus urgent, un projet dans lequel les gays étaient selon lui destinés à jouer un rôle privilégié. Il allait même jusqu'à soutenir – contre ce qu'on pourrait appeler le bon sens psychanalytique – que ce qui gêne le plus les gens dans l'homosexualité n'est pas «l'acte sexuel lui-même», mais plutôt «le mode de vie homosexuel», que Foucault associait à la formation de «nouvelles relations» et à la rencontre de «lignes de forces imprévues». De telles relations, de telles lignes de force parviendraient à échapper «aux deux formules toute-faites» – toutes deux parfaitement conformes aux normes coercitives de la culture dominante – «de la pure rencontre sexuelle et de la fusion amoureuse des identités». Mais il faut se souvenir que ces «nouvelles façons d'être ensemble» – dont ni la sexualité génitale ni l'intimité psychique ne peuvent apparemment nous donner l'idée – sont pour la plupart «des relations dont nous ne pouvons pas encore prévoir ce qu'elles seront». Il semble que Foucault ait considéré la subversion et le renouvellement culturel comme inhérents à l'homosexualité, mais également, dans une large mesure, comme un potentiel non encore réalisé. «L'homosexualité», poursuivait-il dans le même entretien, «n'est pas une forme de désir mais quelque chose de désirable. Nous avons donc à nous acharner à devenir homosexuels». Et ce faisant, nous pourrions même aider les hétérosexuels à se rapprocher de ce que Foucault appelait aussi «une manière d'être qui est encore improbable». «L'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l'homosexuel, mais parce que la

position de celui-ci “en biais”, en quelque sorte, les lignes diagonales qu'il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités»¹.

Je voudrais suggérer que pour imaginer un «style de vie» qui, toujours selon les termes de Foucault, «peut donner lieu à une culture, et à une éthique»², il faut peut-être mettre un moment entre parenthèses une bonne partie de la réflexion qui a été poursuivie depuis Foucault, et réagir comme si ce défi venait de nous être lancé pour la première fois. Re commençons donc depuis le début, ce qui implique d'aborder la question du relationnel dans ses fondements mêmes. Je voudrais pour cela formuler l'hypothèse d'une généalogie du relationnel, ou plus précisément, d'un certain seuil d'entrée dans le relationnel. Je ne veux évidemment pas parler d'un moment historiquement localisable, auquel chaque sujet humain – et pas seulement les sujets humains – aurait l'option *de ne pas* entrer en relation. De tels commencements sont à la fois inexistantes – il n'y a jamais eu de moment où nous n'étions pas déjà en relation – et structurellement nécessaires : ce n'est peut-être qu'en théorisant une telle origine que nous pouvons rendre intelligibles les relations existantes. Ou plus exactement, ce n'est qu'en se représentant de tels commencements que l'on peut percevoir *l'essence* des relations, essence qui est à la fois le fondement de toutes les relations possibles, et est en même temps obscurcie par leur inextricable contingence. C'est la prémisse sur laquelle est fondée une bonne partie de l'œuvre de Beckett – dans *Compagnie*, par exemple, une vie presque terminée se souvient d'elle-même en se rappelant (c'est-à-dire, en inventant) ses origines relationnelles. Le retour du narrateur beckettien à un lieu où il n'a jamais été est la seule façon d'expliquer qu'il ait jamais pu être quelque part, car c'est de «là» qu'il a été appelé à entrer en relation, à sortir de l'immobilité d'une parfaite auto-adéquation pour être déplacé dans un langage qui, avant de signifier quoi que ce soit, fonctionne comme moteur directionnel, comme agent de dispersion spatiale.

Puisque la représentation de la naissance des relations nécessite une figure du non-relationnel, le risque inhérent à une telle représentation est de voir s'effacer le figuratif lui-même. Rien n'est plus fascinant dans l'œuvre de peintres par ailleurs aussi différents que Turner et Rothko, que leur réduction de la toile aux origines totalement indifférenciées du travail pictural. Dans la blancheur presque sans ponctuation des tableaux tardifs de Turner, dans les sombres nappes d'uniformité qui recouvrent les panneaux de la chapelle Rothko à Houston, on est aussi près que possible d'éprouver le privilège vraiment rare de ne rien voir – comme si les lignes de mouvement dans l'espace que représente l'art ne pouvaient être, si l'on peut dire, ontologiquement illu-

1. Michel Foucault, “ De l'amitié comme mode de vie ”, in *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, éd. Daniel Defert et François Ewald, tome 4, pp. 164-166.

2. *Ibid.*, p. 165.

minées, qu'au moment où elles disparaissent presque dans la représentation de leur émergence à partir de rien. Si l'art est le site principal d'une vision de l'être comme devenir relationnel, alors la dimension métaphysique de l'esthétique – qui pourrait également être sa dimension esthétiquement distinctive – se manifeste par une érosion de la forme esthétique. Si l'art célèbre la capacité d'extensibilité dans l'espace qu'ont tout objet et toute créature – et par conséquent notre capacité d'être reliés au reste de l'univers – il le fait en inscrivant aussi dans la relationnalité la possibilité qu'elle n'ait pas lieu. Le relationnel est lui-même lié à sa propre absence. Des formes dont la présence s'impose désignent des fonctions et des registres ontologiques non-esthétiques. Des interventions péremptoires dans l'espace – des présences assurées de leur légitimité – violent l'éthique écologique à laquelle l'art nous forme.

La notion d'une immobilité qui aurait précédé l'établissement de relations est un procédé heuristique qui nous permet de percevoir les rythmes invisibles d'apparition et de disparition inhérents à tout être. Mais une question demeure : pourquoi cette extension originelle ? Pourquoi les êtres vivants commencent-ils même à se mouvoir ? Car encore une fois, il n'y a pas de mise en mouvement initiale ; et pourtant le mouvement relationnel exige l'hypothèse explicative d'un moteur fondamental – dans le cas des sujets humains, d'une motivation fondatrice de tout mouvement, ou, en d'autres termes, de l'origine du désir. Quel rôle la psychanalyse pourrait-elle jouer dans une telle entreprise ? Est-il possible d'imaginer «de nouveaux modes relationnels» sans être impliqué dans une réflexion d'inspiration psychanalytique sur le désir ? Pour Foucault, c'est précisément la fixation de la psychanalyse sur les objectifs et les objets du désir qui a contribué à renforcer les *vieux* modes relationnels, et ce faisant, a fait obstacle à l'élargissement du champ de nos plaisirs et à l'invention de nouvelles manières d'être ensemble. S'inspirant de ce Foucault-là, certains des représentants américains de la *queer theory* – et non des moins intéressants : je pense à Eve Sedgwick, à David Halperin, ou à Michael Warner – dans leur tentative pour subvertir la notion d'identités sexuelles stables, notion dont la normalisation du comportement sexuel tire son efficacité coercitive, rejettent tout appel à des théorisations psychanalytiques qu'ils tiennent pour fondamentalement disciplinaires et donc intrinsèquement homophobes. Il suffit de lire la plupart des contributions au numéro de *La cause freudienne* consacré à «L'inconscient homosexuel» pour se convaincre du bien-fondé de cette méfiance. La plus grande tolérance, même le plus grand intérêt pour les études gays et lesbiennes y voisinent très confortablement avec les clichés les plus usés sur l'étiologie du désir homosexuel. À titre d'exemple : «À défaut de l'appui de la père-version, le fils ne peut accéder aux femmes comme objet cause du désir»³. L'inconscient homosexuel «tiendrait, dans le fond, à la crainte

3. Nicole Virat Trégliat, « Que fait mon ami avec 'La Signora' ? », *La cause freudienne*, n° 37, 1997, p. 89.

de l'homme – crainte primordiale, fondamentale, irréprouvable»⁴. «Pour devenir femme, la petite fille a un trajet complexe à parcourir. Si la mère est pour elle le premier objet d'amour, elle devra s'en détacher pour pouvoir opérer un changement dans son devenir»⁵. Très certainement, on n'avait pas à attendre Lacan pour sortir ces formules-là sur le désir homosexuel. Non seulement cela : il y a un manque total de réflexion problématisante sur le statut de ceux et celles qui nous ressassent ces clichés. Qui sont-ils ? Depuis quelle position écrivent-ils ? D'où vient l'autorité jamais mise en question de leur discours ? En particulier, de qui ou de quoi s'autorise non seulement cette énumération stupéfiante de «cas cliniques» (catégorie qui n'est jamais mise en question non plus), mais aussi, mais surtout, la sympathie que l'on daigne nous accorder ?

Heureusement, la psychanalyse ce n'est pas seulement cela. Freud a défini le sexuel – et Lacan la jouissance – d'une manière tout à fait incompatible avec la préservation d'une identité sexuelle stable – ce que les théoriciens *queer* reconnaîtraient sans doute plus facilement si l'institution de la psychanalyse, surtout aux États-Unis, n'avait pas choisi de répudier cette leçon freudienne et lacanienne. Mais il ne s'agit pas simplement de montrer que la psychanalyse collabore en fait depuis longtemps – même si c'est, en un sens, malgré elle – avec nos propres projets théoriques et, ultimement, politiques. Plus fondamentalement, il me semble que le projet *queer* est irréalisable sans cette collaboration psychanalytique. La pensée *queer*, radicale dans son principe, est aujourd'hui en pleine déliquescence, et il n'y a pas plus désolante illustration de cet appauvrissement que le débat sur le mariage gay. Dans un article retentissant qui a paru récemment dans le *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*, Michael Warner reproche aux arguments en faveur du mariage entre gays ou lesbiennes une complicité – voulue ou non – avec la réglementation étatique de nos vies sexuelles et de notre imagination relationnelle. Le mariage, comme le rappelle Warner, n'est jamais simplement un contrat entre deux personnes. On ne peut en définir la portée sans référence à l'état et «tant qu'il y aura des gens qui se marient, l'état réglera la vie sexuelle de ceux qui ne se marient pas. Il criminalisera notre sexualité consensuelle. [...] À l'ère moderne, le mariage est devenu la principale institution juridique par laquelle l'état pénètre la sexualité de ses sujets». Les gays et lesbiennes qui pensent que le mariage leur accorderait «validation, légitimité et reconnaissance» pensent à tort qu'ils peuvent avoir ces avantages «sans invalider, délégitimer, ou stigmatiser d'autres besoins et désirs relationnels». Je n'insisterai pas sur l'aspect tant soit peu terroriste de l'essai de Warner, qui, sans dire qu'il est contre le droit au mariage (l'article s'adresse aux gays et lesbiennes et non pas à un public hétérosexuel éventuellement homophobe), vise nettement à donner aux gays qui veulent se marier le sentiment que leur mariage serait une trahi-

4. Observation attribuée à J. A. Miller par Pierre Naveau, *La cause freudienne*, op. cit., p. 59.

5. Hélène Bonnaud, «L'«homophobe»», *La cause freudienne*, op. cit., p. 48.

son de ceux qui décident de *ne pas* se marier. Les gays qui sont pour le mariage donnent à cette institution «l'imprimatur du mouvement même qui avait été créé pour ouvrir à la vie des gays et lesbiennes de nouveaux horizons»⁶.

Mais quels sont ces horizons ? «Beyond Gay Marriage» figure bien dans le titre de l'essai de Warner, mais ce qu'il entrevoit dans cet «au-delà» a l'air terriblement *en-deça*. Il prend le parti de ceux et de celles «qui aspirent à un niveau différent de maturité sexuelle de celui de couple marié», et il reproche non seulement aux hétéros mais aussi aux gays conservateurs de ne pas vouloir accorder de «dignité» aux pratiques sexuelles «alternatives» – en particulier au sexe avec des partenaires multiples et anonymes. Warner fait partie d'un groupe gay qui, par opposition aux gays puritains (et partisans de l'union conjugale), exalte le sexe public (et même en public). Leur perspective est certainement préférable à celle des respectables «curés» gays qui dominent les discussions sur l'homosexualité dans les grands média américains, mais on voit mal le rapport entre de nouveaux modes relationnels et la pratique bien établie d'une sexualité anonyme et multiple parmi les hommes gays. L'incapacité d'imaginer de nouvelles manières d'être ensemble est parfaitement illustrée par l'impuissance de Warner lui-même à trouver d'autres termes pour décrire – et pour valoriser – de telles pratiques sexuelles que de dire que ce sont des versions «alternatives» de la «maturité sexuelle», et qu'on devrait leur reconnaître une égale «dignité». Le plaisir et la valeur transgressive – si valeur transgressive il y a – de se tailler une bonne pipe dans les buissons de Central Park sont complètement annulés dès qu'on fait entrer une telle activité dans les catégories respectables, idéalisatrices, et mortellement ennuyeuses de la dignité et de la maturité.

Il n'y a peut-être que la psychanalyse qui puisse nous démontrer la vacuité de ces catégories. La dignité n'est pas inhérente à l'humain, et la maturité est une notion étrangère à notre sexualité. En prônant le sado-masochisme, Foucault au moins n'a jamais prétendu que cette pratique rendrait ses adhérents plus «matures», ou qu'elle méritait le «respect» de la société bien baisante. À côté du regard théorique que la psychanalyse ouvre sur la relationalité humaine, les catégories de référence de théoriciens *queer* (non-psychanalytiques sinon anti-psychanalytiques) comme Warner s'avèrent être une symptomatique négation de l'ontologie du désir. Comme j'ai voulu le montrer dans *Théorie et violence* et dans *Homos*, Freud a lui même contribué à une telle négation quand il a structuré les *Trois essais sur la théorie sexuelle* sur le modèle téléologique d'un développement normatif du désir, tout en démontrant, dans le même livre, qu'aucun modèle de développement ne saurait rendre compte du sexuel en tant que tel. Pour ceux d'entre nous qui sont engagés, à la suite

6. Michael Warner, « Normal and Normaller/Beyond Gay Marriage », *GLQ*, vol. 5, n° 2, 1999, pp. 127-128, 133, et 125.

de Foucault, dans l'aventure d'une réinvention du relationnel, la psychanalyse présente une inévitable, une indispensable *résistance* à cette aventure en suggérant que le sexuel nous aliène des relations. Avec Freud commence la destitution psychanalytique de l'intersubjectivité qui deviendra explicite dans la réflexion lacanienne d'après 1960. Le mariage et le couple monogame imposent ce qu'on pourrait appeler des fictions relationnelles sur une jouissance solipsiste. Dans la mesure où la jouissance entre dans l'intersubjectif, c'est pour défaire nos projets de maîtrise sur autrui. J'ai parlé dans *Homos* d'un certain rythme de maîtrise et de déprise dans les rapports du sujet avec l'autre. Si nous renonçons à nos projets de maîtrise, c'est dans l'intérêt de l'excitation produite par l'exercice-même de ces projets. Le moi s'évanouit dans une jouissance d'invasion. Ne pas tenir compte de l'imbrication du pouvoir dans la renonciation au pouvoir, de la défaite de la maîtrise par le plaisir de mourir à soi – bref de cette pulsion d'auto-destruction qui, comme Freud l'a montré dans *Malaise dans la civilisation*, réconcilie assez bizarrement ces deux adversaires invétérés que sont l'individu et la civilisation dans une commune soif de détruire et de se détruire – ne pas tenir compte de cela, c'est condamner la réinvention du relationnel à un utopisme pastoralisant – pastoralisation du désir pour laquelle, comme je l'ai montré dans *Le rectum est-il une tombe ?* les théoriciens gays n'ont eu que trop de goût.

Le désir serait donc intrinsèquement réfractaire à tout projet de reformulation relationnelle. Mais je voudrais proposer l'argument suivant : l'impasse intersubjective – irréfutablement démontrée dans le cadre d'une réflexion psychanalytique – est elle-même tributaire d'une certaine façon de concevoir le rapport entre le sujet et le monde, conception qui sous-tend et rend possible l'analyse du désir que je viens d'évoquer, mais qui n'est jamais elle-même mise en question par la psychanalyse. Les conclusions auxquelles arrive l'ontologie psychanalytique du désir sont déjà présupposées par les prémisses de cette ontologie. Ce sont ces prémisses qu'il faut commencer par examiner. La psychanalyse a jusqu'à présent élaboré un modèle extrêmement tendancieux du désir, modèle qui conçoit le monde dans lequel nous vivons comme fondamentalement étranger au désir de tout sujet humain. La psychanalyse conceptualise le désir comme une réaction erronée à l'expérience d'une perte ; elle se montre incapable de penser au contraire le désir comme la confirmation d'une communauté de l'être.

* * * * *

«L'extérieur, l'objet, le haï», écrit Freud en 1915 dans «Pulsions et destin des pulsions», «seraient, tout au début, identiques». Non pas seulement au début : «En tant que manifestation de la réaction de déplaisir suscitée par

des objets»⁷, poursuit-il, la haine «demeure toujours en relation intime avec les pulsions de conservation du moi»⁸. Étant donnée l'hostilité fondamentale (perçue) entre le monde et le sujet, la possibilité même de relations objectales repose sur un certain mode d'appropriation de l'objet. Ce mode d'appropriation est l'identification, qui joue un rôle prédominant dans la théorie psychanalytique de la constitution du moi. Les différentes instances internes décrites dans *Le moi et le ça* sont des sédiments de relations objectales, résultat du processus par lequel le sujet compose à partir de ses multiples actes d'identification sa propre individualité psychique. Cette identification appropriatrice de l'autre est particulièrement frappante dans la version freudienne de l'amour selon laquelle, comme dans «Psychologie des foules et analyse du moi», l'objet sert «dans maintes formes de choix amoureux [...] à remplacer un idéal du moi propre, non atteint. On l'aime à cause des perfections auxquelles on a aspiré pour le moi propre et qu'on voudrait maintenant se procurer par ce détour pour satisfaire son narcissisme»⁹. Il s'agit bien d'un «détour» : selon cette logique le monde extérieur devrait être inventé s'il n'existait pas déjà pour que le sujet puisse le supprimer. Nous en avons besoin pour pouvoir nous aimer nous-mêmes, pour avoir l'auto-confirmation illusoirement objectivée d'un miroir. On ne sait que trop bien que Freud associait l'amour narcissique à la féminité et, comme il l'écrit dans «Pour introduire le narcissisme», «à des personnes dont le développement libidinal a subi une perturbation, comme chez les pervers et les homosexuels»¹⁰. Mais ceux d'entre nous qui appartiennent à l'une ou à l'autre de ces malheureuses catégories – ou aux deux – peuvent peut-être trouver une certaine consolation au fait que Freud considérait également que l'amour objectal dans le groupe le plus privilégié, et le plus heureusement développé – les hommes hétérosexuels – restait dans une certaine mesure motivé par une nostalgie pour le narcissisme auquel ils sont censés avoir renoncé. Avec une telle conception de l'homme hétéro n'aspirant qu'à être la femme autonome et autosuffisante qu'il aime, le détournement par rapport à l'autre qui est inhérent à la description freudienne de l'amour sexuel se trouve presque universalisé, encore que ce détournement soit identique à une intense concentration sur l'autre. Comme ce que l'homme doit s'approprier est sa propre exclusion par la femme, il ne peut la supprimer narcissiquement que par une intense concentration sur l'absorption de celle-ci sur elle-même, sur le plaisir rigoureusement exclusif qu'elle a à sa propre image.

J'ai employé à plusieurs reprises le terme d'«appropriation». Les mécanismes relationnels qui ont été étudiés le plus à fond par la psychanalyse – l'identification, la projection, l'introjection – n'auraient sans doute pu trouver

7. S. Freud, «Pulsions et destin des pulsions», in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 39.

8. *Ibid.*, p. 43.

9. S. Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi», Paris, Gallimard, 1968, p. 177.

10. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme», in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 93.

une telle validation théorique que dans une civilisation qui privilégie une relation appropriatrice entre le moi et le monde, fondée sur une distinction tranchée et antagoniste entre sujet et objet. Si la psychanalyse a incontestablement contribué à démystifier l'idée d'une recherche désintéressée de la vérité, elle a eu beaucoup plus de mal à positionner le sujet dans une relation non-antagoniste et non-appropriatrice avec le monde. En désublimant de façon si spectaculaire l'immense projet épistémologique dans lequel le savoir est la clé du pouvoir, de la maîtrise du réel, Freud ne nous a pas libéré de ce projet ; bien au contraire, il en a fait notre destin psychique. La psychanalyse a psychanalysé notre désir de maîtriser l'altérité, et ce faisant, elle a interprété ce désir comme l'inéluctable conséquence de notre incapacité tout aussi inéluctable à négocier l'altérité du monde.

Dans l'imaginaire lacanien, la différence est niée avant même qu'il y ait un moi pour s'y opposer. La jubilation avec laquelle l'enfant, dans le stade du miroir, anticipe un moi unificateur dans le mirage spéculaire où il se perçoit comme forme physique unifiée devient, reproduite dans la relationnalité imaginaire du sujet adulte, un soupçon paranoïde que l'autre nous prive délibérément de notre être. Dans son séminaire sur les *Écrits techniques de Freud*, Lacan souligne à la fois la distinction et la corrélation entre les processus de maturation physique et de maturation psychique. La maîtrise imaginaire du sujet à l'égard de son propre corps dans le stade du miroir est également, écrit Lacan, une anticipation de la maîtrise psychologique qui «va donner son style à tout exercice ultérieur de la maîtrise motrice effective». Mais l'effet va bien plus loin que la maîtrise physique : Lacan poursuit en disant que la maîtrise anticipée du stade du miroir est «l'aventure originelle par où l'homme fait pour la première fois l'expérience qu'il se voit, se réfléchit et se conçoit autre qu'il n'est – dimension essentielle de l'humain, qui structure toute sa vie fantasmatique»¹¹. En attribuant une telle importance à cette (mé)-reconnaissance originelle de soi (et ceci en dépit de la possibilité, et même de la nécessité d'autres registres relationnels sur lesquels je reviendrai dans un moment), Lacan suggère que la relation du sujet avec le monde portera toujours les traces (Lacan parle en fait de la structuration de notre vie fantasmatique toute entière) d'une auto-identification originelle du sujet qui a lieu avant qu'il y ait un sujet, ou plus exactement un moi conscient, à identifier.

La conception psychanalytique d'une relation dysfonctionnelle entre la perception et la constitution de soi ne peut que légitimer – dans le sens où elle en démontre la nécessité – les projets de maîtrise, puisqu'elle fait reposer de tels projets sur une genèse de l'appréhension de soi qui se révèle biologiquement déterminée. Il y a même dans cette version psychanalytique du

11. J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Editions du Seuil, 1975, pp. 93-94.

pouvoir, ou de la pulsion de maîtrise, une certaine grandeur tragique, puisque la maîtrise finit toujours par porter la marque de cette «aventure originelle» dans laquelle nous exaltions notre capacité de maîtrise en la situant là où elle n'était pas. Cette exaltation déplacée ne pouvait que se transformer en un antagonisme féroce à l'égard d'un monde qui nous empêche de nous joindre à notre propre être. La répétition de l'anticipation originelle d'une maîtrise psychologique prend nécessairement la forme d'un sentiment de perte, ou de spoliation. Une heureuse expectative se trouve rétroactivement transformée en un ressentiment implacable.

Il est remarquable que la théorie du signifiant énigmatique récemment élaborée par Laplanche se présente elle aussi comme une nouvelle version psychanalytique d'une relationnalité reposant sur une més-appréhension de l'autre, sur une faillite relationnelle. Le concept de signifiant énigmatique fait référence à la séduction originelle et inévitable de l'enfant par sa mère, séduction inhérente aux soins maternels nécessaires au jeune enfant. La séduction n'a rien d'intentionnel ; par ses seuls soins, la mère plante en l'enfant les «significations inconscientes et sexuelles» dont le monde adulte est imprégné, et qui sont reçues sous la forme d'un signifiant énigmatique, c'est-à-dire d'un message par lequel l'enfant est séduit mais qu'il ne peut pas déchiffrer, un message énigmatique reçu comme un secret. Le résultat de cette séduction originelle serait une tendance à structurer toute relation sur la base d'une mystification érotisante. Si non seulement, comme Freud l'avance, l'autre menace la stabilité que le sujet doit défendre pour sa propre survie, mais également, et plus dangereusement, nous pouvons être séduits par de telles menaces – précipités dans une sexualité qui, dans les termes de Laplanche, «ébranle» le moi – alors une méfiance paranoïde à l'égard de l'autre n'a plus rien de déraisonnable. Le signifiant énigmatique devient un secret que l'autre me cache, et dont de surcroît il se sert pour envahir mon être. Mais ce secret menaçant ne peut, en dernière analyse, qu'être à propos de moi. Le signifiant énigmatique me séduit parce qu'il me «connaît», parce qu'il possède ce qui en moi peut être séduit, le code d'un désir dont je suis moi-même ignorant. C'est Proust qui, avec son habituelle profondeur psychanalytique, a eu le premier l'intuition de la notion de Laplanche, et en a explicitement tiré la conclusion que je viens de proposer. «Comme il n'est de connaissance, on peut presque dire qu'il n'est de jalousie que de soi-même»¹². Le secret jalousement gardé que Marcel poursuit chez les autres est la formule fantasmatique de ses propres désirs – la formule secrète de ce qui le sexualise.

Selon les différentes hypothèses psychanalytiques que je viens d'esquisser, l'intersubjectivité est avant tout une histoire de possession. Le monde me

12. M. Proust, *La prisonnière*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1988, tome 3, p. 677.

dépossède de moi-même ; il menace ou s'approprie l'être qui est proprement à moi, qui est ma propriété. Le sujet imaginaire proustien, laplanchien, freudien, ou lacanien doit maîtriser le monde afin de se reposséder. Les techniques projectives, introjectives et identificatoires initialement décrites par Freud sont des stratégies visant à supprimer l'altérité dans laquelle mon identité se dérobe à ma conscience. Pour paraphraser un auteur qui a fait de cette guerre entre sujet et objet un spectaculaire mélodrame psychique (je veux parler de Melanie Klein), je dois imposer mes bons objets au monde pour empêcher le monde de me détruire avec mes mauvais objets.

Ce sont là les voix les plus persuasives de la psychanalyse, bien plus convaincantes que celles des théoriciens comparativement joviaux de l'école des relations d'objet, qui postulent la possibilité d'une adaptation harmonieuse entre sujet et objet, au mépris des puissants arguments spéculatifs qui, de Freud à Lacan, renforcent l'hypothèse d'une irréductible hostilité entre sujet et objet, ainsi qu'entre l'individu et la civilisation. Il est significatif que quand les penseurs auxquels nous nous intéressons depuis un moment imaginent une alternative aux fausses appréhensions et aux antagonismes qui font de la relationnalité humaine presque une faillite de l'évolution, ils tendent à le faire au prix de la conscience. Dans mes précédents travaux, j'ai moi-même accordé une importance privilégiée au courant de pensée anti-normatif des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, dans lesquels Freud parle de l'excitation sexuelle comme d'une sorte de «produit additionnel dans un grand nombre de processus dans l'organisme, pour peu que ceux-ci atteignent une certaine intensité, et tout particulièrement dans toutes les émotions relativement fortes, fussent-elles de nature pénible»¹³. J'ai poussé cet argument jusqu'à suggérer, particulièrement dans *Théorie et violence*, – et en m'inspirant de la réflexion de Laplanche sur l'excitation sexuelle comme «ébranlement» de l'organisme – que la sexualité (du moins en ce qui concerne le mode sur lequel elle est constituée) pourrait être conçue comme synonyme du masochisme. Autrement dit, j'ai proposé que nous concevions le sexuel – ou plus précisément la jouissance sexuelle – comme une défaite du pouvoir, comme une renonciation, de la part d'un moi autrement hyper auto-affirmateur et phallogcentriquement constitué, à ses projets de maîtrise. C'est par cette abnégation que le sujet entre, pour employer le terme de Bataille, en «communication» avec l'autre, communication au cours de laquelle les frontières individualisantes qui séparent normalement les sujets, et que ceux-ci défendent la plupart du temps avec férocité, se trouvent effacées. C'est sans doute cet aspect de mon travail, et la manière dont il m'a servi dans ma perspective sur *la queer theory*, qui explique ma présence parmi vous aujourd'hui, et je suis très reconnaissant à l'École lacanienne d'avoir voulu, en partie par cette invitation,

13. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. Philippe Koepfel, Paris, Gallimard, 1987, p. 182.

établir un lien de sympathie morale et intellectuelle avec tous ceux et toutes celles qui travaillent dans les études gay et lesbiennes non seulement aux États-Unis, mais aussi, et de plus en plus, en France. Le point de rencontre entre des alliés au premier abord si surprenants – et peut-être surprenants au-delà de ce premier abord – serait, selon celui qui a peut-être le plus travaillé à joindre une certaine ligne de pensée lacanienne à une certaine ligne de pensée gay ou *queer* depuis Foucault (je pense, bien entendu, à Jean Allouch) – ce point de rencontre serait «la question du non-rapport sexuel», comme Jean Allouch l'a récemment défini dans un article dans *L'Unebêvue* – c'est-à-dire le sexuel comme *absence de relations, comme échec relationnel*. En effet, Allouch évoque Foucault qui décrivait «le délire amoureux» comme une «perte de soi», comme une expérience dans laquelle l'individu «ne sait plus qui il est», vit son plaisir comme un «perpétuel oubli de soi». Allouch poursuit en citant, avec approbation, mon propre commentaire, dans *Le rectum est-il une tombe ?* sur l'association que fait Freud entre l'excitation sexuelle et une perte d'organisation et de cohérence psychique – commentaire au cours duquel je disais que la définition freudienne «efface le sexuel de l'intersubjectif». Allouch, notant la résonance lacanienne de cette remarque, conclut par une définition de la baise comme «une défaite du subjectif comme tel»¹⁴.

Il me semble aujourd'hui qu'il faut sans doute se méfier de ces célébrations de la «défaite de soi». Le masochisme ne sera jamais une alternative viable à la maîtrise, que se soit sur un plan pratique ou sur un plan théorique. La défaite du moi appartient au même système relationnel, au même imaginaire relationnel, que l'exercice de son pouvoir ; ce n'est rien de plus que la version transgressive de cet exercice. Le masochisme approuve, et même embrasse ce vol de l'être auquel la maîtrise voudrait remédier en oblitérant l'altérité par une invasion fantasmatique de la différence. Le tournant crucial dans toute cette réflexion théorique, et je serais tenté de dire l'erreur cruciale, est une interprétation du désir comme manque. Le monde perçu comme intrinsèquement hostile au moi (Freud), le monde gardant le «secret» de l'essence sexuelle du sujet (Laplanche sur le signifiant énigmatique), le monde contenant la future maturation du sujet sous une forme coordonnée (le stade du miroir comme origine du relationnel chez Lacan) : dans tous ces cas le sujet est sous la menace d'une perte de son être, ou même l'a déjà perdu. La maîtrise fantasmatique – et, si possible, réelle – permet au sujet d'aborder le monde selon ses propres conditions ; le monde n'est plus à même d'infliger une perte, mais est maintenant forcé de réparer une perte. Le désir est ainsi polarisé entre le manque et la possession, et *l'activité* du désir est ce qui fait passer le sujet de l'un à l'autre. Le relationnel est fondé sur l'antagonisme et la méprise : aborder le monde est toujours le percevoir comme un endroit où je

14. J. Allouch, « Pour introduire le sexe de maître », in *L'Unebêvue*, n° 11, Automne 1998, Paris, EPEL, pp. 58-59.

ne suis pas, ou bien si je m'y trouve, c'est en tant qu'être aliéné et méconnaissable.

Finalement, la més-appréhension demeure le mode relationnel fondamental même dans ce qui est sans doute la tentative la plus intéressante, dans l'histoire de la psychanalyse, pour conceptualiser une relation productive entre le sujet et le monde. Je veux parler de la théorie lacanienne du désir, théorie qui repose – et c'est son coup le plus psychanalytiquement original – sur une dé-psychologisation du désir et une insistance sur ce qu'on pourrait appeler la dignité ontologique du désir. Le désir est fondé sur la perte, non pas d'un objet particulier, mais de l'être même. Le sacrifice de l'être est le prix que nous payons pour accéder au langage, pour devenir des créatures capables de faire du sens. Totalement inexprimable, réfractaire à toute sorte de symbolisation, l'être en vient *rétroactivement* à signifier une présence et une plénitude perdues. Le désir serait une tentative désespérée mais infiniment productive pour retrouver cette plénitude à travers des objets par rapport auxquels il est ontologiquement incommensurable. Il n'y a pas d'objet fondationnel du désir, seulement ce que Tim Dean a décrit comme «l'illusion perpétuelle d'un secret au-delà du langage», ajoutant : «et c'est cette énigme qui fait naître le désir»¹⁵. Dans son travail le plus récent, Kaja Silverman se base sur cette lecture de Lacan pour avancer un argument brillant sur ce qu'elle appelle notre «passion pour la symbolisation»¹⁶ – la façon dont nous laissons d'autres créatures et d'autres choses incarner le non-objet originel du désir. C'est le manque même d'un tel objet originel qui nous pousse vers le monde et vers l'avenir ; le manque et la perte sont les fondements de notre intérêt passionné pour les choses, et des multiples relations que le désir entretient avec les apparences du monde. Ainsi le manque serait la condition de possibilité d'un excès métonymique – de nos multiples désirs déplacés pour des objets et des personnes concrets. Logiquement, il n'y a aucune limite à une telle productivité, puisque les objets que nous poursuivons, s'ils sont indicatifs de l'histoire particulière de nos désirs individuels, visent en fait à retrouver quelque chose qui préexiste à tout choix d'objet, à «réparer» non pas la castration anecdotique, anatomique des angoisses œdipiennes, mais, beaucoup plus fondamentalement, la castration ontologique par laquelle nous aurions accédé à la communauté humaine de la signification. Nul objet ne saurait jamais être un substitut adéquat pour l'être sans objet qui n'a jamais existé. L'ultime fondement de l'activité du désir, selon cette théorie, est notre nostalgie et notre poursuite du néant.

15. T. Dean, *Beyond Sexuality*, livre sous presse.

16. K. Silverman, *World Spectators*, livre sous presse.

Mais le manque est-il nécessaire au désir ?¹⁷ Dans la tradition occidentale le texte fondateur de la notion de désir comme manque est sans doute *Le banquet* de Platon. Il est alors d'autant plus stupéfiant de voir combien cet extraordinaire dialogue rejette en fait l'argument qui semble y être formulé avec le moins d'équivoque. À un souper donné en l'honneur du premier triomphe dramatique du tragédien Agathon, les convives conviennent de faire tour à tour un discours à la louange de l'amour. Socrate, le dernier à parler, est précédé par Agathon, qui, se plaignant de ce que tous ceux qui l'ont précédé «n'ont pas célébré les louanges du Dieu, mais ils ont félicité les hommes pour les biens qu'ils doivent à ce Dieu ; quant à la nature qui lui a permis de les gratifier de ces biens, nul n'en a dit les caractères»¹⁸, Agathon donc énumère éloquemment les qualités d'Éros. L'amour est beau, jeune, délicat, courageux, d'une exceptionnelle tempérance, juste et sage. Immédiatement après le tumulte d'applaudissements qui accueille le discours du bel Agathon, Socrate, professant – à l'incrédulité générale – qu'il ne peut que rester bouche bée «après un orateur dont le discours» a eu «tant de beauté et de diversité» (p. 95), passe à la démolition de ce que le dramaturge a dit, et, implicitement, à une critique des discours prononcés par tous les autres, leur reprochant d'avoir fait la louange d'Éros, lui faisant hommage «de toutes les plus grandes, de toutes les plus belles qualités» (p. 96), plutôt que d'avoir dit la vérité à son sujet. La vérité, comme Socrate le démontre promptement dans un échange caractéristiquement coercitif avec le docile Agathon, c'est que nous ne désirons que ce qui nous manque :... «quiconque [...] a envie de quelque chose, c'est ce dont il ne dispose pas qu'il a envie, c'est ce qui n'est pas présent ; et ce qu'il ne possède pas, ce que personnellement il n'est pas, ce dont il est dépourvu, voilà en gros de quelle sorte sont les objets de son envie, de son amour» (p. 102). Par conséquent, si l'amour est le désir de ce qu'il aime, et si comme les autres en conviennent, l'amour recherche, ou incite les hommes à rechercher, la beauté et le bien, alors l'amour lui-même doit être dépourvu de ces qualités. L'amour ne peut pas être beau et bon s'il désire des objets beaux et bons – conclusion qu'Agathon trouve si irrésistible qu'il s'empresse de reconnaître que dans son discours il n'avait raconté que des sornettes.

Le désir est donc un manque à être. L'apparente importance de cette proposition est renforcée par le fait que c'est la seule position philosophique que Socrate prenne directement dans *Le banquet* ; le reste de sa contribution à cet exercice de sociabilité intellectuelle est médiatisé par son souvenir du

17. G. Deleuze et F. Guattari ont traité cette question dans leur œuvre importante *L'Anti-Œdipe*. Tout en sympathisant avec l'argument avancé dans ce livre selon lequel il ne manque rien au désir, je proposerai une façon de comprendre cette notion qui ne repose pas, comme le fait leur argument, sur l'élimination d'un sujet désirant.

18. Platon, *Le banquet*, trad. L. Robin et M. J. Moreau, Paris, Gallimard, 1950, p. 85.

discours concernant l'amour qu'il avait autrefois entendu de la bouche de la sage prêtresse Diotime. De plus, trouvant insuffisante la concession d'Agathon qu'il est «au moins vraisemblable» qu'on ne possède pas ce qu'on désire au moment où on le désire, Socrate insiste pour qu'il admette que le manque n'est pas seulement vraisemblable, mais qu'il est *nécessairement* inhérent au désir : «Examine donc, [...] si, à la place d'une vraisemblance, ce n'est pas ceci qui est forcé : qu'on a envie de ce dont on est dépourvu» (p. 100). Et finalement, pour prévenir une objection possible à son argument, Socrate cite lui-même le contre-exemple potentiel de quelqu'un de fort qui désire être fort, ou de quelqu'un de bien portant qui souhaite être bien portant – seulement c'est pour montrer que ce qu'ils veulent c'est avoir ces qualités dans l'avenir. Incapables de désirer des choses qu'ils ont déjà, ils expriment leur désir d'une santé ou d'une force future qui leur manque dans le présent.

Et pourtant, même au cours de ces quelques pages où la notion du désir comme manque est présentée avec une telle force, l'argumentation coercitive de Socrate est précédée par un moment de confusion logique qui nous laisse entrevoir la possibilité que l'amour, ou le désir, comprenne en lui-même son objet. Socrate commence sa réfutation d'Agathon en lui demandant s'il veut bien admettre – comme il le fera évidemment – que l'amour doit être amour de quelque objet plutôt que de rien. Il explique sa question en disant que c'est comme s'il demandait si un père est, ou non, père *de* quelque chose – ou si une mère ou un frère sont mère et frère *de* quelque chose. Mais ces relations de parenté sont-elles vraiment analogues à la relation entre le désir et ce dont il manque ? Si le manque est inhérent au désir, l'objet du désir doit être absent de l'activité de désirer. «Père», par contre, spécifie une relation ; non seulement un père est père de quelque chose (comme le désir est désir de quelque chose), mais le mot lui-même inclut, et par conséquent définit dans une large mesure l'autre terme relationnel. L'analogie que Socrate propose pour élucider sa notion du désir comme manque soulève en fait la possibilité d'un désir dont l'autre terme serait une extension, une autre version, de ce qui constitue l'activité même de désirer. «Père» ne désigne pas une relation entre un désir et l'objet qu'il cherche à posséder ; mais évoque plutôt ce qu'on pourrait décrire comme une reproduction inexacte de soi-même, une identité modifiée, ou une altération du même. Ce qui est extérieur au terme initial est inclus dans ce qui l'identifie, ou l'individualise. Ainsi par son énonciation même «père» s'étend vers «enfant», et ce modèle logique d'une relationnalité qui n'est pas originellement fondée sur un manque ou une brèche de l'être pourrait commencer de nous faire avancer vers la notion du relationnel conçu comme une nécessité ontologique antécédente au manque. La présence est toujours relationnelle ; le désir serait la reconnaissance affective de quelque chose comme notre dette envers toutes ces formes de l'être qui définissent relationnellement, et par là-même activent notre propre être. Le désir mobilise des correspondances ontologiques.

De façon beaucoup plus nette encore que le court passage que je viens de discuter, le texte du *Banquet* tout entier réfute la notion ostensiblement privilégiée de l'amour ou du désir comme manque. Si, d'un côté, nous sommes tentés d'attribuer à Socrate une autorité dont aucun des autres personnages du dialogue ne peut se prévaloir, il est, d'un autre côté, difficile de situer l'autorité dans le *Banquet* de Platon. Pour commencer, peut-on même être sûr qu'il s'agit d'un compte rendu autorisé de ce qui s'est passé, de ce qui a été dit, à ce fameux souper ? Le temps du récit se situe plusieurs années après l'événement lui-même, qui a, semble-t-il, acquis une certaine notoriété parmi les Athéniens qui s'intéressent à Socrate. Le dialogue commence par une explication particulièrement alambiquée de la façon dont Apollodore, qui va rapporter les événements en question, les a lui-même appris. À un ami (il n'est jamais nommé) qui l'interroge sur ce banquet d'il y a longtemps, Apollodore répond qu'un autre homme de sa connaissance – Glaucon – vient quelques jours auparavant de lui poser la même question. Sachant qu'Apollodore avait «pris à cœur de savoir chaque jour ce que [Socrate] a bien pu dire ou faire» (p. 22), Glaucon, qui avait entendu relater une version très incertaine du banquet par un homme qui la tenait lui-même de Phénix, avait imaginé qu'Apollodore – qui ne fait en réalité partie des compagnons de Socrate que depuis trois ans à peine – avait lui-même assisté au repas. Apollodore le détrompe assez sèchement, et lui dit qu'il en a lui-même obtenu le récit par «celui précisément qui le fit à Phénix : un certain Aristodème» (p. 23), qui était allé au banquet avec Socrate. Ainsi Apollodore, qui avait par la suite posé à Socrate quelques questions sur ce qu'il avait appris d'Aristodème (dont Socrate avait confirmé l'exactitude), a raconté l'histoire à Glaucon, et est maintenant sur le point de la répéter à cet ami anonyme (riche et homme d'affaire), dont la question avait originellement conduit Apollodore non pas à faire immédiatement le récit de ce qu'il avait appris d'Aristodème (l'invité au banquet), mais à ce curieux détour qui va de Glaucon à l'homme à la version incertaine à Phénix, dont la version n'était peut-être pas plus certaine, pour revenir à Aristodème. Cependant, selon Apollodore, «ni tout ce qui fut dit par chacun n'était resté dans le souvenir d'Aristodème ; ni, à mon tour, je ne me rappelle, moi, tout ce qu'il me disait» (p. 37). Et il ajoute ces restrictions supplémentaires : il va rapporter, dans son discours, ce dont il se souvient le mieux, et ce qu'il considère comme le plus important.

Ce que nous avons est donc un compte rendu très sélectif et peut-être très approximatif des allocutions faites pendant le banquet. Qu'on se souvienne aussi que le discours le plus célèbre et en principe le plus fiable du *Banquet* est en fait la remémoration par Socrate de ce que Diotime lui a dit au cours d'une série de rencontres qu'il ne se rappelle peut-être pas avec précision, mais qu'il va essayer d'exposer, dit-il aux convives, «par moi-même et comme je pourrai» (p. 105). Une transmission indirecte, l'éloignement de l'événement, des sources fragmentaires, et d'une crédibilité peut-être douteuse : tout ceci nous encourage implicitement à ne pas nous appuyer trop lourdement sur tel ou

tel argument, et peut-être même à reconsidérer ce que nous entendons par sérieux philosophique. Il ne s'agit pas de mettre en question l'attachement intellectuel de Platon à la théorie des Formes exposée par Diotime, valorisant une progression de l'amour de la beauté corporelle à celui de la beauté absolue. Ce que je voudrais suggérer, en revanche, c'est que dans *Le Banquet* cette théorie a moins d'importance que la relationnalité textuelle dans laquelle elle trouve sa place, et, en conséquence, que la signification elle-même doit être repensée comme une certaine sorte de mouvement. Dans l'incapacité d'être absolument certains que nous avons la bonne version, que le rapport est entièrement fiable, nous avons davantage la liberté de nous concentrer sur ce qu'on pourrait appeler l'autorité disséminée du texte. On remarque, par exemple, qu'au lieu d'une seule voix faisant autorité, nous avons plusieurs voix – et mêmes de multiples structures – qui se font écho les unes aux autres. Apollodore répète à l'ami homme d'affaire le récit du banquet qu'il a déjà fait à Glaucon. Les discours sur l'amour sont tous deux ponctués par l'arrivée des deux convives non-invités : Aristodème au début, Alcibiade à la fin. Après les discours sur l'amour, Alcibiade commence ce qui est au moins proposé comme une deuxième série de panégyriques, chaque homme présent faisant cette fois la louange de l'invité assis à sa droite (ou alternativement choisissant le sujet du discours que cet invité devra faire). Socrate commence son discours sur l'amour en rapportant que ce qu'il avait dit à Diotime «était, à peu de chose près, la réplique de ce qu'à présent [lui] disait Agathon : qu'Amour doit être un grand Dieu, qu'il doit être amour des choses belles», et que Diotime le «réfutait exactement par ces arguments qui [lui] ont servi [à lui Socrate] pour réfuter Agathon : alléguant que [l'amour] ne devait être ni beau, ni bon» (p. 105). Aucune de ces répétitions n'est exacte, et dans le dernier cas la différence est particulièrement importante. La correction que Socrate impose à Agathon se limite à prouver que le besoin est inhérent au désir, et que l'amour, qui aspire au bien et à la beauté, ne peut être ni bon ni beau. Avec Diotime, Socrate, contrairement à Agathon avec lui, avait tiré de cela une conclusion apparemment logique : «À ce compte, Amour est-il donc laid et mauvais ?» (p. 105). Scandalisée, Diotime le met en garde contre un tel blasphème, et se met à l'instruire – dans un style qui n'est pas sans rappeler la méthode didactique employée par Socrate avec ses partenaires de dialogue – que l'amour est *intermédiaire* entre la science et l'ignorance, entre la beauté et la laideur. Selon Diotime, l'amour, comme tous les grands esprits (*les démons*), fait l'intermédiaire entre les contraires, entre l'ignorance et la sagesse, entre ce qui est mortel et ce qui est immortel. Ce statut intermédiaire est l'écho conceptuel de notre intermédialité textuelle, celle du lecteur se mouvant entre les voix, les structures et les idées dont la répétition inexacte constitue le texte du *Banquet*.

Du point de vue des idées, la structure de répétition que je trouve la plus intéressante est celle que constituent les discours d'Aristophane et de Diotime. Il peut d'abord sembler étrange de considérer ces discours comme faisant écho l'un à l'autre. La différence entre les deux (y compris la différence entre le caractère fantasque de la fable d'Aristophane et la solennité pédagogique et

philosophique du discours de Diotime) est évidente mais également quelque peu illusoire. Remarquons tout d'abord que Diotime modifie de façon massive l'idée de Socrate que celui qui aime des choses qui sont belles et bonnes désire posséder ces choses. L'amant ne désire pas la beauté, enseigne-t-elle, mais «la procréation et l'enfantement dans la beauté» (p. 120). Loin d'exprimer un vide, l'amour, pour Diotime, est signe de plénitude, d'un trop plein intérieur qui cherche à se reproduire dans le monde. Elle parle de ceux qui sont «féconds selon l'âme» de «la pensée» et de «toute autre excellence» (p. 126)¹⁹. Dans le discours avec une «âme belle» qui fonctionne comme un catalyseur, comme une sage-femme dans cette reproduction de soi, l'amant soumet ses propres idées à un dialogue dans lequel il est non seulement l'«éducateur» de l'autre, comme le dit Diotime (p. 127), mais il «correspond» également avec les modulations dialogiques de son propre être philosophique. Une conséquence importante, et même un des objectifs de cet échange est de transformer l'être aimé en un amant. Cette transformation est un motif récurrent dans *Le banquet* (autre structure de répétition). Dans le premier discours à la louange de l'amour, Phèdre explique que les dieux avaient honoré Achille à un plus haut point qu'Alceste (qui avait sacrifié sa propre vie pour que son mari vive) parce qu'Achille, originellement l'aimé de Patrocle, s'était élevé au rang d'amant de Patrocle en acceptant de mourir pour venger sa mort. Avec une modification importante, Alcibiade, d'après son propre témoignage, avait subi la même transformation – considérée cette fois avec plus de complexité – dans sa relation avec Socrate. Alcibiade commence par interpréter entièrement son activité séductrice comme un projet d'acquisition, – en terme de désir comme manque. Il s'imaginait, dit-il aux convives du banquet, que ce qui intéressait Socrate était sa beauté, c'était de le posséder, si bien qu'il croyait «que c'était pour [lui] une aubaine et une exceptionnelle bonne fortune, qu'il [lui] appartînt, en cédant aux vœux de Socrate, d'apprendre de lui absolument tout ce qu'il savait» (p. 149). Dans cet échange de possessions, le philosophe obtiendrait le corps qu'il désire et le jeune homme le savoir du philosophe. Mais Socrate décline de profiter de son offre parce que, comme Alcibiade le reconnaît obscurément, il s'intéresse en réalité à une différente sorte d'activité chez les jeunes gens qu'il semble poursuivre de ses assiduités. Si, comme Alcibiade s'en plaint avec une pointe d'humour, Socrate «a dupé» un très grand nombre de jeunes gens «en se donnant pour leur amant, alors que, lui, c'est plutôt [au lieu du rôle d'amant], celui de bien-aimé qu'il a pris ! (p. 163), c'est qu'en un sens Socrate n'a rien à offrir, rien qui puisse combler le manque du désir d'un amant. De même que la beauté de ses jeunes favoris inspire en lui le désir de donner naissance aux idées que féconde son âme philosophique, il aspire à ce que ceux qui l'aiment répondent à sa propre

19. Voir la discussion brillante de D. Halperin du paradigme «féminin» auquel la doctrine érotique de Platon, telle que Diotime l'explique, est assimilée. «Pourquoi Diotime est-elle une femme ?», in *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, trad. Isabelle Châtelet, Paris, EPEL, 2000.

beauté spirituelle en donnant naissance à la vertu et à la sagesse en eux-mêmes. Bref, l'objectif d'une relation amoureuse avec Socrate est la communication du sujet aimant avec lui-même par l'intermédiaire de l'autre – non pas la suppression de l'autre suivant des stratégies psychanalytiques telles que la projection et l'identification, mais de mener à terme chez l'autre la grossesse selon l'âme. L'auto-enfantement fertilise dans le dialogue la perspective philosophique de l'altérité.

La fable d'Aristophane nous a bien sûr déjà donné, plus tôt dans *Le banquet*, la version la moins ambiguë de l'amour comme recherche du même. Selon cette fable, il y avait originellement trois sortes d'êtres : le mâle, la femelle, et «un troisième, qui participait de ces deux autres ensemble» (p. 70). Chaque personne, en forme de boule, avait quatre jambes, deux visages sur une tête unique, et les organes sexuels en double. Pour punir ces humains puissants et ambitieux d'avoir voulu s'attaquer aux dieux, Zeus eût l'idée lumineuse de couper chaque personne en deux, «à la façon de ceux qui coupent les œufs avec un crin» (p. 73). C'est en conséquence de cette division que chaque être humain recherche désormais son autre moitié. «L'amour» ainsi «implanté en l'homme», dit Aristophane aux convives, «réassembleur de notre primitive nature [...] de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature ! (p. 75). Ceux qui étaient originellement entièrement mâles recherchent d'autres hommes ; celles qui sont une coupe d'une femme primitive, précise Aristophane, «ne font pas grande attention aux hommes, mais c'est bien plutôt vers les femmes qu'elles sont tournées, et c'est de ce genre que proviennent les tribades» (p. 76), enfin les androgynes primitifs sont maintenant hétérosexuels (lesquels, si la race originelle était partagée également entre les trois types, ne constitueraient donc, assez curieusement, qu'un tiers de l'humanité actuelle...).

Cet amour pour notre moitié perdue est-il motivé par le manque ? Il semblerait bien que ce soit le cas : la personne qui aime recherche ce qu'elle n'a plus, la moitié manquante de son être. L'amour, conclut Aristophane, est une tentative de repossession ; «nous étions [originellement] d'une seule pièce ! Aussi bien est-ce au désir et à la recherche de cette nature d'une seule pièce, qu'on donne le nom d'amour» (p. 79). Mais comment concevoir le manque de soi-même ? Si l'amour dans la fable d'Aristophane est un désir motivé par le manque ou le besoin, ce qui manque à l'amant est identique à ce qu'il est. *C'est même le double de ce qu'il est.* Voilà un manque fondé non pas sur la différence (comme dans le cas d'un amour désirant ce qui est différent de lui, la beauté et la bonté qu'il n'est pas), mais au contraire sur une *extensibilité du même*. Le discours d'Aristophane donne pour un récit mythique, une fiction, ce que je propose comme une réalité ontologique : tout être s'étend vers, et correspond avec lui-même à l'extérieur de lui-même. Ce mouvement auto-désirant met en échec le narcissisme spéculaire, car il efface les limites individualisantes à l'intérieur desquelles un moi peut s'enfermer dans la

contemplation de soi. Le moi aimé dans ce que j'ai appelé ailleurs un narcissisme impersonnel ne peut pas être spécularisé parce qu'il ne peut pas être personnalisé ; ce moi qui est au delà de moi est «à moi» sans m'appartenir. Aristophane montre également très bien qu'une fois que le sujet est coupé de lui-même, le désir pour le même ne peut plus être une relation entre des termes exactement identiques. «La perfection», dit-il, «est pour chacun [de] revenir à son antique nature» (p. 81). Mais où est au juste cette autre moitié identique ? Elle ne se trouve évidemment nulle part, sans compter que la division originelle est elle-même un souvenir phylogénétique. «Alors», concède Aristophane, «ce qu'il y a de plus parfait parmi les réalités de notre expérience présente est forcément aussi ce qui s'en approche le plus : [...] Amour qui, dans le présent, nous donne le plus d'avantages, en nous menant à la condition qui nous est la plus propre» (p. 81). Nous aimons, en d'autres termes, des reproductions approximatives de nous-mêmes. La leçon philosophique de la fable est que nous faisons l'expérience de la différence en reconnaissant et en désirant le même. Tout amour est, en un sens, homoérotique. Même dans l'amour entre un homme et une femme, chacun des partenaires jouit du plaisir de se retrouver dans l'autre. Ce n'est pas là l'envie d'une fermeture narcissique que Freud pensait détecter dans le désir hétérosexuel masculin ; mais plutôt l'expression de la sécurité que les êtres humains peuvent ressentir quand ils embrassent la différence comme bénéfique supplémentaire d'une reproduction et d'une solidarité universelle de l'être. Chaque sujet resurgit partout à la fois le même et différent.

Enfin, si, comme j'ai essayé de le montrer surtout dans le travail que j'ai fait en collaboration avec Ulysse Dutoit, l'art est le site d'une vision de l'être comme devenir relationnel, *Le banquet*, d'une part, thématise cette émergence dans les discours sur l'amour, et d'autre part, en fait la démonstration pédagogique (comme le veut la mission éducative de Socrate) par sa propre émergence textuelle en tant qu'idées et structures se reproduisant inexactement. À l'aube de notre tradition philosophique et littéraire, le dialogue de Platon avance un argument incontournable pour notre propre réflexion sur ce qui motive les sujets humains à intervenir dans le monde, ce qui nous pousse à entrer en relation. *Le banquet* propose un modèle du relationnel selon lequel les relations sont instaurées parce qu'elles sont déjà là. Les divers registres de reproduction – de ré-émergence du même – font apparaître un être humain qui en vérité est déjà depuis toujours chez lui dans ce monde.



«Hommage à Pasolini», Ernest Pignon-Ernest, 1980 ; Certaldo, (Firenze).

Pasolini Moravia, une mort sans qualités

MAYETTE VILTARD

Destin d'or, construit sur l'éros et la mort
Pier Paolo Pasolini. *Poésie en forme de rose*¹

La vie littéraire de Georges Bataille fut accompagnée de l'image abominable du jeune supplicié chinois. Quand Jean Genet arrivait quelque part, dans une nouvelle chambre, son premier geste était d'accrocher au mur la photo de l'assassin Weidmann, l'ange ensanglanté. Qui a vu le corps supplicié de Pier Paolo Pasolini démantelé sur le terrain vague d'Ostia, tel qu'on l'aperçoit en un éclair dans le film *Whoever Says the Truth Shall Die*², ne pourra désormais lire ses écrits ou voir ses films sans que cette image ne soit là.

TOMBÉ SOUS UN TRAM

Dans ce film de témoignages, ses amis parlent de ce crime, ses amis les plus proches, Laura Betti, Antonietta Macciocchi, Bernardo Bertolucci, Alberto Moravia. Oui, ils «en parlent», avec leur émotion et leur sincérité, et

1. Certains des poèmes extraits de *Poésie en forme de rose* n'existent en français que dans le livre de Dario Bellezza, *Mort de Pasolini*, 1981, Paris, Persona, 1983, ici, p. 74. L'édition Gallimard baptisée *Poésies* est une anthologie très incomplète au sens où on ne connaît pas ce qui préside à la sélection des poèmes, ni les raisons des coupures faites dans certains des textes.

2. Film documentaire néerlandais de Philo Bregstein, sur la mort de Pasolini, avec Bernardo Bertolucci, Laura Betti, Maria Antonietta Macciocchi et Alberto Moravia, 1981.

pourtant, seul Moravia affronte la trahison que constitue le simple fait «d'en parler». Aux obsèques, Moravia avait déclaré «Il y a trois ou quatre poètes par siècle, Pasolini était un de ceux-là», mais à tous les amis bouleversés qui voyaient telle ou telle signification exemplaire dans cette mort atroce – ne comprenant pas qu'en la rendant exemplaire, ils la trahissaient –, Moravia répétait, avec son débit rapide et sa voix si haut perchée, que cette mort était un accident comme il peut en arriver à tout le monde : comme tomber, par fatalité, sous un tram³.

LE CRIME

Certes, il y eut crime. Indubitablement. «Pasolini fut assassiné dans la nuit du 1^{er} au 2 novembre 1975, à Ostia, officiellement massacré par un «ragazzo di vita», un voyou, Pino Pelosi, dit la Rana (la Grenouille), âgé de dix-sept ans. Un «Gennariello⁴» assassin. Mais, en réalité, derrière le «vengeur», il y a une bande de bourreaux qui lynchèrent et torturèrent son corps, défigurèrent son visage. Enfin, ils passèrent sur le cadavre avec une voiture, l'écrasant»⁵.

Version officielle de la police : Propositions homosexuelles de Pier Paolo Pasolini à un jeune «ramassé» à la gare de Rome, révolte indignée du jeune homme à la plage d'Ostie où Pasolini l'avait emmené en voiture. Assassinat du corrupteur puis arrestation immédiate de l'assassin découvert aussitôt pour

3. Naturellement, cela ne l'empêcha pas de signer le texte qui protestait contre le procès et réclamait tous les éclaircissements. De même qu'on sait que Pasolini passait de longues heures au téléphone avec lui pour comprendre et reconstituer les agressions dont il venait d'être victime (D. Bellezza, op. cit. p. 99). Cela ne l'empêcha pas non plus d'écrire, dans *Pasolini, chronique judiciaire, persécution, mort*, paru en 1977 chez Garzanti et en 1979 chez Seghers, et cité par Bellezza p. 73 : « On a dit, à propos de la mort de Pasolini, qu'il devait finir de cette façon, que sa mort était en harmonie avec sa vie, qu'il avait peut-être voulu et cherché une mort pareille, etc. Ce sont les idées que les gens se font de la mort, comme s'il dépendait de nous d'avoir une mort semblable à notre vie. Les gens raisonnent ainsi : un héros meurt en héros, un savant meurt en savant, un explorateur meurt en explorateur. Admettons pour un instant que ce lieu commun ait un fond de vérité, c'est-à-dire qu'on finisse par mourir juste de ce dont on a vécu, et demandons-nous alors comment devra mourir un homme qui est : homosexuel-écrivain-communiste-metteur en scène-journaliste politique-poète-homme de théâtre et je ne sais combien d'autres choses encore. Est-ce qu'il mourra comme Pasolini ou bien est-ce qu'il mourra d'une façon qui soit plus en accord avec l'extraordinaire versatilité et avec le génie dont Pasolini, précisément, a fait preuve durant toute sa vie ? Nous répondrons que pour une fois il faut, pour un peu, donner raison au lieu commun et dire qu'un tel homme mourra comme Pasolini, s'il est vrai, comme il l'est, que Pasolini n'était pas seulement un homosexuel, mais aussi un écrivain-metteur en scène-communiste journaliste politique-poète-homme de théâtre. Que voulons-nous dire par là ? Que Pasolini est mort d'une manière accordée, non pas à sa vie, mais aux préjugés et aux convictions de la société italienne ; autrement dit, non par sa faute mais par la faute des autres. En d'autres termes, et pour être parfaitement clair : Pelosi et les autres comme lui ont été le bras qui a tué Pasolini : mais les mandants du crime sont légion, en fait la société italienne tout entière ».

4. Gennariello est le destinataire du « Petit traité pédagogique » de Pasolini, *Lettres luthériennes*, Paris, Seuil, 2000.

5. M. A. Macciocchi, *Pasolini*, Paris, Grasset, 1980, p. 55.

«excès de vitesse». Le jugement rendu contre l'assassin – mineur, donc non-responsable – reconnu que le crime avait été commis avec la participation d'inconnus.

Les inconnus le sont restés⁶.

LAURA BETTI

Depuis plus de vingt ans maintenant, Laura Betti cherche à faire la lumière sur ce meurtre, et dans ce film-témoignage, s'indigne qu'en Italie, sinon ailleurs, toutes les œuvres de Pasolini soient comme grevées par le fait qu'il était homosexuel. C'était un grand poète ? Certes, mais homosexuel, un grand essayiste, chroniqueur, critique littéraire, oui, mais homosexuel. Un corrupteur. En vingt ans précise-t-elle, Pasolini a eu trente-trois procès, pour obscénité, corruption, outrage à la religion, etc. On oublie, dit-elle, qu'il a toujours été acquitté. Il avait un engagement politique passionné et risqué ? Oui, mais comme il était homosexuel, cet engagement devenait dangereux. Ainsi l'opinion générale a-t-elle été lentement formée à envoyer un message aux tueurs : «Si vous voulez l'éliminer, ce n'est pas grave», un véritable feu vert, interprété comme un ordre, et qui ne demandait plus qu'à être exécuté. Ainsi, dit-elle, on a rendu Pasolini responsable, coupable de son propre meurtre⁷.

Mais depuis quelques années, les *Gay et lesbian Studies* nous apprennent à lire ces témoignages, pourtant si sincères. Il est difficile de saisir combien Laura Betti, malheureusement dans son amitié-même, trahit Pasolini. C'est un point de vue auquel on se plie difficilement, surtout quand on sait la liberté d'esprit de Laura Betti et qu'on a par exemple lu son livre désopilant *Teta veleta*⁸, que Pasolini lui avait demandé d'écrire et pour lequel il avait donné en préface un petit texte «Nécrologie pour une certaine Laura Betti morte dans les années 2000». Leur liberté de ton était sans égale. Dans sa préface, il écrit : «Sa grande chance fut d'avoir évité de vivre dans l'un des nombreux pays dictatoriaux de ce monde ; et surtout d'avoir évité de finir dans un des nombreux camps de concentration possibles. Quelle victime terrifiante elle

6. M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 56.

7. Laura Betti reprend dans cette interview ce qu'elle a souvent déclaré, en particulier au séminaire de M. A. Macciocchi en 1979, in M. A. Macciocchi, *Pasolini, op. cit.*, pp. 269-276.

8. Laura Betti, *Teta veleta*, Milano, Garzanti 1979, en français *Madame*, Paris, Plon, 1989. En fait, le titre est dû à Pasolini. L'exergue du livre est de Pasolini : « Je me rappelle que j'étais au milieu des gamins qui jouaient sur la place devant la maison. J'étais attiré par leurs jambes, même plus précisément par le creux de leurs genoux. C'est la première partie du corps qui m'ait frappé en tant que corps. J'étais attiré par un de ces gamins, mais je ne savais pas pourquoi. Ce sentiment d'affection, je l'avais appelé Teta veleta. Il y a quelques années, Contini m'a fait observer qu'en grec *Tetis* veut dire sexe (aussi bien, masculin que féminin) et que Teta veleta est un " reminder " du genre utilisé dans les langages archaïques. Ce même sentiment de Teta veleta, je l'éprouvais pour le sein de ma mère ».

9. *Ibid.*, p. 57



Pasolini et Laura Betti, 1970

eût été !». Elle, elle lui parle «de ses casse-couilles de ‘ragazzi di vita’ pleins de furoncles»⁹. Son livre est un grand hommage à Pasolini, un hommage qui précisément le met en scène avec ses amis proches, et d’une façon que le titre français et le quatrième de couverture veulent masquer : «Écrit à la demande de Pasolini, ce roman-spectacle met en scène dans son intimité la plus crue le milieu littéraire romain et fit scandale en Italie». Non, Laura Betti crée un roman qui permet de saisir combien les dimensions littéraires, politiques et créatrices de Pasolini sont indissociables de sa vie, et dans une langue où le parler souvent homo vient se tisser dans les scènes diverses qui éclairent l’œuvre toute entière.

«La Moravia aussi entre et sort de ma maison. Elle est à jamais célèbre parce qu’elle aime les femmes avec des singes sur les épaules ou à défaut avec n’importe quel bric-à-brac, vu que son problème central c’est l’ennui tout court.

Mais elle ne s’ennuie certainement pas avec sa femme, qui est une écrivaine vraiment homme et qui s’appelle Elsa Morante et qui, si d’aventure on l’appelle Elsa Moravia, gifle à droite et à gauche. Bref, la Moravia n’arrive pas à s’ennuyer avec elle parce qu’ils se disputent tout le temps et Elsa pousse des cris sauvages qui ne font retourner personne, tellement tout le monde à l’habitude»¹⁰.

Laura Betti sait combien elle doit à Pasolini.

«Les écrivains, au fond, ne m’écourent pas. Ils m’écourent seulement parce que je sors dîner avec ce Vénitien qui s’appelle Pier Paolo qu’ils veulent toujours voir et contrôler»¹¹.

Elle dénonce allègrement le puritanisme hollywoodien :

« On dit que je suis tapette parce que je vais à l’aéroport avec les dépeignées pour attendre les célébrités qui débarquent de Hollywood. Si on leur met la main dessus en premier, on les amène Via Veneto et on se fait photographier tous ensemble et tout de suite après on commence à les débiter en récitant tout le répertoire des queues longues ou courtes, et si elle est metteuse ou preneuse, etc., et. Plus tard, on leur a interdit de venir à Rome, justement parce que nous on allait répéter que c’était des tantes, même si elles avaient femmes et enfants ou qu’elles étaient fiancées avec l’Amérique, ce qui est pire. Les Major Companies se sont mises d’accord et après *Cléopâtre*, fini l’Italie ! Tout au plus quelques tantes ultracélèbres attendaient en Suisse qu’on leur rende visite»¹².

10. *Ibid.*, p. 63.

11. *Ibid.*, p. 64.

12. *Ibid.*, p. 67.

Alors, pourquoi Laura Betti, disant que Pasolini a été massacré parce qu'il était homosexuel, le trahit-elle ? Dire qu'il a été tué *parce que* il était homosexuel, c'est tomber dans ce que Leo Bersani, dans son livre *Homo, repenser l'identité*¹³ dénonce, à savoir que si l'on s'appuie sur l'identité gay pour accuser ceux qui la dénoncent, on reste prisonnier du projet disciplinaire homophobe qui a présidé à la création de cette identité. On ne peut pas plus revendiquer que dénoncer cette identité.

MARIA ANTONIETTA MACCIOCCHI

Le Monde du 13 novembre 1975 titra ainsi l'article de M. A. Macciocchi à propos de la mort de Pasolini : «le crime est politique»¹⁴. Dans son, livre, issu de la rencontre de très nombreux intellectuels européens réunis par M. A. Macciocchi en 1979 pour parler de Pasolini et de sa mort, commente ainsi sa version du crime : «Une société s'était vengée. La haine déchaînée contre Pasolini trouve, en effet, son expression «sociale» dans la façon même dont fut accompli le crime : une exécution publique effectuée de manière spectaculairement sanguinaire pour que chacun voie et comprenne». Et elle formule ainsi sa thèse : «Cette haine ne s'est pas exercée contre un homme qui portait une anomalie sexuelle, mais contre le premier écrivain italien qui ait tenté de parler à fond de sexualité et de politique. Contre l'écrivain».

Pasolini avait été expulsé, non seulement de Casarsa et de l'Éducation Nationale, mais également, en 1949, du Parti Communiste Italien «pour indignité morale du poète Pier Paolo Pasolini»¹⁵. «C'était une honte pour les familles communistes de lire la prose de cet homosexuel»¹⁶.

Comme il en a été question pour Laura Betti, un livre comme *Homos*, de Leo Bersani, nous permet de déchiffrer comment, en défendant la thèse de «Pasolini écrivain» comme raison du meurtre, Macciocchi effectue ce que Bersani appelle un «dégayment», un discours déssexualisant. Le rejet du concept d'identité homosexuelle comporte en soi une véritable trahison, nous dit Bersani. Et ceci va très loin, puisque la thèse de Macciocchi revient à faire de l'homosexualité de Pasolini une conséquence du fascisme et l'empêche de lire la complexité même de l'écriture de Pasolini. Elle écrit par exemple, à propos de *Salò*, que «les quatre pervers fascistes font avaler les excréments à leurs victimes, de jeunes hommes et jeunes femmes terrorisés par cette ordure,

13. Leo Bersani, *Homos, Repenser l'identité*, Paris, Odile Jacob, 1998. Ainsi que «Trahisons gaies» in *Les études gay et lesbiennes*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1998, textes réunis par Didier Éribon.

14. L'article est reproduit en guise de préface à *L'expérience hérétique*, de Pasolini, Payot, 1976, qui était en cours de traduction au moment de l'assassinat.

15. Cité par M. A. Macciocchi, «Esquisse pour une biographie de Pasolini, in *Pasolini, op. cit.*, p. 21.

16. *Ibid.*, p. 32.

comme le jeune Pier Paolo l'avait été, face au fascisme de *Salò*, jusqu'à en vomir». Et elle cite à l'appui quatre lignes d'une lettre que Pasolini écrit en 1944 à son ami d'enfance Luciano Serra, lettre qui montre, si on la cite *in extenso*, que la merde fasciste n'est en rien une métaphore qui aurait donné la nausée au jeune Pasolini :

[...] La guerre pue la merde. Les hommes sont tellement écœurés qu'ils se remettraient à rire et diraient : «ça ne vaut pas la peine !». Mais ils attendent, je ne sais pas quoi : que la pourriture s'en aille. De la pourriture, il n'y en a pas beaucoup, mais elle pue autant que la merde. Et je m'en vais me promener dans les champs vides, avec quelques primevères çà et là, quelques bandes de vert lancinantes, sur le fond des neiges du Monte Cavallo, suspendu avec ses cimes blanches dans l'air d'azur. Seul, je vais à travers champs, et je marche, je marche, à l'intérieur du Frioul vide et infini. Tout pue les rafales, tout donne la nausée, quand on pense que sur cette terre ces gens-là chient. Je voudrais cracher sur cette terre, cette conne, qui continue à produire des herbelettes vertes, des fleurs jaunes et bleues, et des bourgeons sur les aulnes ; je voudrais cracher sur le Mont Rest, très loin, au bout du Frioul, sur la mer Adriatique, invisible derrière les Basse ; et même à la gueule de ces gens de Casarsa, de ces Italiens, de ces chrétiens. Tout pue la fusillade, tout pue des pieds. Qu'est-ce qui me rattache à cette terre ? N'aie pas peur, Luciano, je suis moi-même assez puant pour être capable de ne pas me sentir rattaché à toute cette merde. Demain, (dans soixante ans ; j'y tiens) on creusera notre fossé : ce ne serait pas une nouveauté si je n'avais pas vu de MES PROPRES yeux y tomber une morte [sa grand'mère], dont je savais qu'elle avait été vivante ; et alors dans ce corps qui descendait, j'ai mesuré toute cette humanité de merde ; quelque chose (la mort) vient, qui te bouche le nez, et tu ne sens plus rien. Dans mon village, c'est la naissance du printemps.

Je t'embrasse affectueusement.
Pier Paolo¹⁷.

Ce n'est pas à Pasolini qu'on apprendra que c'est à se sentir le même qu'on ressent la différence, *il se sait assez puant* pour être capable de *ne pas* se sentir rattaché à la merde, cette merde, cette boue, si présente dans ses films, dans ses poésies. D'ailleurs il n'aimait pas le terme «gay» : «le mot gay ignore le vice»¹⁸. Et il avait déclaré posément, après réflexion, alors qu'on lui deman-

17. P. P. Pasolini, *Correspondance générale*, 1940-1975, Paris, Gallimard, 1991, p. 139.

18. Déclaré par Bellezza, publié par Ferdinando Camon, *Il Mestiere di poeta*, Garzanti, 1982, in René de Ceccatty, *Sur Pier Paolo Pasolini*, Botoharec Le Faouët, éditions du Scorff, 1998. Également dans D. Bellezza, *op. cit.*, p. 124 : « Et Pasolini nous entraîne encore, à travers la ville, dans une idéale topographie gay, comme on dirait aujourd'hui [il s'agit d'un passage de *Ragazzi di vita* sur les urinoirs autour de la gare], de ce mot qui lui déplaisait, puant, à son avis, la tolérance répressive ; et il n'avait pas tout à fait tort, aujourd'hui, il n'y a plus de "pédés" méprisés et à mépriser, mais des "gays" et les journaux de droite, eux aussi, quand ils ont à trouver un gros titre à propos d'une entreprise politique de quelque représentant du FUORI ou de l'OMPOS, Pezzana ou Consoli, emploient le mot gay. Pasolini était fou furieux : le mot "gay" ignore le vice ».

dait s'il se trouvait des affinités avec Jean Genet : «c'est un bourgeois, avec des problèmes de bourgeois»¹⁹.

«Je n'ai rien d'autre à vous dire. Sinon peut-être vous communiquer la voix étranglée de Pier Paolo qui, dans un de ses derniers débats, un mois avant [sa mort], hurlait : 'Moi, je l'ai vécu sur mon corps, le fascisme' » c'est ainsi que Laura Betti avait terminé en 1979 son intervention au colloque sur Pasolini²⁰.

BERNARDO BERTOLUCCI

Dans l'interview de ce petit film documentaire néerlandais *Whoever says the truth shall die*, Bertolucci raconte sa première rencontre avec Pasolini. Bertolucci avait quinze ans et habitait chez ses parents. Une après-midi, on sonne à la porte, dit-il. Il ouvre et prend peur en voyant un jeune *ragazzo*, en mauvais costume bleu et chemise blanche, qui demande à voir son père. Il referme précipitamment la porte et va dire à son père²¹ : «il y a une espèce de voyou qui te demande». Et son père de répondre : «Mais c'est le poète Pier Paolo Pasolini, il a rendez-vous avec moi».

A peine allusive court la thèse, dans l'interview de Bertolucci, tandis qu'il raconte son amitié avec Pasolini et leurs premiers pas dans le cinéma, tous deux inventant tout de la technique au fur et à mesure, que Pasolini, *ragazzo* lui-même, footballeur de terrain vague²², et amoureux des *ragazzi*, est mort en véritable *ragazzo* des faubourgs de Rome. Effectivement, nombreux sont ses textes ou ses films qui témoignent de son obsessive préoccupation de ces jeunes voyous des faubourgs de la Rome des années cinquante :

Au Trullo, le soleil comme il y a dix ans.
 «Arrête, oh Pa', viens un peu taper dans le ballon avec nous !»
 Giorgio, Giannetto, Carlo, Le Maire,
 Et les autres, les paresseux garçons de vingt-cinq ans,
 Aux temps déjà un peu dégarnies, avec quelques mois de prison
 [derrière eux ;

19. Pierre Mertens, "Réflexions à propos d'une mort 'inélucltable' ", in M. A. Macciocchi, *Pasolini*, op. cit., p. 169.

20. M. A. Macciocchi, op. cit., p. 276.

21. Attilio Bertolucci est resté la référence littéraire de Pasolini, toute sa vie.

22. Et toujours prêt à attraper au vol la vivacité de ces footballeurs populaires : " Oh, Paso, ne t'avise pas de dire du mal de l'équipe de Rome, hein ? " Et comme Romme a gagné, cette estocade pour les vaincus : " Écris dans ton article que le mort puait encore quand on est sorti du stade. Et qu'il va puer toute la semaine ! ", in Pasolini, *Histoires de la cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 1998, p. 145.

Les frères cadets, tout jeunes encore, l'un
Pareil à un clown allègre dans les vêtements de son père,
Un autre élégant dans sa misère, ses petits yeux
Comme deux feuilles humides frappées par le soleil.
[...] ²³

Pasolini partait roder le soir dans la banlieue de Rome «comme un chat sauvage en chasse» nous dit Dario Bellezza, et il revenait dans la nuit «comme un loup» dit Moravia. C'est pourtant encore trahison que de voir en Pasolini un membre, devenu célèbre, de cette minorité défavorisée que sont les voyous de la banlieue de Rome qui hantent les jardins près de la gare Termini le soir. Bertolucci le suggère, un autre des amis de Pasolini, Sandro Penna, affirme même : «Pasolini, dans les derniers temps de son existence, pratiquait une auto-destruction furieuse, il était désespéré, complètement désespéré, le seul capable de l'aider pouvait être Ninetto, mais Ninetto était maintenant marié ; sa mort, il l'avait cherchée obstinément, dans cette folie de vouloir démontrer leur homosexualité réprimée aux sous-prolétaires, attisant ainsi leur violence originaire»²⁴.

C'est tenir pour rien les textes et les témoignages à propos de cette fièvre érotique de Pasolini pour ces jeunes des *Borgata*. On y retrouve très clairement ce qu'analyse Michel Foucault dans sa conversation avec Werner Schroeter²⁵, et que commente Gilles Deleuze, en particulier dans *Pourparlers*²⁶ : «Dans la conversation avec Schroeter, Foucault développe une opposition entre l'« amour » et la « passion », et se présente lui-même comme un être de passion et non d'amour.

[...] La distinction n'est pas du tout celle de la constance et de l'inconstance. Ce n'est pas non plus celle de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, dont il est pourtant question dans ce texte. C'est plutôt la distinction des deux types d'individuation : l'un l'amour, par les personnes, l'autre, par l'intensité, comme si la passion fondait les personnes, non pas dans l'indifférencié, mais dans un champ d'intensités variables et continues toujours impliquées les unes dans les autres... L'amour est un état et un rapport de personnes, de sujets. Mais la passion est un événement subpersonnel qui peut durer aussi longtemps qu'une vie... un champ d'intensités qui individue sans sujet.

L'éros, nous dit Dario Bellezza²⁷, exige ses défaites légales : Pasolini devait se faire, comme autant de drogues vivantes, tant de garçons à la soirée ; ses poèmes sont pleins de ces groupes fébriles happés dans toute la banlieue de

23. Poésie de 1962, citée par D. Bellezza, *op. cit.*, p. 21.

24. D. Bellezza, *op. cit.*, p. 22.

25. M. Foucault, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994.

26. G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 157.

27. Dario Bellezza, qui avait été secrétaire, " fils spirituel ", poète protégé par Pasolini, est mort du sida en 1996 nous apprend René de Ceccatty.

Rome²⁸. Face à Elsa Morante qui lui reprochait son incapacité à aimer vraiment les garçons, il soutenait qu'on peut aimer un garçon un quart d'heure, ou quelques heures, la durée d'une rencontre sexuelle²⁹. Il fut un collectionneur acharné, et cela dura jusqu'à ses tout derniers jours, et, comme le souligne Enzo Siciliano, Sandro Penna fut en cela son complice : «La compétition avec Penna dura des années : c'était à qui avait réussi à se faire plus de garçons à la fois. Et Pasolini énumérait de longues listes –, et la question, ironique, curieuse, de qui l'écoutait était «combien», «où», «un tel nombre, comment se peut-il». Pier Paolo ne descendait pas aux détails. Il provoquait Gadda ; et Gadda, accroché, soupirant après l'exactitude du récit, s'arrachait avec une élégance toute lombarde à cette écoute et commentait : «il s'agit de pétrarquisme générique, mais aussi numérique». «Pour moi, écrit Pasolini à propos des jeunes garçons du Trastevere, je voudrais arriver à savoir quels sont les mécanismes de son cœur par lesquels le Trastevere vit en lui, informe, harcelant, oisif... Où finit le Trastevere, où commence le garçon ? »³⁰.

Puis, ah, dans le soleil est ma seule joie...
 Ces corps, avec leurs pantalons d'été,
 un peu élimés, là au ventre, par la caresse distraite
 De mains frustes couvertes de poussière... Les groupes d'adolescents
 [en sueur,
 Sur les bords des prés, sous les façades
 Des maisons, dans les crépuscules brûlants...
 L'orgasme de la ville en fête,
 La paix des campagnes qui refleurissent...
 Et eux, avec leurs figures vives
 Et ombreuses, comme de petits chiens-loups,
 En bandes paresseuses, en lascives
 Ingénuités... Ces nuques ! Ces sombres
 Regards ! Ce besoin de sourire...³¹

C'est à Philippe Sollers que revient sans conteste, la palme de l'excellent élève, celui qui ne dit que des choses justes, et qui ce faisant, fait le malheur de la question. Il suffit de le citer : «Affirmant le fond de transaction perverse du lien social en tant que tel, c'est-à-dire sa nature intrinsèquement homosexuelle, Pasolini est devenu, de ce fait même, le sujet italien le plus menacé parce que le moins homosexuel. Ce paradoxe est la logique même. Pasolini a été tué pour que le nœud social homosexuel refoulé reste inconscient, qu'il soit scellé dans le sang de quelqu'un qui pouvait le dire. Il s'agit d'une demande sauvage d'aphasie»³².

28. D. Bellezza, *op. cit.*, p. 105.

29. D. Bellezza, *op. cit.*, p. 62.

30. Cité par D. Bellezza, *op. cit.*, p. 128.

31. P. P. Pasolini, La réalité, Poésie en forme de rose, in *Poésies, op. cit.*, p. 355 et D. Bellezza, *op. cit.*, p. 53.

32. M. A. Macciocchi, *op. cit.*, p. 56-57, citation de *Tel Quel*, n° 65.

ALBERTO MORAVIA

Moravia est d'une autre trempe, la même que celle de Pasolini le bagarreur. Dans ce film documentaire, l'interviewer restera coi.

A la première question : «Quelle est sa version de la mort de son ami ?», Moravia répond, toujours avec son débit perturbant bizarre et sa voix à la fois forte mais rendue fragile par les aigus : «Ce soir-là, Pier Paolo a rencontré son destin». L'interviewer, interloqué, n'entend pas en rester à une parole qu'il juge visiblement simpliste, il veut obtenir une thèse plus «sérieuse», alors il insiste, et Moravia reprend : «Pasolini aimait les jeunes garçons violents». On sent que l'interviewer est stupéfait de cette affirmation, car il croit y entendre ce qui n'y est pas. Là où précisément Moravia s'abstient et endosse le désir de Pasolini, «il aimait les jeunes garçons violents», l'interviewer – on le comprend à sa réaction désarçonnée – rajoute lui-même la thèse qu'il rejette et l'attribue à Moravia, à savoir que Pasolini est coupable de sa mort. Il attaque alors et dit à Moravia : «Mais, vous étiez son ami ! ». Qu'on ne compte pas sur Moravia pour s'autoproclamer ami, il répond : «Nous mangions ensemble tous les soirs». Léger flottement de l'interviewer qui cherche à se reprendre et qui revient alors à la charge en répétant sa première question : quelle version Moravia a-t-il de la mort de son ami ? Moravia répond : «Pasolini aimait les jeunes gens violents, il aimait entrer en rapport avec cette violence». Déboussolé, l'interviewer lui dit (je cite de mémoire, n'ayant pu revoir ce film) : «Alors, vous admettez la thèse de la police ? Qu'il a été tué par Pino Pelosi ? » Moravia achève : «Le jeune garçon n'avait pas une goutte de sang sur lui».

L'interviewer n'avait-il pas lu ce que Moravia écrit au lendemain de la tragédie, que peut-être pour Pasolini s'était-il agit de voir «la violence en face, comme Rimbaud ; mais il en vit l'aube, la devinant à cent indices, sans pourtant la voir *tout entière avec son corps immense*»³³.

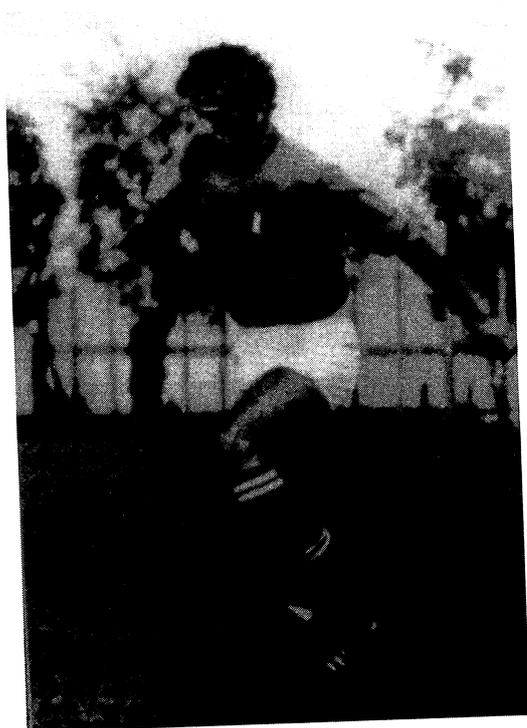
Moravia ne trahit pas. Il n'a pas de version, il n'a que la vérité du désir de Pasolini comme savoir, ce n'est pas une réponse. Tel Moravia est là, tel on le trouve partout dans les écrits de Pasolini,

Comme dans un film de Godard : seul
 Dans une voiture qui file sur les autoroutes
 Du Néo-capitalisme latin – de retour de l'aéroport –
 [où j'ai laissé Moravia, pur parmi ses valises]³⁴.

Dans ses *Chroniques romaines*, Pasolini raconte si bien une de ses journées avec Elsa Morante et Moravia, où après avoir visité la future villa de Moravia

33. Cité par D. Bellezza, *op. cit.*, p. 98.

34. P. P. Pasolini, « Une vitalité désespérée », in *Poésies, op. cit.*, p. 621.



*Pier Paolo Pasolini
capitaine et avant-centre.*



Pasolini et Alberto Moravia en voyage.

«il pleut de plus en plus fort, et au milieu du vert et de l'or, affleure une belle boue lourde et grasse, enfoncer un pied dans cette herbe, c'est comme l'enfoncer dans la coquille d'une fontaine», ils vont à une réunion littéraire «Moravia entre, suivi par moi, déjà pris par la pensée de s'en aller au plus vite : il entre donc vite, il donne vite la main, il se jette vite sur une chaise, qui naturellement est inconfortable», où Pasolini se sent contraint d'intervenir car Moravia ne dit pas mot, puis le cocktail «comme j'envie Moravia qui se déplace indemne, çà et là» tandis que Pasolini s'enfonce, se noie dans les débats «Mais Moravia m'arrache à ce pétrin.

– Partons, je suis pressé, je dois passer chez l'opticien...

Moi, patiemment, je le suis, oubliant de poser mon verre de jus de tomate.

Nous passons d'abord chez lui, prendre ses montures dont il est fier : elles sont très chères et elles lui vont bien. Il est content que j'aie découvert qu'elles cachent un peu ses sourcils diaboliques et primordiaux, en l'adoucisant. Et puis il est content que l'opticien, en le reconnaissant, lui ait dit, avec la lourdeur molle d'un beauf, avec ce sens pesant de la mort des personnages de Belli :

– Nous avons la vue qui baisse, hein !»

Partout, au détour des films, des voyages – *L'odeur de l'Inde*³⁵ –, Moravia est là, discret, vif, impitoyable, ce Moravia que Pasolini loge dans le pétale le plus secret de la rose qu'il effeuille dans la *Nouvelle poésie en forme de rose*, pétales de ceux qui tentent obstinément, peut-être vainement, de «transmettre la lettre qu'on leur a confiée» :

Dans l'un
 Des pétales les plus
 Secrets, on contemple ensuite
 MORAVIA, qui s'en va chercher sur certains
 Rivages de Sicile – avec des géraniums suprêmes
 Dévorés par l'histoire, non plus rouges, mais orangés,
 Qui emplissent de cette unique violence décolorée une région entière –
 L'incertitude funéraire et hellénistique qu'il chasse de sa vie
 Mais dont il ne peut se passer, et il rêve comme un enfant étrange
 Devant les paysages des archéologues allemands, morts eux aussi :
 Et il ne veut pas, il ne veut pas faire la jonction
 Entre son esprit et le désarroi, il
 Nous laisse nous débattre seuls en ces
 Désagréables problèmes littéraires
 Vieux comme le déluge, tandis
 Qu'il construit sa vie
 Parfaite, en homme qui sait,
 Toujours, être en dehors
 Du noir³⁶.

35. P. P. Pasolini, *L'odeur de l'Inde*, Paris, Denoël, 1984, réed. 1995.

36. P. P. Pasolini, "Nouvelle poésie en forme de rose" in *Poésies, op. cit.*, p. 435.

Pas de version de la mort de son ami, Moravia ne lâchera jamais cette position, position d'analyste s'il fallait lui donner un nom. Un analyste qui, avec son ami Pasolini, lisait son Freud avec la même acuité, la même vivacité, le même détachement, mais sans discontinuer comme dit Laura Betti : «il a ouvert la bouche [Pasolini] – très peu – et m'a dit qu'il fallait que nous fassions le tour des lacs des environs de Rome pour lire les cas cliniques de Freud parce qu'on trouvait là l'explication de tout, et que j'en ferais la lecture pendant qu'il conduirait la six cents [la voiture avec laquelle il a été écrasé]. En vérité, la six cents n'est pas du tout confortable et puis, si on lit en voiture on attrape le mal de mer»³⁷. Et après avoir fait un chapitre qu'elle appelle «Madame et le trauma», et le suivant «Travail du deuil au centre thérapeutique», chapitre ébouriffant avec «le» psychiatre freudien et dont Moravia est absent, elle termine sur «Le futur ? on s'en fiche», chapitre dans lequel Moravia est là sans être tout à fait là, et où tout se déroule sans Pasolini :

- Est-il arrivé ?
- Non. Il n'est pas arrivé et tu le sais très bien.
- Arrivera-t-il ?
- Non. Il n'arrivera pas. Et ça aussi tu le sais.
- Il peut y avoir une erreur. Il peut encore arriver.
- Il ne peut pas partir. Donc il ne peut pas arriver.
- Tu es sûr ?
- Il ne viendra pas.

Et elle met le point final :
«C'est tout».

LA ROSE

Vingt-cinq ans après, nous sommes loin des invectives de Michel Cournot, amateur de chabadabada propre et sain, écrivant involontairement un hommage à Pasolini à la sortie de *L'évangile selon Saint Matthieu* : «J'y ai retrouvé en le voyant le grasseux des soutanes et l'obliquité des regards des confesseurs [...] J'y ai retrouvé tout ce que je hais : le confusionnisme, l'irresponsabilité, les regards charmeurs qui n'en pensent rien, la mode à l'esbroufe des grands couturiers, le mensonge. Et j'y ai vu un parfait exemple d'une chose qui n'arrange rien : l'art «pédé». Nous sommes loin, aussi, des réponses frondeuses de Pasolini transformant Michel Cournot en oiseau s'envolant vers les cimes rationalistes dans *Uccellacci e Uccellini*.

37. Laura Betti, *op. cit.*, p. 54.

Nous n'assistons pas pour autant à l'oubli que Pasolini se prédisait à lui-même :

Les restes du vieux Pasolini
 Sur les contours de l'Ager...bidonvilles
 Et amas de gratte-ciels

 Je serai là
 Tel celui qui rêve son châtiment
 au bord de la mer
 où la vie recommence.
 Seul, ou presque, sur le vieux littoral,
 Au milieu de ruines d'anciennes civilisations
 Ravenne
 Ostie ou Bombay peu importe.

 je commencerai peu à peu à me décomposer,
 dans la lumière déchirante de cette mer,
 poète et citoyen oublié.³⁸

Aujourd'hui, ni polémique, ni oubli, pas même «la part du feu» qu'un Jean-Louis Bory faisait en s'exclamant, «Dieu merci !», toujours à propos de *L'évangile selon Saint Matthieu*, comparant Pasolini au Caravage «parce qu'il prenait (reproche bizarre que l'on adresse à Pasolini) ses gigolos pour modèles. Dieu merci, cela n'a pas empêché le Caravage de peindre. Cela n'empêchera pas Pasolini de tourner»³⁹.

Non, aujourd'hui, Pasolini est en passe d'être gallimardisé. Il l'avait déjà écrit en se moquant de lui-même : «J'eus la tentation de sainteté. Ce fut la poésie»⁴⁰. Sans doute, toujours en lutte, a-t-il réclamé qu'à la fin de cette anthologie *Poésies*, après la Postface adressée «Au lecteur non-averti», soit imprimée sa *Charte (souillée)*, qui se termine ainsi : «Je me refuse, tant consciemment qu'inconsciemment, à toute forme de pacification»⁴¹. Il est vrai que Gallimard a publié *Pétrole*, roman posthume exceptionnel et «irrécupérable». Mais actuellement, ne sont disponibles dans notre édition française devenue si misérable, que les textes littéraires pouvant donner lieu aux lectures élégiaques. Introuvables, le livre de Marc Gervais : «Il faut décevoir. Sautiller toujours sur les braises comme martyrs rôtis et ridicules», *La divine mimésis* : «Nous cheminions désormais dans le noir le plus épais», les *Dialogues en public*

38. P. P. Pasolini, *Poésies*, op. cit., p. 373.

39 Jean-Louis Bory, in *Arts*, 10 mars 1963, cité par Marc Gervais, *Pier Paolo Pasolini*, Seghers, 1973.

40 In D. Bellezza, op. cit., p. 9, correspondant en partie seulement à « La réalité. Poésie en forme de rose », in *Poésies*, op. cit., p. 361.

41. P. P. Pasolini, *Poésies*, op. cit., p. 637

(*Le belle bandiere*) «Monsieur Pasolini, pourriez-vous m'envoyer un magnétophone», *L'expérience hérétique* : «Notes en poète pour une linguistique marxiste», encore moins le livre de Dario Bellezza *Mort de Pasolini*, qui pourtant nous donne tant de clés de lecture indispensables, et d'autres encore.

Le lecteur non-averti auquel Pasolini voulait s'adresser, c'est celui qui écrivait au rédacteur de *Vie nuove* «Cher monsieur Pasolini», celui qui devait lire son anthologie de poésie dans une édition assez vulgaire et bon marché. Celui-là, plus ou moins confusément, connaissait l'argot des banlieues du tiers-monde romain. Lisant «Le Rossignol de l'église catholique», il n'avait aucun besoin de connaître les élucubrations de Caterina dans le *Decameron*⁴² sur le rossignol, pour lire «l'oiseau» des garçons, ni de connaître l'image du film où la main sur le sexe du garçon, Caterina tient son rossignol en cage. Doit être alors plus clair pour ce simple lecteur le fil qui relie tous les poèmes, ce rossignol du Christ exposé dans l'agonie aux yeux de tous et de sa mère. Mais pour nous, lecteurs français soumis aux traducteurs ? Car ils sont dans l'ensemble très bien pensants, nos traducteurs. Déjà, lorsque *Ragazzi di vita* et *Una vita violenta* avaient été traduits, René de Ceccatty (traducteur entre autres textes du formidable *Pétrole*) nous signale que Laurent Terzieff, Jean-Claude Brialy et Jacques-Laurent Bost, qui travaillaient avec Pasolini pour *La Notte brava*, l'avaient averti que «*il gergo di Les Ragazzi è il gergo di una vecchia signora*», que l'argot utilisé dans la traduction française de *Ragazzi di vita* était un argot de vieille dame⁴³. Mais Bellezza donne quelques-unes des correspondances de la poésie pasolinienne, de son argot homo, de sa topographie de drague, de ses situations brûlantes, de «son homosexualité cosmique», «transgressive et désespérée».

C'était presque deux heures du matin – le vent
Soufflait à travers la place des Cinq-Cents
Comme dans une église – il n'y avait même pas d'ordures,
Seule vie à cette heure – dans les jardins
Tournaient les deux ou trois derniers garçons,
Ni romains ni paysans, à la recherche
Des mille lires, mais comme émasculés –
Je parlais en voiture avec l'un d'eux –
Un fasciste, le pauvre petit, et je m'efforçais
De toucher son cœur désespéré.

«Qu'on fasse bien attention à la situation, archétype pour Pasolini», nous dit Bellezza dans un commentaire violent. «Beaucoup de sa littérature naît de

42. Comme nous l'indique Hervé Joubert-Laurencin, *Pasolini portrait du poète en cinéaste*, édition Cahiers du cinéma, 1995.

43. R. Ceccatty, *op. cit.*, p. 18.

cette drague frénétique, dans les coins les plus divers de Rome, du Tullio à la gare»... «un fasciste, le pauvre petit, auquel il touche le sexe (appelé, par euphémisme ennoblissant, cœur !) ; de plus Pier Paolo ne sort pas de sa voiture, comme pour mieux marquer sa supériorité, ou son manque de disponibilité...»⁴⁴.

Quand Ceccatty, qui est pourtant comme on vient de le souligner le traducteur de *Pétrole*, commente, dans son «Avant-Propos» à *Poésie*, recueil de 666 pages, l'émotion du jeune Pasolini entendant en frioulan le mot ROSADA, un mot «qui n'a jamais été écrit» (Pasolini théoriserà dans *L'expérience hérétique* ce qu'il appelle «le moment sonore de la langue», entre langue et parole), déjà, il passe sous silence le commentaire que lui-même en fait dans son propre livre⁴⁵ : «le choix du mot *rosada*, pour sa sonorité qui l'apparente au mot français rosée et l'éloigne de l'italien standard *rugiada*, mais aussi pour son contenu aux connotations érotiques évidentes : sécrétions de la nature et voile de lumière sur le paysage, donc érotisation de toute la campagne frioulane». Nous voilà en plines références bucoliques, si on néglige les parentés sonores de la rosée et de la rose, rose toujours présente dans toute l'œuvre de Pasolini, mélange toujours inextricable des banlieues romaines et des paysages du Frioul. Mais cette fois encore, seul Bellezza donne la clé qui change tous les commentaires élégiaques qu'on peut lire partout sur Pasolini et la rose : « Le livre qui explique le mieux cet érotisme est certainement *Poésie en forme de rose* – la rose étant métaphoriquement le sexe ouvert des garçons du «tiers monde», des *Borgate*. [...] Ce livre m'impressionna énormément, et m'influença beaucoup, à sa parution, pour des raisons extra-littéraires, certes, mais qui me poussa aussi – et la littérature, son idée la plus sublime, hélas ! devrait être toujours platonique ! – à me créer un érotisme emprunté non plus seulement à Penna, mon autre idole de cette époque, mais justement au Pasolini de ce livre»⁴⁶.

C'est une rose charnelle de douleur,
 Avec cinq roses incarnées,
 Cancres de rose dans la rose

 Tu t'es complètement fourvoyé, grossier, suave !
 L'idée de m'être fourvoyé ! Moi !
 Comprenez-vous ? L'échec, l'affront...

 Sitôt que l'on détache un pétale, on le voit,
 Rouge alors qu'il devrait être blanc,
 Ou blanc alors qu'il devrait être jaune, comme

44. D. Bellezza, *op. cit.*, p. 64.

45. R. Ceccatty, *op. cit.*, p. 53.

46. D. Bellezza, *op. cit.*, p. 52.

On voudra : et ce, tout au long d'une vie,
Qui ne nous laisse, c'est fatal qu'UN
SEUL CHEMIN, UNE SEULE FORME.

.....

On dit qu'en cette vie bien des chances se perdent :
Mais... la Vie ne nous offre qu'UNE chance.
Je l'ai, pour moi, entièrement perdue.

Comment tout ceci pourrait-il
Ne point se répercuter sur le sexe, châtrant
Le fils jusqu'à la dernière larme ?

.....

Homosadomaso : Leo Bersani, lecteur de Foucault

MARIE-HÉLÈNE BOURCIER*

«Là où les États-Unis nous laissent des manuels (The leatherman's handbook, de Larry Townsend, par exemple est une mine), nous avons eu Navarre et les Loukoums ou Guibert et les Chiens : pertinence psychologique totale, technicité zéro».

Guillaume Dustan, Nicolas Pages, Balland, 1999.

Les foucaldisations hâtives ou de masse (notamment dans les «cultural studies» des pays anglo-saxons), l'habitude de faire de l'auteur de *La Volonté de Savoir* la référence centrale de la théorie queer ont parfois masqué le lien que continue d'entretenir celle-ci avec la psychanalyse. Loin d'être froide-ment reléguée au rang des discours disciplinaires, la psychanalyse (freudienne et lacanienne) a suscité nombre de relectures critiques¹ (largement initiées² par les théories féministes) et a également donné lieu à de renversantes et globales reformulations par les sujets pervers qu'elle avait si bien su objectiver. Après tout, aux tenants d'une conception de la perversion comme versant négatif de la sexualité dite «normale», il était possible de rappeler que la «norme» tenait sa vérité-fiction approximative et finalement si succincte de la dépendance absolue qu'elle entretient avec les dites perversions.

* Sociologue, créatrice et animatrice des séminaires *Queer* de l'association Le Zoo.

1. Théoricienne féministe et référence de la théorie *queer*, Judith Butler a proposé nombre de relectures non hétérocentrées de la psychanalyse. Voir notamment, et pour ne citer que cet exemple, le chapitre "Prohibition, Psychoanalysis and the production of the Heterosexual Matrix" in *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres, New York, 1990.

2. Voir notamment Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, New York, Pantheon, 1974.

Leo Bersani se situe dans cette pratique de la réécriture excentrique et excentrée des modèles du désir et de la perversion. Cependant son utilisation du discours psychanalytique dans la lecture qu'il propose du S/M selon Foucault et du S/M en général dans *Homos*³ suscite plutôt une envie renouvelée d'appeler à une épistémologie généralisée du placard psychanalytique ; d'interroger encore et toujours la place hégémonique et hétérocentrée que peuvent prendre l'interprétation et le discours psychanalytique dans le champ du désir et de la sexualité ; de confronter celui-ci à d'autres théorisations des sexualités ainsi qu'à l'émergence d'une culture sexuelle où le sling le dispute avantageusement au divan.

EN PASSANT PAR LA BACKROOM...

Foucault ne s'est jamais exprimé publiquement sur ses pratiques S/M en France où il a d'ailleurs été «outé»⁴ comme S/M après sa mort. Cependant, dans quelques interviews données aux États-Unis⁵, il avait évoqué très positivement les pratiques S/M gaies et lesbiennes en des termes qui ont pu faire penser qu'elles participaient des nouvelles «formes de plaisir» qu'il appelait de ses vœux :

Je pense que le S/M est beaucoup plus que cela (la mise au jour ou la découverte de tendances sado-masochistes profondément enfouies dans notre inconscient) : c'est la création réelle de nouvelles possibilités de plaisir que l'on n'avait pas imaginées auparavant⁶.

En même temps, Foucault a toujours singulièrement manqué de précision pour désigner ce que recouvrent exactement les pratiques S/M dont il parle :

Nous savons très bien que ce que ces gens font n'est pas agressif ; qu'ils inventent de nouvelles possibilités de plaisir en utilisant certaines parties bizarres de leur corps [...] Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en

3. Dans le chapitre d'*Homos* intitulé "the gay daddy" en Anglais et qui a été traduit – c'est dommage – par "le bonheur gay" en français. *Homos*, Paris, Odile Jacob, 1995.

4. "Le "outing" consiste à révéler publiquement l'orientation sexuelle de quelqu'un. La première mention cryptée de la sexualité S/M de Foucault se trouve dans le récit à clé d'Hervé Guibert, *À L'Ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Gallimard, Paris, Folio, 1990, pp. 29-30. Guibert y évoque un certain Muzil adepte du S/M qui n'est autre que Foucault. Voir également sur ce sujet James Miller, *La Passion de Michel Foucault*, Paris, Plon, 1995, pp. 213-221. Sur les sources de Miller, cf. note 48.

5. Voir entre autres, "Sex, Power and the Politics of Identity", entretien avec Gallagher et Wilson, *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30, trad fr. "Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité", in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, tome IV, 1994, pp. 735-746.

6. M. Foucault, *Dits et Écrits*, tome 4, *op. cit.*, p. 737.

utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles, etc⁷.

En reprenant une scène évoquée par Foucault dans un entretien avec Jean Le Bitoux⁸, Leo Bersani se propose de réduire le flou en essayant d'imaginer ce que deux homosexuels susceptibles de participer d'une nouvelle économie des plaisirs ont fait dans un sex club américain :

[...] ils venaient de quitter le slot, un sauna sadomaso fort regretté de San Francisco, aujourd'hui fermé, où l'un des deux — ils auraient bien pu changer de rôle pendant la nuit — avait fouetté, soumis au fistfucking, injurié et brûlé l'autre au bout des seins⁹.

Je vais profiter à mon tour du relatif manque de clarté des formulations de Foucault pour proposer une fiction un peu différente. Après tout, il est toujours intéressant de se retrouver dans la position de croire savoir ce que les gens font au lit comme on dit, ou, mieux encore, hors la chambre à coucher, dans la backroom.

D'autres raisons en forme de questions justifient l'exercice. Que recouvre vraiment la locution S/M ? Les choses s'éclaircissent-elles vraiment en différenciant sadomasochisme et S/M, le sadomasochisme comme catégorisation psychologique psychanalytique et le S/M défini par la culture S/M comme un jeu de rôle, une érotisation des rapports de pouvoir et/ou de douleur¹⁰ ? Le fistfucking est-il une pratique S/M ? Voilà qui est loin d'être évident surtout si l'on songe que l'un des bons critères dont on croit disposer pour repérer ce qui est S/M et ce qui ne l'est pas est la présence ou l'absence de sexe dit génital ou de contact dit sexuel : comment dès lors qualifier la pénétration d'un anus par un poing dans un environnement sexuel gay ? Et si l'on en croit les descriptions ethnographiques que donne Gayle Rubin de la scène S/M de San Francisco, notamment de ce qui se passait aux Catacombes, les fist fuckers ne se considéraient pas nécessairement comme des sadomasos et vice versa¹¹.

Enfin, s'il fallait donner une ultime raison, je pourrais dire que je m'inquiète un peu de ce que, pour décrire ce que nous «savons» de la sexualité, l'on ait encore tendance à favoriser les mêmes axes de catégorisation : les pratiques sexuelles et l'identité ou la dynamique psycho-sexuelle générale-

7. *Ibid.*, p. 738. C'est nous qui soulignons.

8. Cet entretien inédit a été publié dans *La Revue H*, n° 2, automne 1996. Il date de juillet 1978.

9. C'est nous qui soulignons. C'est la traduction française qui ajoute le terme "soumis" *Homos*, *op. cit.*, p. 102

10. Sur ces définitions du S/M, voir notamment Pat Califia, *Coming to Power : Writings and Graphics on Lesbian SM*, Boston, Alyson, 1981.

11. Cf. "The Catacombs : A temple of the Butthole", in *Leather Folk, Radical Sex People, Politics and Practice*, éd. Mark Thompson, Boston, Alyson, 1991, pp. 129-130.

ment assortie d'une vision duelle du rapport sexuel et analytique. J'aimerais donc ajouter à ces critères, qui me paraissent à la fois psycho-centrés et hétérocentrés, d'autres éléments d'appréciation, suggérés par Gayle Rubin¹² et Ève Kosovsky Sedgwick¹³ deux théoriciennes assez représentatives de ce que la théorie queer peut apporter en matière de construction de l'objet sexualités au pluriel, d'une utilisation de la catégorie de la sexualité comme possibilité de sortir du régime hétérosexuel. J'emprunte donc les quatre binarismes suivants à Ève Kosovsky Sedgwick : singulier/pluriel ; autoérotique/alloérotique ; orgasmique/non orgasmique ; public/privé¹⁴.

Si l'on retrouve maintenant nos deux garçons avec tous ces critères en poche (qui changent un peu de l'axe genre/sexe généralement utilisé pour définir l'objet du désir), il est possible de filer la fiction suivante : ils n'étaient peut-être pas deux dans le sex club, l'un ou l'autre, peut-être l'un des deux s'est fait goder, l'un en a fouetté plusieurs, l'un d'entre eux, peut-être les deux, se sont masturbés sans se voir en regardant une scène à deux ou à plusieurs et, s'ils avaient été moins occupés, ils auraient fait beaucoup d'autres choses encore... Et puis, j'ai envie de dire aussi qu'ils sont sortis séparément ; ce qui suffirait à extraire les pratiques S/M du modèle conjugal et binaire dans lequel on veut les faire entrer pour les analyser dans les termes de la psychodynamique ordinaire du couple.

Mais admettons qu'il soient sortis main dans la main pour reprendre le raisonnement de Foucault dans la version française de l'histoire. La vision de deux garçons heureux bloque la machine à fantasme d'un éventuel passant dit Foucault :

Mais qu'y a-t-il derrière le bonheur ? Nos puissances explicatives n'ont plus rien à dire, et c'est cela que l'on ne tolère pas. Il n'y a pas d'angoisse derrière le bonheur, il n'y a pas de fantasme derrière le bonheur¹⁵.

Un raisonnement que Foucault aurait pu tenir au sujet donc de nos deux garçons sortant du Slot, comme l'a bien restitué Leo Bersani. Selon l'auteur d'*Homos*, cette analyse de Foucault renvoie à sa volonté plus globale de dépsychologiser l'homosexualité et l'homophobie. Cette dépsychologisation ferait écho à la déssexualisation qu'invoque ailleurs Foucault à propos des pratiques S/M. Mais que faut entendre par dépsychologisation et déssexualisation ?

12. G. Rubin, "Thinking Sex, Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in *Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality*, éd. Carole S. Vance, Londres, Routledge, 1984, pp. 267-319.

13. E. Kosovsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

14. *Ibid.*, pp. 22-33.

15. *Op. cit.*, *La Revue H*, n° 2, p. 48.

DÉPSYCHOLOGISATION ET DÉSEXUALISATION OU RESEXUALISATION CONTRASEXUELLE ?

La question qui se pose est de savoir si l'on n'a pas décrit ces deux opérations dans des termes non foucauldien. Au point justement de construire un Foucault un peu «parano radical», qui chercherait obstinément mais en vain à faire sans la psychologie. Même si l'on réussit à faire de la déssexualisation le résultat d'une volonté, cette volonté consiste à se défaire non du fantasme mais du fantasme du «psy» c'est-à-dire du discours psychanalytique sur le sexe. Et si la déssexualisation se produit, ce n'est pas tant parce que Foucault le veut mais parce que le régime disciplinaire sur le sexe qu'est majoritairement le discours psychanalytique, du fait même qu'il s'est fondé sur la possibilité d'objectiver, de catégoriser et d'interpréter des actes sexuels, est aveugle. D'où cette impossibilité, pour certains passants, de savoir ce que je vais appeler la resexualisation dont viennent de se rendre coupables les deux garçons. Car déssexualiser ce n'est pas simplement dégénitaliser mais resexualiser, c'est-à-dire réaffirmer l'indissociable relation entre sexe et lien social, sexe et apprentissage, sexe et politique, sexe et géographie.

L'analyse de ce qui s'est passé dans le sex club peut se poursuivre en résistant à la position hégémonique du discours psychanalytique qui produit les phobies de Foucault et en parlant désormais de resexualisation pour évoquer ce

[...] plaisir que l'on peut produire à partir d'objets très étranges en utilisant certaines parties bizarres de notre corps dans des situations très inhabituelles, etc¹⁶.

Ces pratiques ne se limitent pas à une simple redistribution des zones érogènes et l'on peut d'ailleurs interroger la propension à interpréter la déssexualisation dont parle Foucault dans les limites du corps physique. Le sexe génital et/ou orgasmique perdrait ses privautés ? Il n'y a là de déssexualisation que par rapport au discours sur le sexe hétérocentré, que dans le cadre d'une vision privative qui ne rend pas compte de l'apparition des godes et des poings dans un cul.

Le fait que ces pratiques bizarres aient lieu dans «des situations très inhabituelles,» en public et à plusieurs, dans des lieux différents de la chambre à coucher va à l'encontre de l'habituel confinement de la sexualité dans la sphère privée et domestique. La resexualisation se traduit par une relocalisation et une resocialisation qui laissent apparaître et se produire, de nouveau

16. *The Advocate*, trad. fr. *Dits et Écrits*, op. cit.

et autrement, la dimension sociale, politique et épistémologique du sexe¹⁷. Elle est synonyme de contre-productions de pratiques et de savoirs différents, de création de relations différentes entre les personnes qui font du sexe ensemble. Comme le rappelle Beatriz Preciado dans son *Manifeste Contra-sexuel*¹⁸, les délimitations spatiales et temporelles, les divisions entre public et privé, domestique et institutionnel imposées aux pratiques sexuelles et aux lieux de production de savoir sur le sexe relèvent d'une architecture politique générale qui inclut la gestion de l'espace et des corps. Toutes ces données sont reconfigurées dans la resexualisation globale que je viens de décrire et que l'on peut comprendre comme une résistance sous forme de contre-productivité généralisée, comme une contra-sexualité c'est-à-dire une contre production de plaisir et de savoir contractuelle qui vise à se défaire du sexe comme technologie de domination hétérosociale¹⁹.

Voilà ce que ne pouvait ni voir ni savoir le passant «psy».

DU SLING AU DIVAN OU LA PSYCHANALYSE DU FOUET

A lire les analyses qu'il fait du S/M, on peut parier que Leo Bersani ne se retrouverait pas dans cette géographie contrasexuelle. Selon lui, le S/M est profondément conservateur en ne faisant que reproduire des structures de pouvoir opprimantes²⁰ et ne serait que de «la pure psychologie»²¹. L'analyse de ces deux thèses va me conduire à des considérations plus générales sur ce régime de savoir/pouvoir particulier qu'est le discours psychanalytique.

Par parenthèse, en ce qui concerne la question de la valeur politique ou subversive qu'il faut accorder à la répétition des structures binaires et/ou hétérosexuelles, il s'agit là d'une problématique récurrente dans la critique gaie, lesbienne, queer, voire transgenre. La discussion sans fin au sujet de la culture «butch-femme» ou du «drag», pour savoir si la répétition des codes de la masculinité et de la féminité par exemple était subversive ou non, est exemplaire de ce point de vue (cf. notamment le débat autour du film *Paris is*

17. Voir à ce sujet les analyses de Marc Siegel et Daniel Hendricksen sur le ghetto sexuel des récits de Guillaume Dustan ("The Ghetto Novels of Guillaume Dustan", polycopié séminaire queer du zoo, 4 février 1999, traduction Xavier Lemoine) : "La sexualité au sein du ghetto de Dustan n'est pas naturelle, elle s'apprend. Fort heureusement, le ghetto a de nombreux professeurs : les films pornos, les amants ("Je pense à Quentin parce que c'est lui qui m'a appris à retirer les godes avant de jouir, pour ne pas endommager les sphincters," *Dans Ma Chambre*, p. 34), les sex toys et soi-même ("ça, c'est moi qui me le suis appris tout seul," *Dans Ma Chambre*, p. 34). Cet apprentissage et les aptitudes acquises de cette façon sont ce qui donnent à la sexualité sa valeur émotionnelle. Quand après avoir baisé, un mec dit à Guillaume qu'il est "ému", Guillaume lui demande pourquoi : il a dit "Parce que j'ai bandé sans me toucher pendant tout le temps que je t'ai fisté. J'ai dit : c'est normal, parce que tu l'as bien fait, moi quand je godais mon ex, ça me faisait triquer comme un fou" (*Dans Ma Chambre*, p. 109).

18. À paraître chez Balland, collection Le Rayon, avril 2000.

19. Beatriz Preciado, *Manifeste Contra-sexuel*, op. cit.

20. *Homos*, op. cit., p. 108 et p. 113.

21. *Ibid.*, p. 114.

Burning)²². Il serait d'ailleurs assez intéressant de se demander, avec Judith Butler, en quoi la répétition et l'exhibition des structures de pouvoir peuvent avoir une force performative qui n'est pas forcément conservatrice. Une force qui viendrait du caractère contractuel et langagier, pas seulement vestimentaire, des pratiques S/M. Le S/M ne met-il pas en évidence le caractère performatif du pouvoir ? Un pouvoir compris comme performance, c'est-à-dire comme «un processus de répétition régulé»²³ qu'il est possible de dénaturiser ?²⁴

Mais pour en revenir au reproche qu'adresse Bersani au S/M dans *Homos* (le fait de ne pas proposer de changement de la structure des rapports de pouvoir²⁵), est-ce que les différences de point de vue sur ce sujet ne tiennent pas à la conception du pouvoir qui est présupposée ? Significativement, dès qu'apparaît le vocabulaire de l'oppression pour parler des aliénations sociales ou autres, l'on a souvent affaire à une vision structurale et non relationnelle, stratégique, productive du pouvoir. Et l'on peut aussi se demander dans quelle mesure, il ne s'agit pas d'une caractéristique du discours psychanalytique, lacanien notamment, que de promouvoir une vision extrêmement statique et figée du pouvoir et de la loi²⁶. Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a de sûr, c'est que dans une acception foucauldienne du pouvoir, la structure du pouvoir n'est précisément pas garante de la pérennité de sa capacité d'oppression. Autrement dit, que le S/M ne fasse que reprendre, répéter, ne préjuge en rien du résultat.

Il faut souligner que l'adoption d'une conception du pouvoir très sévère aboutit généralement à une rhétorique de la subversion avec une figure imposée étrangère à la notion de pouvoir productif : la révolution ou l'injonction à changer – rien de moins – les structures mêmes du pouvoir ou du champ de l'oppression. Mais pourquoi demander l'impossible au S/M voire à un projet politique ? N'est-ce pas là la proposition-piège réservée à toutes celles et tous ceux que l'on construit comme marge ?

Pour ce qui est du «tout est psychologique», en admettant que le S/M relève de la psychologie, pourquoi devrait-il seulement relever d'un discours psychologique totalisant et qui finit toujours par le condamner ? C'est ce discours qui crée une confusion entre ses propres catégorisations (le sadomasochisme de Sade, Sacher-Masoch et Freud) et des pratiques contra-sexuelles abusivement psychologisées voire pathologisées. Là encore, il faut s'interro-

22. Cf J. Butler, *Bodies That Matter*, Routledge, Londres, New York, 1993, pp. 121-142, ainsi que "Queens of Language : Paris is Burning", Jackie Goldsby, in *Queer Looks*, éd. Gever, Martha, Parmar, Pratibha et Greyson, John, Routledge, Londres, New York, 1993, pp. 108-115.

23. Cf. pour cette formulation de la performance-performativité, B. Preciado, "Performing the lesbian body : Butler and Derrida at the Limits of the performative," à paraître in *Reverso*, juin 2000.

24. Voir à ce sujet J. Butler, *Excitable Speech, A politics of the Performative*, Routledge, New York, Londres, 1997.

25. *Homos*, op. cit., p. 108.

26. Cf. J. Butler, *Gender Trouble*, op. cit., p. 57.

ger sur la manière dont le S/M peut-être construit comme une situation psychologique extrême. Quand Mark Thompson, l'auteur d'un collectif de textes pro-S/M évoque «des sentiments longtemps retenus d'infériorité ou de manque d'assurance, de douleur et de perte, de rejet ou d'abandon familial qui remontent à la surface au cours du rituel S/M»²⁷, en quoi cela renvoie-t-il à des sentiments étrangers au sexe ordinaire ou conjugal ? Ou au quotidien du mariage ?

Dire que le S/M s'est construit contre la psychologie est une critique produite par le discours psychologique. Foucault ne dit pas qu'il n'y a plus de fantasmes dans les backrooms, simplement ceux-ci ne sont pas pris en charge par un discours disciplinaire sur le fantasme, voire, ils peuvent être le résultat d'une proposition technique ou d'un travail (le travail du cul par exemple) et non d'une disposition psychologique. C'est aussi que la scène S/M entretient et propose peut-être un autre rapport à la psychologie. A la différence de ce qui se passe dans le cabinet du psy, la psychologie n'est pas la théorie du S/M. Heureusement. Ne serait-ce que parce que le fait d'accorder des privilèges exorbitants à la théorie et au couple théorie/pratique, sans parler du couple homme/femme, est une caractéristique du discours psychanalytique. Le rapport à la psychologie de bon nombre de militants du sexe ou de pratiquants du S/M est tout simplement instrumental. En tout cas, la dimension psychologique du S/M ne prend pas le pas sur d'autres dimensions et surtout pas sur la dimension sociale de cette culture sexuelle qui pratique d'autres formes d'objectivation et de savoir-pouvoir que celle proposés aux patients de la *scientia sexualis*.

ÉBAUCHE D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE DU PLACARD PSY

Nous sommes en présence d'un différent régime de savoir-pouvoir sur le sexe : de par les pratiques, les lieux et la manière dont circule et se produit le savoir sur le sexe. Ce régime de savoir-pouvoir contraste singulièrement avec le régime de savoir-pouvoir psychanalytique et il faudra bien un jour faire l'épistémologie du placard analytique. On pourrait commencer en distinguant tous les niveaux de savoir dont les patients sont les objets potentiels : le recours excessif à la littérature comme référence, la théorie, la pratique analytique, l'interprétation, la littérature de cas, le tout se déroulant dans des espaces fermés et payants qui renforcent la privatisation du sexuel : on passe de la chambre à coucher au cabinet du psy. Motif en commun : le lit. Il faudrait interroger un régime disciplinaire qui capitalise sur le maintien sévère de la différence entre théorie et pratique, ignore les données empiriques et descriptives, produit ses catégories hétérocentrées, ses experts et ses praticiens qui

27. *Leather Folk, Radical Sex People, Politics and Practice*, op. cit., p. XVII. Cité par Bersani.

entretiennent des relations hiérarchisées et sanctionnées par une culture du secret. Un régime qui évacue toute dimension sociale et politique, dans le cadre d'une économie fermée qui coince l'individu isolé dans la relation patient-experts. L'on mesure ici toute la différence qu'il peut y avoir entre le placard psychanalytique et une culture sexuelle devenue espace de transmission et d'apprentissage, et non le lieu de répétition secrète des aliénations.

Est-ce donc la voix du passant sociologue qui ne verrait pas d'inconvénient à analyser les patients de la psychanalyse qui cherche à se faire entendre au cours de notre revisitation de la backroom ? Assiste-t-on à un simple changement de point de vue dès lors que l'anthropologue ou le sexographe se mêlent de sexualités ? Non, pas simplement. Une évolution épistémique et politique ne résulte pas d'une approche inter- ou multidisciplinaire ou d'un changement de position de l'observateur.

Nous assistons à un développement de cultures sexuelles qui n'entretiennent pas de lien de dépendance avec les régimes de la vérité du sexe. Le S/M dégenderise, dé-hétérosexualise en montrant qu'il est possible de penser le dit rapport sexuel autrement qu'à travers la différence sexuelle exprimée par une conception binaire voire biologique du genre. Le S/M lesbien, selon toute probabilité²⁸, a permis de réagir à la déssexualisation de la femme et plus encore des lesbiennes ainsi que de résister à ce lieu commun paradigmatique des théories analytiques : la femme comme manque.

La critique de l'hétérocentrisme du discours psychanalytique et de ses catégories s'effectue aussi et surtout sur le plan épistémologique. Elle porte sur un régime de vérité du sexe producteur de modes interprétatifs coiffants (de positions de savoir hautes et basses qui en excluent d'autres) et foncièrement asocial et apolitique. Enfin, si la psychanalyse française a ignoré la théorie *queer*, l'inverse n'est pas vrai. Nombre de gais, comme Leo Bersani mais aussi de féministes lesbiennes se sont demandées quelles étaient les attitudes à adopter par rapport au primat de la psychologie et comment queeriser la psychanalyse. Il en ressort des postures critiques qui ne sont pas forcément exclusives les unes des autres : la déconstruction (Judith Butler) ; la déstabilisation, avec une remise en question de la discipline (Gayle Rubin) ; la récupération et la réécriture des scénarios théoriques et interprétatifs du point de vue de la perversion (Leo Bersani, Teresa De Lauretis, Kaja Silverman, Linda Hart) ; et pour finir la répétition avec Pat Califia et certains praticiens du S&M.

28. Sur ce sujet voir Julia Creet, "Daughter of the Movement : the Psychodynamics of Lesbian S/M Fantasy", *Differences*, vol 3, n° 2, 1991, pp. 135-159 et Marie-Hélène Bourcier, "De la Dimension Politique du SM", *Revue H*, n° 4, printemps 1997, pp. 10-25.

Autant de positions critiques qui visent à relativiser la position hégémonique de la psychanalyse dans le champ du désir et de la sexualité et son mode de production du savoir. Elles permettront peut-être de s'inscrire efficacement contre des tentations totalisantes et une conception du symbolique déconnectée de sa dimension sociale et politique : comme dit Gayle Rubin, «une relation symbolique spécifique qui précéderait toute vie sociale quelle qu'elle soit me pose problème»²⁹. On a envie d'ajouter, en se souvenant de ce qu'a pu donner concrètement l'instrumentalisation de la théorie lacanienne à l'Assemblée Nationale et ailleurs pour y parler du Pacs, de la famille et de la filiation : «l'imposition d'une relation symbolique spécifique qui dénie sa dimension politique pose problème».

29. "A specific symbolic relation that precedes any social life whatsoever, I have a problem with that", G. Rubin, "Sexual Traffic, interview", in *Feminism Meets Queer Theory*, éd. Schor, Naomi et Weed, Elisabeth, Boomington, Indiana University Press, 1997, p. 75.

Pour reconsidérer le sujet comme un processus du soi : de Michel Foucault à Judith Butler.

ALAN D. SCHRIFT*

L'effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l'espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine. Là encore il ne s'agit pas d'une fin de la philosophie. Plutôt de la fin du philosophe comme forme souveraine et première du langage philosophique.

M. Foucault, «Préface à la transgression» in *Hommage à Georges Bataille*¹.

Si Foucault est un grand philosophe, c'est parce qu'il s'est servi de l'histoire au profit d'autre chose : comme disait Nietzsche, agir contre le temps, et ainsi sur le temps, en faveur de l'espère d'un temps à venir.

G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif ?»²

Il n'y a probablement pas de nom plus intimement lié à la récente critique du sujet que celui de Michel Foucault. Dès ses premiers travaux, on l'a assimilé, peut-être précipitamment, avec les théoriciens structuralistes qui prônaient la «mort du sujet». Et même en lisant ses derniers écrits – *Surveiller et punir* et le premier volume de *L'histoire de la sexualité* – on est séduit par la capacité de ses récits à se passer entièrement de toute notion d'agent, et on en vient à concevoir les êtres humains simplement comme des nœuds à travers

* Alan D. Schrift est professeur associé de philosophie à Grinnel College, USA. Il est l'auteur de *Nietzsche et la question de l'interprétation : entre herméneutique et déconstruction* (1990) et de *L'héritage français nietzschéen : une généalogie du poststructuralisme* (1995). Cet article a été publié dans la revue *new formations* N°25, été 1995, intitulé «Michel Foucault : j'accuse», rassemblant les interventions faites au cours du colloque organisé à Londres, le 25 juin 1994 pour le dixième anniversaire de la mort de Michel Foucault. Traduit par Guy Le Gaufey.

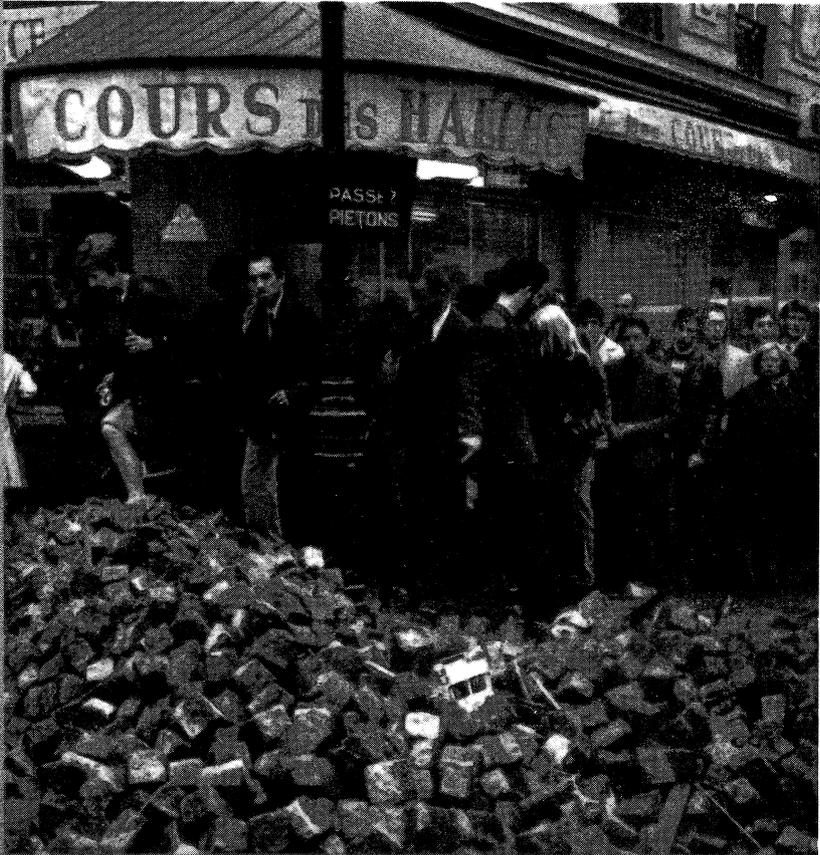
1. M. Foucault, «Préface à la transgression», in *Critique*, 1963. *Dits et Écrits*, Tome I 1954-1969, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 242.

2. G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif ?», in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, (Paris, 9, 10, 11 janvier 1988), republié in *L'Unebévée* n° 12, EPEL, Paris, 1999, pp. 7-15.

new formations

**MICHEL FOUCAULT
J'ACCUSE**

A JOURNAL OF CULTURE/THEORY/POLITICS
NUMBER 25 SUMMER 1995



lesquels des relations de pouvoirs institutionnalisés sont transmises. Mais quand on emploie un cadre foucauldien pour analyser des situations politiques concrètes, il faut faire attention si l'on veut éviter de corriger outrageusement le diagnostic de Foucault sur le centrage juridico-discursif du pouvoir en tant que possession du souverain. Car en s'écartant trop vite de tout ce qui touche au sujet humain individuel, on risque de ne pas faire attention au développement conclusif de la pensée de Foucault, lorsqu'il suggère plusieurs façons de reconsidérer notre compréhension des relations entre pouvoir et sujets. Dans ce qui suit, j'étudierai le retour de Foucault à la question du sujet. Je soutiendrai, en plus, qu'il ne va pas jusqu'au bout du projet qu'il s'était fixé de rétablir une notion positive du sujet. Et je conclurai en proposant de voir comment son projet pourrait trouver un développement dans les travaux de deux auteurs dont les voix sont de plus en plus influentes sur la scène contemporaine.

Avant de s'atteler à ces tâches, il serait bon de revenir d'abord rapidement sur la première position de Foucault quant au sujet, qui est peut-être la mieux connue. Foucault concluait sa thèse complémentaire de 1960 sur l'anthropologie de Kant par la remarque suivante : le trajet de la question « *Was ist der Mensch ?* » dans le champ de la philosophie culmine dans la réponse provocante et désarmante : « *Der Übermensch* »³. Dans *Les mots et les choses*, Foucault prolonge ce trajet en liant la mort de Dieu à la fin de l'homme, une fin ponctuée par le rire du *surhomme* qui clôt *Les mots et les choses*⁴. Le fait d'examiner la réponse initiale de Foucault à la question du sujet nous permettra de voir comment sa façon de reconsidérer le sujet à l'intérieur d'une analytique du pouvoir va au-delà de ce trajet nietzschéen de départ ; en même temps, nous aurons préparé le terrain pour montrer comment le tour ultime de sa pensée reste à l'intérieur de ce que l'on conçoit communément comme un trajet différent, mais qui reste pourtant toujours nietzschéen.

Dans *Les mots et les choses*, Foucault soulève la question du sujet dans des termes qui renvoient à la question nietzschéenne : « Qui parle ? »⁵. Cette question fait son apparition dans un contexte où Foucault fait crédit à Nietzsche d'avoir introduit au langage en tant que « multiplicité énigmatique qui doit être maîtrisée ». Il écrit :

Pour Nietzsche, il ne s'agissait pas de savoir ce qu'étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt qui parlait lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour désigner les autres. Car c'est là, en celui qui *tient* le discours et plus profondément *détient* la parole, que le langage tout entier se rassemble⁶.

3. M. Foucault, « Introduction à *L'Anthropologie de Kant*, thèse complémentaire, Université de Paris, Faculté des lettres 1960, Centre Michel Foucault, p. 128.

4. M. Foucault, *Les mots et les choses*, tel Gallimard, Paris, 1997, p. 396.

5. *Ibid.*, p. 316.

6. *Ibid.*, p. 316.

En esquisant la distinction généalogique entre le «bon» du maître, qui joue à l'intérieur du couple «bon-mauvais», et le «bien» de l'esclave qui fonctionne dans le couple très différent «bien-mal», Foucault souligne que Nietzsche fut peut-être le premier à remarquer que les mots ont «cessé de s'entrecroiser avec les représentations et de quadriller spontanément la connaissance des choses»⁷. En reconnaissant que la croyance dans la précision représentationnelle du langage avait été éclipsée, Nietzsche a été conduit à faire glisser son attention critique loin de *ce qui était dit*, en faveur d'une critique généalogique de *qui* disait ce qui était dit, et sur les *raisons* qui avaient conduit à ce qui était dit.

Foucault avait déjà établi cela dans son essai, trop peu connu, sur «Nietzsche, Freud, Marx», contribution au colloque de 1964 sur Nietzsche tenu à Royaumont. Dans ses remarques conclusives sur l'obligation de l'interprétation à s'interpréter elle-même à l'infini, il notait que «[...] l'interprétation sera toujours désormais l'interprétation par le «qui ?» ; on n'interprète pas ce qu'il y a dans le signifié, mais on interprète au fond : qui a posé l'interprétation. Le principe de l'interprétation, ce n'est pas autre chose que l'interprète, et c'est peut-être le sens que Nietzsche a donné au mot «psychologie»⁸. En d'autres termes, demander «qui interprète ?» ou «qui parle ?» n'entraîne aucune réponse qui prenne la forme d'un nom propre, comme Foucault l'indique en inscrivant la question «qui ?» à l'intérieur de la «psychologie», psychologie dont nous devons nous rappeler qu'elle fut définie par Nietzsche dans *Au-delà du bien et du mal* (§ 23) comme «une morphologie et la doctrine du développement de la volonté de puissance.» Pour Nietzsche, ce n'est pas un sujet, mais la volonté de puissance qui parle et interprète, et plutôt que de promouvoir le nom d'un sujet, pour lui la question «qui ?» appelle à une enquête généalogique sur le genre de volonté de puissance (vitale ou mortifère) qui se manifeste dans le discours ou l'interprétation.

Dans ses tout premiers travaux, Foucault donnait deux réponses distinctes à la question nietzschéenne «qui parle ?». Dans *Les mots et les choses*, la réponse à la question de Nietzsche était tirée de Mallarmé :

[...] ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire. Alors que Nietzsche maintenait jusqu'au bout l'interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à faire irruption lui-même à l'intérieur de ce questionnement pour le fonder sur lui-même, sujet parlant et interrogeant : *Ecce homo*, – Mallarmé ne cesse de s'effacer lui-même de son

7. *Ibid.*, p. 315.

8. M. Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», *Dits et écrits*, Tome I 1954-1969, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 564 ; p. 573.

propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même⁹.

Lorsqu'il revient à la même question dans «*Qu'est-ce qu'un auteur ?*», Foucault répond alors avec l'indifférence de Beckett : «Qu'importe qui parle¹⁰». À travers ces deux réponses, nous reconnaissons la toute première position de Foucault sur la question du sujet – le sujet apparaît comme un produit idéologique, un principe fonctionnel du discours plutôt que son origine privilégiée. Le sujet se présente ainsi comme un obstacle, un empêchement qui nous distrait du discours.

Nietzsche aussi, d'ailleurs, avait souligné que dans le cas d'un bon livre «son auteur lui est nuisible, s'il est encore vivant et que l'on parle de lui»¹¹.

[...] mais dès que l'auteur met son nom sur la page de titre, le lecteur se plaît à diluer la quintessence [du livre] dans ce qu'il voit de personnel, de plus personnel, et il met ainsi à néant le but du livre¹².

Si Foucault, dans son premier travail, avait déjà remarqué que l'auteur était «le principe d'économie dans la prolifération du sens»¹³ dans l'un de ses derniers entretiens (25 avril 1984), il faisait écho au sentiment de Nietzsche en remarquant, en réponse à une question concernant les lectures diverses et souvent polémiques de ses travaux, que la connaissance d'un auteur fait plus souvent barrière à la lecture de ses livres. Il poursuivait en imaginant le genre de lecture que ses ouvrages pourraient provoquer si on ne les tenait pas pour le tout dernier écrit de Michel Foucault, le fameux philosophe du Collège de France : «Ce serait mieux si mes livres étaient lus pour eux-mêmes avec leurs défauts et leurs qualités»¹⁴.

Bien sûr, cela ne signifiait pas que le sujet fût à abandonner entièrement, même si, dans «*Qu'est-ce qu'un auteur ?*», la notion d'auteur passait fort clairement d'un «sujet naturel» à une «fonction auteur» construite. Pour Foucault, c'était plutôt une manière de priver le sujet de son rôle comme origine, et de l'analyser comme une fonction complexe et variable du discours

9. M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 316-317.

10. M. Foucault, «*Qu'est-ce qu'un auteur ?*», *Dits et écrits*, Tome I, op. cit., p. 789.

11. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, tome II, Opinions et sentences mêlées, Folio Essais, Gallimard, Paris, 1988, section 153, p. 80.

12. *Ibid.*, section 156, p. 81.

13. M. Foucault, «*Qu'est-ce qu'un auteur ?*», *Dits et écrits*, Tome I, op. cit., (variante de la version américaine) p. 811.

14. M. Foucault, «*Une esthétique de l'existence*», *Dits et écrits*, Tome IV, 1980-88, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 730

et du pouvoir. Faire ainsi conduisait à «ne plus poser la question : comment la liberté d'un sujet peut-elle s'insérer dans l'épaisseur des choses et lui donner sens, comment peut-elle animer, de l'intérieur, les règles d'un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres ? Mais poser plutôt ces questions : comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? Quelle place peut-il occuper dans chaque type de discours, quelles fonctions exercer, et en obéissant à quelles règles ?»¹⁵.

Cela ne devait pourtant pas être la dernière position de Foucault sur ce point, ni son ultime recours à Nietzsche pour trouver un fondement à ce problème. En déplaçant la question du «sujet libre» qui dote les choses de sens, il était clair que Foucault prenait ses distances vis-à-vis du sujet existentialiste et phénoménologique, et en particulier du sujet sartrien¹⁶. En reprenant un point de vue nietzschéen sur le sujet, Foucault recadrait le projet sartrien d'un moi authentique à l'intérieur du projet nietzschéen d'une construction créative de soi¹⁷. Ce faisant, il déplaçait à la fois le sujet existentiel, libre et valorisé, et remettait à l'honneur un sujet plus ambivalent dont la constitution trouvait place à l'intérieur des contraintes venues de forces institutionnelles qui outrepassent sa compréhension et même, parfois, sa reconnaissance.

Nietzsche a retracé la généalogie de ce sujet dans *La Généalogie de la Morale* (1, § 13). Dans une analyse qui fait déjà montre de ce que Foucault notait dans son premier essai «Nietzsche, Généalogie, Histoire», Nietzsche s'attache, non à la valorisation de l'origine (*Ursprung*), mais à une analyse critique des conditions d'émergence (*Entstehung*) et de provenance (*Herkunft*). En poursuivant la tâche d'une «Histoire en tant que pharmacologie»¹⁸, Nietzsche tient le sujet, non pour un donné métaphysique, mais pour une construction historique ; une construction, cependant, dont les conditions d'émergence sont loin d'être innocentes. Le «sujet» n'est pas qu'un postulat superflu d'un «être» derrière son action», un «agent» ajouté fictionnellement aux actions ; la croyance dans ce postulat est en outre exploitée par «vengeance» et «haine», pour convaincre les forts qu'ils sont *libres* d'être faibles, du fait qu'ils doivent être tenus pour responsables de leur défaut de faiblesse. Poussé par l'instinct de conservation de soi – et d'affirmation de soi qui avalise les mensonges utiles au soi, Nietzsche écrit :

15. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur ?», *Dits et écrits*, Tome I, *op. cit.*, p. 810-811.

16. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits*, Tome IV 1980-1988, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 708.

17. M. Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours», *Dits et écrits*, Tome IV 1980-1988, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 609.

18. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, tome II, Le voyageur et son ombre, Folio Essais, Gallimard, Paris, 1988, section 188, p. 259.

Le sujet (ou, pour parler un langage plus populaire, *l'âme*) est peut-être resté jusqu'ici le meilleur article de foi sur terre, pour cette raison qu'il permet à la grande majorité des mortels, aux faibles et aux opprimés de toute espèce, cette sublime tromperie de soi-même qui consiste à tenir la faiblesse elle-même pour une liberté, et tel ou tel état pour un *mérite*¹⁹.

On voit par là que ce n'est pas simplement la basse extraction du sujet que débusque une recherche généalogique minutieuse. En plus, Nietzsche porte son attention généalogique sur les emplois mortifères pour lesquels l'idée de sujet a été énoncée dans un effort prolongé pour combattre le statut privilégié du sujet. Foucault écrit que la recherche de la provenance «ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même»²⁰. C'est précisément ce que fait Nietzsche lorsque sa généalogie du sujet démontre l'emploi oppressif qui est fait du principe de subjectivité comme principe de domination au service d'une «métaphysique de bourreau»²¹. Et c'est cette version du sujet qui conduit Foucault à lier la forme moderne du pouvoir aux sujets et à l'assujettissement : «C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot «sujet» : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit»²².

Ce lien prépare le terrain pour la dernière étape de la pensée de Foucault, à savoir son retour à l'éthique comme enquête dans la relation du soi à lui-même. «Car il ne faut pas s'y tromper : si on parle du pouvoir des lois, des institutions ou des idéologies, si on parle de structures ou de mécanismes de pouvoir, c'est dans la mesure seulement où on suppose que «certains» exercent un pouvoir sur d'autres»²³. De la publication du premier volume de *L'histoire de la sexualité* en 1976 jusqu'à la fin de sa vie, Foucault a centré son attention sur les façons par lesquelles les «techniques de pouvoir» sont exercées sur les personnes et comment elles y résistent, et cela au fil de son enquête sur le lien entre relations de pouvoir à l'époque actuelle et construction du sujet moderne. Même si son intérêt pour le sujet est associé à *L'histoire de la sexualité*, et tout spécialement les second et troisième volumes, nous pouvons déjà voir que Foucault allait dans ce sens avec *Surveiller et punir*. Dans cet

19. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, in Nietzsche, *Œuvres*, tome 2, coll Bouquins, Laffont, p. 795.

20. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Dits et écrits*, Tome II 1970-1975, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 142.

21. F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, GF Flammarion, Paris, 1985, Les quatre grandes erreurs, section 7, p. 110.

22. M. Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet», in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault Un parcours philosophique*, Folio Essais, Gallimard, Paris, 1984, pp. 302-303.

23. M. Foucault, «Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?», in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault Un parcours philosophique*, op. cit., p. 309.

ouvrage, le plus nietzschéen de tous, Foucault souligne le lien entre pouvoir et sujet tout en soutenant que l'histoire micro-physique du pouvoir punitif serait un élément de la généalogie de l'«âme» moderne²⁴. Il vise encore plus explicitement cette âme dans sa discussion de la construction du délinquant comme sujet responsable, soutenant qu'il y a une subtile transformation dans l'exercice du pouvoir quand la punition n'est plus dirigée vers les *actions* du délinquant, mais vers sa personne même, son «être» comme délinquant. Cependant, tout au long de la discussion de *Surveiller et punir*, l'intérêt de Foucault reste centré, non sur le sujet construit, mais sur les relations de pouvoir-savoir qui ont rendu possible cette construction. Parce que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre, les relations de pouvoir et de savoir ne sont donc pas à analyser

à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système du pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques²⁵.

Pour autant que Foucault établit un lien entre la généalogie du sujet moderne et discipliné et la généalogie du système carcéral, on doit accepter les suggestions de Dreyfus et de Rabinow selon lesquelles le mouvement qui va de *Surveiller et punir* au premier volume de *L'histoire de la Sexualité* est celui d'une généalogie de l'individu moderne en tant qu'*objet* vers une généalogie de l'individu moderne en tant que *sujet*²⁶. Mais si l'on accepte cette hypothèse, cela ne revient pas à dire que Foucault en soit revenu à une philosophie du sujet. Bien plutôt, comme Deleuze le note justement, «Foucault n'emploie pas le mot sujet comme personne ni comme forme d'identité, mais les mots "subjectivation" comme processus et "Soi" comme rapport (rapport à soi)»²⁷.

Quand Foucault s'intéresse à la problématique du sujet, il n'est pas en train de redécouvrir un principe de subjectivité qui marquerait une rupture avec ses réflexions antérieures sur la «fin de l'homme». Il continue au contraire de maintenir sa croyance :

Je pense effectivement qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté,

24. M. Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, tel Gallimard, Paris, 1993, p. 26.

25. *Ibid.*, p. 36

26. H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault Un parcours philosophique*, «La généalogie de l'individu en tant qu'objet. La généalogie de l'individu en tant que sujet», *op. cit.*, pp. 208-263.

27. G. Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 127.

comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel²⁸.

C'est en ramenant le sujet sous forme de questions concernant le processus de subjectivation que Foucault ajoute le troisième axe de son projet généalogique. Dans l'introduction au second volume de *L'Histoire de la Sexualité*, il parle de son «nouveau» projet comme fonctionnant maintenant selon trois axes : un axe archéologique qui analysera les formes du savoir, un axe généalogique qui s'attachera au système de normativité, et un axe éthique qui étudiera les formes de subjectivation. Lorsqu'il projette ainsi ces trois axes sur l'expérience de la «sexualité», il produit par exemple une analyse constituée selon «(1) la formation des savoirs qui se réfèrent à la sexualité, (2) les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique, (3) les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître eux-mêmes comme sujets de cette sexualité»²⁹.

Il dit la même chose lorsqu'il discute son projet en fonction des quatre types de technologies à l'œuvre dans les sciences humaines : technologie de production, de signification, de domination, et du soi. Tout en reconnaissant que les technologies de domination constituaient son intérêt fondamental avant même son analyse de la sexualité, il n'introduit pas les technologies du soi en vue d'exclure les autres technologies. Bien au contraire, une «généalogie du sujet» devra «tenir compte de l'interaction» de toutes ces technologies et, en particulier, de l'interaction des technologies de domination et du soi «là où les technologies de domination des individus l'un sur l'autre ont recours à des processus dans lesquels les individus agissent sur eux-mêmes. Et réciproquement, elle devra prendre en compte les points où les techniques du soi font partie de structures de coercition ou de domination»³⁰. Foucault nomme le point de contact entre ces technologies le «gouvernement», et son insistance sur le souci et la mise en valeur du soi est une admission tacite de ce que ses premières généalogies du sujet avaient trop largement souligné la domination par les autres comme forme unique de gouvernement³¹.

Que tel soit le cas ne justifie pas la conclusion selon laquelle la pensée foucauldienne serait marquée par la discontinuité. Pas plus que nous ne pouvons voir chacune des dimensions analytiques que Foucault a explorées par la suite comme un mouvement de retraite dialectique vis-à-vis de ses premières analyses. Il faut donc souligner que l'introduction d'un axe éthique

28. M. Foucault, «Une esthétique de l'existence», *op. cit.*, p. 733.

29. M. Foucault, *Histoire de la Sexualité, Tome II, L'usage des plaisirs*, tel Gallimard, Paris, 1997, p. 11.

30. M. Foucault, *About the beginning of the hermeneutics of the self : two lectures at Dartmouth...*, Political Theory, may 1993, p. 203. Cours de l'année 1981-82 : L'herméneutique de soi. Présentation in *Dits et écrits*, tome IV, *op. cit.*, p.353.

31. *Ibid.*, p. 204.

ou de la technique du soi n'a pas pris la place d'un niveau analytique antérieur. Bien plutôt, le souci de soi est *ajouté* en tant que *supplément*, au sens derridien du terme, approfondissant l'analyse par l'ajout d'une dimension – les relations du soi à soi-même (incluant les relations de pouvoir et de savoir, mais pas limitées à elles) – ce qui avait été insuffisamment mis en valeur dans les premières analyses. En d'autres termes, le passage d'un axe ou d'une technique à un autre a un effet *cumulatif*, car ils marchent ensemble dans l'établissement des grilles analytiques qui permettent la critique généalogique.

Attirer l'attention sur la dimension éthique qu'il nomme le souci de soi, fut quelque chose d'énorme dans le projet de Foucault, au moment où il lui était impossible d'achever le plan initial de *L'histoire de la Sexualité*, préférant plutôt recommencer avec une histoire de la construction du soi en tant que sujet sexuel de la Grèce Antique aux débuts du Christianisme. Comme Nietzsche avant lui, dans une dernière analogie tragique de leurs parcours respectifs, Foucault n'a pas achevé pas son projet, arrêté net, non par la folie, mais par la mort prématurée. Il nous a laissé, dans ses premiers travaux, de nombreuses pensées sur le soi ou le sujet en terme d'une esthétique de l'existence résistant à toute intégration facile dans l'analytique du pouvoir, un soi qui semble parfois autonome et capable de s'extirper lui-même des pratiques normalisantes qui œuvrent à la fabrication de sujets dociles et disciplinés.

Foucault nous a assignés la tâche de penser un sujet qui soit à la fois autonome et discipliné, à la fois actif dans la formation du soi, et passif dans la construction de ce même soi, tout comme il nous a donné à réfléchir sur l'émergence d'un État moderne exerçant un pouvoir pastoral qui en même temps globalise et individualise³². J'aimerais conclure en étudiant différentes directions de pensée encore à venir, concernant le sujet et le pouvoir, qui suivent dans ses grandes lignes l'itinéraire indiqué par Foucault. Car, même si ses suggestions en matière de grille analytique initiale m'ont semblé un excellent point de départ pour lancer nos projets locaux de résistance, ce n'est qu'un début. Dans sa remarque au cours du Colloque sur Foucault de 1988, organisé par le tout nouveau Centre Michel Foucault à Paris, Deleuze soulignait que les analyses des dispositifs foucauldien se résument en deux lignes : «*Celle qui appartient à l'analytique, et celle qui appartient au diagnostic*»³³. Il poursuit en affirmant que dans ses livres, Foucault dirige d'abord son attention sur la première de ces lignes quand il indique les archives qu'il analyse avec beaucoup de précision. Mais pour une raison ou une autre (Deleuze suggère à cet endroit la «confiance dans le lecteur»³⁴), Foucault ne formule pas l'autre ligne, celle qui porte sur le présent. Et là se trouve notre tâche : nous devons

32. M. Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet», *op. cit.*, p. 307.

33. G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif ?», in *L'unebvue* n°12, *op. cit.*, p. 12.

34. *Ibid.*, p. 13.

développer les suggestions de Foucault et explorer les technologies entrelacées des sujets et du pouvoir, reconnaissant ainsi, comme Foucault nous le rappelle, «non pas que tout est mauvais, mais que tout est dangereux»³⁵ lorsqu'on travaille à faire bouger l'équilibre du pouvoir en faveur des forces de la production plutôt qu'en faveur de celles de la répression.

Les relations de pouvoir sont inévitables, mais nous n'avons pas à accepter comme inévitable les formes particulières dans lesquelles ces relations sont apparues. En d'autres termes, il y a une dimension d'émancipation dans l'analytique de Foucault pour autant que l'intelligence du fonctionnement des relations de pouvoir dans les aires locales où nous agissons, peut nous aider à diagnostiquer et à résister aux formes les plus répressives de ces relations. L'omniprésence des relations de pouvoir ne conduit donc pas à une acceptation résignée du fait de la domination, comme le conclut trop souvent une lecture nihiliste des textes de Foucault. Au contraire, dans l'un de ses derniers entretiens, Foucault fait remarquer que, lorsqu'il en vient à rejeter l'idée utopique d'Habermas selon laquelle «il pourrait y avoir un état de communication qui serait tel que les jeux de vérité pourraient circuler librement, sans obstacles, sans contraintes et sans coercition», son alternative ne rejoint pas la vision machiavélique d'une oppression inévitable :

Les relations de pouvoir ne sont pas quelque chose de mauvais en soi, dont il faudrait s'affranchir ; je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner des règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'éthos, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination³⁶.

A travers cette remarque, Foucault établit l'erreur qu'il y aurait à tenir son analytique du pouvoir comme menant à une acceptation quiétiste d'une oppression inévitable. Loin de produire une acceptation néo-conservatrice du *status quo*, l'analytique foucauldienne en vue d'une stratégie de libération nous montre son utilité potentielle dans deux travaux récents qui ont à juste titre attiré beaucoup d'attention. Le livre de Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, offre du «sujet» l'une des vues les plus sophistiquées, riches et excitantes intellectuellement qui soient apparues après sa «mort» structuraliste, et le «décentrement» post-structuraliste de la «subjectivité». Et même si son approche du sujet en tant que performatif est beaucoup

35. M. Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique...», version américaine, *op. cit.*, p. 386.

36. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits*, Tome IV 1980-1988, NRF, Gallimard, Paris, 1994, p. 727.

plus qu'une «application» de l'analytique foucauldienne, elle reste néanmoins dans un esprit éminemment foucauldien. En fait, elle reconnaît au départ de son ouvrage l'importance politique du poids donné par Foucault au pouvoir productif de la loi pour une subversion de l'identité³⁷. Elle reconnaît également, quoique moins souvent, l'importance de Nietzsche dans un projet critique qui cherche à repenser le genre (et) l'identité dans la mesure où le défi de Nietzsche à une métaphysique de la substance a permis une vue performative de l'identité. En partant à la fois de Foucault et de Nietzsche, Butler met en question le langage de l'intériorité ou de l'internalisation, en mettant à leur place le langage de la performativité dans lequel «le corps doté d'un genre [selon une voie] performative laisse deviner qu'il n'a pas de statut ontologique hors les actes variés qui constituent sa réalité³⁸.

Tout en critiquant quelques-unes des positions de Foucault sur la différence sexuelle et le corps, la dimension politique des conclusions de Butler sur le fait que l'identité est une pratique et le genre une performance, reste profondément foucauldienne lorsqu'elle relie les possibilités alternatives du genre aux pratiques répressives et contraignantes de notre culture obstinément hétérosexiste. En établissant que «toutes les significations prennent place dans l'orbite de la compulsion à répéter», Butler met en place une «agence» [...] à l'intérieur d'une possibilité de variation et de répétition³⁹. De façon à être intelligible, les forces culturelles obligent à certaines répétitions, mais en même temps, ces forces *ouvrent* des possibilités pour des performances autres. Le travail qui vise à une subversion de l'identité n'est donc pas de «savoir si l'on répète, mais comment on répète, ou même de répéter et, du fait d'une radicale prolifération du genre, de déplacer jusqu'aux normes du genre qui rendent possible la répétition elle-même⁴⁰. En gardant en vue la dimension foucaldo-nietzschéenne de sa réflexion sur le sujet, on peut ainsi éviter de lire précipitamment et de façon erronée son «performatif» comme une «performance», une erreur bien trop commune qui produit ce que Butler, dans *Gender Trouble*, désigne comme une notion volontariste du sujet qui décide un jour, de son plein gré, d'adopter un genre, avec comme conséquence qu'il aurait pu tout aussi délibérément adopter un genre différent le jour d'après.

Ceci mérite d'être répété, car la dimension nietzschéenne de la position de Butler est ici rarement remarquée, alors que c'est précisément de cette façon là qu'elle évite la position volontariste dont on l'accuse à tort. Dans *Gender Trouble*, lorsqu'elle parle en faveur d'une notion non-substantielle du

37. J. Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990, p. 2.

38. J. Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, *op. cit.*, p. 136.

39. J. Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, *op. cit.*, p. 145.

40. J. Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, *op. cit.*, p. 148.

genre, Butler cite la remarque de Nietzsche mentionnée ci-dessus, et tirée de *La généalogie de la morale* (I, § 13) : «Il n'y a pas d'«être» derrière l'action, l'effet et le devenir : l'«agent» n'est qu'ajouté à l'action – l'action est tout»⁴¹. Même s'il n'est plus cité dans ses derniers travaux, je soutiens que, pour autant que la «métaphysique du sujet» de Nietzsche n'apporte ni une vision métaphysique traditionnelle (puisqu'il n'y a pas d'«être»), ni une position qui autorise un sujet substance, elle continue de servir la vision performative de l'identité de genre selon Butler. On sent très clairement, je pense, cette dimension nietzschéenne dans la remarque suivante tirée des dernières pages de *Bodies That Matter* :

On pourrait être tenté de dire que les catégories d'identité sont insuffisantes parce que toute position de sujet est le lieu de relations de pouvoir convergentes qui ne sont pas univoques. Mais une telle formulation sous-estime le défi radical qu'impliquent de telles relations convergentes vis-à-vis du sujet. Car il n'y a pas de sujet identique à soi qui héberge ou soutient ces relations, pas de lieu où de telles relations convergent. Cette convergence et ces articulations *sont* le destin actuel du sujet. En d'autres mots, le sujet en tant qu'identité identique à soi n'est plus⁴².

Bien que cela nous amènerait trop de loin si nous voulions démontrer dans le détail la caractère nietzschéen de la position de Butler, je voudrais simplement noter ici qu'on peut facilement montrer que la conception d'un soi nietzschéen non-substantiel en tant que convergence de relations de volonté de puissance s'oppose à une métaphysique traditionnelle du sujet avec le même défi radical.

Avant de quitter Butler, il vaut la peine de noter qu'à dans son dernier ouvrage, elle développe son point de vue à partir de la notion derridienne d'itérabilité ; ce qu'elle discutait antérieurement en termes de répétition performative, elle le reprend comme ré-itération subversive qui redonne corps aux normes subjectivantes, tout en redirigeant la normativité de ces normes. Même dans cette réécriture derridienne, sa position reste, me semble-t-il, plus en accord avec une politique foucauldienne qu'avec une politique derridienne, un fait que Butler elle-même semble reconnaître lorsqu'elle remet sur le tapis ses sympathies foucauliennes lors d'une récente discussion avec Drucilla Cornell et Ernesto Laclau. Elle termine son exposé sur «*Post-structuralisme and post-marxism*» en mettant en scène une alternative à l'«approche derridienne poursuivie, pour l'essentiel, par Laclau et Cornell»⁴³. Et pour ceux qui veulent bien le voir, on peut aussi remarquer que cette alternative foucauldienne est elle-même couchée dans le langage de la généalogie nietzschéenne, langage

41. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, in *Nietzsche, Œuvres*, tome 2, coll Bouquins, Laffont, p. 794.

42. J. Butler, *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, New York, 1993, pp. 229-230.

43. J. Butler, «*Poststructuralism and Postmarxism*», *Diacritics*, Winter 1993, pp. 3-11.

qui appelle à un glissement quant à l'axe même de l'enquête. En laissant de côté la question : «quelles types de pratiques politiques surgissent maintenant que l'Émancipation et le Bien sont tenus pour irréalisables», Butler suggère qu'on se dirige vers «la plus nietzschéenne des quêtes» : «Comment se fait-il que le caractère irréalisable du Bien et/ou de l'Émancipation a entraîné un sens paralysé ou limité de l'efficacité politique, et comment, plus généralement, la fabrication d'idéaux plus locaux pourrait-elle rehausser l'intérêt pour des possibilités politiquement pratiques ?»⁴⁴. Ce faisant, elle affiche son affinité de toujours pour travailler à partir d'une grille foucauldienne, bordée par l'ambivalence de la production et de la répression, une affinité qu'elle rappelle dans son chapitre conclusif de *Bodies That Matter* :

la difficulté pour ce qui est de penser le discours et le pouvoir en termes d'avenir doit emprunter plusieurs chemins : comment penser le pouvoir comme re [mise en jeu de la] signification en même temps que comme convergence ou interarticulation de relations de régulation, de domination et de production ? Comment savoir ce qui pourrait qualifier comme re [mise en jeu positive de la] signification – avec toute la difficulté et la lourdeur inhérente à ce travail – et comment courir le risque de réinstaller l'abjection à l'endroit de son opposé ? Mais comment, aussi bien, repenser les termes qui établissent et soutiennent les corps qui importent ?⁴⁵

Alors que Butler, dans *Gender Trouble*, développe une position foucauldienne qui, dans le principe, aborde la politique au niveau d'agents particuliers mettant en acte leur genre en fonction des différentes contraintes culturelles⁴⁶, Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, dans *Hegemony and Socialist Strategy* plaident pour une politique démocratique radicale qui relève en partie d'une reconfiguration de la subjectivité en termes de multiplicité des positions du sujet. Laclau et Mouffe font grand cas de la nécessité d'une reconfiguration de la subjectivité ; encore qu'ils n'aient pas réussi à voir comment, dans ses derniers travaux, le tournant de Foucault vers le sujet peut servir de moyen pour faciliter une politique de gauche démocratique, radicale et plurielle. Ce qui veut dire que Foucault a montré comment les pratiques discursives de la modernité servent à construire le sujet moderne, docile et discipliné. Ce faisant, il a démontré le caractère historiquement contingent de la construction du sujet tout en montrant la possibilité de constructions alternatives. C'est dans ce sens que les travaux de Foucault peuvent être tenus pour une «ontologie critique du présent» : dans la mesure où la position du

44. *Ibid.*, pp. 10-11.

45. J. Butler, *Bodies That Matter*, *op. cit.*, p. 240.

46. Bien que je ne puisse le discuter ici, il vaut la peine de noter que dans *Bodies That Matter*, Butler elle-même aborde certaines conséquences de sa théorie de la performativité vis-à-vis de la politique démocratique et de partis.

sujet qui nous est transmise par la modernité n'est pas une nécessité ontologique, d'autres positions de sujets seront possibles historiquement en termes de contingences du moment présent.

La constatation des positions multiples que les «sujets» occupent nous aide à expliquer à la fois la résistance admise pour supporter les obligations politiques et l'attraction pour un modèle de coalition politique qui permettra des alliances temporaires entre différents groupes en réponse à des développements contingents qui exigent de ces groupes une mobilisation collective. La généalogie des sujets selon Foucault fournit une articulation théorique sur le positionnement du sujet multiple, dans la mesure où il encadre le sujet non comme une substance mais comme une forme, forme qui, du reste, n'est pas toujours identique à elle-même. Ainsi que le dit Foucault :

Vous n'avez pas à vous-même le même style de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse⁴⁷.

Comme Foucault, Laclau et Mouffe plaident en faveur de la dispersion d'une subjectivité fixe et unifiée, mais ils soutiennent également que le moment de dispersion ne peut exister dans un isolement théorique. Un second moment analytique est au contraire nécessaire, comme «il est nécessaire de montrer les relations de surdétermination et de totalisation qui sont établies entre ces [moments de dispersion]»⁴⁸. C'est précisément ce second moment que les derniers travaux de Foucault tentent d'articuler alors qu'il commençait son «herméneutique du soi». Pour Laclau et Mouffe, les relations hégémoniques établies entre les positions du sujet discursivement dispersées sont les pourvoyeuses de leur notion d'une «*démocratie radicale et plurielle*»⁴⁹. Alors qu'ils reconnaissent pleinement l'importance de Foucault lorsqu'il s'agit de son concept de «formation discursive»⁵⁰, ils oublient de reconnaître le caractère profondément foucauldien de leurs propres politiques de l'identité. Autrement dit, la démocratie nécessite une notion changeante et historiquement contingente de l'identité :

47. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits, op.cit.*, pp. 718-719.

48. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 1985.

49. *Ibid.*, pp. 166-167.

50. *Ibid.*, pp. 105-107.

Car pour qu'il y ait une équivalence démocratique, il faut quelque chose d'autre : l'établissement d'un nouveau «sens commun» qui change l'identité des différents groupes d'une façon telle que les exigences de chacun des groupes soit posées dans une certaine équivalence les unes les autres – selon les mots de Marx «que le libre développement de chacun soit la condition pour le libre développement de tous». Autrement dit, l'équivalence est toujours hégémonique pour autant qu'elle n'établit pas simplement une «alliance» entre des intérêts donnés, mais qu'elle modifie l'identité même des forces engagées dans cette alliance⁵¹.

Pour cette raison, il ne peut y avoir de discours unifié et fondationnel. Au lieu de cela, la «*discontinuité* discursive devient (pour Laclau et Mouffe) première et constitutive»⁵² pour autant que l'«identité» du sujet démocratique est toujours *en évolution*, s'exhibant lui-même en réponse à, et étant exhibé par les alliances et les antagonismes contingents qui constituent le social.

Comme on l'a déjà vu, cette vision de soi en tant que processus d'une subjectivation socialement contrainte est une voie que la trajectoire nietzschéenne suivie par Foucault permet de pousser plus avant. Avec l'invitation de Laclau et Mouffe à la discontinuité discursive et la multiplicité des positions du sujet, comme de même avec Butler lorsqu'elle met en avant les résistances productives qui surgissent des contraintes répressives de la politique contemporaine sur l'identité et le genre, nous pouvons percevoir clairement les échos de Foucault. Ce qui veut simplement dire, en conclusion, que même si Foucault lui-même a pu être «effacé, comme un visage dessiné sur le sable au bord de la mer⁵³», la discursivité établie par ses analyses du pouvoir a établi des possibilités dont nous ne sommes pas prêts de voir le bout.

51. *Ibid.*, pp. 183-184.

52. *Ibid.*, p. 191.

53. M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 398.

Suis-je quelque un, ou bien quoi ? Sur l'homosexualité du lien social

JEAN ALLOUCH

DU COGITO DE LACAN

«Il faut savoir mieux douter que Descartes» écrivait Nietzsche¹. Et Bernard Edelman de commenter : «[...] <ne> pas se laisser leurrer par «les certitudes immédiates» qui semblent aller au «fond des choses», tel le «cogito», par exemple». Puis de poursuivre : «Rien n'est «immédiat» au regard de la vie, ni notre pensée, ni le *sum*, ni encore moins l'*ergo*». Nietzsche encore, démolissant de façon réglée le cogito :

D'où me vient la notion de pensée ? Pourquoi crois-je à la cause et à l'effet ? Où prends-je le droit de parler d'un «je» et même d'un «je» qui serait cause et, pour comble, cause de la pensée ?²

Mieux douter que Descartes, ce fut aussi le cas de Lacan. D'où la question qui fait titre à cet exposé et qui se propose comme étant la formule même du cogito de Lacan : «suis-je quelque un, ou bien quoi ? ». Rien n'assure que le sujet de son énonciation soit essentiellement présent dans le «je» qui figure dans son énoncé.

Ce cogito de Lacan est, à bien des égards, décalé par rapport à celui de Descartes. Tout d'abord parce qu'il en problématise les termes, satisfaisant ainsi à la critique nietzschéenne. Mais aussi du point de vue de sa scansion. En

1. Cité par Bernard Edelman, *Nietzsche un continent perdu*, Paris, PUF, Perspectives critiques, 1999, p. 57.

2. *Ibid.*, p. 58.

effet, si le cogito cartésien offre une certitude indéfectiblement liée à un facteur temporel, à sa ponctualité, celui de Lacan se réitère, au contraire et non sans variations dans son œuvre. Il y est régulièrement présent, un peu comme un leitmotiv wagnérien.

Ceci implique que le cogito lacanien n'atteint pas à cette certitude à laquelle Descartes a pu (abusivement selon Lacan) accrocher ses pas suivants. Il ne l'atteint pas, notamment parce que nous ne pouvons pas faire un tout, un corpus, de l'œuvre lacanienne, parce que cette œuvre ne fut pas bouclée, seulement interrompue³.

Quant à l'existence de ce qui, chez Lacan, correspondrait au doute hyperbolique, il paraît difficile d'en... douter, s'agissant de qui a distingué le sujet supposé savoir. Ce sujet supposé savoir est par excellence le trait par lequel Lacan doute mieux que Descartes. Là encore, Lacan jouerait son cogito autrement que Descartes. Tandis que, chez ce dernier, le doute hyperbolique est *un moment*, son équivalent chez Lacan, qui lui aussi suspend le savoir pris hyperboliquement, est *une fonction*. Il y a cependant convergence entre ce moment et cette fonction en ce sens que, de même que ce moment est dépassé chez Descartes (justement, par le « passage à l'acte du cogito », *dixit* Lacan), de même, chez Lacan, le sujet supposé savoir peut être, un temps, voire définitivement, à l'instar de la statue de Staline, déboulonné, mis en pièces (s'agissant de psychanalyse, ce moment serait celui dit de la passe).

Mais pareils propos peuvent surprendre. Peut-être se demande-t-on : mais où donc est leur lieu ? Où donc ? Mais dans Lacan.

– Qu'on prenne la première trouvaille de Lacan, le stade du miroir, ou mieux encore l'article « La famille » dans lequel sa publication première fut, à juste titre, insérée. Cet article ne répond-il pas à la question « cogitante » de Lacan ? Oui, il y répond, et dans des termes accessibles : je suis (ou « puis advenir comme ») une personnalité achevée⁴.

3. Position si l'on veut minimaliste : il reviendrait à qui soutiendrait le contraire de fonder son propos en disant précisément quand, en quoi et sur quoi il y eut bouclage (l'œuvre aurait été bouclée si, par exemple, le borroméen, au lieu d'ouvrir une problématique, avait tenu ses promesses, s'il s'était révélé, à l'étude, aller effectivement à Lacan, soit au ternaire symbolique imaginaire réel « comme bague au doigt »). Si existait un « tout Lacan », alors oui, la certitude du cogito lacanien, par une voie et selon des modalités inédites et qu'il faudrait décrire, pourrait être dite avoir retrouvé et renouvelé celle, bien plus fragile que Lacan n'a pu le penser, de Descartes.

4. J. Lacan, *Les complexes familiaux*, Paris, Navarin, 1984, p. 35 (1^{er} éd., sensiblement différente : « La famille : le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie », in *Encyclopédie française*, Paris, Larousse, 1938, tome VIII, n° 40).

Toutes les variations repérables du cogito lacanien seront, comme celle-ci, des réponses à la question que ne cesse de poser Lacan et que, donc, je me limite, ici, à extraire, à formuler.

- Qu'on considère ensuite le second pas de Lacan, non prévu au programme de la constitution de la personnalité, à savoir l'invention du ternaire symbolique, imaginaire, réel. La ternarité y est posée comme un recours qui maintient l'objet à une certaine distance, qui médiatise la relation à deux « toujours plus ou moins marquée du style de l'imaginaire⁵ ».

- Qu'on considère enfin son troisième pas, lui sans doute davantage dans la logique de l'invention de SIR, à savoir celle de l'objet petit *a*. Cette fois, l'accent se déplace du côté de l'« ou bien quoi » de la question. Le sujet barré se constitue comme tel, des figures topologiques écrivent cette opération, par un certain avatar (souvent désigné comme chute) qui peut se produire au niveau du « quoi », de l'objet petit *a*.

Car cette question, « suis-je quelque un ou bien quoi ? », partout où elle se manifeste chez Lacan, est à deux pattes ou à deux daliniennes béquilles, d'un côté quelque *un* (là où Descartes dit « je pense »), de l'autre un *être*, qui finira par se présenter en tant qu'entité un peu spéciale comme objet petit *a*.

Nombreux sont les mathèmes à deux pattes qui tentent d'écrire le cogito lacanien. L'un des plus exemplaires, la série de Fibonacci, met en un rapport réglé un « un » et le petit *a*, le « quelque un » et le « quoi » ; le groupe de Klein (cf. *L'acte psychanalytique*), écrit le choix « ou je ne pense pas, ou je ne suis pas » ; certains objets topologiques articulent le A et le petit *a* (on se souvient de l'erreur célèbre que dut subir le titre *D'un Autre à l'autre*) ; il y a aussi la chaîne borroméenne, tentant de localiser un « vrai trou » censé marquer la place de petit *a* – avec son développement dans la lecture de *Joyce le sinthome*, où un inattendu *ego* semble faire bouclage avec la problématique de départ, avec le stade du miroir.

S'il est vrai qu'il n'y eut pas là de fin mot, peut-être devra-t on entendre autrement le dernier segment de la question. Le « quoi » n'y désignerait plus un être, mais aurait la valeur qu'il a quand on dit, perplexe, à quelqu'un : « T'es dingue, ou quoi ? ». Ce « quoi » n'est plus pronom relatif mais pronom interrogatif pris interjectivement ; il n'est plus un « quel objet, ou quelle sorte d'objet puis-je bien être ? », mais l'index d'une énigme qui, pour autant qu'elle se pose, suspend toute détermination envisageable quant au statut, quant à la teneur de cet objet.

5. J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », conférence du 8 juillet 1953, in *Petits écrits et conférences*, p. 409.

UNE ABSENCE DU COMMUNAUTAIRE CHEZ LACAN ?

Figurons-nous un lecteur de Lacan particulièrement sensible au collectif, au communautaire. Que lui sauterait-il donc aux yeux, même si, aux nôtres ce devait apparaître à tort ? Que sa question disons de «sociologue» n'est guère présente chez Lacan. Et ça ne serait pas absolument faux. Si, par exemple nous prenions un peu de recul par rapport à la façon dont, dans le séminaire *L'angoisse* notamment, l'arithmétique du sujet tente d'écrire la subjectivation, que constaterions-nous ? Qu'il est question d'un sujet, d'un grand Autre symbolique, d'un petit autre, tous termes où l'on ne saurait aisément localiser une incidence du communautaire comme tel. Cette affirmation, pourtant, se heurte à de possibles objections.

– Certes, Lacan ne s'interdit pas d'incarner ce grand Autre (en la mère, par exemple) ou ce petit autre, à un certain moment disjoint en petit autre imaginaire (le frère par exemple) et en petit *a* (le sein, par exemple) ; il n'en reste pas moins que, question communauté, la dialectique de la séparation et de la séparation, qui mettra ces mêmes termes en jeu (nous allons l'envisager bientôt), paraît tout de même un peu courte ! On dira qu'il s'agit de l'enfant dans le sevrage, que, plus tard, pour cet enfant devenu un adulte socialement inséré, ce sera différent. Mais lorsque Lacan édifie une doctrine de la baise sur ce même *modèle du sépar* (séparation/séparation), lorsqu'il parcourt le graphe des étages de l'objet petit *a* (le «graphe de l'amourir») pour dire comment advient le sujet du désir, toujours avec les mêmes termes «algébriques», il n'y a guère non plus de prise en compte du lien communautaire. Une des grandes finesse indissociablement clinique et théorique que l'on peut reconnaître chez Lacan est d'avoir su avancer une ternarité qui ne cessait d'être hantée par le deux (jusqu'à tenter, avec le borroméen, de produire le deux à partir du trois). Ce n'est donc pas par hasard, de ce point de vue, que les lacaniens s'emploient à clamer, assez en vain, l'importance du tiers, cette revendication elle-même signant la disparition de la finesse ci-dessus mentionnée. Est-ce pour s'en persuader ? Eussent-ils raison, il resterait qu'un tiers, n'est toujours pas une communauté. Dit autrement : personne n'a encore tenté d'identifier une quelconque communauté au public, en troisième personne, d'un mot d'esprit. Inversement, le lien social, quant à «l'esprit», paraît plutôt loin du compte.

– Certes, il y eut chez Lacan, une doctrine du lien social, à savoir celle des quatre discours. Mais, là encore, le lien en question paraît bien conserver quelque chose du partenariat duel dont nous relevons la prégnance. Le maître et l'esclave, le professeur et l'élève, l'hystérique et le maître, l'analyste et l'analysant, il s'agit de ces couples dans les quatre discours (Lacan allant même jusqu'à devoir le préciser pour le dernier venu, tant était vif, chez certains de ses suiveurs, le vœu de se rassembler sous la bannière du discours analytique, de «parler entre analystes»).

– Certes, il y eut l'école, toutes les inventions dont Lacan fit preuve à son endroit : doctrine de l'admission, de l'habilitation du psychanalyste, du cartel, de la production théorique, de la passe. N'était-ce pas là une tentative de constituer quelque chose de l'ordre d'une communauté élective ? Sans doute. Mais comment passer outre l'échec qui s'ensuivit ?

La preuve irréfutable de cette absence et de cet échec du communautaire chez Lacan se trouve dans la chute provisoirement finale d'une partie du groupe lacanien dans un familialisme⁶ auquel Lacan a clairement souscrit.

De là une conjecture : n'est-ce pas précisément depuis de telles difficultés ou même impasses que peut s'aborder aujourd'hui la question du communautaire chez Lacan ? Je ne puis, ici, que mettre à l'épreuve cette conjecture sur un point local. Il ne paraîtra pas hors de propos, s'agissant de psychanalyse, d'élire le sexe pour cet abord.

En effet, dans le frayage de Lacan tout au moins, le «faire communauté» ne peut être isolé de la faille du sexe, de cet échec du sexe (qui accentue la faille première entre corps et jouissance) en tant qu'on pourrait attendre du sexe qu'il procure à chacun une identité, et, de là, l'appartenance à une communauté. Pas plus qu'on ne peut en isoler le «faire l'amour» au sens littéral de cette expression, au sens d'une fabrique de l'amour, à propos de laquelle un des soucis de Lacan fut de montrer qu'il était un produit, une conséquence possible de l'échec du sexe⁷. De même – telle est donc l'hypothèse ici proposée –, le communautaire pourrait en ce même échec s'engendrer. Selon quelle voie ? On visera à répondre à cette question et, par ce biais, à valider l'hypothèse

CE QUI NE VA PAS DANS LA BAISE

Cerner d'un peu près un point d'achoppement du sexe, a toujours son petit relent d'antibaïse. D'où l'usage, ici, de ce mot de baise, censé contrer cette possible imputation. Il va s'agir, selon ce même fil, d'indiquer que, loin d'épargner à un sujet orienté sur la baise l'exigence du faire communautaire,

6. J. Allouch, «Gel», in elp, *Le transfert dans tous ses errata*, Paris, EPEL, sept. 1991.

7. Cf. J. Lacan, *L'angoisse*, séminaire inédit, séance du 19 juin 1963 (transcription Association Freudienne) : «Le fait que le désir mâle rencontre sa propre chute avant l'entrée dans la jouissance du partenaire féminin, de même, si l'on peut dire, que la jouissance de la femme s'écrase [...] dans la nostalgie phallique et dès lors est nécessaire, je dirais presque condamnée à n'aimer l'autre mâle qu'en un point situé au-delà de ce qui, elle aussi, l'arrête comme désir : cet au-delà est visé dans l'amour ; c'est un au-delà, disons-le bien, soit transverbéré par la castration, soit transfiguré en termes de puissance. Ce n'est pas l'autre en tant qu'à l'autre il s'agirait d'être unie. La jouissance de la femme est en elle-même et ne se conjoint pas à l'Autre».

loin de l'en éloigner, cette orientation, au contraire, pose la question communautaire d'une façon singulièrement aiguë.

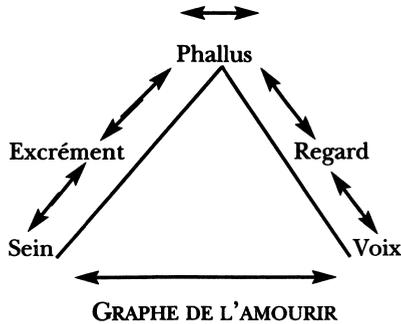
Qu'est-ce donc qui ne va pas, dans la baise, dans la baise quand elle va ? On ne convoque pas ici les déboires de la baise, même si ce furent certaines données d'ordre symptomatique qui, loin de conforter l'idée d'une baise qui tourne rond, amenèrent Lacan à localiser une défaillance du sexe quand le sexe n'est pas, sexologiquement parlant, défaillant.

Nous aurions, là encore, affaire au pseudo-dualisme. Mais il faut d'emblée saisir que la description que propose Lacan de ce qui se passe quand on baise (on envisagera seulement celle de *L'angoisse*, et encore... partiellement) met en jeu, grâce aux termes utilisés (sujet, petit autre, grand Autre, petit a , $-\phi$), autre chose que des identités sexuées, encore moins des sexes «opposés». Il s'agit plutôt d'une présentation de quelque chose comme deux positions, de deux fonctions non pas solidaires mais interdéfinies, et dont la définition ne recoupe pas ce que la biologie peut produire comme identifications sexuées. Cette description instaure aussi un autre terrain que celui qui différencie homo- et hétéro-sexualité – ce en quoi Lacan nous aura quelque peu préparés à accueillir les *gay and lesbian studies*. C'est tellement vrai que lorsque Lacan, tente de cerner ce que serait une position «féminine» dans la baise, on le voit s'employer à distinguer cette femme, dont il dresse un portrait, du grand Autre que la baise convoque. N'est-ce pas la preuve que, selon lui, cette baise, fût-elle celle d'un homme avec une femme, n'est pas hétéro-sexuelle ? Il apparaît difficile d'en douter. D'ailleurs, il n'y a rien de bien étonnant à ce décalage qui fait que la psychanalyse ne peut s'en remettre aux identités sexuelles comme à une donnée. En isolant le phallus de la mère, en interrogeant le statut du fétiche, en repérant le phallicisme des objets partiels puis de l'objet petit a partout où, nous allons y venir, cet objet n'est pas le phallus⁸, n'a-t-elle pas dû admettre que la phallophorie n'était pas une affaire d'anatomie ?

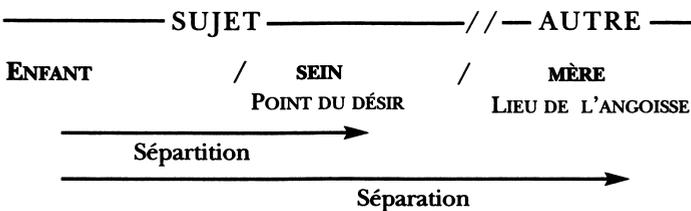
8. «[...] la fonction du phallus comme imaginaire fonctionne partout, à tous les niveaux, d'en haut, d'en bas, que j'ai définis, caractérisés par une certaine relation du sujet au a , <> sauf là où on l'attend dans une fonction médiatrice, nommément au stade phallique [...] cette carence comme telle du phallus présent, repérable, souvent à notre grande surprise, partout ailleurs, <> cet évanouissement de la fonction phallique comme telle à ce niveau où il est attendu pour fonctionner <> est le principe de l'angoisse de castration. D'où la notation $-\phi$ dénotant cette carence si je puis dire positive». (J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 29 mai 1963). Lacan écrit donc non pas ϕ mais $-\phi$ au sommet du graphe de l'amourir. Sur les cinq objets a qu'ordonne ce graphe, le phallus est le seul qui soit négatif ; d'ailleurs, ce graphe transcrit assez bien cette position d'exception en faisant du phallus le seul objet n'ayant pas de répondant, localisé à une place ne renvoyant pas à une place symétrique puisqu'au contraire elle est un point de la ligne de symétrie de ce graphe. Lacan a ce jour-là le sentiment que cette carence qu'il vient de dire n'a «jamais été formulée», qu'il y a là un inédit. Lequel ? Ce qui est nouveau est quelque chose rendu possible par l'existence même de ce graphe en tant qu'il suppose une liste finie d'objets petit a . S'il n'y en a que cinq et si la fonction phallique est reconnue opérante au niveau de chaque objet petit a et carente là même où le phallus est attendu pour fonctionner comme objet petit a , alors un passage à la limite est possible, une totalisation est envisageable qui permet de parler d'un «partout», comportant un point d'exception. Autrement dit, on peut formuler quelque chose qui a le statut d'une loi : tous les objets petit a imaginativement phallicisés ont une fonction médiatrice entre le sujet et l'Autre, tous hormis le phallus.

Quant à l'illusoire identification de la femme comme Autre dans la baise, personne n'a tout de même osé en tirer les conclusions qui pourtant s'imposeraient si tel était le cas, à savoir que l'Autre serait sexué féminin⁹ et qu'étant cet Autre, la femme ne pourrait par définition avoir, en baisant, aucun rapport avec l'Autre (l'Autre en effet, ne peut avoir de rapport à lui-même sauf à inscrire ce rapport dans l'Autre, moyennant quoi il ne saurait être un rapport à lui-même). Lacan, autrement dit, même s'il ne le formule pas dans les termes des *gay and lesbian studies*, ne les a pas attendues pour contester le concept d'hétérosexualité, tout en n'étant pas parvenu (lui non plus ?) à faire passer cette mise en cause dans les esprits (peut-être pour n'avoir pas contesté, lui, le terme comme tel).

Pour saisir comment, dans *L'angoisse*, Lacan isole le défaut phallique inhérent à la baise, autrement dit, l'absence d'une jouissance commune, le fait que «la jouissance de l'homme et de la femme ne se conjoignent pas organiquement»¹⁰ il nous faut d'abord dire le modèle de rapport érotique sur lequel il prend appui, le *modèle du sépar*, comme il fut, ci-dessus, appelé. En effet, l'écriture elle-même du graphe de l'amourir (sur lequel Lacan s'appuie à ce moment là dans *L'angoisse*) exige qu'une même structure fonctionne à tous les «étages de petit a».



Le cas du nourrissage est le mieux développé. Voici le schéma que l'on peut en établir :



9. Erreur, m'a-t-on fait remarquer alors que je soumettais ce texte à une lecture critique avant publication, Julia Kristeva le fait. Dont acte. On entrevoit ici jusqu'où peut aller le tort que cet auteur, devenu l'un des vecteurs les plus importants de l'introduction de Lacan aux États Unis, fait à Lacan.

10. *Ibid.*

Le nourrissage servira de cas paradigmatique pour l'abord de la baise. Ce modèle du sépar constitue un progrès dans l'analyse puisqu'il distingue le rapport de l'enfant au sein de son rapport à la mère. Il y a, en effet, distinction de deux points. 1/ le point du désir concerne le sein comme objet petit *a* appartenant à l'enfant ; le rapport du sujet à ce sein s'appelle fantasme et s'écrit ($\$ \diamond a$). 2/ le point d'angoisse (celle du tarissement du sein, du manque de la mère) concerne le rapport à la mère. De là la formule :

[...] le rapport de manque se situe au-delà où s'est jouée la distinction de l'objet partiel comme fonctionnant dans la relation du désir¹¹.

La jouissance de la succion du sein a lieu comme séparation ; celle du vampirisme relève de la séparation. Dans le vampirisme, l'anorexie ou la boulimie, l'exercice jouissif de la séparation se heurte à une irréalisable séparation. À l'opposé, le sevrage est possible (comme condition et non pas seulement comme terme de l'allaitement au sein) lorsque la séparation ne vient pas faire obstacle à la séparation, ne vient pas porter son ombre (cf. ce mot dans «Deuil et mélancolie») sur la séparation.

Le fait qu'une même distinction (celle du point de désir et du lieu de l'angoisse) puisse rendre compte à la fois d'une jouissance usuelle et de ses atténuances symptomatiques est un argument de poids en faveur de la justesse de cette distinction. L'autre argument majeur est donné par Freud à Lacan, précisément par les impasses freudiennes concernant le bouclage de l'analyse, impasses que Lacan peut maintenant éclairer en disant que Freud n'a pas su distinguer ces deux points et a donc fait (à tort) du $-\phi$ le corrélat de la satisfaction¹².

S'il est exact que l'expérience orale est déjà phallicisée (il y a quelques lignes inattendues de Lacan sur la langue-phallus¹³), la reprise de ce schéma pour ce qui concerne la baise n'aura rien de très surprenant (Mélanie Klein n'ayant d'ailleurs pas attendu Lacan pour souligner le phallicisme de l'oralité). Et ce seront, ici encore, les déboires, en l'occurrence ceux de la baise, qui serviront de fil conducteur, ceci selon une démarche psychanalytique des plus classiques de construction d'une norme à partir du pathologique et non

11. *Ibid.*

12. «Dans toute la mesure où la situation de désir [...] n'est pas <> dans Freud véritablement articulée, la fin de l'analyse bute sur quelque chose qui fait prendre la forme du signe, impliqué dans la relation phallique, le ϕ en tant qu'il fonctionne comme $-\phi$, qui fait prendre cette forme <comme> [*et non pas* : «en»] étant le corrélat essentiel de la satisfaction. Si, à la fin de l'analyse freudienne, le patient quel qu'il soit, mâle ou femelle nous réclame le phallus que nous lui devons, c'est en fonction de ce quelque chose d'insuffisant par quoi la relation du désir à l'objet qui est fondamentale n'est pas distinguée, à chaque niveau, de ce dont il s'agit [*entendez* : à chaque niveau pulsionnel de l'objet petit *a*] comme manque constituant de la satisfaction». (J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 15 mai 1963, transcription AF : le signe <> indique un mot non repris ou bien encore un mot substitué, tandis que le signe [] indique un mot ajouté).

atteinte au désir. Ainsi n'y a-t-il pas, tout au moins chez le Lacan de *L'angoisse*, de période «réfractaire», de non-désir, pas plus que d'hétérosexualité puisque le sexe tourne court avant que de rejoindre, au lieu de l'Autre, l'hétérotopie du désir.

Une objection se présente maintenant : mais qu'en est-il de la fonction de celui ici nommé le castrateur ? Et aussi : s'il est un être de chair, (on a vu qu'il n'était pas l'autre fantasmatique, voire fantomatique qui intervient au lieu de l'angoisse), que se passe-t-il pour lui ? Remarquablement, Lacan n'aborde cette question qu'après avoir introduit une autre dimension dans sa doctrine de la baise, à savoir celle de la demande¹⁵.

Voici donc entrer en scène, c'est un pas important qui est là effectué, mais il a quasi toute l'histoire de l'érotisme derrière lui pour le fonder¹⁶, la demande de petite mort. Dans la baise, il y a, pour le phallophore, séparation d'avec le phallus, mais la satisfaction qu'apporte la baise concerne la séparation d'avec la petite mort. Lacan a donc cette formule à la fois humoristique et heureuse (et dont on trouve des équivalents dans certaines déclarations de praticiens du S/M), à propos de cette satisfaction qui est manque, ce qui n'équivaut pas, bien au contraire, au manque de satisfaction :

[...] c'est bien là que doit résider ce qu'il y a de reposant dans l'après-orgasme, si ce qui est satisfait c'est cette demande, eh bien, mon dieu, c'est satisfaire à bon compte, on s'en tire¹⁷.

En la satisfaisant, la baise allège le phallophore de sa demande de petite mort. Certes, il s'en tire, mais ceci ne doit pas faire oublier que cette séparation concerne sa *demande* à l'endroit de la baise, non pas son désir. Cette même opération, cette même satisfaction signe donc l'échec de son désir, qui, lui, n'aura pas été porté jusque-là¹⁸.

15. La demande intervient à la fin, ceci conformément à la définition de la pulsion comme demande d'où le sujet s'est évanoui (la pulsion étant, comme je l'ai déjà indiqué ailleurs, l'ultime question chez Lacan).

16. Juste une citation : «Les sensations de l'acte sexuel ont elles-mêmes un accord agaçant avec les figures [...] La douceur, l'enflure, la coulée laiteuse de la nudité féminine anticipent sur une sensation de fluide liquide, qui elle-même ouvre sur la mort comme une fenêtre dans la cour». Georges Bataille, *Histoire de l'érotisme*, in *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 132 (Cité par Georges Didi-Huberman, *Ouvrir Vénus*, Paris, Gallimard, 1999 – ce livre justifiant, à lui seul, le geste de Lacan dont il est question ci-dessus).

17. J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 29 mai 1963. Lacan ne manque pas l'occasion de noter que ce «s'en tirer à bon compte» rejoint la grande mythologie freudienne selon laquelle la vie ne rejoint la mort que selon ses propres voies.

18. La baise, ou même la seule perspective de baiser est angoissante dans la mesure où le sujet s'y engage en croyant pouvoir dissocier cet acte de sa demande de petite mort. Cette dissociation levée, l'angoisse a lieu comme orgasme.

Autrement dit encore, et ceci est soufflé à Lacan par l'homme-aux-loups ayant sacrifié ses fécès lors de son observation de la scène primitive : la baise est un sacrifice qui ne se fait pas.

Et le castrateur donc, celui que l'on préférera nommer ainsi plutôt que de le désigner par l'un de ses avatars, à savoir comme la femme (un choix motivé par le fait que l'éromène lui aussi est castrateur, d'autres figures également, dont on pourrait poursuivre l'inventaire) ? Le castrateur a affaire à cet échec. Moyennant quoi lui aussi s'en tire à bon compte. Avec quatre conséquences possibles que nous pouvons, avec Lacan, distinguer :

1/ il est désormais tranquilisé sur ce que lui voulait le phallophore (Lacan notait que les victimes chez Sade, paraissent ressortir toujours fraîches des sévices subis),

2/ il sera porté, dans sa déception, à imaginer qu'existe un organe véritablement ambocepteur¹⁹, (occasion pour Lacan de positiver ce que d'aucuns n'articulent qu'avec un ostensible dédain, à savoir la «revendication phallique» chez la femme, et occasion pour nous de souligner la proximité de cette analyse avec ces ailes qui, dans le *Phèdre* de Platon, sont censées pousser dans le dos de l'éromène²⁰),

3/ cette même déception le mettra en meilleure position que le phallophore quant à être averti de la méprise du désir (il pourra donc avoir le «mépris de sa méprise»²¹,

4/ sa jouissance n'aura pas été atteinte par le phallophore (ici encore, même schéma dans l'homoérotisme grec) et donc, eu égard à sa demande de petite mort, un sacrifice, à lui aussi, aura été épargné.

Que le partenaire soit castrateur est la condition nécessaire pour que le phallophore soit, lui, désirant et porté jusqu'à la mise en échec de son désir²². Or, cette fonction d'objet suscitant le désir (et déjà castrateur en cela), n'implique pas, chez le castrateur du phallophore (qui n'est donc phallophore que parce qu'il a affaire au castrateur), un engagement total. On sait que tel

19. Étymologiquement : «qui prendrait à deux».

20. Cf. J. Allouch, «Le stade du miroir revisité. Essai», *L'unebévée* n°14, Éros érogène, Paris, EPEL, 1999.

21. «La femme, dans l'ensemble, est beaucoup plus réelle et beaucoup plus vraie en ceci qu'elle sait ce que vaut l'aune [«l'homme» avait écrit la sténotypie, corrigée par AF] de ce à quoi elle a affaire dans le désir, ... qu'elle en passe par là avec une fort grande tranquillité, qu'elle a, si je puis dire, un certain mépris de sa méprise, luxe que l'homme ne peut s'offrir». (J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 13 mars 1963).

22. Cf. J. Allouch, «Hommage rendu par Jacques Lacan à la femme castratrice», *L'évolution psychiatrique*, L'érotisme, Paris, éd. scientifiques et médicales Elsevier, janvier-mars 1999.

était le cas de l'éromène dans l'homoérotisme grec, et tel est aussi celui de la femme dont parle Lacan dans *L'angoisse*. Pour susciter le désir, il lui suffit, dit-il, de presque n'importe quel objet, d'une pomme par exemple, mais cependant cet objet doit être élu parmi ceux qui circulent sur le marché du désir (cette référence cruciale au marché du désir prendra toute sa place ultérieurement dans le frayage de Lacan). Comment dire ce dans quoi et jusqu'où le castrateur s'engage, vu de son côté ? Pour l'indiquer, Lacan joue d'une trouvaille signifiante : il s'agit, dit-il, pour lui (pour elle, en l'occurrence) de «se tenter en tentant l'autre»²³. On entend le jeu entre «tentative» et «tentation». Et, comme cette tentative de soi va rencontrer dans la baise l'échec du désir du phallophore, elle ne sera jamais qu'une tentative : le sacrifice, de ce côté aussi, est épargné.

LE JOINT HOMO

J'avance maintenant, que ce concept d'une baise comme «sacrifice épargné» a la valeur d'une plaque tournante, notamment entre échec de la baise et constitution d'une communauté élective.

Une remarque de Lacan constitue comme un premier pas dans le frayage de cette voie :

[...] ce fameux terme de l'homosexualité qui est dans notre doctrine, notre théorie (la freudienne) mis au principe du ciment social, observons que Freud a toujours remarqué [« *marqué*, écrit AF], n'a jamais soulevé là-dessus un [« *aucun* » écrit AF] doute, qu'elle est le privilège du mâle. Ce ciment libidinal du lien social en tant qu'il ne se produit que dans la communauté des mâles est lié à la face d'échec sexuel qui lui est, du fait de la castration, tout spécialement impartie [« *impartie* » écrit AF, ce qui atténue le propos]²⁴.

On prendra acte de ce que l'échec sexuel dont il est question est certes celui du mâle, mais du mâle hétéro. Selon Lacan ici, le lien social homo s'enracine dans cet échec du mâle hétéro, dans l'inexistence de l'hétérosexualité. On peut donc appeler «joint homo» par imitation du «joint schizo» de Guattari, ce pont entre cette hétérosexualité en défaut chez le phallophore et la fabrique du ciment social homo.

En quoi peut donc consister un tel joint ? La baise comme sacrifice épargné nous offre une piste, ceci pour cette raison qu'un sacrifice épargné (l'organe virtuellement ambocepteur disparaît avant que d'advenir comme objet

23. J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 20 mars 1963.

24. J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 5 juin 1963.

sacrificiel²⁵) constitue un reste, et qu'avec un reste il est exclu de ne pas faire quelque chose, à commencer par un autre sacrifice, comme l'ont clairement souligné les travaux de Charles Malamoud²⁶.

Peut-on concevoir une modalité communautaire du sacrifice qui, faisant avec ce qui reste laissé en plan par la baise comme sacrifice épargné, reconduirait aussi le problème posé par cette baise sacrifice, ceci en des termes légèrement différents et avec une solution peut-être aussi différente ? Eh bien une telle modalité du communautaire existe, nous allons la rencontrer.

IL Y A GROUPE ET GROUPE

Dans l'analyse, nous concevons encore largement le lien communautaire sur la base du schéma «monothéiste» de Freud, celui de *Psychologie des foules et analyse du moi* : un même «objet extérieur» est mis par des individus en nombre virtuellement illimité à la place de leur idéal du moi. Lacan entérina ce modèle sans guère le contester²⁷. Dans *Les quatre concepts* encore (éd. du Seuil, p. 245), il réfère la structure freudienne du groupe (qu'il appelle «la fascination collective» (pp. 244-245) à «la réalité ascendante de l'heure». Et l'on peut aujourd'hui noter que cette assignation du schéma freudien à un moment historique fut confirmée par la suite, en témoignent certains travaux d'historiens, tels ceux de François Furet. Dans *Le passé d'une illusion*²⁸ Furet dit l'hypnose des deux grands totalitarismes du XX^e siècle, l'importance d'un seul homme irremplaçable, le culte de la personnalité, l'absence de succession. En somme, le schéma freudien fut historiquement vrai.

Or il existe un autre (d'autres encore sans doute) schéma de groupe qui, loin de rabattre l'idéal du moi de chacun sur un seul objet commun (encore le «quelque un», ici l'*Einzigiger Zug*, et le «quoi»), loin de valoir comme une structure articulée sur un point d'exception, met au contraire tout le monde à une même enseigne. Il s'agit du rite sacrificiel en Inde, en tant qu'il exige la mise en place d'une relation réglée entre le(s) sacrificiant(s) et le brahmane officiant. On n'a pas manqué de se demander : – «Comment établir et assurer la loyauté soutenue de leur rapport ? » Fera réponse en acte un autre rite, qui

25. Le sacrifice ne se fait pas «[...] justement du fait que l'organe n'est jamais susceptible de tenir très loin sur la voie de l'appel de la jouissance. Par rapport à cette fin de la jouissance et [à] l'atteinte de cet appel de l'Autre dans son terme qui serait tragique, l'organe ambocepteur peut être dit céder toujours prématurément. Au moment, si je puis dire, où il pourrait être l'objet sacrificiel, eh bien, disons, dans le cas ordinaire, il y a longtemps qu'il a disparu de la scène» (J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 29 mai 1963).

26. C. Malamoud, *Cuire le monde*, Paris, La découverte, 1989.

27. Il s'en abstient par exemple lorsqu'il parle d'une structure démocratique de l'église, ce qui devrait l'inviter à dissocier cette église de l'armée.

28. F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont - Calmann-Lévy, 1995.

la garantit. Ce rite, introductif du sacrifice, est dit de *Tanunaptra*. Que s'y passe-t-il ? Le brahmane officiant incorpore un résidu de la masse de beurre clarifié qui va intervenir dans le sacrifice, ceci non sans avoir pris soin, préalablement à cette incorporation, de faire toucher ce beurre clarifié par tous ceux pour lesquels il va officier. Ce beurre, écrit Charles Malamoud, «est, pour ainsi dire, le support de leur entente»²⁹.

La raison de ce rite nous est donnée par un mythe, relaté dans les *Brahmana* :

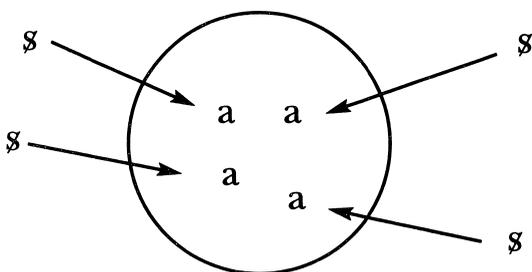
Les hommes, quand ils font le *Tanunaptra* sacrificiel, imitent les dieux qui, dans les temps originaires, ont conclu entre eux une alliance.

Le contrat entre les dieux a pour condition la distance que chaque dieu établit entre soi et ses corps, ou plutôt entre ses différents corps, ceux qu'il garde en activité auprès de lui et ceux dont il se sépare. Pour m'associer aux autres, je me dissocie de moi : j'ai, matériellement, quelque chose en commun avec les autres, c'est cette partie de moi dont je me prive et que je mélange à ces parties d'eux-mêmes dont mes partenaires, tout comme moi, se sont dépossédés. Mais ces corps éloignés sont désormais objets de désir : le dieu tend à se réunir (*sam GAM*) à ses *tamu* et c'est l'espoir de les rejoindre, de se réunifier³⁰, qui le détermine à respecter le pacte qui le lie aux autres. Il faut croire que cet espoir a un sens puisque ce dont précisément il est menacé, au terme même du pacte, c'est d'être à jamais exclu, en cas de transgression, de ces retrouvailles avec soi-même.

Et Malamoud de mettre les points sur les i :

Les individus, en l'occurrence, forment un groupe non par la vertu d'un lien qui les unirait directement les uns par rapport aux autres, ni même par l'obéissance à un chef commun, mais par la tension qui porte chacun d'eux à se réunir à cette partie de lui-même qu'il a détachée de lui pour la mettre dans le trésor commun.

Schématisons ce positionnement grâce à l'algèbre de Lacan :



29. C. Malamoud, *Cuire le monde*, op. cit., p. 230.

30. On songe au mythe d'Aristophane dans *Le banquet*, mais les différences sont considérables : ici, il ne s'agit pas d'une moitié de soi et la séparation d'avec soi n'est pas le résultat d'une punition mais une mise ; chez Aristophane, il n'y a aucune collectivisation des moitiés perdues ni, corrélativement, aucun flou à l'endroit de l'identification et même de l'identité de ces moitiés.

Il y a un pot commun où chacun dépose un «bout de soi» mais aussi bien un soi, puisque *tamu*, nous apprend Malamoud, signifie à la fois «soi», «bout de soi» et même «soi-même». Ce bout de soi sert donc de caution et même d'otage (dès lors que la caution est quelqu'un) en cas de rupture (paix : *sama*, traité : *samdhi*, otage : *samadhi*) ; et il sera, l'on peut s'en douter, définitivement perdu.

Cette structure de groupe, ce type d'alliance, apparaît fort différent de celui, dissymétrique, caractéristique du groupe freudien monothéiste. Les dieux hindous ne sont pas des sots, et ce n'est donc pas parce que va jouer cette visée d'un rassemblement d'avec soi-même, censée maintenir chacun dans le pacte, qu'une fois que le pacte n'aura plus lieu d'être (par exemple, parce que l'action pour laquelle il était fait aura été accomplie), chacun va récupérer son bout de soi. Il n'en est rien. L'imaginaire aspiration à l'unité retrouvée fonctionne un temps, mais la mise (cf. les remarques de Lacan sur le pari de Pascal) reste définitivement perdue. Pour finir, donc, ne peut que se réaliser cela même dont l'évitement était censé garantir la persévérance de l'action et dont ce suivi lui-même était déjà un commencement de réalisation. Voici comment Malamoud raconte cette aventure :

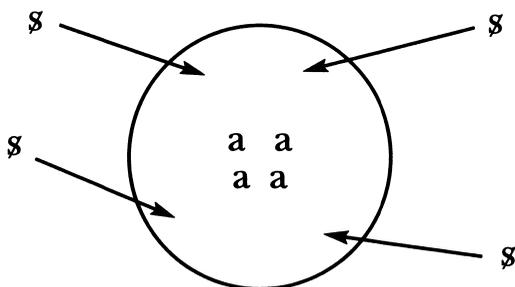
Le lecteur moderne ne peut s'empêcher de s'interroger : à quelles conditions et avec quelles conséquences le dieu retrouvera-t-il ses corps bien aimés ? Ce qui le menace, s'il transgresse le pacte³¹, c'est que devienne définitive la séparation d'avec ses *tamu*, séparation qui est aussi son lot tant qu'il est fidèle à l'alliance. Faut-il imaginer que viendra un temps où, la coalition contre les Asura n'étant plus nécessaire, chacun ira reprendre le bien qu'il a déposé comme gage ? Le groupe cesserait d'exister en même temps que se réaliserait, pour chacun des partenaires, l'unité fusionnelle avec soi-même. Le lien politique serait dissous. Une telle situation de ce genre est évoquée en *Jaiminiya-Brahmana* : «Les dieux, se préparant à la bataille contre les Asura, dirent : – «Mettons à l'écart (*apa-ni-DHA*) le bien qui nous est cher (*vamam vasu*) » [...] or, c'était le bétail... Revenus victorieux, ils allèrent vers leur bien, qui était devenu un... ils ne s'y reconnaissaient pas, ils étaient incapables de distinguer ce qui appartenait à chacun. Ils dirent : – «Partageons», mais ne purent s'accorder sur le partage... – «Demandons à Prajapati (de décider)». Prajapati leur dit : – «Cela qui vous est cher vous est commun à tous... ne faites pas le partage».

Ce qui est le plus cher à chacun est commun à tous (mais sous une forme plus subtile que l'«objet extérieur» du schéma freudien, chacun sachant qu'il y a bien là *son* bout de soi mais ne sachant pas le distinguer, la pluralité des bouts de soi étant cependant comme telle maintenue). Cet objet, dès lors qu'il aura été misé, existe comme non partageable, sinon de cette façon qui consiste

31. J'écrivais un «y», ce qui donne : tyransgresse.

à faire communauté de ce non partage. Saluons ici l'ambiguïté du terme «partage» en français : partager un enfant n'est pas le couper en morceaux, hormis le cas, tout de même spécial et non réalisé, du jugement de Salomon.

La situation est donc celle-ci, chacun ayant affaire au tas de petits a sans être en mesure d'y distinguer le sien :



Ce jeu du rite et du mythe ne pourrait-il éclairer la solution de continuité qui lie le fait d'avoir bouclé une analyse et l'appartenance à une école de psychanalyse ? Le bout de soi perdu dans l'opération analytique en la figure même de l'analyste comme déchet aurait-il sa place d'objet perdu au lieu de l'école ? N'est-ce pas ce positionnement qu'indiquait Lacan avec le nom d'«analyste de l'école» qui donc désignerait l'analyste par l'événement qui aura consisté, pour l'analysant, à s'aliéner en laissant tomber son bout de soi dans l'école avec, pour horizon à cette aliénation, une perte définitive de cet objet petit a devenu non seulement irrécupérable mais même impossible, désormais, à distinguer ? On reconnaîtra en tout cas que la question ainsi posée l'est d'une manière plus intéressante que celle de la belle âme s'indignant de ce que l'analysant s'inscrive au même lieu que son analyste et faisant de cette communauté le signe d'un transfert non résolu.

RETOUR AU COGITO LACANIEN

Les deux modalités (baise et communauté) de l'érotique sacrificielle que nous venons d'étudier voisinent avec au moins deux autres (dont il n'a pas ou guère été question ici), ce qui donne le tableau suivant :

- L'AMOUR comme sacrifice idéalisé
- LA BAISE comme sacrifice épargné
- LE COLLECTIF comme sacrifice à la fois réalisé et encore suspendu
- LE DEUIL comme sacrifice gracieux

De ces quatre régimes érotiques du sacrifice, dont on entrevoit qu'ils peuvent être ordonnés, seul le quatrième a affaire à un grand Autre barré. Pour l'amour, la prégnance de l'Autre non barré fut indiquée par Freud (lu par Lacan) lorsque Freud soulignait la dimension narcissique de l'amour, l'amour comme appauvrissement du moi au profit de l'objet aimé. Dans la baise, si comme l'affirme Lacan, la demande de petite mort s'adresse à l'Autre réel³², si l'érotique est celle d'une vie allant à son extinction mais selon ses propres voies, il est clair que cet Autre se trouve, ici aussi, posé comme existant – puisque la mort, jouant du hasard ou de l'arbitraire, se fiche comme d'une guigne de quelque exigence que ce soit que lui imposerait la vie. Quant au communautaire, c'est la demi-mesure de la réalisation du sacrifice qui nous garantit que l'Autre n'y est pas marqué de la barre qui inscrit son inexistence.

Il n'y a pas, dans la psychanalyse de mathème qui inscrirait comment joueraient, l'un par rapport à l'autre, les uns par rapport aux autres, ces différents régimes. Avoir pu aujourd'hui envisager une articulation possible baise/communauté³³, rend plus nette encore notre appréhension de l'obscurité en laquelle restent maintenus les autres liens envisageables entre ces quatre modalités du sacrifice. Qu'est-ce qui, par exemple, fit dire à Lacan (dans *L'angoisse*) qu'une psychanalyse débouchant sur une entrée dans un ordre religieux chrétien est une psychanalyse non aboutie ? En quoi l'acceptation du sacrifice du Christ signerait-elle une non fin d'analyse ? Et ceci n'est qu'un cas de ces questions abracadabrantes et néanmoins sérieuses que la doctrine analytique paraît éviter presque complètement.

Si baise et collectif peuvent aller de pair (mais sous certaines conditions) au point que l'une appelle l'autre, comme nous l'avons entr'aperçu (et nous sommes, ici, bien loin d'une société marcusienne réprimant la sexualité, une figure justement ridiculisée par Foucault), une telle compatibilité est-elle généralisable entre ces quatre régimes ? Il semble bien que non, mais encore, ce non, faudrait-il pouvoir l'écrire et surtout le moduler.

32. «[...] l'Autre est à proprement parler évoqué dans ce registre de réel qui est ce par quoi un certain type, une certaine forme de vie se transmet et se soutient. Appelez ça comme vous voudrez, Dieu ou le génie de l'espèce... [...] Il s'agit là d'un réel, de ce quelque chose qui maintient ce que Freud a articulé au niveau de son principe de nirvana comme étant cette propriété de la vie de devoir pour arriver à la mort repasser par des formes qui reproduisent celles qui ont donné à la forme individuelle l'occasion d'apparaître par la conjonction de deux cellules sexuelles» (J. Lacan, *L'angoisse*, séance du 29 mai 1963). Le «appelez ça comme vous voudrez, Dieu ou le génie de l'espèce» dit clairement ce grand Autre non barré.

33. Dans *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, EPEL, 1995, je me suis trouvé également en présence d'un sacrifice débouchant sur un autre sacrifice, jouant comme premier pas d'un autre sacrifice. Suivant la lecture lacanienne d'*Hamlet* en effet, le sacrifice de l'amour (à distinguer de l'amour comme sacrifice de soi) d'Ophélie se laisse-t-il appréhender comme un premier temps du sacrifice de deuil d'*Hamlet*, seul susceptible de lever la procrastination. Cf. également, autre cas de potentialisation d'un sacrifice par un premier sacrifice : J. Allouch, «Une femme a dû le taire», *Littoral* n° 11/12, Toulouse, Erès, fév. 1984.

Laissons ouvert le champ de ces questions pour conclure sur le cogito lacanien. Car ces quatre érotiques apparaissent maintenant comme autant de réponses au cogito lacanien. Dans aucune en effet, le «un» ne rejoint le «quoi» ; au contraire, chacune maintient cette distance entre le un et le quoi que le cogito cartésien franchit apparemment sans problème. Tant et si bien que ce serait dans la virgule clivant la question «suis-je quelque un, ou bien quoi ? » que nous verrions le plus volontiers l'énonciation de Lacan.

Trois versions de l'identité personnelle : Locke / Freud / Lacan

GUY LE GAUFEY

Il est troublant de voir se lézarder l'espèce d'éternité que, tout naturellement, l'on prête aux concepts qui servent à ordonner les grands traits de l'expérience humaine. Qui pourrait douter qu'existe une forme d'identité à soi chez l'être humain, issue de sa conviction d'être «le même» à travers des expériences multiples, et que ce fort sentiment d'identité tient à la conscience de se mouvoir au sein d'une mémoire, lacunaire, mais unifiée, où s'égrènent des souvenirs, des impressions, des sentiments qui semblent obstinément se rapporter à ce qu'il faut bien appeler – comment faire autrement ? – «soi» ? À cette seule question, des noms prestigieux montent aux lèvres en guise de réponse : Proust, bien sûr, avec sa madeleine et le pavé inégal sur lequel un jour il buta, mais aussi bien Rousseau, Montaigne, et saint Augustin, et Cicéron, et tant d'autres qui ont su nous laisser des témoignages sans appel de ce sentiment de perdurer en soi même, identique et changeant à travers les vicissitudes de la vie. Et tout cela, pour finir, devrait être reconnu comme l'invention d'un anglais, dans la seconde moitié du XVII^e siècle ? Cela frise l'in vraisemblance. C'est pourtant bien ce qui apparaît à la lecture de l'ouvrage publié par E. Balibar¹ : s'il y a bien une réalité humaine là dessous, la machine formelle forgée par John Locke avec son concept d'«identité personnelle» développe par elle-même quelque chose d'inferral, nous prend dans une tenaille logique qu'il vaut la peine d'étudier de plus près, surtout quand, sous les noms de Freud et de Lacan, on pense s'en être, d'une façon ou d'une autre, libéré. On va tenter de voir assez cursivement comment Freud – contempo-

1. J. Locke, *Identité et différence, l'invention de la conscience*, Le Seuil, Paris, 1998. Présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar.

rain de l'invention quasi lockienne des «personnalités multiples» – s'est débrouillé de ce concept d'identité personnelle, si difficile à écarter, et si contraire pourtant à l'inconscient freudien ; et comment Lacan a joué une partie plus risquée en prêtant le flanc plus qu'on ne croit à l'identité, pour mieux s'y dérober en sa pointe conclusive.

1. LA PERSONNALITÉ MULTIPLE.

De quoi donc est composé le «soi» que Locke entreprend de fonder ? Il n'est pas si facile de répondre à cette question, car si d'un côté se trouve indubitablement impliquée la conscience, comment nommer l'autre côté ? La «mémoire» ? C'est un peu vite dit puisque cette «mémoire» implique elle-même la conscience ; à moins qu'il ne s'agisse d'une paire ordonnée dans laquelle le second terme inclut en permanence le premier, et peut donc à tout instant être dédoublé en lui-même et le premier ? Car selon la critique de Hume sur ce point, il n'est pas permis de différencier si clairement mémoire et conscience. E. Balibar le rappelle en soutenant la thèse suivante :

Cette critique touche sans aucun doute un point essentiel, mais elle se méprend sur sa portée, parce qu'elle ne voit pas que le «cercle» de la conscience et de la mémoire, ou de leur relation de présupposition réciproque, et la présence de chaque terme au cœur de l'autre, bien loin d'être une faiblesse inaperçue du raisonnement de Locke, constitue *l'objet même* de sa découverte, et de son analyse².

On ne se sortira pas d'affaire en mettant le mot «représentation» à la place de celui de «mémoire» ; là aussi, la conscience, une certaine conscience, sera à l'œuvre. Car cette conscience est déjà ce par quoi quelque représentation que ce soit est déjà advenue comme représentation, en son temps. Le lien entre conscience et représentation est d'emblée intime, infractionnable et réciproque : il y a de la conscience pour autant qu'il y a de la représentation, et de la représentation pour autant qu'il y a de la conscience. Différence éclatante d'avec l'ego cartésien qui n'avait atteint la certitude de son existence qu'en suspendant décisivement toute «figure», toute représentation. Avec Locke, une représentation peut maintenant s'offrir comme appartenant au passé parce qu'elle a d'abord été constituée, en son temps, comme une représentation soudée à une conscience active. Sans la conscience, aucune perception n'aurait pu accéder au rang de représentation : c'est parce qu'elle était déjà là que la conscience a pu instaurer la différence cruciale entre *perception* et *représentation*.

2. J. Locke, *op. cit.*, p. 212.

La rémanence des impressions sensibles entre ainsi en jeu dès lors que la conscience est appelée à redonner de l'actualité à une représentation passée. Le couple conscience-punctuelle/série-de-représentations-étendue-dans-le-temps peut, sous la plume de Locke, se mettre à fonctionner comme machine à fabriquer l'identité personnelle, l'identité de la personne, saisie dans un sens d'abord juridique et théologique : pour autant qu'un quelconque être pensant pourra reconnaître telle représentation passée comme portant la marque de la conscience qu'il ne peut pas ne pas savoir sienne, alors il se reconnaîtra comme la «même personne», le même «soi» que celui à qui les dites représentations sont déjà apparues comme telles. L'unité indubitable de la conscience «couvre» la diversité des représentations mémorielles.

Locke est si assuré de son concept d'identité personnelle qu'il n'hésite pas à pousser les choses jusqu'à l'absurde : si un individu se sentait l'âme de Nestor, il n'en serait pas pour autant Nestor. Si, «en revanche, il se trouvait jamais avoir conscience d'une des actions de Nestor, alors il se découvrirait lui-même ne faire qu'une personne avec Nestor»³. Comme on parle parfois d'un «primat du phallus» chez Freud, ou d'un «primat du symbolique» chez Lacan, il conviendrait de parler d'un «primat de la conscience» chez Locke : si je me sens la conscience des actions de x, je suis x. Point. Quand on sait qu'un siècle plus tard la figure éponyme du fou sera celle de qui se prend pour Napoléon, on reste rêveur devant cette définition de la personne qui ne fait plus de la conscience un rempart contre la folie, mais bien ce qui peut y conduire. À l'inverse de cette hypothèse selon laquelle l'identité personnelle serait plus forte que l'identité corporelle ou l'identité substantielle, Locke lui-même ouvre la possibilité de rencontrer plusieurs «personnes» chez le même individu, dans la mesure où il lui faut aussi lutter sur le front on l'on tendrait à penser que son concept d'identité personnelle ne serait qu'une spécification particulière d'une unité substantielle, elle-même sous la dépendance de l'identité corporelle, première en droit comme en fait. Cet enchaînement des identités ne lui convient aucunement, et il tient à démarquer entièrement son concept d'identité personnelle : d'un côté celui-ci peut englober plusieurs identités corporelles (c'est le cas de «Nestor»), mais aussi bien une même identité corporelle peut donner lieu à plusieurs identités personnelles. Il écrit donc, d'une façon qu'on peut juger aujourd'hui presque prophétique :

[...] S'il est possible que le même homme ait différentes consciences sans rien qui leur soit commun à différents moments, on ne saurait douter que le même homme ne fasse différentes personnes⁴.

Deux siècles après avoir été ainsi froidement envisagées de cette façon théorique et provocatrice, les personnalités multiples faisaient leur première

3. J. Locke, *op. cit.*, p. 161.

4 *Ibid.*, p. 167.

apparition. Dans son ouvrage remarquable, «L'âme réécrite»⁵, Ian Hacking demande : «De quand faut-il dater l'acte de naissance de la personnalité multiple ?». Il répond : «Tard dans l'après midi du 17 juillet 1885», lorsque le dr. Jules Voisin, médecin à Bicêtre, fit la description clinique d'un patient, un certain Vivet, qu'il avait eu dans son service entre août 1883 et janvier 1885, lequel ne présentait pas moins de huit personnalités distinctes. Non pas deux, mais huit. Aujourd'hui, aux États-Unis, la moyenne du nombre de personnalités par patient est montée jusqu'à 27, ce qui signifie que certains dépassent la soixantaine de personnalités. On peine à le croire, et on finit par se demander tout simplement qui tient une pareille comptabilité. On ne tarde pas à apprendre qu'il s'agit toujours du thérapeute de ladite personnalité multiple. Sans plus développer ici les nombreux tenants et aboutissants de cette vague récente de personnalités multiples, on se contentera de noter que ce phénomène social confirme massivement l'identité lockienne de la personne puisque, si la conscience éclate en plusieurs morceaux, chacun d'eux, selon la conception que Locke se faisait de la conscience, devient une conscience à lui tout seul, vérifiant au passage le point épineux de la citation antérieure : «[...] différentes consciences *sans rien qui leur soit commun à différents moments* [...]». On se trouve donc avoir affaire d'emblée à une *multiplication* des consciences, bien plus qu'à une quelconque *division* de LA conscience. En témoigne, si besoin était, l'aveu des convictions des Dr. Bourru et Burot, qui établirent eux aussi le certificat attestant les huit personnalités de Vivet :

La comparaison des états de conscience antérieurs avec les états actuels est le lien qui réunit la vie psychique ancienne avec la vie psychique présente. C'est le *fondement de la personnalité*. Une conscience qui se compare à l'ancienne personne est une personne véritable⁶.

2. FREUD ET L'IMPOSSIBILITÉ DU CLIVAGE

Ce bref détour par la multiplication des consciences permet de mieux entrevoir en quoi Freud s'avère ne pas épouser si sereinement les thèses, fort difficiles à évacuer par ailleurs, de Locke : il ne peut pas admettre l'existence d'un clivage, ni de la conscience, ni du moi, qui aboutirait à deux consciences, deux moi. Car si le moi n'est pas, chez Freud, identique à la conscience, lui incombe cependant le même travail : unifier, lier les énergies, effectuer des synthèses, etc.

Il semblerait pourtant que ce thème du clivage soit récurrent chez lui, égrené tout au long de l'œuvre, quoique pris dans une constante ambiguïté.

5. Ian Hacking, *L'âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998, traduction de Julie Brumberg-Chaumon et Bertrand Revol, 451 pages.

6. Cité dans I. Hacking, *L'âme réécrite*, *op. cit.*, p. 284.

En 1886, Freud est à Paris au moment même où les personnalités multiples voient le jour, et constituent l'actualité du petit milieu dans lequel il évolue pendant les quelques mois qui pèseront lourd au cours des années ultérieures. En 1892, dans son texte «Un cas de guérison hypnotique avec des remarques sur l'apparition de symptômes hystériques par la "contre-volonté"», il parle explicitement de la dissociation de la conscience comme un trait caractéristique de l'hystérie ; en mai 1897, il parle encore à Fliess d'une «pluralité des personnes psychiques». Dès 1915, dans le texte «L'inconscient», il est au contraire bien établi que le phénomène de l'inconscient ne saurait être réduit à celui de double conscience. Mais en 1933, dans ses *Nouvelles conférences*, on le voit écrire : «Le moi peut se cliver, il se clive dans le cours de bon nombre de ses fonctions, passagèrement du moins. Les parties peuvent se réunir à nouveau par la suite.» À la fois Freud ne peut adopter la multiplicité des consciences sans ruiner son invention, mais il ne peut non plus écarter et se rire de la possibilité d'un clivage à cet endroit. Bien au contraire, ce terme et ce thème reviennent de façon répétée sous sa plume tout au long de ses dix dernières années, spécialement à partir de son texte de 1927 sur «Le fétichisme».

On réduit trop vite au titre de l'un de ses articles : «Le clivage du moi dans les processus de défense», la délicate problématique freudienne. Pas plus que le titre du séminaire de J. Lacan «L'éthique de la psychanalyse» n'assure qu'il y en ait une, pas plus ce titre de Freud ne suffit à installer la réalité sans appel d'un «clivage» dont on va voir à quel point il fait problème pour Freud lui-même. Le remarquable *incipit* de son texte sur le clivage suffirait presque à le montrer :

Pour un moment je me trouve dans cette position intéressante de ne pas savoir si ce que je veux communiquer doit être considéré comme connu depuis longtemps et allant de soi, ou comme tout à fait nouveau et déconcertant. Je penche plutôt pour le second cas⁷.

Freud s'y présente dans un état qu'on retrouvera trois pages plus loin, au moment de conclure sur le cas qui, apparemment, le guide : à la fois il est «clivé» entre deux idées contradictoires, mais il avoue sans difficulté un petit faible pour la seconde hypothèse. Ce qu'il avance lui paraît donc, pour finir, renversant. De quoi s'agit-il ?

Freud met en scène un cas, celui d'un enfant face à un conflit irréductible entre « la revendication de la pulsion et l'objection faite par la réalité »⁸. Cet

7. S. Freud, «Le clivage du moi dans les processus de défense», *Résultats, Idées, Problèmes II*, 1921-1938, PUF, Paris, 1985, p. 283.

8. *Ibid.*, p. 284.

enfant (L'homme-aux-loups ?) se trouve face à une *Anspruch* (revendication) de la pulsion, une demande juridiquement considérée comme justifiée (le plaisir masturbatoire), à laquelle s'oppose violemment désormais une *Einspruch* (objection, opposition) de la réalité, la réalité fait opposition (juridiquement) à ladite satisfaction de la pulsion (suite à la vue des organes génitaux féminins, qui consolide la menace de castration). Voilà donc cet enfant coincé entre *Anspruch* et *Einspruch* : phonétiquement, ça n'est pas grand chose !

S'il n'y avait que l'*Anspruch* et l'interdiction de la censure, la technique bien connue du refoulement – qui n'entraîne aucun clivage du moi – ferait l'affaire. Mais face à l'*Einspruch* de la réalité, c'est maintenant une autre opération, la *Verleugnung*, le déni qui est convoqué, avec pour conséquence immédiate un certain clivage du moi. L'« objection faite par la réalité » est donc ainsi écartée, mais ce succès, écrit alors Freud, « a été atteint au prix d'une déchirure [*une entame : eine Einriß*], déchirure qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps ». Le moi peut donc être clivé, CQFD.

Or ce moi freudien est, par définition et depuis ses tout débuts⁹, un lieu où rien ne reste à l'état isolé, un lieu où s'opèrent sans cesse des synthèses liant tout élément qui vient à passer par là à certains qui sont déjà là. Le moi freudien s'avère donc, dans un premier temps, très aligné sur la conscience façon Locke – quant à son mode de fonctionnement du moins puisqu'il est le lieu des « énergies liées » : il est chargé de maintenir l'unité, et l'on n'ira pas chipoter sur le point de savoir s'il faut alors l'appeler le moi ou le soi. Mais si ce même moi doit maintenant être reconnu comme irréductiblement clivé, d'un clivage qui jamais ne disparaîtra, alors oui, il y a lieu de se demander si l'on n'est pas devant quelque chose qui fiche tout en l'air et oblige à reconsidérer l'ensemble du système.

Comment penser la coexistence entre *Verdrängung* et *Verleugnung*, entre refoulement et déni ? A part des considérations topiques – le déni, comme l'inhibition, est un phénomène du moi, dans le moi (*im oder am Ich*, écrit Freud), alors que le refoulement met à l'œuvre la capacité de chiffrage de l'inconscient – ces deux opérations fondamentales aux yeux de Freud sont vouées au même type d'échec. On peut en tenir pour preuve le dernier paragraphe du dernier texte publié, *L'Abrégé* :

Que le moi, écrit Freud, pour se défendre de quelque danger, nie une partie du monde extérieur [déni et clivage] ou qu'il veuille repousser une exigence pulsionnelle de l'intérieur [refoulement et retour du refoulé], sa réussite, en dépit de tous ses efforts défensifs, n'est jamais totale, absolue. [Les deux attitudes] aboutissent à la création de complications psychiques¹⁰.

9. À savoir le chapitre 14 de la première partie de l'*Esquisse : Einführung des Ichs*.

10. S. Freud, *L'Abrégé de psychanalyse*, PUF, Paris, 1970, p. 83.

Freud est donc dans l'impossibilité de concevoir un déni «réussi» au sens où chacune des parties du moi clivé ignorerait, de fait, ce que l'autre sait. Cela mettrait trop à mal sa conception synthétique du moi et, détail non négligeable, ruinerait toute possibilité thérapeutique. Il lui faut donc, *in fine*, que chacune des parties du moi «clivé» sache, aussi peu que ce soit, ce que sait l'autre (à tout le moins l'existence de l'autre). Le clivage réussi – que l'on suppose explicitement du côté des personnalités multiples, lesquelles, de ce point de vue, restent très fidèles à Locke – apparaît à Freud aussi impossible qu'un refoulement réussi, un refoulement tel qu'il ne laisserait aucune trace de son acte, faisant disparaître la trace incompatible avec le moi sans aucune trace de disparition. Ceci justifie au demeurant la plupart de ses considérations sur la «formation réactionnelle» dans la névrose obsessionnelle, notamment en ce que le déni y masque sans cesse le refoulement, pourtant en acte lui aussi. Cette difficulté clinique impose à sa façon quelques considérations topologiques.

3. CONSIDÉRATIONS TOPOLOGIQUES

L'écart entre Locke et Freud tient essentiellement au caractère *local* ou *global* du clivage : ou bien le clivage découpe au moins deux entités qui ne communiquent par ailleurs en aucun point, ou bien le clivage isole et oppose en un certain secteur deux morceaux d'une même surface rendus étrangers l'un à l'autre, sans qu'on en déduise trop vite ce qui se passe ailleurs concernant ces deux morceaux localement disjoints. En bref, si je fais un accroc sérieux à mon pantalon, localement j'aurai bien une déchirure que rien ne fera vraiment disparaître. Il s'agira par contre d'une autre opération si, aggravant la déchirure, je la ferme habilement sur elle-même jusqu'à séparer entièrement une jambe du reste de mon pantalon. D'un pantalon unique, j'aurais alors fait une loque et un chiffon. Seule l'éventuelle répétition (de façon non quelconque) de la même opération sera en mesure de m'apporter un bermuda, et deux chiffons.

À lire le livre très fourni de Ian Hacking, on se convainc de ce que la thèse des personnalités multiples, sans prendre jamais le soin de l'énoncer aussi clairement, laisse libre de penser une déchirure des consciences telle que chacune soit entièrement isolée et distincte de l'autre. Car, dans cette perspective, la multiplicité ne porte pas atteinte à l'unité dans l'exacte mesure où chacune de ces consciences est une, par principe lockien peut-on dire. Ou la conscience est une, ou elle n'est pas une conscience, pourrait-on également dire en paraphrasant Leibniz cette fois, lorsqu'il affirmait «un être, c'est un être». D'être absolument fondateur, le principe d'individuation devient inquestionnable. C'est pourtant le point que Freud prend à revers : lui importe que ni la conscience ni le moi n'entretiennent plus ce rapport à l'unité qui, depuis Locke au moins, constituait leur marque intrinsèque.

On aurait cependant tort d'imaginer l'identité de la personne comme le seul reflet d'une identité de la conscience, identité rigoureusement insoutenable puisqu'il n'est jamais question d'isoler la conscience *comme telle*. Le type d'unité qui résulte de l'opération menée par Locke tient au contraire à la conjonction d'une multiplicité d'éléments particuliers et de quelque chose qui n'est ni un élément de plus, ni exactement rien, et pas plus quelque chose d'autre. Une sorte de *mariage de la marque en sa multiplicité constitutive, et de l'absence localisée de marque dont la marque elle-même dépend quant à son unité*. Voilà, très sûrement, l'une des grandes forces du montage de Locke, par-delà même les concepts particuliers qu'il utilise. N'est-ce point cette force-là qui est à l'œuvre dans l'une des formules clef de Lacan, vouée à une synchronie qui ne peut pas ne pas poser quelques redoutables problèmes.

5. «LE SIGNIFIANT REPRÉSENTE LE SUJET POUR UN AUTRE SIGNIFIANT»

Avec elle, apparemment, on ne retrouve plus grand-chose d'identique. S'il faut qualifier ce sujet, loin d'être celui de la conscience, il sera bien plutôt celui de l'inconscient – quelque difficulté qu'il y ait par ailleurs à calibrer cette entité si peu freudienne de «sujet». D'autre part, le signifiant lacanien ne se confond guère, par définition, avec une représentation. Donc, terme à terme, tout ça reste hétérogène. Que pourrait-on trouver d'identique dans deux énoncés si différents : celui de Locke et celui de Lacan ?

Rien de moins que la notion fort ambiguë de «chaîne» signifiante couplée à la ponctualité de ce «sujet» – de quelque qualificatif qu'on le pare alors («barré», ou «divisé» par exemple). Pour peu qu'on adopte cet ordre sans sourciller, la machine formelle mise en place par Locke referme ses mâchoires : le couplage de deux traits distinguables et d'un point sans qualité propre produit d'emblée une unité particulièrement solide puisque non localisable en un seul lieu, où l'on pourrait toujours chercher à la réduire. L'unité, dont la formule de Lacan ne se déprend pas si vite, se partage alors entre deux lieux (chaque signifiant) sans appartenir en propre à aucun. Système bien verrouillé de production de l'un et de l'identité qui en découle, qu'on retrouve sans peine au fil de nombreux écrits d'inspiration lacanienne dans lesquels le terme «sujet» apparaît comme ce qu'on fait de mieux de nos jours du côté de l'identité personnelle : une sorte de flamme fragile et hautement singulière que l'État, la société, la science, le capitalisme, la globalisation, etc. n'auraient de cesse d'éteindre, et dont l'analyste se ferait conséquemment la vestale. Il suffit donc de peu pour que la formule s'aligne sur l'identité personnelle à la Locke, la suppléant en quelque sorte d'une aura linguistique bienvenue.

Le sujet ainsi défini est pourtant si peu de chose qu'à l'inverse, il se volatilise presque lorsque Lacan écrit sa définition de la chaîne signifiante sous la forme de la paire ordonnée $S_1 \rightarrow S_2$. Comme chez Locke à nouveau, chacun

des deux termes ne tient que par l'autre ; le second, qui s'appelle aussi «savoir» se dédouble toujours possiblement en, de nouveau, $S_1 \rightarrow S_2$, faisant indéfiniment apparaître un signifiant dit «maître», ce S_1 , et un autre, toujours dit «savoir», S_2 . Ainsi, dès qu'il s'agira de mettre la main sur un élément de savoir, inexorablement celui-ci se divisera en un signifiant-maître et un savoir. La question de l'organisation globale rejaillit alors sur les S_1 considérés en ayant l'air de déployer une alternative :

– ou bien ils forment un ensemble clos dont dès lors tout procède, et il conviendra d'y localiser l'identité personnelle réduite non plus à la conscience lockienne, non plus au moi freudien, mais désormais à cette espèce d'épure d'identité subjective qu'on rencontre dans certains emplois du mot «sujet» dans la littérature lacanienne ;

– ou bien ils restent éparés, rien n'est en mesure de les collectiviser, leur pluralité ne donnent lieu à aucune unité d'aucune espèce, et il s'avère alors que là où l'Un devrait s'assurer de lui-même, il s'écroule.

Lacan tente alors plutôt une troisième voie : les S_1 , ces signifiants maîtres – quoi que cela désigne par ailleurs – s'ordonnent en effet à ses yeux selon la logique subtile et délicate tissée antérieurement au niveau d'une autre invention sienne : l'idéal du moi, I.

Avec le schéma optique, et l'introduction de ce nouvel élément produit par le retournement de l'enfant face au miroir vers l'adulte, cet «assentiment», Lacan entend ne réduire chacun des éléments qui occupent ce lieu de I ni à un signe (de quoi ?), ni à un signifiant (qui, de lui-même, se lierait à un autre, ne pouvant se concevoir comme «*einzig*»). Ni signe, ni signifiant, cet élément-clef de la subjectivité n'est par Lacan approché qu'à l'aide d'un oxymoron d'autant plus incroyable qu'il articule deux fois le même mot avec deux valeurs complètement opposées : un *insigne insigne*¹¹...

Ces marques de grand I, Lacan les qualifie comme «celles où s'inscrit le tout-pouvoir de la réponse»¹². Elles posent donc d'elles-mêmes la question de

11. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 679 : «Ce n'est pas en vain qu'on dit ces réalités insignes. Ce terme y est nominatif. C'est la constellation de ces insignes qui constitue pour le sujet l'Idéal du Moi.» Dans la première phrase, la construction «on dit ces réalités insignes» oblige à considérer le mot «insignes» comme un adjectif (signifiant «éminent, fameux, éclatant»), tandis que la phrase suivante en fait explicitement un substantif, ce que confirme la dernière phrase. Il s'agit donc, avec ces traits constitutifs de l'Idéal du Moi, de quelque chose sans grande valeur (un «insigne»), mais à quoi il serait conféré une valeur éminente, «insigne». Cette double polarité se retrouve lorsque Lacan parle de l'assentiment comme «signe d'amour», s'empressant alors d'ajouter qu'il équivaut à... une mouche, en tant qu'elle pourrait assurer la même fonction : distraire de la fascination spéculaire et narcissique».

12. Une erreur insistante est à par ailleurs à rectifier dans ces parages des *Écrits*, où les éditions successives donnent, dans la phrase précédente : «Ainsi restent cernées dans la réalité, du trait du signifiant ces marques où s'inscrivent le tout pouvoir de la réponse». On peut tourner la phrase comme on voudra, la grammaire française étant ce qu'elle est, il faut lire : «Ainsi restent cernées dans la réalité, du trait du signifiant ces marques où s'inscrit le tout pouvoir de la réponse». Tout ce passage se révèle d'une grande ambiguïté, et appelle à des lectures prudentes. *Ibid.*

la toute-puissance entendue du moins dans son registre lacanien habituel : la possibilité de ne pas répondre à l'appel. Ainsi arrive-t-on très vite aux questions ultimes : comment savoir si une non-réponse est à mettre au compte d'un refus – donc d'une présence par-delà ce silence – ou d'une impossibilité stricte – de l'ordre de cette «négation de cette dimension d'une présence au fond du monde de la toute-puissance», formule par laquelle Lacan qualifia un jour l'athéisme, en tant du moins qu'il relevait à ses yeux d'une «ascèse psychanalytique»¹³.

Il suffirait d'oublier ce point hémorragique posé par la consistance équivoque de grand I et son arrière-fond d'assentiment, pour se retrouver très vite avec un sujet qui, tout représenté qu'il fût par un signifiant pour un autre, n'en formerait pas moins avec eux une unité et une identité à faire pâlir Locke de jalousie : l'identité *subjective*.

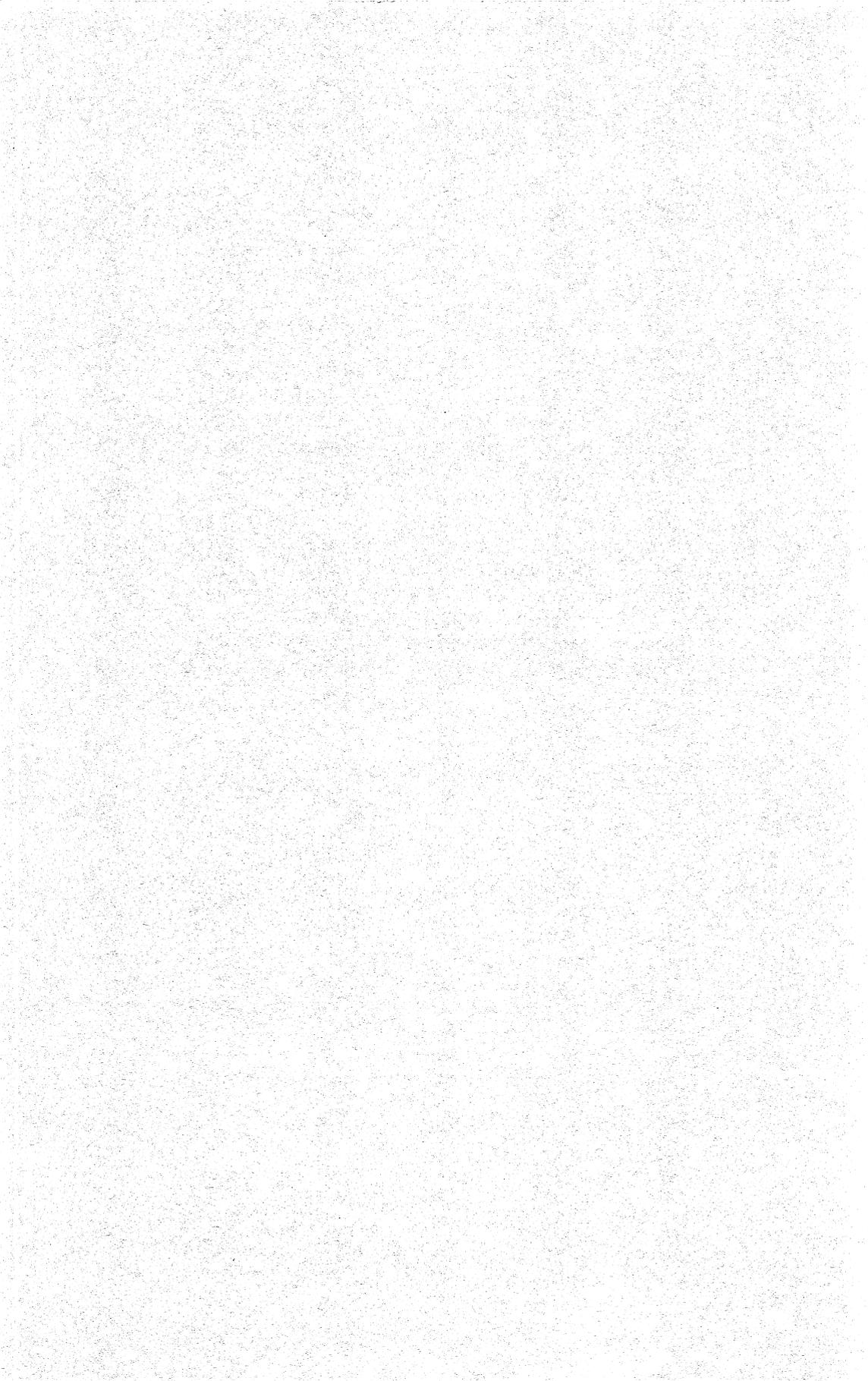
Si en effet une présence continue d'être postulée au-delà du silence, alors oui, l'«essaim des S_1 » comme l'appela un jour Lacan, reste, de droit, collectivisable, et Locke continue de gagner la partie à travers la terminologie lacanienne. La chaîne signifiante et son sujet new look conviennent parfaitement à l'identité personnelle, quand ce n'est pas à l'identité substantielle de l'âme. C'est le temps d'un certain style de transfert. Si au contraire se peut nier la «dimension de la présence» à cet endroit, cette collection de faux signifiants qui ne sont pas de vrais signes (seulement d'«insignes insignes») en voit s'ébrécher sa consistance imaginaire. L'idéal du moi en devient une multiplicité dont il est exclu de faire jamais le tour, l'inscription de chacun de ses éléments hors de l'image spéculaire rend leur éventuelle collection incirscriptible, incapable d'assurer elle-même sa propre fermeture. Il fallait arriver à cette pointe, à cette tentative de parachever l'ordre spéculaire en lui ajoutant un pivot essentiel, pour que l'incomplétude s'avère comme telle, et que puisse presque parallèlement se mettre en place cet objet sans précédent, sans consistance imaginaire lui non plus, que son nom de «petit *a*» ne leste d'aucune identité. Jusque là, tout manque rencontré pouvait être relevé à un niveau supérieur, l'incomplétude n'avait aucune chance d'être atteinte puisqu'elle se dérobaient systématiquement derrière l'idée d'«horizon». Désormais, hanté par un objet qu'aucun concept ne subsume, le sujet toujours représenté par un signifiant pour un autre se conçoit, lui, comme étranger à tout «lui-même». Ses appareillages objectaux continuent de le maintenir hors identité. Locke n'est plus de la partie, alors que le modèle formel de sa machine à fabriquer de l'identité continue de tourner.

13. J. Lacan, séminaire inédit *L'Angoisse*, séance du 19 juin 1963.

TOPOLOGIE, ONCE AGAIN

Contrairement à Freud – qui se refuse autant qu'il le peut à toute considération globale¹⁴ – Lacan est très porté aux assertions globalisantes – entre autres : le grand Autre – parce qu'il vise directement certaines apories de l'universel. Il offre donc beaucoup plus le flanc que Freud au concept d'identité personnelle inventé par Locke dans la mesure où il reprend à son compte la trame formelle qui continue de faire la puissance de la machine lockienne. Ce qui, pour finir, ruine chez lui l'unité et l'identité ne tient qu'à un point, par définition non localisable puisqu'il porte sur le fait que l'ensemble qui était en train de se construire n'advient pas comme tel, ce qui l'oblige d'une certaine façon à se donner un objet conforme à cet état de choses – et c'est l'objet *a*. Lacan donne ainsi raison à Locke jusqu'au point où celui-ci bouclerait lui-même la série de ses appareillages locaux mémoire + conscience grâce à son concept d'identité personnelle. À ce moment-là, sur un ton toujours plus espiègle, et le symptôme freudien aux lèvres, Lacan constate : «Raté ! Raté ! Raté !» La conjonction entre mémoire et conscience, aussi loin qu'on la pousse, reste une rencontre manquée, à la mesure des bévues qui l'empêchent constamment de se refermer sur elle-même. Locke... sans le loquet de sécurité. Une identité, du coup, presque ouverte à tout vent.

14. Sauf au moins dans *Totem et tabou* où, pour fonder l'Œdipe, il se risque à bloquer la régression à l'infini (tout père a eu un père, qui a eu un père, etc...) sur le meurtre du Père totémique.



Approches de l'amitié

MAURICE DE GANDILLAC

On dit parfois en style bergsonien que l'amour est *ouvert*, que l'amitié reste *close*. À la charité totale, immédiate, sans acception de personnes, on oppose l'amitié du Portique, qui exclut la pitié, qui se limite aux parfaits, qui exige d'eux la plénitude de la sagesse, l'amitié du Lycée qui impose la parfaite réciprocité de l'échange. Antithèse trop schématique. La charité ne connaît que des «prochains». Qu'il s'agisse d'aimer ou de haïr, c'est toujours un individu, non une collectivité infinie, que je situe, positif ou négatif, au cœur même de tous mes projets. La loi d'amour m'interdit bien de refuser aucune présence. Mais il n'est de présence ici-bas que partielle et successive. Si la fidélité confond les dimensions du temps, comment éviterez-vous le partage ou le compromis ? Les Grecs croyaient que le soleil rayonne à l'infini sans jamais s'épuiser ; dans leur monde sublunaire les hommes n'ont jamais connu de tels sortilèges.

La grâce elle-même ne permet pas au plus grand saint d'aimer ensemble et du même cœur toutes les créatures de Dieu, à moins qu'aimer signifie «se perdre», c'est-à-dire le contraire même de «se donner». Quoi qu'on en dise et malgré qu'on en ait, la charité n'est effective à chaque moment que parce qu'elle se limite. Les ennemis du solidarisme n'ont pas tort d'y insister : aux bienfaisances collectives il manquera toujours un certain rayonnement personnel, mais pourquoi nier alors que, telle une solution, l'amour humain se dilue en s'étendant ?

Sur le plan érotique on nous montrait naguère comment la conscience se fait charnelle pour posséder la chair d'autrui. Relation singulière qui isole les amants dans la mesure même où elle les «dissout» de leur situation «dans le

* Publié dans le N°1 de la Collection Métaphysique, dans le recueil collectif intitulé *L'Existence*, en 1945 à Paris, NRF Gallimard, pp.55-67.

monde»¹. L'amitié au contraire accepte le partage ; elle n'est même féconde qu'à ce prix. Non qu'elle s'étende, elle non plus, à l'univers entier, voire à des collectivités de type social. Le «groupe d'amis» n'est pas la camaraderie spontanée (celle de la chambrée, celle du compartiment de chemin de fer), moins encore cette addition de sentiments convergents qui ne devient communauté qu'à travers des institutions politiques ou des rassemblements grégaires. On parle d'amitié entre métiers, entre villes, entre nations. Simple slogan de propagande ou simple formule de chancellerie ; les puissances amies seront ennemies demain, en vertu de cette décision juridique qui transforme en *hostis* (sans en faire un *inimicus*) tel être cher qui habite au-delà de tel fleuve ou qui possède telle sorte de passeport. Le groupe amical suppose des sympathies qui ne sont ni celles du sol ni celles du sang. Il surgit de certaines rencontres qui ne coïncident jamais avec les «cellules» naturelles, famille, profession, cité. Il dépasse pourtant la simple relation du Je au Tu et le Nous qu'il implique, ou du moins qu'il invoque, est un pluriel plutôt qu'un duel.

Vous évoquez ces «paires d'amis» qui ne sont pas moins célèbres que des couples d'amants. S'agit-il pourtant d'amitié ? Quand Héloïse prétend tirer du *De amicitia* la charte de ses relations amoureuses, l'équivoque reste verbale. (Pour décrire l'amour de Dieu, saint Bernard use dans le même temps du même vocabulaire cicéronien.) À qui invoque Achille et Patrocle, Nisus et Euryale, on demandera si l'uranisme transmue l'amour en amitié. Notant l'irrationnalité du lien qui les unit, Montaigne et La Boétie croient bien découvrir une vocation de la personne irremplaçable : comment ne pas songer aux deux moitiés qui ne se trouvent ni parce qu'elles se sont cherchées ni même parce qu'elles se sont rencontrées, mais parce qu'elles appartiennent depuis toujours au même hermaphrodite ?

Comme les amants qui ont bu le philtre, les deux amis sont enchaînés alors par une force qui les dépasse et qui les dépossède. Tel est bien l'*éros*. Si l'*agapè* s'en distingue, c'est parce qu'elle implique le projet surhumain de préférer à soi un autre soi qui n'est lié au premier par aucune force magique. Son idéal reste lui aussi une parfaite extase. Dans la mesure même où elle ne vit que d'échanges, la *philia* exclut au contraire tout ce qui conduit à la dépossession. Aussi bien dépasse-t-elle le couple, car l'engagement qu'elle postule n'est jamais exclusif. Le cercle amical trouve hors de lui des résonances, il tend à rayonner.

C'est là pourtant un de ses périls. En s'étendant il risque de se dissoudre ou de se fonctionnariser. Faudra-t-il accorder aux amphitryons qu'un heureux symposium atteint le nombre des Grâces sans dépasser celui des Muses ? Arithmétique simpliste, mais qui traduit une vieille expérience. Les groupes

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, pp. 458 et 464.

les plus «restreints» – la langue même l'indique – sont presque toujours intolérants : il semble du moins que leur singularité se fonde moins sur des dogmes que sur une convergence d'humeurs qui laisse place aux libertés. Au-delà d'une certaine extension, le mythe l'emporte ou la fascination d'un demi-dieu. Il ne s'agit plus d'amitié mais de conjuration ou de parti. Le glissement est visible dès l'école. Beaucoup d'enfants rêvent de constituer des cercles où forces et idées s'échangeraient comme timbres et billes ; bientôt le plus vigoureux impose à tout le troupeau la double loi de l'admiration et de l'imitation.

*
* *

Dans le champ de notre expérience l'amitié pure n'existe pas plus que l'amour pur. L'attrait qui très souvent la conditionne participe par plus d'un caractère à l'aimantation sexuelle. Dès qu'elle se constitue structurellement, même sous la forme élémentaire du couple, elle tend plus ou moins vite à la coterie, au clan, à la chapelle. Elle demeure pourtant, face à l'amour, plus haut que toute communauté issue du *mana*, la forme idéale de la relation spécifiquement *humaine*.

Même caricatural, même banalisé, l'amour veut ressembler à une ivresse, à un somnambulisme, à l'envoûtement analgésique de la bataille. Il n'est même pas un sacrifice, l'amant n'a rien à perdre, rien à gagner : *amat quia absurdum*. Il adore les bandeaux que lui impose l'iconographie symbolique. Si les philosophes ressemblent souvent au héros d'*Armance*, au fiancé de Régine Olsen, c'est pour la même raison qui empêche les tables de tourner dès qu'on impose au fluide l'épreuve de la critique. Mais la lucidité elle-même est impuissante en face de l'amour vrai. On connaît ces femmes malheureuses qui ne tarissent pas de plaintes contre le monstre qui les torture. Cent fois prêtes à exiger le divorce, à quitter enfin un foyer impossible, il suffit que l'homme périodiquement les regarde et le charme les lie de nouveau. Non qu'elles se fassent illusion ; elles savent seulement qu'elles supporteront tout, point par vertu, moins encore par lassitude, mais parce que la magie d'une présence les fait sortir de soi.

Ainsi, que l'amitié demeure lucide (*Amicus Plato...*), ce n'est pas ce qui la distingue, puisqu'il arrive à Cupidon de survivre, son bandeau arraché. Si l'amour résiste à tant d'épreuves, c'est qu'il n'exige aucune réponse et qu'au sens propre il n'est jamais déçu que de sa propre insuffisance. Dès le principe au contraire l'amitié veut l'échange. Elle s'offre donc à la tromperie. Réduite au commerce que décrit La Rochefoucauld, elle tendrait avant tout à s'assurer

des garanties, elle imposerait des clauses réservoirs. Mais précisément c'est l'ami véritable qui se révèle à l'heure où je déçois davantage son attente. L'engagement qui nous lie n'est pas fondé sur ma valeur *actuelle*, il fait appel à ma liberté.

Appel mutuel sans doute, mais sans échéance fixe. À l'heure de la mort la confiance demeure le principe vital de l'amitié. Même transposée pleinement de l'avoir à l'être, elle n'est totale qu'intégrée à une espérance religieuse ; aucune fidélité purement humaine ne survit à l'amoncellement des déceptions. Il vient toujours un terme où la banqueroute est manifeste, soit sous forme de rupture violente («Vous avez trahi notre amitié !») soit par une lente désaffection, coupée de remords et de regards inquiets vers le passé.

Dans les relations humano-divines, le croyant ne surmonte que partiellement ces difficultés (ou d'autres du même type). On a coutume de décrire Iahvé comme le Dieu impitoyable qui préfère la justice à l'amour. Il arrive pourtant qu'il se présente comme un amant terrible et passionné. Sa merci fond sur l'homme comme sa colère. Le Christ est au contraire l'ami secourable et bienfaisant. S'il semble préférer les malheureux et les pécheurs, il ne refuse son amitié à personne. Au jeune homme riche (Matth., XIX, 21) il offre le don le plus précieux : celui de la vie parfaite. C'est le jeune homme riche qui refuse librement la confiance divine, sans doute parce qu'il est bon analyste de soi, que moralistes et psychologues lui ont conseillé de se méfier de ses forces, de calculer ses engagements à la mesure de sa «facticité».

Les mystiques sont plus hardis. La *philia* les laisse insatisfaits. La *théosis* exige d'eux le renoncement à tout projet, singulièrement au projet même du renoncement. Cet infini, qui, comme l'enlèvement érotique, les «dissout» eux aussi de leur situation «dans le monde», – ils le transposent au-delà de toute catégorie psychique. Pour traduire leur extase, ils hésitent entre une métaphysique supra-conceptuelle et l'effusion lyrique d'une ivresse charnelle. Mais il existe une autre famille de spirituels chrétiens pour qui le témoignage de Jean (*Vos amici mei estis*, XV, 14) dissipe tous les scrupules aristotéliens en face d'une amitié qui lierait le fini à l'infini. Leur Dieu est moins un amant exclusif qu'un maître de vie toujours prêt à élargir le cercle de la *philia*. Or les «amis de Dieu» n'échappent pas plus que les amis de l'homme à la loi des limites. Au sein d'une communauté plus large, ils forment eux aussi des petits groupes clos². Si le mystère de la Prédestination nous scandalise, c'est sans doute parce que nous le concevons à la mesure de nos impuissances.

Tel est le paradoxe de l'amitié. L'amour est moins injuste, qui ne *doit* rien. Peut-être n'est-il personne sur terre à qui je ne puisse rien offrir, qui ne

2. Egenter, *Die Gottesfreundschaft*.

puisse m'aider à devenir moi-même. J'ai droit à l'amitié du premier venu, comme il mérite la mienne, et nous passons l'un près de l'autre sans même nous regarder. Si j'attends passivement, l'amitié ne naîtra pas. Si je ne veille pas sur elle, je la verrai s'étioler avant de porter fruit. Au-delà d'une sympathie présente, au-delà d'une émotion commune, elle exige une sorte d'attention dont peu d'hommes sont capables (les antonymes ici sont symétriques : comme l'amour la haine irréfléchie fond sur l'être et l'arrache à soi-même ; l'inimitié est une longue patience ou plutôt une longue impatience, une ingéniosité progressive dans l'art de faire souffrir). Mais, quelle que soit la part du dessein réfléchi, on n'entre pas dans l'amitié comme on se fait inscrire sur les registres du club le plus select. Ni parrainage ni épreuve ne dispensent d'un heureux hasard. Les liens véritables se nouent presque à notre insu ; à nous ensuite de les consolider.

L'amitié seule connaît la vraie fidélité, celle qui coûte souvent et qui coûte cher, car elle est loin de n'imposer que du consenti. L'amant se méfie de la foi jurée ; il prétend que l'«immédiat» assume sans contrainte ni magie une valeur éternelle ; l'ami accepte mieux l'effort que j'entreprends contre moi-même pour lui garder entière ma confiance. En ce sens l'amitié est l'acte le mieux adapté à notre condition, celui qui engage la personne sans l'arracher pour autant aux exigences de l'historicité. Il sourd comme l'amour d'une rencontre que nous n'avons pas voulue, mais seule la réflexion l'étaie et le défend.

*
* *

Que l'amitié soit plus qu'une «société» issue d'un simple contrat, la chose est claire. Qu'elle se distingue pourtant d'une «communauté» fondée sur un appel au «transdescendant» (la race, le sexe, le destin) ou sur une exigence surnaturelle du «transcendant» (le Corps mystique), c'est bien ce qui fait pour nous sa valeur existentielle. Entée sur le mystère de la rencontre, soutenue par le mystère de la fidélité, elle sourd assez de notre effort pour apparaître à la mesure de l'homme.

On a souvent décrit l'isolement douloureux de l'enfant, cette angoisse proustienne liée à l'absence de la mère, plus encore à une sorte de présence inaccessible des grandes personnes menant leur jeu autonome dans une autre partie de la maison. Parmi les rares souvenirs qui surnagent de ma petite enfance, il en est un pourtant qui me paraît plus significatif. Dans la pénombre d'un de ces appartements où se prolongeait au début du vingtième siècle le goût des tapisseries sombres, des tentures et des alcôves, où la clarté presque indiffuse des rares lampes à pétrole créait des zones opaques proprement effrayantes, je me rappelle un «jeu de société» qui certain soir me bouleversa.

Un groupe de jeunes filles, rideaux tirés, bourre un bas de chiffons. L'une d'elles replie sa jambe sous son corps ; dans un enchevêtrement de coussins favorables à l'illusion, on glisse le bas truffé. Parmi la série de bottines émergeant des jupes alignées, ceux de l'autre camp doivent deviner le faux-semblant. Tout à coup je vois avec horreur une longue jambe de femme comme arrachée par une main d'homme dans un éclat de rires qui augmentent mon désarroi. Naturellement je ne comprends rien au jeu et c'est déjà une solitude intolérable. Mais le plus pénible est de me sentir parfaitement solidaire de ce corps qui laisse échapper une part vivante de soi.

J'évoque aussi cette brisure de tout mon être quand les clowns se désarticulaient sur la piste du cirque, quand les marchands ambulants arrachaient de leur dos ces tapis algériens que je croyais leur peau même et en quelque façon la mienne. Il y a là beaucoup plus qu'un phénomène de sympathie ou de pitié, une véritable identification qui dramatise non seulement l'absence d'autrui, mais plus encore tout le mystère des mots, des gestes et des projets.

Une autre angoisse naît plus tard d'un autre isolement : non plus un abandon au sein d'une indissoluble communauté, mais bien la certitude qu'aucune caresse, qu'aucune parole affectueuse ne reconstituera jamais cette incorporation primitive et définitivement abolie. Il vient un jour où chacun de nous se sait irrémédiablement distinct de tous les autres. À la mesure de nos puissances, ce vertige peut être celui de l'orgueil. À la mesure de nos impuissances, il nous mure vivant dans notre idiosyncrasie. Le gringalet voit s'évanouir avec l'adolescence l'espoir tenace de se passer un jour de périscope pour acclamer le cortège des rois. La brune ne blondira jamais que par la grâce du coiffeur et la racine des cheveux est pour elle un témoin plus gênant que la voix même de la conscience. Mais l'isolement du corps n'est pas le plus douloureux. Dès que je me sais incapable d'éprouver au concert l'émotion qui transfigure mon voisin, d'effectuer spontanément des actes qui me fascinent et que je tâche gauchement d'*imiter*, je connais toute ma peine. Sans doute l'histoire m'offre-t-elle des héros et la vie quotidienne des modèles. Aucun effort pour mettre mes pas dans les leurs ne me substituera authentiquement à ceux que j'admire.

Dans la banalité quotidienne cette sorte de désespoir renaît par crises. Avant qu'apparût la troisième angoisse, celle qui se lie à la conscience de ma liberté comme perpétuel hiatus entre ce que je suis et ce que je *peux* être, j'ai connu l'accablante certitude de n'être *que* moi-même.

Les enthousiasmes juvéniles essaient de compenser la perte d'une unité puérile très souvent oubliée. Baignant notre nudité dans une sorte de hammam, ils nous font illusion quelque temps. Si nous sommes lucides ils n'aboutissent par contraste qu'à souligner notre solitude. L'amour partagé nous promet d'abord une authentique réalisation de nous-même dans une

fusion ou dans une communion substantielle avec autrui. Mais l'*éros* qui n'est point *philia* ne vit que d'élans discontinus. Il traîne derrière lui le tourment indéfini d'une retombée dans le quotidien. (Cette femme a connu avec moi des instants parfaits ; voici qu'elle sort son poudrier, que son regard se durcit, — je ne sais plus rien de ses projets.) Sur le plan même de l'*agapè* l'extase s'objective dans des structures qui la banalisent et, dès qu'il parle la langue des hommes, Dieu aussi paraît jaloux.

Nous ne disons pas que l'amitié possède le pouvoir miraculeux d'éterniser l'instant. Elle fait place comme l'amour aux élans et aux faiblesses. Elle abolit rarement cette impression d'absence qui me transit quand j'imagine tout ce qui me reste impénétrable dans l'existence d'autrui. L'amitié n'atteint jamais à la *présence continuée*. Du moins ne cesse-t-elle jamais d'y tendre comme vers une limite asymptotique.

C'est ainsi qu'elle nous entraîne à dépasser notre solitude sans nous perdre dans l'anonymat d'une fausse communauté. Elle ne nous dissout pas, elle ne nous fait pas sortir de nous, elle nous invite à *communiquer*. Terme galvaudé par le double usage des moyens de transport et des Académies. Certains êtres ont sans doute la vocation de centraux téléphoniques, Mersenne par exemple qui fut l'ami des savants et des philosophes, par qui leurs pensées ont pu se rejoindre et se confronter. L'amitié vraie exige pourtant que je prenne part au jeu : à ce prix seul elle m'aide à me constituer comme personne dans un complexe de relations où je m'enrichis d'enrichir autant que je donne en recevant. Par là-même on exclut également le monologue. Il ne s'agit ni de savoir seulement écouter (ce n'est qu'un début, une sorte d'incantation préparatoire) ni moins encore de parler seul. Socrate le savait (et les professeurs qui tâchent de l'imiter) ; il prenait soin que Glaucon pût placer de temps à autre un «Tu as raison, je crois» et hasarder parfois un «Je ne te comprends pas bien, excellent ami».

Mais il va de soi que, même entendue comme une vraie «conférence» et non comme une «lecture publique», la communication ne suffit pas si elle demeure purement intellectuelle. Par eux-mêmes les «Entretiens» de Pontigny ne créaient aucune amitié. Comme disait Desjardins, il y fallait «la charmille». Les théologiens qui décrivent comme une sorte d'amitié inchoative la relation de l'*homo viator* non seulement avec les purs esprits mais avec Dieu lui-même³ mettent en relief le vrai caractère d'une *communicatio* qui est d'abord *conversatio*.

3. Cf. Saint Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, qu. XXIII, art. 1, ad primum : «*Dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior, secundum naturam sensibilem et corporalem. Et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis, secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis. In praesenti quidem vita, imperfecte... Sed ista conversatio perficietur in patria*». — Cf. qu. XXV, art. 3.

Implique-t-elle que, pour être pleinement soi, voire pour créer le monde, l'Être parfait éprouve comme un *besoin* de l'homme ? Les mystiques qui, dans des textes célèbres, l'ont affirmé⁴ sont ceux pourtant qui tendent plus ou moins à nier le fondement originel de la *philia*. Cet homme qu'ils placent si haut (*Ich bin so breit als Gott*⁵, — *Ich bin das höchste Ding*⁶), ils y voient plutôt l'inséparable «éclat» d'une lumière unique⁷ qu'un Moi conversant librement avec un Toi. C'est au sommet du dépouillement, quand Dieu lui-même est dépassé⁸, lorsque la créature s'est vidée de tout ce qui la distingue du Créateur, que la similitude tend vers l'identité. À ce niveau le dialogue n'a plus de sens ni le besoin mutuel.

Mais parler de besoin, n'était-ce pas nier déjà le caractère gratuit de l'échange amical ? Les analyses d'Aristote font place ici à l'équivoque⁹. Assurément les hommes ne se passent jamais les uns des autres. Sur son île Robinson reste lié à tous ceux qu'il a quittés. Auprès de lui Vendredi tient à la fois les rôles d'un chien savant, d'une dame de compagnie, d'un domestique. Il satisfait la *libido docendi*, la *libido dominanti*. Il répond au pur besoin d'un *Mitsein* encore instrumental. L'amitié est toujours inutile. Au sein de l'*équipe* la plus dense, elle peut ne jamais apparaître et ne jamais «faire défaut».

Création sans projet, elle n'est le *telos* d'aucune fonction. C'est sans le vouloir qu'au contact de l'ami l'ami acquiert une vue lucide de sa propre condition. Avec l'orgueil de l'inspirateur qui fait surgir des limbes la figure chaque jour plus achevée de la personne aimée, nous voici de nouveau à l'étage inférieur de la *poiësis*. L'ami se dégrade en chose : il n'est plus que «mon œuvre». C'est par ma seule présence attentive, nullement crispée, que j'agis spontanément sur l'autre. Lui-même ne m'aide à devenir moi-même que parce que ma prière ne s'élève jamais vers lui comme vers un demiurge sauveur.

*
* *

4. Cf. Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, I, 8 :

*Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben ;
Werd' ich zu nicht, er muss von Not den Geist aufgeben,*

I, 96 :

*Gott mag nicht ohne mich ein einzig's Würmlein machen :
Erhalt' ich's nicht ihm, so muss es stracks zukrachen,*

et *passim*.

5. *Ibid.*, I, 86.

6. *Ibid.*, I, 204.

7. *Ibid.*, I, 11 :

Gott ist mir das Feu'r und ich in ihm der Schein...

En revanche la Dêité est l'éclat même de l'âme : cf. I, 60 :

Die Seel' ist ein Kristall, die Gottheit ist ihr Schein.

8. Eckhart, *Sermon 15* : «L'homme noble ne se satisfait point de cet Être que les anges saisissent sans forme et auquel ils se lient sans médiation.»

9. Il est vrai que la *philia* pour lui représente «toute relation du moi au toi, de quelque façon qu'elle soit déterminée» (Le Senne, *Traité de morale*, p. 157, qui renvoie à Gurvitch, *Sociologie juridique*, p. 35).

Tous démunis que nous sommes, et tout malchanceux, nous rencontrons sans doute plus d'une fois celui dont la *conversatio* peut donner forme à notre liberté. N'essayons pas de le duper, de nous offrir d'emblée comme un égal qui échange des richesses mais qui refuse l'aveu de son inconsistance. N'étaions pas non plus notre misère. L'incessante confession mène au vice solitaire de l'exhibitionnisme éthique. Elle favorise chez le confident un attrait maladif pour la peine des autres, un équivoque besoin de jouer les terre-neuve. Au reste rien de plus malhabile que la manie des «mises au point», que ces interminables «tortillons» proustiens qui mettaient Daudet hors de lui. Accueillir simplement la «familiarité» de l'ami sans mise en scène, sans programme arrêté (comme ces couples qui font *tel* voyage en *tel* temps pour éprouver *telle* sensation), laisser place au hasard, au silence, à l'inspiration, à l'absence même, tel est peut-être le secret d'un accord qui défie toute technique.

Dès lors que j'objective la communication, je la fige et je l'appauvris. Elle se réduit à tout ce qui ne cesse jamais de la menacer : le calcul, l'amour-propre, le cabotinage. Les sentiments, les attitudes de l'autre résiste mal à l'analyse : sa fidélité me paraît aussi forcée ou aussi naïve que la mienne. Par elle-même la présence *vécue* ne suffit pas, si cette vie n'est qu'un déroulement mécanique d'événements physiologiques ou d'états de conscience, non la surrexion contingente des décisions créatrices.

On a réduit la relation avec autrui à l'alternative de la honte et de l'orgueil : tantôt nous subirions en baissant la tête le regard qui nous fige dans notre «en soi» tantôt nous renverrions à l'autre le «malaise» qu'il veut nous imposer, nous le réduirions à sa pure «nature» objective¹⁰. S'il n'est point d'autre issue, l'amitié n'est qu'un mot. Au vrai, que deux hommes libres se regardent les yeux dans les yeux sans se perdre ni se contraindre, n'est-ce donc qu'un rêve ou qu'un cliché de pieuse littérature ? Sans doute faut-il songer ici à une sorte d'équilibre toujours menacé, à une vertu aristotélicienne, posée comme un zéro entre des valeurs positives ou négatives mais qui peuvent devenir si petites qu'on serait en droit de les négliger. Cette structure-limite, qui ne semble contradictoire qu'aux «dialecticiens» de l'existentialisme, suppose l'acceptation mutuelle et simultanée d'une double «transcendance». En refusant la certitude de notre supériorité foncière, elle tend à surmonter l'alternative des orgueilleux : traiter la liberté d'autrui comme un pur instrument ou s'isoler dans une fausse autarcie qui ne peut prétendre à vivre que par la présence même de ceux qu'elle humilie. Si elle évite le masochisme à demi conscient de la *Minderwertigkeit*, l'amitié n'échappe pas moins à l'autre alternative, celle des impuissants : enchaîner par la soumission passive une

10. J.-P. Sartre, *op. cit.*, pp. 310 sq.

conscience que le remord ronge du dedans, ou transmué par ressentiment la fausse humilité en faux orgueil.

Refuser cette issue, c'est accepter que la liberté se referme sur soi, que la valeur n'affecte jamais que l'isolé qui la révèle. Nos projets pourtant n'ont de sens *pour nous* que s'ils trouvent des résonances, des prolongements, s'ils font place à cette collaboration qui dépasse l'usage commun des mêmes signes, des mêmes instruments. La conduite effective des plus impitoyables analystes montre d'ailleurs qu'ils se satisfont mal de leur lucidité. Ils ne connaissent, disent-ils, que le scandale ou la séduction, mais chaque jour ils vivent eux-mêmes cette amitié qui trouve peu de place dans leurs écrits.

Ils conviennent volontiers que seul le schizophrène accepte un isolement qui est rêve pur et non plus transcendance, que seul le psychasthénique refuse les liens concrets et limités au profit d'une sorte d'universalité vide qui ressemble au «mauvais infini» hégélien. Or ces liens ne sont-ils rien de plus que notre double *Dasein* au sein de la situation globale en face de quoi se détermine notre liberté ? Faut-il les assimiler au simple poids de notre passé ; à la pression de nos «entours»¹¹ ? La critique de «l'esprit de sérieux» ne porte ici que sur une conception du *besoin* que nous avons nous-même refusée. Si je suis devenu «inséparable» de mon ami, ce n'est point que je l'*attendisse* au sens où le cadre attend le tableau ni l'écrou le boulon : c'est bien parce que notre double singularité explosive s'est partiellement unifiée, parce que chacune de nos libertés ne s'engage plus maintenant qu'à partir d'une situation qui peu à peu cesse d'être la *mienne* ou la *sienne* pour devenir la *nôtre*.

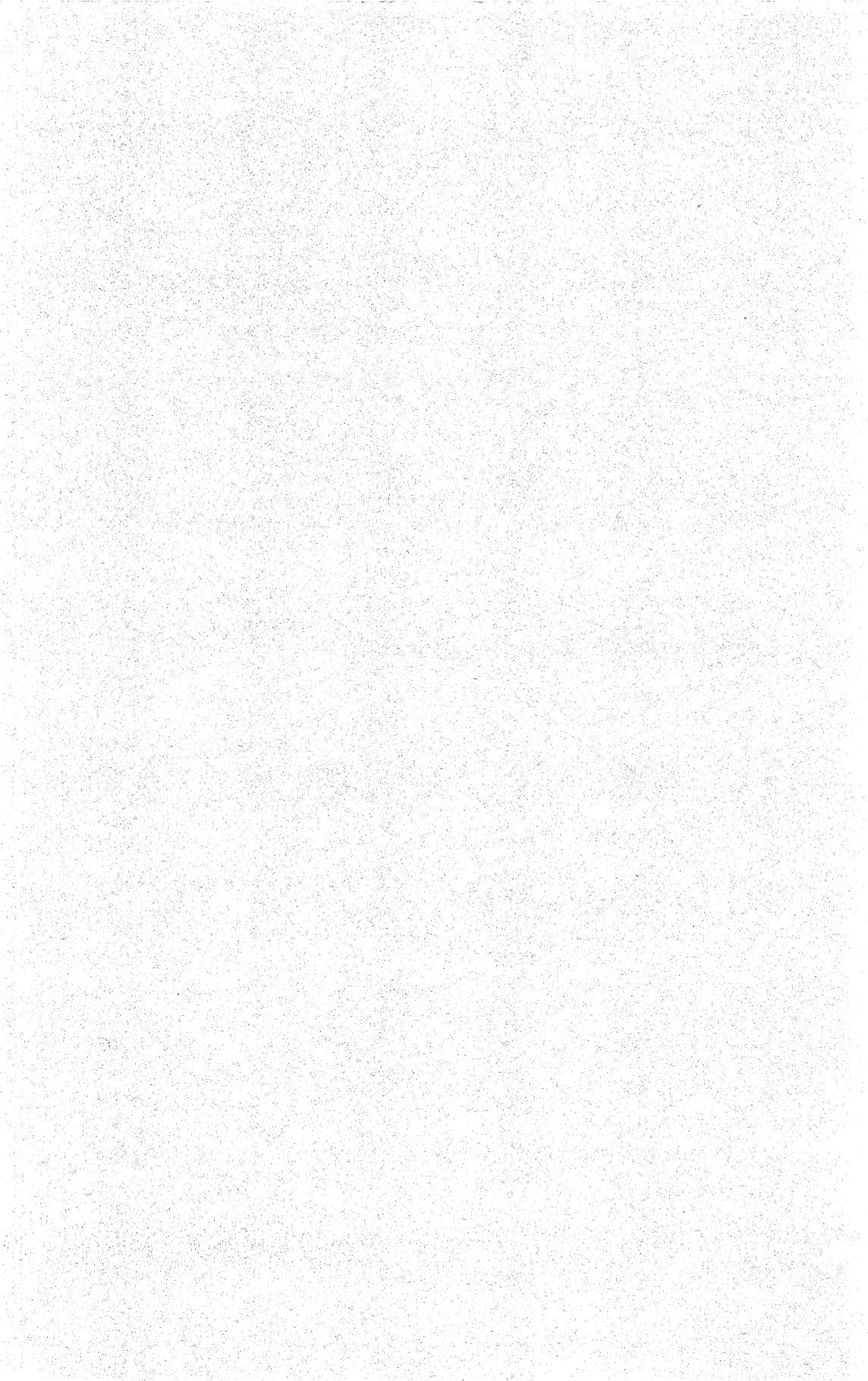
Ce n'est là sans doute qu'une formule indicatrice. En fait le plus faible de nous deux risque sans cesse de se réduire à l'état de reflet. Dans un projet «commun», peut-on concevoir une sorte de synergie, non point des actes eux-mêmes mais des options fondamentales ? Si faible que soit ma part dans notre choix unique, il suffit que ma liberté pèse d'un poids positif pour que ma présence alors soit plus qu'une «facticité». Mais le paradoxe est que cette synergie même exclut toute confusion. Il ne s'agit pas d'être deux en un, mais de prendre appui mutuel pour que chacun devienne soi, sans contrainte ni magie.

L'espérance de l'amitié n'appartient pas aux alibis que suggère la mauvaise foi. Elle sait envisager le danger fondamental qui ne cesse de la menacer. On ne pense pas ici aux ennuis mineurs de la déception et du chagrin. Que l'épreuve virilement acceptée puisse enrichir, ce lieu commun des moralistes ne saurait être rétorqué par l'usage imbécile ou abject qu'en

11. S. De Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 89.

font certains. On ne considère pas non plus cet autre risque, plus profond, mais qui appartient au plan de la « valeur » et qui n'affecte point l'« existence » en tant que telle : l'amitié se fonde sur la rencontre ; or, s'il est de « bonnes » rencontres, il en est aussi de « mauvaises ». Sans supprimer la liberté, la communication l'engage durablement, l'oriente et quelquefois la pervertit. Le tyran, sans doute, n'a pas d'amis, mais Satan est trop habile pour oublier cette vérité : ce n'est qu'au théâtre qu'il se présente comme un maître sarcastique et cruel. Il lui plaît d'accueillir notre confiance, de bercer notre peine. Mieux encore : il s'offre avec un inlassable dévouement à faire de nous des personnes. La loi de l'amitié se confond ici avec celle de la condition humaine : à chaque moment il se peut qu'en me « trouvant » je me « perde » à tout jamais. Mais je ne me perds que par rapport à un certain système de valeurs ; hors de toute référence éthique, l'existence du méchant n'est pas moins authentique que celle de l'homme bon. Bien plus profondément c'est l'existence elle-même que la structure propre de l'amitié menace à tout instant. Au lieu de m'éveiller, l'idéal d'une « présence continuée » peut à la longue m'assoupir. En même temps qu'il m'arrache aux banalités collectives, il me berce peu à peu d'un très subtil anonymat ; le Nous intime et exaltant peut devenir un nouveau *On* plus tyrannique d'être moins décelable.

Il n'est aucune recette pour échapper à ce péril. L'amitié perdrait sans doute ce qui fait son vrai prix si nous connaissions des méthodes infaillibles pour la faire réussir, des symptômes évidents de ses secrètes dégradations. Mais l'existence humaine se vide de toute substance à moins que l'homme n'accepte librement, lucidement, simplement, les risques mortels dont elle est faite.



L'UNEBÉVUE

Bulletin d'abonnement et de commande

à renvoyer à L'UNEBÉVUE - 29, rue Madame, 75006 Paris

Nom et prénom

Adresse

.....

ABONNEMENT À LA REVUE

pour 3 numéros et 3 suppléments : 580FF
(+150F étranger hors CEE-Suisse-Autriche)

- à partir du N°11 à partir du N°12
 à partir du N°13 à partir du N°14
 à partir du N°15

- Ci-joint un chèque de 580FF (ou 730FF étranger, par chèque bancaire uniquement) à l'ordre de **L'UNEBÉVUE**

COMMANDES

Cahiers de l'Unébévue

- L'éthification de la psychanalyse**.....120F
Jean Allouch
- A propos de Rose Minarsky**. adapté de Louis Wolfson.....100F
Alain Neddiam
- Lacan et le miroir sophianique de Boehme**.....120F
Dany-Robert Dufour
- Les sept mots de Whitehead ou l'Aventure de l'Être**.....195F
Jean-Claude Dumoncel
- La psychanalyse : une érotologie de passage**.....120F
Jean Allouch
- Le sexe de la vérité.Érotologie analytique II**.....120F
Jean Allouch
- Le rectum est-il une tombe ?**.....65F
Leo Bersani
- Le Pendule du Docteur Deleuze**.....120F
Jean-Claude Dumoncel
- Erra tu'm**. Erratique érotique de Marcel Duchamp65F
George H. Bauer

- Platon et la réciprocité érotique**60F
David M. Halperin
- Le cas Nietzsche-Wagner**60F
Max Graf
- Les p'tits mathèmes de Lacan**120F
Jean Louis Sous

Séries

Première série.

- Freud ou la raison depuis Lacan.
 - L'inconscient. *S.Freud.*
 - L'élangue.
 - Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa
(*Dementia paranoides*) décrit autobiographiquement. *S.Freud.*
 - L'artifice psychanalytique.
 - Personnages psychopathiques sur la scène. *S.Freud.*
Réminiscences du professeur Sigmund Freud. *M.Graf.*
 - La bouteille de Klein.
- 7 volumes..... l'ensemble 600FF

Deuxième série.

- Une discipline du nom.
 - Dostoïevski et la mise à mort du père. *S. Freud.*
 - De l'importance du père dans le destin de l'individu. *C.G. Jung.*
 - Parler aux murs.
 - Pour introduire le narcissisme. *S. Freud.*
 - Totem et tabou, un produit névrotique
 - Sur quelques concordances de la vie psychique des sauvages
et des névrosés. *S. Freud.*
- 7 volumesl'ensemble 600FF

Troisième série.

- Le défaut d'unité. Analyticité de la psychanalyse.
 - La dénégation. *S. Freud.*
 - Il n'y a pas de père symbolique. (*Volume double*)
 - Le refoulement. *S. Freud.*
 - Comparaison mythologique avec une représentation compulsive
plastique. *S. Freud.*
 - Une relation entre un symbole et un symptôme. *S. Freud.*
 - Séance du 9 juin 1971 du séminaire *Un discours qui ne serait pas
du semblant* et notes préparatoires de Jacques Lacan.
- 7 volumesl'ensemble 600FF

Numéros isolés

- N°1. Freud ou la raison depuis Lacan 140FF
- N°2. L'élangue..... 140FF
- N°3. L'artifice psychanalytique 140FF
- N°4. Une discipline du nom 140FF
- N°5. Parler aux murs..... 140FF
- N°6. Totem et tabou, un produit névrotique..... 140FF
- N°7. Le défaut d'unité. Analytité de la psychanalyse 140FF
- N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique..... 220FF
- N°10. Critique de la psychanalyse et de ses détracteurs..... 140FF
- N°11. L'opacité sexuelle. I - Le sexe du maître..... 140FF
- N°12. L'opacité sexuelle. II - Dispositifs, agencements, montages.... 140FF
- N°13. Le corps de la langue..... 140FF
- N°14. Éros érogène..... 140FF
- N°15. Les communautés électives
 - I. Une subjectivation *queer* ? 140FF

Suppléments librairie

- Grammaire et inconscient..... 68FF
- Mémoires d'un homme invisible..... 68FF
- Écrits inspirés et langue fondamentale 75FF
- Frege-Russell. Correspondance 128FF

Ci-joint un chèque d'un total deFF
à l'ordre de *l'UNEBÉVUE*

date

Signature

Les éditions E.P.E.L ont notamment publié :

Lettre pour lettre

Transcrire, traduire, translittérer

Jean Allouch

Toulouse, Érès, 1984, 336 p., 150F

La "solution" du passage à l'acte Le double crime des sœurs Papin

Jean Allouch, Érik Porge et

Mayette Viltard

Livre signé de l'hétéronyme

Francis Dupré

Toulouse, Érès, 1984, 270 p., 155F

Se compter trois

Le temps de logique de Lacan

Érik Porge

Toulouse, Érès, 1989, 224 p., 135F

Marguerite, ou l' Aimée de Lacan

Jean Allouch

Postface de Didier Anzieu

2ème éd. revue et augmentée 1994,

776 p., 290F

L'incomplétude du symbolique

De René Descartes à Jacques Lacan

Guy Le Gaufey

191, 224 p., 135F

Le transfert dans tous ses errata,

suivi de

Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan

e.l.p., 1991, 312 p., 165F

Essai sur la discordance dans la psychiatrie contemporaine

Georges Lanteri-Laura, Martine Gros,

suivi de

Quelques mots sur la psychologie de la mathématique pure,

Philippe Chaslin

1992, 150 p., 120F

La main du prince

Michel Benvenga, Tomaso Costo

Préface de Salvatore S. Nigro

Trad. de Mireille Blanc-Sanchez

1992, 128 p., 95F

La folie de Wittgenstein

Françoise Davoine

1992, 232 p., 140F

Louis Althusser récit divan

Jean Allouch

1993, 70 p., 65F

Freud, et puis Lacan

Jean Allouch

1993, 140 p., 110F

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge

Anne-Marie Vindras

1993, 184 p., 120F

Dementia Praecox

ou Groupe des schizophrénies

Eugen Bleuler

Traduction par A. Viillard.

suivi de

La conception d'Eugen Bleuler

Henri Ey

Coédition E.P.E.L./G.R.E.C.

1993, 672 p., 290F

La folie héréditaire

ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX° siècle

Ian Dowbiggin

Préface de Georges Lanteri-Laura

Traduit de l'américain

par Guy Le Gaufey.

1993, 240 p., 140F

Les éditions E.P.E.L ont notamment publié :

Les écrits de Budapest

Sándor Ferenczi

Préface de Wladimir Granoff

Traduction de Györgyi Kurcz

et Claude Lorin

1994, 312 p., 150F

Thesaurus Lacan, volume I, Citations d'auteurs et de publica- tions dans l'ensemble de l'oeuvre écrite

Denis Lecuru

1994, 264 p., 160F

Thesaurus Lacan, volume II, Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan

Joël Dor

1994, 284 p., 160F

L'éviction de l'origine

Guy Le Gausfey

1994, 243 p., 160F

Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin

Wilhelm Waiblinger

Préface de Pierre Morel

Présentation et traduction de Catherine Daric

suivi de

Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger

Pierre Moreau

1994, 90 p., 95F

Ni pleurs ni couronnes

précédé de

Pornographie de la mort

Geoffrey Gorer

Préface de Michel Vovelle

Traduction de Hélène Allouch

1995, 208 p., 140F

Ernst Wagner, Robert Gaupp : un monstre et son psychiatre

Anne-Marie Vindras

1996, 424 p., 195F.

Politiquement fou : James Tilly Matthews

John Haslam, Roy Porter,

David Williams

Traduction de Hélène Allouch

1996, 164p., 130F

Le crâne qui parle

2ème éd. de *Ethnopsychanalyse*

en pays bamiléké

Charles-Henry Pradelles de Latour

1997, 264p., 135F

Érotique du deuil au temps de la mort sèche

Jean Allouch

2ème éd. revue et augmentée, 1997,

382 p., 190F

Le lasso spéculaire

Une étude traversière de l'unité imaginaire

Guy Le Gausfey

1997, 288 p., 220F

- Allô, Lacan ?

- Certainement pas.

Jean Allouch

1998, 248 p., 98F

Index des noms propres et titres d'ouvrages dans l'ensemble des séminaires de J. Lacan

1998, 80 p., 98F

Freud, Wallon, Lacan.

L'enfant au miroir.

Émile Jalley

1998, 392 p., 220F

Anatomie de la troisième personne

Guy Le Gaufey

1998, 253 p., 185F

L'atelier intérieur du musicien

Max Graf

Coédition Buchet-Chastel/EPEL

A paraître :

**L'ironique sacrifice
de Camille Claudel**

Danielle Arnoux

Parricide sous dictée maternelle

Raquel Capurro, Diego Nin

**Le positivisme est un culte
des morts**

Raquel Capurro

**Dans la Collection
atelier**

Dits à la télévision

Marguerite Duras

Entretiens avec Pierre Dumayet.

Suivi de

La raison de Lol

Marie-Magdeleine Lessana

1999, 80 p., 78F.

Aimée

Adaptation théâtrale de

Gilles Blanchard et Isabelle Lafon.

Avant-propos de Didier Anzieux.

1999, 40 p., 48F.

Dans la Collection

**LES GRANDS CLASSIQUES
DE L'ÉROTOLOGIE MODERNE**

Viennent de paraître :

**L'irrésistible ascension du pervers
Entre littérature et psychiatrie**

Vernon A. Rosario

Traduit de l'américain par

Guy Le Gaufey

janvier 2000, 130F.

**Cent ans d'homosexualité
et autre essai sur l'amour grec**

David M. Halperin

Traduit de l'américain par

Isabelle Châtelet

janvier 2000, 145F.

Saint Foucault

David M. Halperin

Traduction Didier Éribon

Introduction inédite de David Halperin

Mai 2000, 95 FF

A paraître :

L'invention de l'hétérosexualité

Jonathan Ned Katz

Traduit de l'américain par

George-Henri Melenotte.

Entre corps et chair

Sur la performance sadomasochiste

Lynda Hart

Traduit de l'américain par

Annie Lévy-Leneveu.

Les chaînes du désir

John J. Winkler

Traduction George-Henri Melenotte

Mai 2000, 160 FF

Jean Louis Sous

LES P'TITS MATHÈMES DE LACAN

Cinq études sérielles de psychanalyse

Certaines «écritures» lacaniennes ont-elles vieilli ou pour dire les choses plus directement, ne sont-elles plus à la mode, comme si elles étaient datées, très liées à l'époque où elles ont été produites ? Est-ce que ces formalisations n'apparaissent pas précaires ?

Les dessins, les formules, les graphes, les surfaces, les nœuds borroméens, qui émaillent toute l'œuvre de Lacan, quel statut leur donner ? Avant de filer vers l'universel, avant de crier à l'hérésie au regard du dogme conceptuel, il faut pouvoir dire ce qu'elles sont, ces écritures «à la gomme». Plutôt que de les ériger tout de suite en instance conceptuelle, il s'agit de commencer par une étude localisée des occurrences et des circonstances où elles apparaissent et établir à quel registre de problématisation elles répondent, selon les époques, suivant les périodes de formalisation de Lacan. Ensuite, on pourra dire si ça tient ou pas le coup !

L'auteur nous propose donc, à titre... comme on dit, de réquisit épistémologique, de l'accompagner tout au long de ce parcours de lecture, de convoquer souvenirs et mémoire des textes, de devenir les «biographes» de ces «écritures».

Faire cas de ces formalisations suppose alors une méthode casuelle qui décline les variantes de telles écritures, les versions de leur composition et de leur décomposition, les limites de leur usage, les bornes de leur emploi. Selon le glissement auquel nous invite Lacan, c'est une méthode sérieuse dans le sens où elle touche au sériel : façon de faire entendre les variations autour de ces mathèmes, si tant est qu'on puisse leur donner ce titre...

152 pages - 155 x 240 - 120 F

Cahiers de l'Unebévue

EPEL

L'UNEBÉVUE a déjà publié :

N°1. Freud ou la raison depuis Lacan. Automne 1992.

Il y a de l'unebévue. *Mayette Viltard*. Qui est freudien ? *Ernst Federn*. Note sur "raison et cause" en psychanalyse. *Jean Allouch*. Aux bords effacés du texte freudien. *George-Henri Melenotte*. Hiatus. Le meurtre de la métaphore. *Guy Le Gausfey*. L'expérience paranoïaque du transfert. *Mayette Viltard*. La pomme acide du transfert de pensée. *Christine Toutin-Théliér*. Discussion : *Ernst Federn*. Présentation du texte de 1915, de Freud : *L'inconscient*. 121 p.

L'inconscient. 1915. *Das Unbewusste*. S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Eric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard. 84 p.

N°2. L'élangue. Printemps 1993.

Ce à quoi l'unebévue obvie. *Jean Allouch*. L'émergence dans la conscience. *Christine Toutin-Théliér*. Lue et vue. *George-Henri Melenotte*. Lignes de fractures. *Jacques Hassoun*. Bé-voir ? *Guy le Gausfey*. Scilicet. *Mayette Viltard*. Passage à fleur de lettre. *Thierry Beaujin*. Le naïf : un savoir sans sujet ? *Xavier Leconte*. La *Bedeutung* du Phallus comme pléonasmisme. *Catherine Webern*. Présentation du texte de Freud de 1911 : Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. Schreber et le débat analytique. Sommaire des revues. Rapport d'O.Rank sur l'intervention de Freud à Weimar. Signification de la suite des voyelles. S.Freud. Le débat Freud-Jung sur le symbole. Jung parle de Schreber. 177 p.

Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. 1911. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*. S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard. 152 p.

Grammaire et inconscient. *J.Damourette et E.Pichon*

Supplément diffusé en librairie.

Sur la personnaison, le discordancier et le forclusif dans la négation, l'impossible traduction du *Ich* allemand par le *Je* français, etc. 67 p.

N°3. L'artifice psychanalytique. Été 1993.

De la "sensibilité artistique du professeur Freud". *François Dachet*. Artaud le Momo sur la scène. *Françoise Le Chevallier*. Publier l'hystérie. *Michèle Duffau*. Nécrologie de Breuer. *Sigmund Freud*. Autobiographie. *Josef Breuer*. *Oh les beaux jours* du freudo-lacanisme. *Jean Allouch*. La bouteille de Klein, la passe et les publics de la psychanalyse. *Anne-Marie Ringenbach*. Présentation du texte de Freud de 1905 : Personnages psychopathiques sur la scène. *Psychopathische Personen auf der Bühne*. A partir de la phobie d'un enfant : chronologie. Bibliographie des ouvrages de Max Graf. A la librairie Heller. 148 p.

Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. 1905-06. *Psychopathische Personen auf der Bühne*. Réminiscences du professeur Sigmund Freud. Max Graf. 1942.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard 36 p.

Mémoires d'un homme invisible. *Herbert Graf*

Présentation et traduction de François Dachet

Supplément diffusé en librairie.

Interview de celui qui, par deux fois, s'est adressé aux psychanalystes, en se présentant comme étant "le petit Hans". 61 p.

La bouteille de Klein *Cahier de dessins*

Anne-Marie Ringenbach, François Samson, Éric Legroux

Supplément réservé aux abonnés 54 p.

N° 4. Une discipline du nom. Automne-hiver 1993.

Symbole, symbole et symbole. *Guy Le Gaufez*. MWT, Mutter. *Christine Toutin-Thélier*. Un vrai symbolisme ? *George-Henri Melenotte*. La prééminence du semblant. *Catherine Webern*. L'implantation du signifiant dans le corps. *Albert Fontaine*. Du bon usage du diable... *Cécile Imbert*. Antiphysic, l'Althusser de Clément Rosset. *Françoise Jandrot-Louka*. Présentation du texte de Freud de 1928. *Dostoïevski et la mise à mort du père*. Présentation du texte de C. G. Jung de 1909. *De l'importance du père dans le destin de l'individu*. Un texte qui aurait été écrit...par un autre. *Lettres de Freud à Theodor Reik, à Stefan Zweig*. *Dostoïevski, l'Ethiker*. *Dostoïevski, le pêcheur*. *Dostoïevski, le converti*. *Une expérience religieuse*. *S.Freud*. 185 p.

Dostoïevski et la mise à mort du père. S. Freud. 1928 *Dostojevski und die Vätertötung*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 52 p.

De l'importance du père dans le destin de l'individu. C. G. Jung. 1909 *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Margarete Kanitzer. 31 p.

Écrits inspirés et langage fondamentale

Dossier préparé par Béatrice Hérouard

Présentation par Béatrice Hérouard, Françoise Jandrot-Louka, Mayette Viltard.

Supplément diffusé en librairie.

Textes de 1852 à 1930 sur les désordres du langage chez les aliénés 161 p.

N° 5. Parler aux murs. Printemps/été 1994

Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe. *Mayette Viltard*. La philosophie du signe chez les Stoïciens. *Gérard Verbeke*. Membranes, drapés, et bouteille de Klein. *Anne-Marie Ringenbach*. Plier, déplier, replier. *Jean-Paul Abribat*. *Areu*. *Jean Allouch*. La civilisation des Cours comme art de la conversation. *Carlo Ossola*. Le fondement ? C'est la raison !. Essai sur le logos lacanien. *Jean-Claude Dumoncel*. *Lacan*, tel que vous ne l'avez encore jamais lu. *Jean Allouch*. Présentation du texte de Freud de 1914 : Pour introduire le Narcissisme. Une contribution au narcissisme. *Otto Rank* (1911). *Coraggio Casimiro* ! 187 p.

Pour introduire le narcissisme. S. Freud. 1914. *Zur Einführung des Narzißmus*.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 68 p.

Gottlob Frege - Bertrand Russell. Correspondance.

Juin 1902-décembre 1904, mars-juin 1912

Traduction, introduction et notes de Catherine Webern.

Supplément diffusé en librairie. 176 p.

N° 6. Totem et tabou, un produit névrotique. Printemps 1995

Freud, Jung, et le cadavre des marais. *Philippe Koeppel*. *George-Henri Melenotte*. Le complexe d'Oedipe, une affaire de vraisemblance. *Miguel Sosa*. "Devenir de la couleur des morts". Propos sur le corps du symbolique. *Mayette Viltard*. Luca Signorelli. *Platen*. *Totem et tabou* en butée logique. *Catherine Webern*. Le temps des bréviaires. *Guy Le Gaufey*. "Les textes muets peuvent parler, d'Ilse Grubrich Simitis". *Mark Solms*. Avant-propos à l'édition hébraïque de Totem et tabou. *Sigmund Freud*. Nécrologie d'une "science juive". Pour saluer *Mal d'Archive* de Jacques Derrida. *Jean Allouch*. Présentation des deux essais de Freud de 1912. Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. *Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Communication de J. Honegger à Nuremberg. Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de *Totem et tabou*. Point de vue sur *Totem et tabou*. *Fritz Wittels*. 184 p.

Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. S. Freud. 1912. *Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 172 p.

N° 7. Le défaut d'unitude. Analyticité de la psychanalyse. Été 1996

π erre deux. *G. Th. Guilbaud*. Géométrie du processus analytique. Freud, Wittgenstein, Lacan. *Jean-Claude Dumoncel*. Wunsch! Le symptôme comme noeud de signes. *Mayette Viltard* Les débuts "scientifiques" de Freud selon Siegfried Bernfeld. Trois analyses. *Jean Allouch*. Remarques sur la tresse borroméenne de quatre noeuds de trèfle présentée par Lacan dans le séminaire *Le sinthome*. *Odile Millot-Arrighi* k tresses de t trèfles. *Éric Legroux*. Écrire sous la contrainte. Ajar, Pérec, Wolfson. *Dominique de Liège*. Du corps comme lieu du signe. *Christiane Dorner*. Institutionnalisation de l'exception et du manque symbolique. *Charles-Henry Pradelles de la Tour*. Attention! Déviation. *George-Henri Melenotte*. Présentation du texte de Freud de 1925. La dénégation. *Die Verneinung*. Titre original du manuscrit *Die Verneinung und Verleugnung*. 252 p.

La dénégation. *Die Verneinung*. S.Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 48 p.

N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique. printemps/été 1997.

Un drame bien parisien. *Alphonse Allais*. Le Dasein en objet a. *Catherine Webern*. Les premiers pas...du père symbolique. *François Dachel*. L'homme Moïse et le noeud bo. *José Attal*. Bêtes de savoir. *Gérard Blikman*. Intolérable "Tu es ceci". Propos clinique sur l'auto-destruction d'une psychiatrie compréhensive. *Jean Allouch*. Pas besoin de traduire? *G.Th.Guilbaud*. 1892-96, premières élaborations de Freud sur le refoulement. *Françoise Jandrot*. Pourquoi Taine plaisait-il tant à Freud? *Jean-Paul Aribat*. Johan Friedrich Herbart. Dossier préparé par *Xavier Leconte*. L'analyse des rêves. *Carl Gustav Jung*.

Le refoulement

***Die Verdrängung*. S. Freud**

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Comparaison mythologique avec une représentation compulsive plastique. *Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung*. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Une relation entre un symbole et un symptôme. *Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom.* S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Séance du 9 juin 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* et notes préparatoires de J. Lacan

Supplément réservé aux abonnés

N°10. Critique de la Psychanalyse et de ses détracteurs.

La vie : l'expérience et la science. *Michel Foucault.* Vérité, mensonge... *Fernando Pessoa.*

Un siècle de psychanalyse : Critique rétrospective et perspectives. *Adolf Grünbaum.*

Probablement. Petit problème amusant. Faut-il naturaliser l'inconscient. *Joëlle Proust.*

Les fondements fictionnels du freudisme ou le secret de Socrate le Silène. *Jean-Claude*

Dumoncel. Adolf Grünbaum lecteur de Freud : d'une juste critique en porte-à-faux.

Jean Allouch. Y a-t-il des paradigmes en psychanalyse? *Renato Mezan.* Des tresses étonna-

ment monotones et lasses. *Eric Legroux.* Le poinçonneur de p'tit a. *Jean-Louis Sous.*

Une difficulté de la psychanalyse

Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

N°11. L'opacité sexuelle. I. Le sexe du maître.

La solitude. *Pier Paolo Pasolini.* Note sur la sexualité dans l'œuvre de Michel Foucault.

Frédéric Gros. Pour introduire le sexe du maître. *Jean Allouch.* Artaud-Gide, *James Miller.*

Saló ou les 120 journées de Sodome. *Mayette Viltard.* Booz et la "patternité" ou la

condensation freudienne assignée à résidence métaphorique. *Jean-Louis Sous.* La politi-

que de l'orgasme. *David Cooper.* Ernst Wagner déclare : *Ich bin Sodomit!* *Anne-Marie*

Vindras. Accueillir les *gay and lesbian studies.* *Jean Allouch*

Le rectum est-il une tombe? *Leo Bersani*

Traduit de l'américain par Guy Le Gausfey

Supplément pour les abonnés

Cahiers de l'Unebévue.

N°12. L'opacité sexuelle. II. Dispositifs, agencement, montages.

Qu'est-ce qu'un dispositif ? *Gilles Deleuze.* Lettre de Lacan à Foucault. La leçon des

Ménines. *Mayette Viltard.* Traitement héroïque ! User avec la langue, ou la *langue-*

saignement Roussel. *Yan Pélissier.* Masculin et féminin en conjonction. *Marie-Claude*

Thomas. Les tours de magies de l'écrivain, ou les fruits de l'exploitation. *François*

Dachet. L'évidence du Même ou une expérience du labyrinthe. *Claude Mercier.* Un

inconnu fait signe. *Guy Le Gausfey.* Pages choisies, présentation de A. N. Whitehead.

Le Pendule du Docteur Deleuze. *Jean-Claude Dumoncel*

Supplément pour les abonnés

Cahiers de l'Unebévue.

N°13. Le corps de la langue. Automne 1999

Un peu de matière textuelle..., *Isabelle Mangou.* Le désir de l'Autre : un artifice

franco-latin, *Anne-Marie Vindras.* Lacan, lecteur de Bentham. «La vérité a structure de

fiction», *Jean-Pierre Cléro.* Fictions, *Roman Jakobson.* Imaginer la structure de la langue.

Michèle Duffau.

ERRA TU M'. Érotique erratique de Marcel Duchamps. *Georges H. Bauer*

Supplément pour les abonnés

Traduit de l'anglais par Guy Le Gaufey.

Cahiers de l'Unebévue.

N°14. Éros Érogène ?

Le «sujet de désir» aux prises avec Éros : entre Platon et la poésie mélique. *Claude Calame*. Le Stade du miroir revisité. *Jean Allouch*. Un Éromène au pays des Noumènes. *Jean-Claude Dumoncel*. Les études de la pédérastie grecque éclairent-elles nos perspectives sur la mystique affective féminine catholique ? *Jacques Maître*. Une relation sans converse. *Guy Le Gaufey*. Le thème du miroir dans l'histoire de la philosophie. *Émile Jalley*.

Platon et la réciprocité érotique. *David M. Halperin*

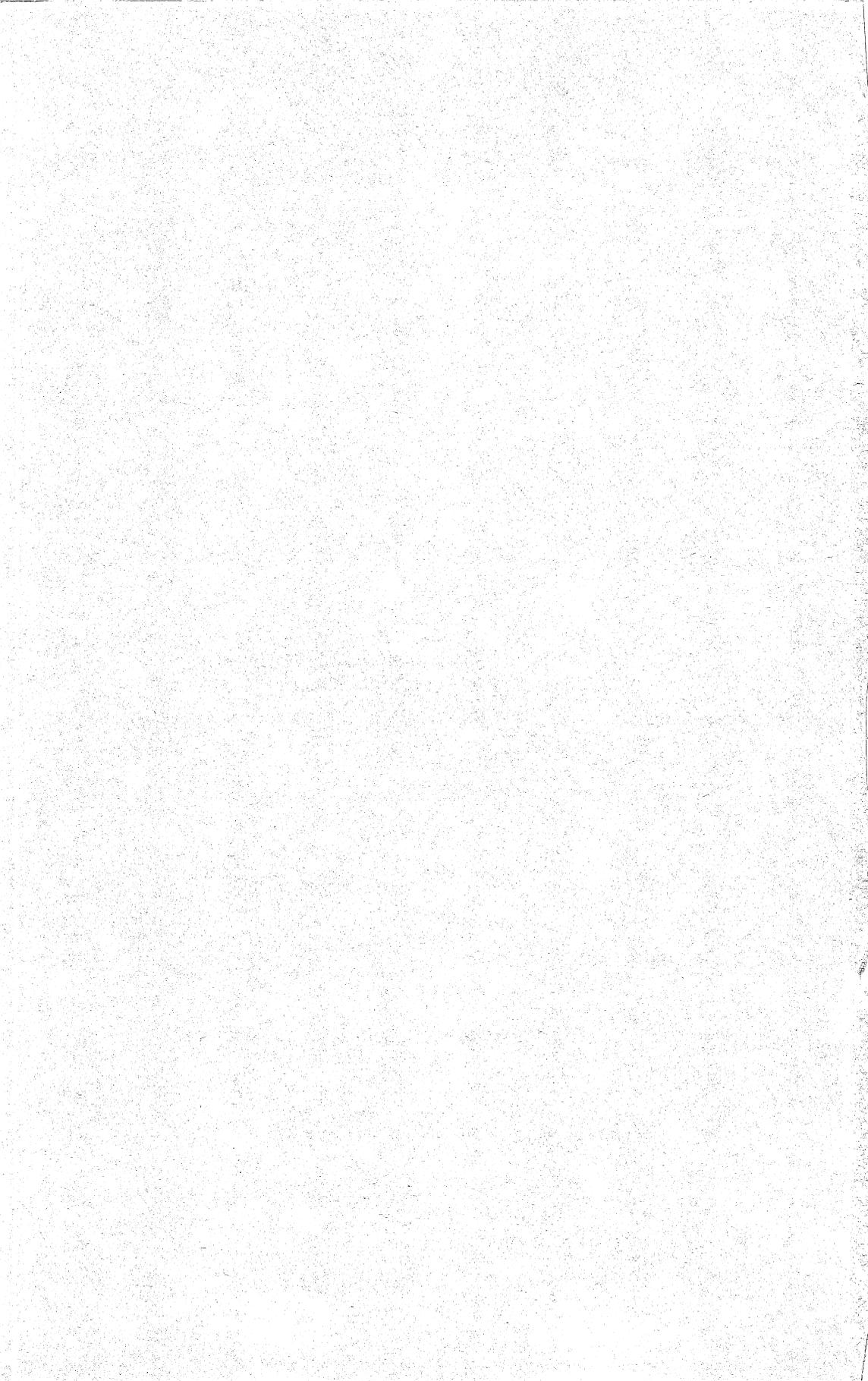
Supplément pour les abonnés

Traduit de l'anglais par Guy Le Gaufey et George-Henri Melenotte.

Cahiers de l'Unebévue.

Achévé d'imprimer le 15 mai 2000
sur les presses de l'Imprimerie Rosa Bonheur
8, rue Rosa Bonheur - 75015 Paris
Tél. 01 43 06 57 66

Dépôt légal : Mai 2000
Imprimé en France



L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse

SOMMAIRE

Socialité et sexualité.

Leo Bersani

Pasolini, Moravia, une mort sans qualités.

Mayette Viltard

Homosadomaso : Leo Bersani, lecteur de Foucault.

Marie-Hélène Bourcier

Pour reconsidérer le sujet comme un processus du soi :
de Michel Foucault à Judith Butler.

Alan D. Schrift

Suis-je quelqu'un, ou bien quoi ?
Sur l'homosexualité du lien social.

Jean Allouch

Trois versions de l'identité personnelle : Locke/Freud/Lacan.

Guy Le Gaufey

Approches de l'amitié.

Maurice de Gandillac

ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

ISSN : 1168-948X

ISBN : 2-908855-54-2

140 F



9 782908 855548