



HAL
open science

Spectre du pacte : contribution clinique et psychopathologique au problème du contrat de consentement sexuel

Olivier Beaucé

► **To cite this version:**

Olivier Beaucé. Spectre du pacte : contribution clinique et psychopathologique au problème du contrat de consentement sexuel. Psychologie. Université Rennes 2, 2023. Français. NNT : 2023REN20045 . tel-04474721

HAL Id: tel-04474721

<https://theses.hal.science/tel-04474721>

Submitted on 23 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COLLEGE EDUCATION, LANGAGES

DOCTORAL INTERACTIONS, COGNITION

BRETAGNE CLINIQUE, EXPERTISE



THESE DE DOCTORAT

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 646

Education, Langages, Interactions, Cognition, Clinique, Expertise

Spécialité : *Psychologie*

Présentée par :

Olivier BEAUCÉ

SPECTRE DU PACTE

Contribution clinique et psychopathologique au problème du contrat de consentement sexuel

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 16 décembre 2023

Unité de recherche : RPpsy – EA4050

Rapporteurs avant soutenance :

Stéphane Thibierge
Alain Ducouso-Lacaze

Professeur, Université Paris Diderot VII
Professeur, Université de Poitiers

Composition du Jury :

Examineurs : Emmanuelle Borgnis-Desbordes
Clotilde Leguil
Caroline Doucet

Maîtresse de conférences HDR, Université Rennes 2
Professeure, Université Paris VIII
Maîtresse de conférences HDR, Université Paris VIII

Dir. de thèse : Laurent Ottavi

Professeur émérite, Université Rennes 2

COLLEGE EDUCATION, LANGAGES

DOCTORAL INTERACTIONS, COGNITION

BRETAGNE CLINIQUE, EXPERTISE



THESE DE DOCTORAT

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 646

Education, Langages, Interactions, Cognition, Clinique, Expertise

Spécialité : *Psychologie*

Présentée par :

Olivier BEAUCÉ

SPECTRE DU PACTE

Contribution clinique et psychopathologique au problème du contrat de consentement sexuel

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 16 décembre 2023

Unité de recherche : RPpsy – EA4050

Rapporteurs avant soutenance :

Stéphane Thibierge
Alain Ducouso-Lacaze

Professeur, Université Paris Diderot VII
Professeur, Université de Poitiers

Composition du Jury :

Examineurs : Stéphane Thibierge
Emmanuelle Borgnis-Desbordes
Olivier Douville
Clotilde Leguil
Alain Ducouso-Lacaze

Professeur, Université Paris Diderot VII
Maîtresse de conférences HDR, Université Rennes 2
Maître de conférences Hors classe, Université Paris Cité
Professeure, Université Paris VIII
Professeur, Université de Poitiers

Dir. de thèse : Laurent Ottavi

Professeur émérite, Université Rennes 2

« On lie les bœufs par les cornes et les hommes par les paroles. »

Antoine Loysel, *Institutes coutumières*.

« *MEPHISTOPHELES* – Toute feuille fera l'affaire,
Mais il faut la signer d'une goutte de sang.

FAUST – Si cela suffit pour te plaire,
A cette farce je consens.

[...]

A présent, n'aie aucune peur
que je rompe jamais ce pacte.
Te consacrer l'effort de toute ma vigueur,
c'est ma promesse très exacte. »

Johann W. von Goethe, *Faust I*.

« Et s'il est vrai que Dieu est un père sublimé, alors Dieu s'est révélé à moi sous la forme d'Auschwitz. »

Imre Kertész, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Laurent Ottavi, Professeur émérite des Universités en psychologie, mon directeur de thèse, sans lequel ce travail n'aurait pas été possible. Je souhaite le remercier pour sa confiance mais aussi pour son soutien et les conseils qu'il m'a prodigués pendant toutes ces années, pour son écoute, pour avoir maintenu vif le désir de savoir et de la recherche dans les moments de découragement.

Je remercie également, Emmanuelle Borgnis-Desbordes, Olivier Douville, Alain Ducouso-Lacaze, Clotilde Leguil et Stéphane Thibierge, qui m'ont fait l'honneur d'accepter de lire mon travail et d'être membres du jury de ma soutenance.

Je remercie l'équipe du laboratoire RPpsy de l'Université Rennes 2, particulièrement Jean-Luc Gaspard et David Bernard, qui m'ont donné la possibilité d'assurer des charges de cours auprès des étudiants en psychologie, mais aussi pour les échanges riches menés avec eux.

Je remercie mes collègues du séminaire doctoral de Rennes 2 pour avoir su écouter les avancées de mes recherches, ainsi que pour leurs conseils avisés et leurs questions qui ont contribué à l'approfondissement de mon travail.

Je remercie particulièrement Alexandra sans qui ce travail n'aurait pu voir la fin, pour sa présence, sa patience et son soutien indéfectibles au quotidien, mais aussi pour ses questions, ses remarques et ses paroles qui ont toujours su, par leur justesse, relancer le désir et la détermination dans les moments difficiles.

Je remercie enfin Fabien, Élise, Anne-Charlotte, Melinda, Jérémy, Benoît et toutes celles et ceux trop nombreux pour être cités, pour leur amitié et leur écoute attentive, ainsi que mes parents et mes frères qui ont suivi toute l'aventure depuis ses débuts.

SPECTRE DU PACTE

CONTRIBUTION CLINIQUE ET PSYCHOPATHOLOGIQUE
AU PROBLEME DU CONTRAT DE CONSENTEMENT
SEXUEL

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCTION | 8 |
| PARTIE I | 13 |
| UN MALAISE DANS LE PACTE | 13 |
| Chapitre 1 | 14 |
| #MeToo et la question du consentement | 14 |
| I. Misère du sexuel et montée des dissensions | 14 |
| 1. De la répression à la libération | 14 |
| 2. Nouvelles formes de couple | 17 |
| 3. Nouvelle menace sur la liberté sexuelle | 20 |
| II. Une révolution du consentement | 23 |
| 1. Le genre en question..... | 23 |
| 2. La norme du consentement..... | 27 |
| 3. Zone grise et trouble du désir | 30 |
| III. Le contrat de consentement | 34 |
| 1. Contractualiser le consentement..... | 34 |
| 2. Le BDSM, une pratique particulière du contrat de consentement..... | 37 |
| 3. Vers un nouveau contrat social ?..... | 41 |
| Chapitre 2 | 45 |
| LA CONTRACTUALISATION DU SOCIAL ET DU SEXUEL | 45 |
| I. Une garantie de l'Autre | 46 |
| 1. Sociétés pré-contractuelles et échanges pré-contractuels..... | 46 |
| 2. Le principe du consensualisme et la patria potesta | 51 |
| 3. Consentir devant Dieu : pacte de famille et contrat de gouvernement | 56 |
| II. Éloignement de l'Autre et primat de l'individu | 60 |
| 1. Naissance du sujet moderne : un individu indivisé et autonome..... | 60 |
| 2. La rupture contractualiste des Modernes | 63 |
| 3. Vers un nouvel ordre social et sexuel..... | 67 |
| III. Critique, éclipse et retour du contractualisme et de l'individualisme | 71 |
| 1. La critique hégélienne : vers une théorie de la reconnaissance | 71 |
| 2. De l'amour à la guerre | 73 |
| 3. Éclipse et retour : apories contemporaines du contrat social..... | 78 |
| Chapitre 3 | 83 |
| LE PACTE DU PERE | 83 |

| | |
|---|------------|
| I. L'effraction traumatique du sexuel..... | 83 |
| 1. Le malaise de la pulsion..... | 83 |
| 2. Découverte du transfert et de son fondement libidinal : de la perversion du père au fantasme sexuel..... | 88 |
| 3. Fantasme de castration et moralisation du sexuel..... | 93 |
| II. Père et pacte | 97 |
| 1. Du meurtre fondateur au contrat totémique..... | 97 |
| 2. Dieu-père Un..... | 101 |
| 3. Le Grand Homme et son peuple..... | 105 |
| III. L'énigme du féminin | 110 |
| 1. Indomptable pulsion..... | 110 |
| 2. Un continent noir..... | 115 |
| 3. Un roc de la différence des sexes..... | 119 |
| PARTIE II..... | 124 |
| ÉVAPORATION DU PACTE..... | 124 |
| Chapitre 4 | 125 |
| DUPERIE DU PACTE DE PAROLE | 125 |
| I. La fonction liante de la parole | 126 |
| 1. Du mythe du pacte social à la structure du pacte symbolique..... | 126 |
| 2. La reconnaissance symbolique | 131 |
| 3. Un mur du langage..... | 135 |
| II. Rectification structurale de l'Œdipe | 139 |
| 1. L'amour à trois..... | 139 |
| 2. Le père comme métaphore..... | 143 |
| 3. Trois catégories du manque..... | 145 |
| III. Au-delà du couple : vers une duperie du pacte ?..... | 149 |
| 1. Optique de l'amour | 149 |
| 2. Socrate et la tromperie de l'amour : un faux contrat | 153 |
| 3. Du sacré au consentement..... | 157 |
| Chapitre 5 | 163 |
| LA CHUTE DU PERE..... | 163 |
| I. Une défaillance structurale de l'Autre du symbolique..... | 163 |
| 1. L'énigme des trois prisonniers..... | 163 |
| 2. Le jeu de rencontre..... | 167 |
| 3. De l'incomplétude de l'Autre à l'impuissance du Père..... | 170 |
| II. Une évaporation du père : au-delà de l'Œdipe..... | 173 |
| 1. L'autorité du père | 173 |
| 2. Sauver le père | 177 |
| 3. Le père en question..... | 181 |

| | |
|---|------------|
| III. La part du diable..... | 185 |
| 1. L'angoisse et le réel du manque | 185 |
| 2. L'enjeu d'une livre de chair..... | 190 |
| 3. Le pacte de Faust..... | 194 |
| Chapitre 6..... | 198 |
| PAS DE PACTE DE JOUISSANCE | 198 |
| I. La voix du diable | 198 |
| 1. Aliénation au corps jouissant..... | 198 |
| 2. Mauvaise rencontre..... | 202 |
| 3. La vocifération du surmoi..... | 206 |
| II. Une éthique de la jouissance | 209 |
| 1. La loi morale et le désir pur | 210 |
| 2. Sade et l'impératif de jouissance | 213 |
| 3. Dieu est diable..... | 216 |
| III. La parole comme appareil de jouissance | 220 |
| 1. Jouissance hors normes..... | 220 |
| 2. L'asymétrie des sexes et l'inadéquation des jouissances..... | 224 |
| 3. Contrat symptomatique et art de la dispute | 229 |
| PARTIE III..... | 235 |
| PERVERSION DU CONTRAT SEXUEL..... | 235 |
| Chapitre 7..... | 236 |
| PRINCIPE DE PRÉCAUTION | 236 |
| I. Un pari sur la jouissance et sur la rencontre | 237 |
| 1. Un désir de certitude..... | 237 |
| 2. La théorie du pari | 240 |
| 3. Le franchissement de Pascal..... | 244 |
| II. Une dette de jouissance : l'économie du plus-de-jouir..... | 249 |
| 1. L'épiphanie de Pascal, un maître du jeu..... | 249 |
| 2. La jouissance comptable du maître et de l'esclave..... | 252 |
| 3. Vers une transformation du maître | 255 |
| III. Le contrat comme suppléance masochiste | 258 |
| 1. Forclusion de la castration et discours du capitalisme | 258 |
| 2. Le risque de la rencontre..... | 261 |
| 3. Dette, gestion du risque et régime assurantiel : une morale masochiste du renoncement..... | 266 |
| Chapitre 8..... | 273 |
| ENVERS DU CONTRAT SEXUEL..... | 273 |
| I. Une société sacrificielle | 274 |
| 1. Le pari de Faust | 274 |

| | |
|---|------------|
| 2. Clinique du sacrifice | 278 |
| 3. Féodalité du contrat | 283 |
| II. Une société de l'exclusion | 288 |
| 1. Exclusion de l'exclusion | 288 |
| 2. Un régime d'exception..... | 292 |
| 3. Une norme managériale : mirage de l'inclusion sexuelle | 296 |
| III. Une société de jouissance | 302 |
| 1. L'harmonie d'un Marché-Providence..... | 302 |
| 2. Le prix de la jouissance..... | 305 |
| 3. L'a-sexuation du contrat sexuel..... | 310 |
| Chapitre 9 | 315 |
| BIEN-DIRE ET PÈRE-VERSION DU DÉSIR..... | 315 |
| I. Le pacte analytique en question | 317 |
| 1. Retour à Freud | 317 |
| 2. Une psychanalyse contractuelle ? | 320 |
| 3. Désêtre du saint | 324 |
| II. Une éthique du bien-dire | 327 |
| 1. Par-delà pacte et parole..... | 327 |
| 2. La coupure du dire | 331 |
| 3. Le nœud du dire..... | 336 |
| III. Contingence d'un nouvel amour..... | 339 |
| 1. Version(s) du père | 339 |
| 2. Signe de l'amour..... | 343 |
| 3. Beau-coût de l'amour, hors contrat | 349 |
| CONCLUSION..... | 355 |
| BIBLIOGRAPHIE | 357 |
| 1. Œuvres de Sigmund Freud | 357 |
| 2. Œuvres de Jacques Lacan..... | 358 |
| 3. Autres ouvrages et articles de psychanalyse et psychopathologie..... | 359 |
| 4. Œuvres littéraires ou portant sur la littérature | 363 |
| 5. Autres ouvrages et articles..... | 364 |
| 6. Encyclopédies et dictionnaires | 374 |
| 7. Webographie | 375 |
| 8. Filmographie et radiographie..... | 376 |
| INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS ET NOTIONS | 377 |

INTRODUCTION

Le monde occidental a été marqué, depuis 1968, par une révolution défaisant le lourd carcan de honte et de péché apposé sur le sexuel. Inédite libération des mœurs, chacun devient libre de désirer et de jouir comme il veut. Mais une autre révolution semble prendre naissance, bien qu'à bas bruit, amenant la question d'une inégalité du consentement au centre des débats et mettant ainsi en lumière le vieux problème de l'abus sexuel et du viol.

À l'interdiction d'interdire, mot d'ordre d'une émancipation tous azimuts, va finalement répondre une obligation de dire oui. Ainsi, la possibilité de dire oui indépendamment de l'autorisation d'un père ou d'une institution pourra paradoxalement se muer en une non-possibilité de dire non, confondant les actes de consentir et de céder. Au nom d'une jouissance sexuelle débridée, décomplexée et dédramatisée, un nouvel impératif semble prendre forme, empêchant de se refuser aux avances et séductions d'un éventuel partenaire. N'est-ce pas ce que le récent mouvement #MeToo vient dénoncer ? Que la libération des mœurs aura surtout bénéficié à certains hommes dont les propositions ne souffriraient pas le refus, sous peine de représailles. Mais si ce sont les femmes tout d'abord qui en pâtissent, les hommes ne sont pas moins concernés, assujettis eux aussi aux diktats du sexuel, bien que d'une autre manière. La douche froide que ce mouvement social a pu représenter et représente encore est à la mesure de la levée de la chape de plomb qui étouffe, depuis longtemps et jusqu'à présent, la condition féminine, mettant aujourd'hui en évidence un problème de fond : celui du consentement, trop souvent confondu avec l'acte de céder.

Cette autre révolution en germe dans celle de 1968 visera alors cette confusion qui conduit trop souvent à l'abus, afin de faire du consentement une nouvelle norme, à partir de laquelle distinguer bonne et mauvaise sexualité, celle acceptée et celle subie, et introduisant un critère d'égalité devant la rencontre amoureuse ou sexuelle. La norme du consentement apparaît alors comme le signe d'un nouvel ordre sexuel émergent, fondé sur le dialogue, l'égalité des sexes et la reconnaissance du partenaire et de son désir, rompant avec les traditionnelles sexualités de conquête de l'homme et de citadelle de la femme, que le moyen-âge ou une « séduction à la française » ont pu consacrer.

Toutefois, le consentement sexuel ne va pas lui-même sans soulever un nouveau problème, celui de ses conditions. Si le consentement doit être libre et éclairé, il semble difficile de s'en assurer, révélant ce qui fut désigné comme « zone grise » : est-il donné avec désir ou par résignation, pour avoir la paix ou par amour, sous la force, sous la menace ? Et finalement, qu'induit-il, à quoi dit-on oui quand on dit oui ? Devant les embrouilles et l'opacité du consentement, que sa manifestation parfois seulement tacite approfondit encore, certains ont voulu ces dernières années proposer une solution d'explicitation qui se veut inédite, à savoir celui de la contractualisation du consentement.

Mais, aussitôt proposé, aussitôt dénoncé, en raison du risque d'une nouvelle domination opérant dans les rapports que le contrat de consentement voudrait réguler. En effet, un contrat engage et ne peut être rompu au dernier moment, privant alors le contractant de la possibilité de dire non pendant l'acte, au dernier moment. Cette solution contractuelle ne ferait alors que renforcer le péril inédit qui obligerait à dire oui jusqu'au risque de légitimer le forçage. Pourtant, malgré ce problème, le recours au contrat est devenu une pratique répandue sur les campus américains pour endiguer le vaste problème du viol¹, et qui parvient en Europe, en France, notamment par l'entremise de très nombreuses applications numériques de contractualisation de la rencontre et du consentement. Solution défendue dans certains milieux féministes, le contrat sexuel a pu d'ailleurs être érigé en nouveau contrat social, loin des normes

¹ Voir à ce propos Bacharan N., *Du sexe en Amérique. Une autre histoire des États-Unis*, Paris, Robert Laffont, 2016.

hétérocentrées et patriarcales, comme s’y prête par exemple le militant Paul B. Preciado¹. Par ailleurs, son usage n’est pas tout à fait nouveau, puisqu’il semble se construire sur le modèle particulier de ce qui se fait et se revendique depuis plusieurs décennies dans les milieux BDSM pour établir clairement le consentement à des pratiques parfois extrêmes. Enfin, certains peuvent y recourir en vue d’explicitier le permis et l’interdit dans une relation de couple.

Une abondante littérature commente déjà ce problème du consentement et récuse la possibilité de contractualiser cet acte qui relève de l’intime du sujet et risque de l’inféoder à un autre. Toutefois, il nous semble que ce rejet du contrat sexuel est trop rapide, mais exige d’examiner au contraire ses ressorts, ce qu’il représente, quelle tentative de solution il propose et à quel problème. En effet, puisque malgré ses impasses, le contrat de consentement sexuel continue de séduire ses utilisateurs, il doit bien promettre certain bénéfice secondaire. Ce sont ces (fausses) promesses que notre travail s’appliquera à analyser, pour en dégager la logique pulsionnelle et les ressorts subjectifs, dans le cadre d’une clinique du sujet de l’inconscient.

Outre cette dimension libidinale, il s’agira aussi de relever et d’analyser d’autres logiques à l’œuvre dans cette solution contractuelle entre partenaires amoureux et/ou sexuel, pour ainsi dégager ce qu’elle vient révéler du rapport contemporain à l’Autre sexe : logique économique, logique assurantielle, logique discursive, logique juridique, dans lesquelles se distinguent et s’affrontent les catégories du désir, de la jouissance et de l’amour.

Logique juridique tout d’abord, puisque le contrat est un outil qui relève du Droit, mais également parce que le consentement, avant d’être un acte intime du sujet quant au sexuel et au désir, est lui-même un concept au cœur du juridique. Il en est même un principe fondamental, celui du *consensualisme*, qui permet de fonder la validité d’un contrat. Un contrat est reconnu valide si, et seulement si, il y a eu consentement libre et éclairé de la part de tous les contractants, sous peine qu’il y ait vice de consentement et donc annulation du contrat. Classiquement, le consentement possède donc de prime abord une portée juridique, dont l’application première dans le droit romain concernait le commerce, chacun se mettant mutuellement d’accord sur l’échange d’un bien ou d’un service. Ce qui se retrouvera également dans le domaine social et politique, lorsque l’époque moderne fera reposer la légitimation de l’état civil sur un pacte passé entre les différents membres de la communauté. Toutefois, si le consentement fonde le contrat, il n’est jamais question d’un contrat concernant le consentement fondant le contrat, etc., ce qui relèverait d’une sorte d’absurde régression *ad infinitum*. Doit-on en conclure que le contrat sexuel, pensé comme un contrat portant sur le consentement, tombe dans ce piège ? Ou bien doit-on finalement plutôt repérer, d’une part, ce que le consentement sexuel constitue un cas particulier du consentement, dont le terme possède une forte polysémie, et qu’il n’est pas possible d’en user de la même manière selon les domaines, et d’autre part, en quoi cette néo-contractualisation constitue une forme nouvelle du contrat.

Autrement dit, plutôt que de repousser le contrat sexuel aux oubliettes de l’horreur, il s’agirait de voir en lui un symptôme nouveau face aux difficultés contemporaines pour faire avec le sexuel, solution inédite donnant un sens nouveau tant au contrat qu’au consentement qui y préside et s’en déduit tout à la fois, érigeant, peut-être, un nouvel ordre social et sexuel. En effet, là où les pères, le clergé ou encore le mariage se montraient garant d’un certain ordre social en régulant la répartition des sexes et en organisant les catégories de ce qui est permis et de ce qui est interdit en matière de sexualité et d’identité sexuée, le vacillement des figures paternelles et la dénonciation contemporaine du patriarcat semblent aujourd’hui inaugurer une mutation de cet ordre social-sexuel et de ce qui peut le garantir. Ainsi, s’il est possible de constater l’émergence d’une « nouvelle civilité du sexuel »², celle-ci pourrait aussi s’accompagner d’une nouvelle modalité de contractualisation des relations, pointe ultime des révolutions démocratiques à l’œuvre depuis les Lumières et les premiers contractualismes politiques.

¹ Preciado P. B., *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000.

² Théry I., *Moi aussi. La nouvelle civilité sexuelle*, Paris, Seuil, 2022.

Nous nous attacherons donc à poser cette question : *la contractualisation du consentement (sexuel) est-elle possible et qu'induit-elle quant à l'ordre sexuel contemporain ?*

Se logeant dans un horizon d'égalitarisation des rapports entre les sexes et de reconnaissance des diverses sexualités, le contrat de consentement pourrait alors apparaître comme signe d'une certaine « démocratisation » contemporaine du *conjugo*, lequel n'en passe plus désormais par le « contrat de mariage » pour être légitime. Mais il devra nous conduire également à interroger la nécessité de faire usage, tout de même, d'un contrat, qui prétend garantir le consentement et la relation. Car il ne suffit pas de dire oui, ou d'esquisser un geste ou une attitude qui fasse entendre le oui, il faut encore l'écrire, comme si toute parole avait perdu son pouvoir et sa fiabilité. Doute, méfiance, soupçon, tromperie entourent la parole orale de l'autre et entravent la liberté de jouir de ou avec l'autre, là où la parole écrite garantit les objectifs poursuivis. Autrement dit, son usage se porterait témoin d'un certain malaise dans le lien social contemporain révélant une difficulté, voire une impossibilité de faire rapport avec l'autre. La tentative de trouver un nouveau garant du rapport entre les sexes indique ainsi le vacillement de ce qui assurait ce rôle jusqu'à présent, à savoir un *Tiers*, figure d'autorité incarnée par une figure paternelle, comme *pater familias*, comme personne politique, comme représentant de Dieu, comme représentant d'une institution. Mais sa chute, son incapacité ou illégitimité à prétendre occuper naturellement une fonction d'autorité, comme le révèle la dénonciation du patriarcat et de ses exactions, n'est alors pas sans impliquer une absence, une place laissée vide appelant une suppléance pour garantir de nouveau la possibilité de faire rapport et civiliser la jouissance sexuelle. Le contrat sexuel, selon nous, se présenterait alors comme tentative de suppléance, dans un nouvel ordre sans père, par la mutualité démocratique que le contrat organise, se prétendant émancipé d'un Tiers.

Ainsi, dans son absence apparaîtrait cette nouvelle solution, tel un spectre, celui du pacte ou celui du père. Ce qui n'ira pas sans poser la question de ce qui fait retour spectral. En effet, si le spectre est une déclinaison, comme celui chromatique de la lumière en chimie ou celui harmonique du son, il est aussi le fantôme qui hante et fait retour, sur un mode nostalgique. À la garantie que le pacte du père pouvait apporter à l'ordre du monde, comme pacte social par exemple, serait espéré un autre ordre, auquel la contractualisation voudrait répondre. Toutefois, dans un tel retour, ne point-il pas une menace, n'est-ce pas une nouvelle entrave qui prend forme ? Parlant du lien contractuel en général, et particulièrement du contrat de travail, le philosophe et juriste Alain Supiot l'oppose à l'autre grande catégorie du Droit qu'est la loi pour réguler les rapports sociaux, et relève ainsi que, par le contrat, la « liberté est inféodée à la réalisation de ces objectifs »¹. Par exemple, là où le salarié croit être protégé par le contrat de travail, il doit fournir des résultats économiques et financiers. De même, le partenaire sexuel *doit* fournir la satisfaction pour laquelle le contrat fut signé. Si notre étude porte d'abord sur le contrat sexuel, peut-être jettera-t-elle aussi quelques lumières sur un phénomène de contractualisation généralisée de notre époque, le sexuel possédant éminemment une portée politique en ce qu'il est toujours déjà pris dans les institutions et les codes, normes et coutumes d'une culture.

Aussi rejoindra-t-on certaines dénonciations immédiates du contrat sexuel dans les médias, pour en dégager les logiques économique et sociale. Nous verrons en effet comment la volonté de garantir contractuellement la jouissance participe d'une « reféodalisation du lien social »² et sexuel, par laquelle le contractant s'aliène au partenaire en s'engageant à livrer, à partir de son corps propre, le quota de jouissance exigé par les clauses contractuelles. Mais la mutualité d'un tel contrat sexuel fait croire en l'égalité, déguisant le contrat en outil démocratique là où il instaure une nouvelle violence plus périlleuse et perverse, puisque la victime y aura consenti librement. Par conséquent, sous couvert de protéger et d'assurer, il risque d'asservir.

D'où notre hypothèse, devant ce risque d'aliénation, qu'un bénéfice secondaire y est sous-jacent, c'est-à-dire pourrait constituer une suppléance à un manque. Consentant à se laisser assujettir, à perdre une certaine liberté, le contractant espère un autre gain, une compensation. Aussi faut-il entendre

¹ Supiot A., *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil, 2005, p. 251.

² Legendre P., *Remarques sur la reféodalisation de la France*, Paris, LGDJ, 1997.

l'ambivalence de l'expression de régime assurantiel propre au contrat : il assure *contre* l'abus du consentement, mais il assure également l'acquisition en obligeant le partenaire à respecter son engagement. Le contrat sexuel offrirait donc la possibilité d'une suppléance à la faillite d'une autorité qui ne parvient plus à assurer l'ordre, qu'il social ou sexuel, et constituerait ainsi un instrument de comptabilisation, de capitalisation et d'accumulation de la jouissance sexuelle, mais qui se révélera à double tranchant. Car, en vertu de sa mutualité proclamée, si j'exige de l'autre qu'il me satisfasse à partir de ce que je prélèverai de satisfaction sur son corps, en retour je consens aussi à ce que l'autre fasse de même, voire est exigé contractuellement qu'il le fasse. Ainsi le contrat sexuel apparaîtra-t-il comme une solution perverse, mêlant sadisme et jouissance masochique, dans une « société civile » gouvernée par une norme managériale et un sadisme généralisé selon le philosophe Dany-Robert Dufour dans *La Cité perverse*¹. Faut-il d'ailleurs le rappeler, le contrat sexuel est similaire à celui utilisé, disions-nous, dans les milieux BDSM.

Que pourrait alors promettre le contrat sexuel et qu'est-il possible d'en espérer ? Loin de proposer un nouveau pacte d'association, à l'instar du pacte social tel qu'imaginé par ses classiques défenseurs, il consacrerait au contraire la fragmentation du lien social par promotion d'une jouissance sexuelle qui sépare et isole, approfondissant le malaise actuel quant aux dissensions du sexuel. Autrement dit, le contrat de consentement ne serait qu'un leurre, déguisé sous l'aspect d'une fausse promesse. Pour démontrer notre propos, nous aurons notamment recours à la théorie lacanienne dont les outils conceptuels permettront de mettre en évidence ce que les tenants du contrat sexuel présentent une théorie du non-rapport qui s'ignore, c'est-à-dire se réduit à n'être qu'une jouissance du *blabla* qui n'est autre que celle masturbatoire de « l'idiot »², à entendre étymologiquement comme le plus propre, tout seul, c'est-à-dire restreint à soi-même.

Ainsi, là où le pacte vise une association avec l'Autre, notamment sous la forme d'un pacte symbolique de parole et de reconnaissance, le contrat viserait la dissociation de l'Un, chacun assurant sa jouissance tout seul. En d'autres termes, le contrat propose une suppléance au non-rapport qui n'en est pas vraiment une, puisqu'il fait la promotion de ce non-rapport par consécration de la « jouissance de l'idiot », autre désignation chez Lacan pour la jouissance sexuelle, phallique, qui isole. Nous pourrions alors dégager un postulat fondamental du contrat sexuel : que *toute jouissance est jouissance phallique de l'idiot*, à l'exclusion de toute autre, indifféremment de toute différence des modes de jouir et des différences entre les sexes. Aussi s'agira-t-il de voir en quoi le contrat sexuel constitue finalement une neutralisation, notamment par dénégation du désir au féminin, organisant plutôt sa domination, d'autant plus violente qu'elle se déguise en promesse d'égalité et d'harmonie pour tous, consentie par tous, de façon libre, éclairée et égalitaire. Finalement, à cette fausse suppléance, il sera possible de revenir, avec Lacan, à la suppléance de l'amour, sur laquelle il opère un retour à la fin de son enseignement sous la catégorie de la contingence, opposée à la catégorie de l'impossible de non-rapport. C'est ce que proposerait l'expérience analytique, bien que sous la forme d'un pari dont l'issue ne peut être assurée, à rebours de toute prévisibilité contractuelle.

Notre propos s'attachera alors dans un premier temps à repérer ce qui constitue un nouveau malaise dans la culture, prenant la forme d'un malaise dans le pacte social, c'est-à-dire un malaise dans ce qui constituait jusqu'à présent un consentement de chacun à l'ordre social et sexuel en vigueur dans nos sociétés. Après avoir rappelé certaines conditions d'émergence du mouvement de la norme du consentement comme nouveau critère de moralisation du sexuel et de la tentative de le contractualiser (chapitre 1), nous verrons en quoi ce contrat sexuel inédit prend place dans une histoire de la contractualisation du lien social et en constituerait une forme nouvelle, qui s'accompagne d'un nouvel ordre sexuel (chapitre 2). Ce repérage permettra de revenir sur la logique sous-jacente au mythe du contrat social dont Freud déniche un impensé fondamental, à savoir qu'il s'organise autour de la figure du père,

¹ Dufour D.-R., *La Cité perverse, Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, Paris, Seuil, 1975, p. 75.

à partir de laquelle une Loi du désir peut être déduite comme répartition des positions sexuées et interdit de l'inceste (chapitre 3). Toutefois, cette figure paternelle, représentant le principe d'autorité, est mise à mal et semble vaciller au point de soulever le doute quant à sa capacité à garantir l'ordre social et sexuel. D'où un malaise, qui devra nous apparaître comme structural et non pas seulement comme contingence historique.

C'est ce que la deuxième partie de notre travail tentera de démontrer, à partir de la relecture que Lacan propose de la fonction du père comme fonction symbolique et dégageant un envers du pacte du père, à l'époque de son « évaporation ». Dans un premier temps, nous reviendrons comment Lacan envisage une reformulation de la fonction paternelle à partir du paradigme structuraliste, faisant alors du père un signifiant ordonnant l'ordre symbolique et se portant ainsi garant de l'ordre social et sexuel. En effet, cette fonction est celle qui structure l'accès au désir et à un positionnement sexué par rapport à un Autre en civilisant la jouissance sexuelle. D'où un pacte symbolique comme pacte de parole et de reconnaissance, par lequel toute relation intersubjective se voit médiatisée par un lieu Autre, mais ouvrant aussi la possibilité tant de l'incommunicabilité comme mur du langage, que du mensonge et de la tromperie (chapitre 4). Cette duperie du pacte de parole, qui ne garantit aucun accès immédiat au partenaire, conduira alors Lacan à une première rupture épistémologique quant à sa théorie du signifiant et du pacte, en mettant en évidence une incomplétude structurale de l'Autre, auquel le signifiant du Nom-du-Père tentait de donner consistance. La fonction du père connaît donc un premier vacillement et révèle en quoi il ne peut constituer un garant sûr de la loi du désir et du rapport entre les sexes, mais au contraire dévoile un fondement réel du rapport à l'Autre, c'est-à-dire comment le monde des contrats et des conventions s'enracine dans le réel du corps (chapitre 5). De là apparaît une nouvelle économie libidinale, comme impératif surmoïque de jouissance, de la forme du plus-de-jouir. C'est le moment d'une seconde rupture épistémologique chez Lacan, qui montre l'envers de la logique du signifiant : si celui-ci mortifiait et civilisait la jouissance dans un premier temps, le signifiant devient à présent ce qui cause la jouissance. Non seulement parce que l'ordre du père échoue à normer la jouissance de façon universelle et sans reste, mais aussi parce qu'il s'agit à présent d'envisager comment le signifiant et la jouissance s'articulent *réellement*. Considéré en tant signifiant tout seul, en dehors d'une chaîne signifiante, il est reconduit au réel de l'inadéquation des jouissances, de l'ordre du « non-rapport sexuel », qui isole, induisant par conséquent l'impossibilité d'un quelconque pacte de jouissance (chapitre 6).

À ce non-rapport des jouissances répondrait alors selon nous la suppléance contractuelle, dans un ordre sans père, et dont la troisième et dernière partie de notre recherche analysera la logique perverse. Nous montrerons d'abord comment la contractualisation répond d'une logique assurantielle, dans le cadre de l'économie pulsionnelle du plus-de-jouir qu'est le gain sur fond de perte. S'ouvre alors une logique de prévisibilité, de quantification et de comptabilisation de la jouissance mais qui repose sur un renoncement premier, sur une dette. La contractualisation instaurerait ainsi un nouvel ordre de garantie afin d'assurer le gain de jouissance attendu (chapitre 7). Toutefois, cet ordre assurantiel ne va pas sans un certain prix à payer, constituant l'envers du contrat comme impératif de jouissance. Il s'agira alors de montrer comment ce nouvel ordre assurantiel participe d'une reféodalisation du lien social, par laquelle chacun consent à se faire le serviteur de l'autre au nom de la jouissance. Aussi le contrat sexuel promet-il la jouissance dans l'harmonie et l'égalité, pour enfin jouir dans la complémentarité, mais aboutit finalement à une relation de domination qui fait la promotion d'une jouissance sexuelle qui isole, qui ne fait pas rapport (chapitre 8). À cela nous opposerons finalement l'éthique de la psychanalyse selon Lacan, dont l'orientation propose une autre forme de suppléance, qui en passe par un retour à la catégorie de l'amour. Défini comme contingence, l'amour comme suppléance est le rapport qui viendrait s'écrire, par hasard et de façon imprévisible, à l'endroit de l'impossible du non-rapport. Cette catégorie d'un nouvel amour, plus digne, est le pari de la psychanalyse, qui ne s'oriente plus de la fiction d'un pacte de parole, mais de la fonction du dire, hors contrat (chapitre 9).

PARTIE I

UN MALAISE DANS LE PACTE

Chapitre 1

#MeToo et la question du consentement

Nous mentionnons plus haut une double révolution à l'œuvre à partir de 1968, lorsqu'est défendue une libération des mœurs, soit une sexualité qui ne tire plus sa légitimité et sa légalité du seul ordre marital, mais que chacun peut jouir comme il l'entend. D'où le fameux interdit d'interdire, mais qui semble aujourd'hui résonner d'un envers comme non-possibilité de dire non. Double révolution donc, à quoi répond aujourd'hui une clameur nouvelle, portée par #MeToo, comme refus de cette non-possibilité de dire non. Les projecteurs sont alors braqués sur ce qui apparaît constituer une nouvelle norme de l'interdit et du permis dans le domaine de la sexualité, à savoir le consentement. Toutefois, cette question du consentement ne va pas sans soulever de nombreuses difficultés, notamment dans le cadre du droit pénal, lors d'une accusation de viol, de transgression du non consentement. Comment en effet s'assurer de la présence ou de l'absence du « oui » ? Sachant que le consentement peut tout aussi bien être tacite, faudrait-il alors imposer son explicitation, voire en conserver une trace écrite comme preuve irréfutable ? c'est dans ce contexte que fut avancée la solution par le consentement-contrat, sous la forme même d'un contrat écrit, parfois proposé par les sites de rencontres. Contrat de consentement sexuel ou contrat sexuel, celui-ci prétend garantir le consentement mais aussi que la rencontre se déroule sans heurt, ni sans (mauvaise) surprise, promettant par surcroît que chacun en retirera la satisfaction attendue et espérée.

Cette solution est aussitôt dénoncée, au nom d'une nouvelle aliénation, mais aussi au nom de problèmes absurdes (par exemple : doit-on renouveler le contrat toutes les trois minutes pour s'assurer de la pérennité du consentement ?), ou encore en raison de confusions conceptuelles. Pourtant, qu'on y recourt, malgré toutes ces difficultés, le contrat sexuel doit bien promettre un bénéfice secondaire qui compense le risque de la perte de liberté. Pour cette raison, il constituerait un phénomène social à prendre au sérieux, symptôme contemporain du lien social et du rapport entre les sexes. Nous verrons alors en quoi consiste cette double révolution, enracinée dans une « misère du sexuel », que le mouvement #MeToo non seulement dénonce mais à quoi il répond en avançant une révolution du consentement, et de son égalité pour chacun, homme ou femme, hétérosexuel ou homosexuel. Enfin, eu égard aux difficultés qu'il peut aussi soulever, nous présenterons cette solution inédite par le contrat, sur la logique duquel notre travail portera par la suite.

I. Misère du sexuel et montée des dissensions

1. De la répression à la libération

La liberté sexuelle, aujourd'hui entendue comme un droit à la sexualité, possède une histoire mouvementée en prise avec le politique et s'organise autour de luttes contre normes et interdits traditionnels et, plus récemment dans la deuxième moitié du XX^e siècle, autour de dénonciations du patriarcat et de la domination des figures paternelles. Chaque fois, il s'agit de revendiquer une distinction entre érotisme et reproduction. Le débat s'ouvre politiquement en France à la veille des événements de mai 68 et de la revendication d'une libération des mœurs avec la revue *Partisans* qui dénonce la répression

sexuelle d'ès 1966 et la poursuit au cours de la décennie suivante¹, alimentant divers travaux universitaires comme ceux de l'historien Jos van Ussel² ou bien de Roger-Pol Droit et Antoine Gallien qui reviennent, à l'aide de témoignages, sur la question de la « misère sexuelle ». Celle-ci s'illustre notamment dans des catégories déjà connues de la psychologie ou de la médecine : « C'est dire que les manifestations de la misère sexuelle incluent la plupart des troubles reconnus par la pathologie classique. Ils sont nombreux : dyspareunie (douleur au cours des rapports sexuels), vaginisme, éjaculation précoce, impuissance, frigidité... – et bien plus répandus qu'on ne saurait le croire »³. Cette misère sexuelle, souvent mise au compte du patriarcat, du phallogentrisme ou encore du capitalisme, n'est toutefois pas nouvelle.

Les premières dénonciations de la misère sexuelle sous la forme de la répression sexuelle apparaissent à partir de la deuxième moitié du XIX^e avec des sexologues comme Havelock Ellis qui défendent l'idée selon laquelle la vie sexuelle ne peut se réduire à une vie reproductive. La libération sexuelle devient une revendication centrale pour l'émancipation de l'humanité et fait ainsi sa première incursion dans le champ politique. Opposés aux interdits religieux et aux normes de la bourgeoisie, ces auteurs soutiennent qu'une vie érotique détachée de la reproduction contribuerait à l'épanouissement et au bien-être de l'individu. Il s'agit ici de ce que Foucault a qualifié de « l'hypothèse répressive »⁴, qui considère que la sexualité fit l'objet depuis le XVII^e siècle d'une oppression visant à limiter désir et plaisir sexuels chez l'individu afin de mieux le contrôler, manifestant ainsi un nœud entre le pouvoir politique et le sexe. Cela fait donc de ce dernier un objet éminemment politique ou politisé que traversent de multiples et complexes rapports de pouvoir, de domination, de soumission.

Deux conceptions s'affrontent alors sur cette question de la sexualité : à la défense d'une sexualité libre et épanouie s'opposent une conception qualifiée de bourgeoise et chrétienne, soutenue par les discours juridique et médical qui considère certaines pratiques et fantasmes sexuels comme relevant de la perversion. Inspirés de l'orientalisme du XIX^e siècle, dont s'inspiraient des artistes comme Ingres ou Delacroix, ces pratiques et fantasmes induiraient une sexualité qui ne vise pas la procréation et semble débridée. On retrouve ainsi, avec le médecin Krafft-Ebing⁵, les descriptions de perversions sexuelles, qui semblent avoir disparu aujourd'hui du champ médico-psychologique mais font retour sous la forme de « troubles paraphiliques »⁶ ou alors subsistent en tant que troubles psychosexuels essentiellement dans les domaines juridiques et criminologiques. Au contraire, ce qui est novateur chez certains auteurs comme Havelock Ellis, engagés politiquement, sera de considérer que la répression médicale et sociale de la sexualité relève d'un discours cherchant à justifier et légitimer la misère sociale et économique de certaines populations. La misère socio-économique serait un facteur de misère sexuelle, empêchant l'émancipation des fonctions biologiques. Le sexuel se voit alors articulé à une dimension culturelle et individuelle, et la libération sexuelle rejoint parfois un combat pour la libération de l'humanité.

Freud reprendra à son tour cette question pour en expliciter les fondements métapsychologiques, dès les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, avec la notion de pulsion dont le but est la satisfaction sexuelle, mais dont la répression serait la cause de maladies nerveuses et de malaises dans la culture. Il écrira ainsi que « celui qui sait comment pénétrer les conditions qui déterminent le fait de devenir malade nerveux se persuade bientôt que l'accroissement des maladies nerveuses dans notre société provient des restrictions sexuelles »⁷. Plutôt que d'y voir une déviance ou une perversion, Freud voit dans la sexualité satisfaite, sans but reproductif, un facteur d'épanouissement et d'émancipation de l'individu. À sa suite, la question

¹ *Partisans*, « Sexualité et répression », n° 32-33, octobre 1966 (coordonné par Emile Copferman) ; *Partisans*, « Sexualité et répression II », n° 66-67, juillet 1972 (coordonné par Boris Fraenkel).

² Van Ussel J., *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, Robert Laffont, 1972.

³ Droit R.-P. et Gallien A., *La réalité sexuelle : une enquête en France. Des femmes et des hommes disent les difficultés quotidiennes de leur vie sexuelle*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 18.

⁴ Foucault M., *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 18.

⁵ Krafft-Ebing R. (von), *Psychopathia sexualis*, Paris, Payot, 1969.

⁶ American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition (DSM-5)*, Washington D.C., American Psychiatric Publishing, 2013, p. 685 sq.

⁷ Freud S., « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 38.

se verra de plus en plus politisée, notamment avec une dénonciation des inégalités entre les sexes, par des institutions comme l'Association mondiale pour la réforme sexuelle créée en 1928¹ et présidée pendant quelques temps par Havelock Ellis. Il s'agissait de permettre un accès légal à certaines pratiques touchant à la sexualité comme la contraception, l'avortement ou encore le divorce.

Dans l'ensemble, à partir du XX^e siècle, des auteurs comme Wilhelm Reich ou Herbert Marcuse, reprenant les théories métapsychologiques de Freud, font de la misère sexuelle la conséquence de l'asservissement industriel et social. Par exemple Reich, psychanalyste allemand tentant de conjuguer la pensée marxiste avec celle de Freud, dans *Le combat sexuel de la jeunesse* rend responsable la famille de la perpétuation de la répression sexuelle de la jeunesse en transmettant les idéologies patriarcales et oppressantes de l'époque. Une telle répression (*Verdrängung*) produirait une forme d'inhibition qui ne peut que conduire au conformisme social² et au développement de certains troubles psychiques³. Il souhaite alors transformer la cure analytique en une forme de prophylaxie en vue d'une révolution sexuelle. D'une autre manière, Marcuse dans *Eros et civilisation* interroge les restrictions sexuelles comme conséquences d'assujettissement des individus au travail et à l'exploitation capitaliste. Il considère alors l'émancipation d'un Eros détaché d'un but reproductif non comme un levier révolutionnaire mais comme conséquence souhaitable pour l'épanouissement des individus. Ainsi, dans la sexualité s'imprimeraient les rapports sociaux de domination mais en même temps constituerait une force de subversion apte à renverser ou réformer ces rapports.

Il est intéressant de noter que ces deux auteurs utilisent un seul et même terme pour désigner aussi bien la répression politique que le refoulement pulsionnel, à savoir la *Verdrängung*. En effet, ce terme signifie en allemand répression et refoulement, et Freud s'en sert pour parler de la logique de refoulement du désir propre à la névrose, logeant ainsi la cause chez le sujet plutôt que dans l'Autre du social. Ainsi, là où Freud identifie un mécanisme psychique inconscient, Reich et Marcuse situe à l'extérieur du sujet la cause des inhibitions, répressions et misère sexuelles. Tous deux mettent en avant des rapports économiques de domination sexuelle en faisant du capitalisme, défini par Marx dans *Le Capital* comme structure des rapports sociaux, la cause de cette *Verdrängung* et donc de la privation de jouissance. Dans cette perspective freudo-marxiste, c'est donc le capitalisme qui produirait les troubles sexuels des individus ainsi que la re-production du capitalisme et des valeurs répressives de la société.

Néanmoins, malgré une certaine dé-biologisation de la sexualité qui ne doit plus viser exclusivement la reproduction, celle-ci n'est pas encore détachée de toute naturalité, puisque la fin de la répression sociale en permettrait une libre jouissance spontanée et naturelle, *sans entrave*. C'est avec ce discours libérateur des années 1960-70 que Foucault semble prendre ses distances. Il nuance ainsi la critique du pouvoir réprimant la sexualité et produit une nouvelle analyse de l'intrication du sexe et du pouvoir. En effet, selon lui il ne faut pas voir ici une simple oppression unilatérale et frontale du politique sur la sexualité, mais comprendre le pouvoir comme un champ de forces qui rencontre aussi des résistances. Il s'agit d'un dispositif qui chercherait à savoir la vérité du sexe et du désir et forgerait ainsi en Occident une « *scientia sexualis* » pratiquant « l'aveu »⁴, que les champs de la médecine, de la psychiatrie, de la religion et de la justice mettent en œuvre⁵. Par l'aveu, le sujet se révélerait désirant, et le processus de subjectivation apparaît ainsi aussi comme processus d'assujettissement. Deux sens du mot sujet semblent donc émerger de cette pratique de l'aveu⁶ : d'une part, le sujet se révèle en tant que soumis aux dispositifs d'aveu que sont la justice ou la médicalisation par exemple, d'autre part, le sujet se révèle aussi comme celui concerné par ce désir dont l'aveu devrait lui permettre d'en dire la vérité et ainsi révéler

¹ La défense de certaines idéologies eugéniques, comme la stérilisation des déficients et malades mentaux, récupérées par le national-socialisme, jettent néanmoins un trouble dans leurs idéaux de réformes sociales et sexuelles.

² Reich W., *La Révolution sexuelle*, Paris, 10/18, 1974.

³ Reich W., *L'Irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 2007.

⁴ Foucault M., *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 77-78.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ Dreyfus H. L., Rabinow P. (dir.), « Deux essais sur le pouvoir », *Michel Foucault, un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984, p. 302.

identité et connaissance de soi. Un tel dispositif de savoir-pouvoir se révèle donc relever d'un régime de vérité par quoi le sujet est reconduit à soi.

Cette ambivalence du sujet est importante pour saisir comment le pouvoir rencontre sa propre limitation au sein de son propre dispositif. En effet, le dispositif est à la fois dispositif « biopolitique » d'assujettissement qui vise à un contrôle non plus des territoires mais de la vie des individus et des populations, afin de s'assurer du bon état de marche de la société et de l'économie, et par ailleurs ce dispositif permet aussi de produire un lieu de non-soumission au pouvoir lorsque le sujet découvre la vérité de son désir et se découvre conscient de lui-même individuellement. L'une des conséquences de ses analyses sera alors de mettre en évidence le caractère construit de ce qui était saisi jusqu'à présent comme naturel, donc à révéler comment le sexe est pris dans un dispositif par lequel le sujet est une production et accède alors à un mode de jouir, à une identité sexuelle qui lui serait singulière mais, d'une certaine manière, construite et induite. Autrement dit, la sexualité ne possède aucune naturalité mais est toujours le produit d'un dispositif de pouvoir. Foucault radicalise et en même temps finit de prendre ici ses distances avec les théories des tenants de l'hypothèse répressive, pour qui la sexualité se distingue certes d'une simple naturalité animale et biologique, mais qui pourrait s'éprouver pourtant naturellement, spontanément et librement hors des dispositifs de pouvoir. Les thèses foucaaldiennes permettent donc de radicaliser davantage en quoi l'intime est politique.

Ainsi, les premiers discours libérateurs incarnés par Reich et Marcuse puis surtout les analyses foucaaldiennes ont servi les discours contemporains, certains relevant du féminisme, de dénonciations de la domination et des normes de l'hétéro-patriarcat¹, lequel voudrait que le couple soit celui, proche de la nature, hétérosexuel à but reproductif. Ces discours aspirent chaque fois à une société nouvelle dans laquelle le sexuel ne constituerait plus un problème mais aussi serait dégagé de malentendus et de rapports de domination. Ces aspirations et idéaux ne seront pas sans conséquence sur certaines métamorphoses du couple, lesquelles s'orienteront d'un appel à l'amour libre afin d'envisager d'autres modes de vivre en couple, d'autres façons d'explorer les plaisirs charnels, d'autres voies pour la sexualité épanouie. Ainsi des sous-cultures BDSM par exemple, des revendications LGBT², du polyamour ou encore des asexués.

2. Nouvelles formes de couple

Rejetant les normes et les interdits, la révolution étudiante de mai 68 en France et l'appel à une libération des mœurs s'inscriront dans cette histoire d'un desserrage de l'étau scellant le couple, le désir et le sexe dans un carcan normé rigide. S'il est « interdit d'interdire », c'est en partie pour dépasser cette misère sexuelle aliénante et enfin jouir sans entrave. Une telle aliénation se voit alors comprise non pas à partir de la logique freudienne du refoulement, mais à partir d'une privation de jouissance dont le sujet ne serait pas responsable, et qui exige qu'on se départisse des carcans traditionnels et des catégorisations étouffantes, c'est-à-dire, que soit mis fin aux tabous et aux normes conservatrices pour conduire à une jouissance sexuelle dépathologisée et décomplexée. D'où une remise en cause du couple traditionnel (hétérosexuel, marié, en vue de la reproduction), considéré jusqu'alors comme brique élémentaire de la société, pour laisser place à l'apparition de nouvelles formes de couples plus libres, notamment favorisée par les découvertes scientifiques et médicales des années 60-70 concernant la contraception et l'avortement, ainsi que par certaines modifications juridiques dépenalisant dans de nombreux pays l'homosexualité.² Cela permet donc de transformer les pratiques sexuelles, dans l'espoir de permettre l'accès à une meilleure jouissance.

¹ Voir par exemple Guillaumin C., *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté femmes, 1992, ainsi que Wittig M., *La Pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2018, sur la question du lien entre hétérosexualité et patriarcat.

² En France, suite aux mouvements sociaux de mai 68, le Mouvement de libération des femmes (MLF) créé en 1970 et le Front homosexuel d'action révolutionnaire créé en 1971 inscrivent alors les combats sexuels dans la lutte pour l'émancipation et contribuent à l'émergence de nouvelles libertés et de nouveaux droits. Nommés « droits à la sexualité », ils s'accompagnent

En guise d'amour libre que Reich appelait de ses vœux, on peut entendre parler aujourd'hui de polyamour, qui s'inscrit en héritier de l'amour libre de certaines luttes du XX^e siècle contre la monogamie, en voulant proposer un modèle de couple différent de celui traditionnel et en appelant à le déconstruire et à mettre en cause le système monogamique et la famille comme pouvoir de classe. On trouve par exemple sur le site web « polyamour.info », qui recense de nombreux articles sur le sujet écrits par des pratiquants, les propos suivants : « De même que la famille est la forme principale de l'héritage du pouvoir de classe, le couple est la forme sanctifiée de la relation amoureuse contemporaine »¹. Il s'agit en effet de s'autoriser une multiplicité de relations amoureuses non-exclusives mais qui se distinguent de l'adultère en cela que le polyamour repose sur le consentement éclairé de chacun des partenaires, le libre choix et l'autonomie. S'il fut d'abord pratiqué dans les milieux dits individualistes libertaires qui expérimentent des modalités alternatives de vie amoureuses et sexuelles, comme la vie en communauté de libre sexualité, son discours et ses pratiques perdurent aujourd'hui dans les milieux libertaires et semblent se diffuser plus largement. Un vocabulaire spécifique prend forme et des distinctions apparaissent au sein du polyamour : les relations amoureuses peuvent y être hiérarchisées reproduisant alors le modèle traditionnel plus souplement, ou bien les relations peuvent relever d'une « anarchie relationnelle ». Chaque fois, ce nouveau mode de faire couple, non-exclusif et pluriel, inscrit le polyamour dans une démarche « libertaire, anarchiste et révolutionnaire »² comme le soutient Françoise Simpère, figure majeure de la diffusion du polyamour. A l'extrême opposée du polyamour prennent forme les revendications de ceux qui se réclament asexuel, c'est-à-dire, qui font de l'asexualité une orientation sexuelle proprement dite, et dont les « pratiquants » se réunissent en communautés comme celle de l'AVEN (*Asexual Visibility and Education Network*) fondée en 2001. Cette tendance se distingue de l'abstinence ou du célibat, parce qu'elle est compatible avec une activité sexuelle, mais se caractérise par un désintérêt pour le sexe. Autrement dit, l'asexualité n'interdit ni l'activité sexuelle ni l'attirance dite « romantique ».

Entre le polyamour et l'asexualité se décline une multitude d'orientations sexuelles, de revendications communautaires, de créations de formes de couples alternatifs dans un spectre large : relation libre, couple ouvert, partenaire régulier ou éphémère, couples monogames mariés ou pas, Incels³, *tradwives*⁴, etc. qui sont autant de variantes de modalités de jouissance aujourd'hui et qui ne sont pas sans exercer un attrait ou une tentation pour certains qui semblent y voir la possibilité de s'extraire d'un cadre conjugal parfois vécu comme étouffant comme c'est le cas pour Romain lorsqu'il vient consulter. Il se plaint de ne pouvoir s'empêcher de venir en aide à sa femme qu'il dit être malheureuse et avoir besoin de lui. Bien qu'il y trouve une place qui lui convienne dans ce rôle de soutien, celle-ci n'est pas non plus sans entraîner épuisement, angoisse et étouffement pour lui qui semble s'y perdre. Rapidement, il parlera de « sentiments romantiques » à l'égard d'une autre femme, une collègue et amie à qui il n'avoue néanmoins pas ce qu'il ressent. Ne pouvant garder secret son tourment, il se livre à sa femme qui, en retour, lui demande de façon inquiète s'il est polyamoureux. Alors que le couple est au bord de la rupture, Romain⁵ pourra dire qu'il est un polyamoureux qui ne veut qu'une seule relation à la fois. Ce polyamour

aussi de la défense du droit à la « santé sexuelle » et des « droits reproductifs ». En effet, l'épanouissement sexuel devient, à partir de 1975, une valeur promue par l'Organisation Mondiale de la Santé et la défense des droits sexuels et génésiques se poursuivra avec notamment la fondation en 1978 de la WAS (*World association for Sexual Health*). Celle-ci contribua à la promulgation des droits sexuels que l'OMS reconnaîtra officiellement en 2006 à travers une dizaine d'articles qui définissent, non pas une nouvelle catégorie de droits, mais la précision des droits humains à la sexualité.

¹ « Déconstruire le couple et ses hiérarchies (monogamie, polyamour hiérarchique, anarchie relationnelle) », 09 juillet 2020, <https://polyamour.info/-hJ-/Deconstruire-le-couple-et-ses-hierarchies-monogamie-polyamour/>

² Simpère F., entretien par Sophie Caillat, « Les “polyamoureux”, ces “indignés” de la monogamie », *Rue89*, 6 juillet 2011.

³ Les *Incels* (*Involuntary Celibate*) désignent les communautés en ligne rassemblant ceux qui se disent incapables de trouver un partenaire et qui subissent donc le célibat. L'expression *Incels* s'emploie plutôt pour les hommes, tandis que les femmes seront appelées *Femcels*.

⁴ Le mouvement *Tradwife* défendu par des femmes revendique le retour du rôle traditionnel de la femme mariée au sein du foyer, au service du mari et des enfants. Voir notamment « #TradWife : tendance réac' et antiféministe des "femmes au foyer parfaites" », 02 février 2020, www.journaldesfemmes.fr.

⁵ Le prénom a été changé, de même dans les vignettes cliniques suivantes.

monogame, oxymore chimérique, semblera alors fonctionner pour lui comme solution particulière dont l'imaginaire allège son quotidien et atténue les disputes et malentendus avec sa femme.

La multiplication des possibilités de faire couple et la libération de l'amour et de la sexualité ne semblent pas non plus apaiser les malentendus, les jalousies ou les abus, mais au contraire les alimenter dans certains cas comme peut en témoigner Célia. Elle a expérimenté l'amour libre en restant quelques années en couple avec un homme avec lequel un « pacte » avait été conclu : ils pouvaient chacun de leur côté avoir des aventures sexuelles avec un autre partenaire, à la seule condition que ces autres partenaires soient au courant de leur relation amoureuse et qu'ils ne fassent pas partie de leurs amis. Célia en parle comme d'une relation épanouie à laquelle chacun a consenti de façon éclairée. Pourtant, très rapidement un malaise surgit. Elle apprend que le pacte a été brisé plusieurs fois par son compagnon avec plusieurs de ses amies et se sent jalouse et trahie. Mais elle-même entretient une relation avec un autre homme ignorant tout de ce pacte, son compagnon également ignore tout de cette relation. Elle doit sans cesse mentir et se sent écartelée entre les deux histoires, qui auraient dû rester transparente selon le « pacte ». Elle décide de mettre fin aux deux histoires et se retrouve, angoissée, « toute seule ». Elle rencontre alors un nouveau compagnon dont elle craint qu'il ne lui plante « un couteau dans le dos » depuis que la question de l'amour libre fut abordée entre eux.

La remise en cause du couple traditionnel et des normes conservatrices ne semble pas permettre pour autant une meilleure capacité à jouir. Bien que certains s'accommodent de ces formes alternatives du conjugal, l'idée que seraient enfin résolus les problèmes de couple – ses disputes, ses trahisons, ses errances, ses malentendus, ses trop ou ses pas assez – par une libération des relations sexuelles ou amoureuses, délivrées du carcan de la morale bourgeoise, semblent achopper sur les embrouilles du sexuel. Quelque chose pour le sujet achoppe sur ce qui jouit à son insu, se répète et fait symptôme, sur ce qui de l'amour et du désir – dont il n'a pas encore été question dans ces considérations – laissent le sujet insatisfait, malgré la multiplicité des partenaires et aventures, que l'usage des sites et applications numériques de rencontres tendent pourtant à favoriser aujourd'hui. De ce dépassement de la privation répressive de jouissance semble finalement résulter une précarisation du lien, qu'il soit sexuel ou amoureux, dans une société que le sociologue Zygmunt Bauman désignait de « liquide »¹ : on consommerait du partenaire comme on se connecte et se déconnecte sur Internet.

En effet, le lien qui prend forme ressemblerait davantage à un vaste réseau d'interconnexions entremêlées qui, selon Bauman transforme la société en une « société liquide », dans laquelle règne un « amour liquide » sans assurance de tenir dans la durée. Le sociologue initie cette réflexion sur la fragilisation du lien dans les années 80, au moment de l'essor des thèses néolibérales et de leur exécution globalisante, jusque dans le monde des relations sociales et amoureuses ou sexuelles.

Ainsi surgirait un marché de la relation, où il n'est pas question de s'engager durablement mais plutôt de se constituer un ensemble de connexions dont on peut se déconnecter aisément et confortablement, de la même façon qu'on se constituer un portefeuille d'actions. Vivre en couple doit être le moins compliqué possible, sans aucun malentendu, sous peine de provoquer la déconnexion. Bauman relève ainsi que les relations se construisent à l'image des réseaux sur Internet, pas par amour ni par désir, mais par souhait². Or, le souhait n'implique pas d'aimer ni de désirer ce qu'on souhaite : dans un supermarché, on ne consomme pas pour satisfaire un désir profond et fondamental mais par souhait note-t-il. Ainsi souhaiterait-on un partenaire, sans engagement, pour ne pas s'encombrer d'un indésirable. Le « partenaire fluide » devient partenaire jetable. Sans durabilité, les nouveaux couples qui apparaissent peuvent alors relever d'un amour libre ou d'un polyamour, c'est-à-dire d'un amour non exclusif, ou bien se constituent des couples à temps partiel, sans véritable cohabitation : « pour voir si ça fonctionne ». Et si la relation vient à se prolonger, mais échoue finalement, alors est invoqué un problème de communication pour lequel un expert en communication pourrait conseiller. Fait ainsi florès l'offre de

¹ Bauman Z., *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Paris, Le Rouergue / Chambon, 2004.

² *Ibid.*, p. 22.

thérapie conjugale et de conseillers de couple¹, mais aussi les magazines donnant des éclairages sur la manière de mener sa vie amoureuse, son couple, etc. afin de renforcer le lien ou d'en raviver la flamme. Cette multiplication des discours, des experts et des modalités de rencontres semblent alors témoigner d'une nouvelle misère du sexuel et de l'amour, d'une nouvelle vulnérabilité où la liberté de jouir sans entrave met à présent en évidence combien le sexuel peut embrouiller et déranger.

Devant cette fragilité, il s'agira de voir comment, selon notre hypothèse, le « contrat de consentement » se présentera comme solution inédite pour réguler et harmoniser ces embrouilles du sexuel, pour ré-assurer ou garantir un rapport à l'Autre rendu incertain par le réel du sexe, tout en le soumettant à une logique de marché. Toutefois, il nous semble le signe ou le symptôme d'un retour paradoxal à une forme d'aliénation : l'appel à la révolution sexuelle visait l'émancipation d'une dimension répressive issue du social ou de l'économique, et finalement semble en aménager son hégémonie par l'effraction d'un instrument juridique répandu dans les relations mercantiles et politiques. Finalement, la libération des mœurs n'est pas sans conduire ou aboutir sur la naissance d'une nouvelle menace.

3. Nouvelle menace sur la liberté sexuelle

L'accès à des droits sexuels et reproductifs, impliquant une certaine liberté dans les modalités de jouissance, se voit finalement renversé à partir de la fin du XX^e siècle lorsque résonnent les limites du modèle d'émancipation d'une jouissance sans entrave, marquant ainsi l'échec de la « révolution sexuelle », sur au moins deux aspects : d'une part, le statut de la famille et de la procréation qui devient une liberté fondamentale et un droit que tous peuvent revendiquer, d'autre part, une série de scandales éclatent au XXI^e siècle lorsque les femmes commencent à dénoncer les nombreux abus sexuels subis au nom d'une liberté des mœurs.

L'appel à la reconnaissance pour les homosexuels et les LGBT de la liberté fondamentale d'une vie sexuelle licite et épanouie s'accompagna dans divers pays non seulement de la dépénalisation, mais aussi et surtout de la légalisation du « mariage pour tous », situant de nouveau la famille et le couple marié au centre des débats. S'ensuivent par ailleurs les différents débats autour de la procréation médicalement assistée, de la gestation pour autrui, de la possibilité d'adoption pour tous. Là où ces catégories (mariage, famille, couple) étaient dénoncées comme répressives et comme reproduisant un processus de normalisation étouffant et aliénant, elles deviennent de nouveau, moyennant une mutation de leur conception (mariage pour tous, famille monoparentale, couple libre ou polyamoureux, etc.), un droit fondamental pour tous dont la privation peut être vécue comme une privation de jouissance ou comme une privation de ce qui est devenu une partie des « droits humains »². Ainsi que l'anthropologue Monique Selim le souligne, « de berceau de l'aliénation personnelle, la famille est devenue un demi-siècle plus tard en Europe l'objet d'une aspiration primordiale, dans laquelle se traduit une volonté de plus en plus forte de rejoindre et d'intégrer la norme, de fuir toute mise à la périphérie de la majorité »³. L'explosion des normes et des catégories, débridant les possibles et les libertés, ont paradoxalement aussi produit un appel au retour de bords et de régulations. Ainsi la fin du XX^e siècle, en proclamant des droits sexuels, les a-t-elle accompagnés de « droits reproductifs », définissant une liberté fondamentale de choix de la procréation, détachée des limites du biologique.

La revendication d'une sexualité sans limite se voit par ailleurs ternie au XXI^e siècle par une série de scandales dans les milieux de la puissance financière, économique, culturelle, etc. et qui tend à révéler

¹ Voir à ce propos Favez N. et Darwiche J., *Les thérapies de couple et de famille. Modèles empiriquement validés et applications cliniques*, Bruxelles, Mardaga, 2016. Outre un historique des thérapies de couple et familiales, les différents auteurs reviennent sur les nombreuses techniques qui se sont développées ces dernières décennies et qui reposent sur un principe d'*Evidence Based Medicine*, pour aider et conseiller les couples et les familles : gestion du stress, gestion des émotions, sexualité, etc.

² Plutôt que de droits de l'homme, on parle volontiers aujourd'hui de droits humains.

³ Selim M., « Des droits sexuels ? Polysémie d'une libération fluide », *L'Homme & la Société*, vol. 206, n° 1, 2018, pp. 95-112.

l'envers de la « jouissance sans entrave », comment cette libération n'a pas profité à tous. En effet, si celle-ci a permis l'allègement d'une oppression sociale, elle semble aussi avoir aménagé ou masqué domination, agressivité et pouvoir parmi les modalités de jouissance autorisées et légitimées. Le procès de Dominique Strauss-Kahn en 2011, malgré le non-lieu, apporte une première rupture quant à la considération de la femme comme objet de jouissance. Mais il faut attendre l'affaire Weinstein en 2017 et la plainte pour harcèlements et viols par une douzaine de femmes pour qu'un nouveau vent de révolte souffle, donnant lieu au mouvement #MeToo lancé par l'actrice Alyssa Milano, appelant les femmes à témoigner des agressions subies dans leur quotidien. Bientôt, de multiples messages sont publiés sur la plateforme Twitter dévoilant un monde du travail où se mêlent violences et abus sexuels face à l'avancement de carrière et à la subsistance pour les femmes. La journaliste Sandra Muller lance ensuite le mouvement français #Balancetonporc qui connaît un rapide succès et entraîne là aussi de nombreux témoignages de viols et harcèlements. Néanmoins, si octobre 2017 marque le moment d'un « grand dévoilement » populaire, ce n'est pas la première fois que de telles dénonciations ont lieu. Par exemple, dès les années 1990 aux États-Unis, sont révélées certaines affaires d'abus au sein de l'Église catholique, ou bien en 2007 Tarana Burke porte au grand jour les violences faites aux femmes noires. Enfin, la littérature n'est pas en reste, puisque paraissent successivement les ouvrages en 2020 de Vanessa Springora¹ dénonçant l'écrivain Matzneff et en 2021 de Camille Kouchner² à propos des abus incestueux subis par son frère. Chaque fois, et le titre choisi par Vanessa Springora est éminemment éloquent, il est question d'un consentement, qui a fait explicitement défaut, qui fut trahi ou abusé, qui est demeuré trouble, qui est ignoré.

D'où une double orientation contradictoire des logiques de libération du sexuel : la poursuite de la défense des droits de ceux violentés (femmes, enfants, homosexuels, LGBT, etc.) se double inversement d'une défense de la primauté d'une jouissance sans interdit ni entrave, soutenue par le trouble ou l'opacité inhérents à la notion de consentement, *a fortiori* le consentement sexuel, qui ne va pas sans troubler également profondément le juridique. On pensera notamment à ce que Bertrand Guillaume nomme les « offres coercitives »³, lorsqu'aucune menace n'est proférée, mais où un avancement, une promotion, un avantage est proposé en échange d'une relation sexuelle sans alternative. Le consentement recherché ne serait donc pas tant une adhésion désirée qu'une soumission ainsi devenue légitime parce « voulue » et acceptée par celle qui aura consenti – mais qui n'aura été ni libre ni l'égal de celui qui proposa.

Les mouvements de libération de la parole des femmes semblent alors renouveler les luttes féministes contre les abus et montre comment « désir, plaisir, jouissance ont été implicitement exclus de l'horizon des femmes »⁴ alors que la révolution des mœurs appelait à une justice plus égalitaire et à une sorte de « démocratie sexuelle »⁵ où chacun pourrait aimer et jouir comme il le veut. Cette « démocratisation sexuelle » selon Eric Fassin constitue une « extension du domaine démocratique, avec la politisation croissante des questions de genre et de sexualité »⁶ et qui implique que les normes sexuelles se transforment : l'emprise de celles-ci relève « non pas des lois naturelles s'imposant de manière historique, mais des ordres conventionnels et provisoires, qui sont le produit d'une histoire et de rapports de force, soumis au changement et ouverts à la négociation : aussi y a-t-il aujourd'hui du trouble dans les normes »⁷. Par conséquent, la référence naturaliste au biologique – qui s'impose à l'individu et faisant de son anatomie son destin – perd en importance pour être remplacée peu à peu par la référence politique et démocratique du conventionnalisme, où l'individu délibère et décide, référence dans laquelle « l'égalité républicaine est l'égalité entre les sexes »⁸ et faisant du patriarcat la cause d'une aliénation socio-sexuelle.

¹ Springora V., *Le Consentement*, Paris, Le livre de poche, 2021.

² Kouchner C., *La Familia grande*, Paris, Points, 2022.

³ Guillaume B., « Démocratie et consentement sexuels », *Raison publique*, vol. 21, n° 1, 2017, pp. 175-183.

⁴ Selim M., *op. cit.*

⁵ Fassin E., « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, vol. 26, n° 3, 2006, p. 123-131.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

La mise en avant de ce conventionnalisme démocratique n'est pas sans s'accompagner également de la notion de libre disposition de soi et de son corps, autorisant les pratiques de l'IVG par exemple, mais rendant chacun responsable aussi de ses actes sexuels. La démocratisation sexuelle va alors de pair avec la notion de « *self control* » ou « autocontrôle » pour reprendre le terme de Norbert Elias à propos du développement des Etats modernes¹. Il y repère notamment comment s'effectue un retour de la catégorie de la perversion. En effet, le contrôle de soi, de son intimité, de ses émotions et pulsions sont autant de facteurs constituant l'autonomie de l'individu pour vivre en société démocratique, mais la perte de cet autocontrôle devient une perte d'autonomie, pouvant aussi être dommageable pour autrui jusqu'à la violence sexuelle. La sexualité débridée est alors criminalisée voire pathologisée de nouveau, et si la médicalisation de la perversion avait décliné avec la révolution sexuelle, elle fait son retour sous la catégorie de « paraphilie » dans le DSM-5.

Le pervers est donc aujourd'hui celui, non pas qui va contre la nature, mais celui qui brise la possibilité du dialogue démocratique, c'est-à-dire rompt une « intersubjectivité sexuelle » par laquelle l'autre était reconnu comme sujet pouvant exprimer son consentement ou son refus, et non comme objet de jouissance réduit au silence. Ainsi, même les pratiques relevant de l'exhibitionnisme, du voyeurisme, échangisme et les milieux BDSM² ne relèvent plus forcément de cette catégorie de « perversion » à condition qu'il y ait *accord mutuel* des partenaires, allant parfois jusqu'à la contractualisation. Est normal et démocratique la pratique qui s'assure, même tacitement, du libre consentement mutuel des partenaires. Par exemple, le contrat BDSM est un moyen de s'assurer du consentement de l'autre quant à une pratique sexuelle parfois extrême, mais aussi quant au jeu de domination qui s'instaure. Il peut aussi devenir un objet érotique intégré dans un scénario et prenant donc part au fantasme des partenaires. Malgré tout, cela n'a pas empêché des dérives et des abus qui ont été judiciairisés en raison d'un vice de consentement ou bien du non-respect des limites du contrat.³ Autrement dit, bien que le consentement, renforcé, garanti et mis à l'honneur par la contractualisation, devienne la norme des « bonnes pratiques », il semble ne pas constituer une digue certaine contre l'abus et l'effraction (du) sexuel. En effet, comment s'assurer que la volonté du contractant sera respectée, le « oui » proclamé lors de l'établissement du contrat avant tout acte a-t-il plus de valeur qu'un « non » prononcé lors de la rencontre devant ce qui peut finalement faire horreur dans l'irruption du sexuel ?

On assisterait alors à une transformation de la menace qui peut peser sur la liberté sexuelle : si mai 68 revendiquait la possibilité de dire oui, aujourd'hui cette liberté se voit menacée par une *non-possibilité de dire non*. À la privation de jouissance répondrait aujourd'hui un trop de jouissance, lorsque ce qui menace la liberté sexuelle n'est plus la répression, mais le manque de régulation d'un sexuel débridé et parfois intrusif voire violent. Si les femmes sont les premières à en subir les conséquences malheureuses, les hommes semblent également soumis, toute proportion gardée, à cette effraction dérégulée du sexuel. En tout cas, c'est dans ce contexte de montée des dissensions sexuelles que le XXI^e siècle voit apparaître différents mouvements visant une libération de la parole des femmes, dénonçant abus et violences, dans le milieu professionnel mais aussi familial et conjugal. Dans ce contexte, la notion de consentement déjà discutée depuis plusieurs décennies dans les sphères féministes est arrivée sur le devant de la scène : le consentement est érigé en norme et critère de distinction entre la bonne sexualité et la mauvaise, cette dernière étant renvoyée dans le domaine de l'illicite et du crime. Pour que la sexualité soit légitime, elle doit être consentie par les deux partenaires. C'est aussi dans ce contexte qu'a émergé l'idée de recourir à un « contrat de consentement », qui ne va pas sans ressemblance avec les contrats BDSM quant à la forme (contrat de consentement sexuel écrit que chacun signe) et au fond (la liste de clauses plus ou moins détaillée), pour expliciter le consentement et garantir une bonne conduite sexuelle avec un partenaire, le

¹ Elias N., *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

² Il s'agit d'un acronyme désignant les pratiques de Bondage et Discipline, Domination et Soumission, Sadisme et Masochisme.

³ Par exemple, lors de l'affaire Spanner au Royaume-Uni, dont le verdict a été rendu en 1997, le Tribunal a jugé qu'il n'était pas possible de consentir pour de tels actes de soumission. Les pratiques étaient davantage jugées que le consentement. Au contraire, l'affaire K.A. et A.D. en Belgique en 2005 a porté sur le manque de consentement et non pas les pratiques. Pour approfondir la question, voir le site en ligne : L'affaire K.A. et A.D. contre Belgique (2005) (bdsm.fr).

but étant d'éviter le risque du pénal. Une telle contractualisation semble ainsi s'inscrire dans un régime assurantiel du rapport à l'autre.

L'affaire Weinstein de 2017 aura alors marqué un tournant dans les mouvements de dénonciations féministes, dévoilant l'ordinaire du viol, de la violence et du harcèlement sexuel qui touchent principalement les femmes, mais qui jette de façon plus générale un trouble sur la libération des mœurs issues des années 1960-1970. Cette révolution avait permis une certaine émancipation comme appel à la reconnaissance des libertés individuelles et prenait la liberté sexuelle comme lieu emblématique de la répression sociale contre laquelle lutter. Toutefois, de cette libération sexuelle comme liberté de dire « oui » comme on veut, indépendamment de valeurs bourgeoises ou chrétiennes, a finalement émergé cette nouvelle menace sur la liberté sexuelle comme non-possibilité de dire non, suscitant un malaise nouveau dans le « pacte social » au fondement du lien social de nos sociétés modernes. Mais c'est donc aussi la notion de consentement qui va être mise au centre des débats, qui n'ont d'ailleurs pas attendu le mouvement #MeToo, provoquant une « révolution »¹ dans les rapports entre les sexes.

II. Une révolution du consentement

1. Le genre en question

Les violences sexuelles, que le récent #MeToo dénonce, loin de constituer un phénomène nouveau, ont déjà fait par le passé l'objet de critiques et de tentatives d'explications pour en désamorcer les causes et processus, en situant la question du consentement au centre des débats. Parce qu'il y a une égalité de fait et de droit entre les hommes et les femmes, consentir ne peut recouvrir la même portée ni la même signification. Ces violences ont ainsi été mises sur le compte de la différence des sexes qui, chez les humains, est moins biologique que d'origine sociale et culturelle, organisée par les institutions, impliquant donc que les violences et les abus dériveraient d'une certaine construction socio-culturelle qu'il serait possible de déconstruire pour apaiser ou harmoniser ces dissensions et violences, et/ou émanciper ceux qui en sont victimes. On retrouve ainsi cette idée dans la dénonciation d'un traitement différencié entre les hommes et les femmes, et qui tend à dénaturer les rôles des sexes pour y percevoir une construction sociale notamment à partir du XIX^e siècle et surtout au XX^e siècle. Ainsi, l'invention de la sociologie pointait déjà vers cette conception, par exemple avec Durkheim lorsqu'il déclarait que la différence homme-femme n'est pas réductible à la biologie, mais provient peut-être de causes historiques, bien qu'oubliées depuis longtemps, qui auraient déterminé la séparation des sexes. En effet, « rien, ni dans la constitution de l'un ni dans celle de l'autre [sexe], ne rendait nécessaire une semblable séparation »². De même, l'anthropologue Margaret Mead soulignera en 1935 la distinction entre le sexe et le « rôle sexué »³ qui est d'abord un rôle social.

Cette dénaturalisation des rôles sera encore approfondie par Simone de Beauvoir dans un ouvrage capital quant à une l'hypothèse constructionniste du rôle sexué et qui permettra d'ouvrir le champ de la notion de genre. Ainsi, dans *Le Deuxième sexe*, elle formule l'idée que le féminin n'est pas une donnée naturelle mais le fruit d'un processus d'acquisition, en tant qu' « on ne naît pas femme : on le devient »⁴. Autrement dit, devenir femme exige un effort, que la philosophe n'hésite pas à interpréter en termes

¹ Nous empruntons cette expression à la sociologue et anthropologue Irène Théry, qui repère trois révolutions du consentement dans *Moi aussi. La nouvelle civilité sexuelle*, *op. cit.*, et sur lesquelles nous reviendrons par ailleurs au prochain chapitre.

² Durkheim É., « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 37-101.

³ Mead M., « Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée », *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1969.

⁴ Beauvoir S. (de), *Le Deuxième sexe*, t. II *L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

hégéliens de lutte, notamment lorsqu'elle parle d'une lutte sexuée pour la reconnaissance. Si cette lecture est possible, c'est parce que cette lutte est décrite par Hegel comme étant le fruit de la rencontre de deux consciences désirantes où chacune cherche à faire reconnaître son désir par l'autre. Or, le terme allemand utilisé par Hegel est *Begierde* impliquant notamment un désir dont la dimension sexuelle va jusqu'à la négation de son objet de désir : dans l'agression, dans l'abus, dans le viol. La lutte pour la reconnaissance pourrait ainsi se lire comme dialectique entre les sexes, dont l'un deviendrait dominant et l'autre dominée. Au-delà d'une interprétation simonienne, Hegel semble aller en ce sens dans ses écrits datant de la période de Iéna lorsqu'il parle des rapports de domination dans la famille, en tant que reproduits dans le mariage.¹ Il tend alors à faire du désir le fondement naturaliste mais non biologique des inégalités entre les sexes ainsi que de la violence contre les femmes par les hommes.

Toutefois, Simone de Beauvoir propose une réinterprétation de la pensée hégélienne sous la forme d'une antidialectique des rapports homme-femme, dans laquelle la femme n'est même pas une esclave. En effet, « il y a eu parmi les esclaves des femmes, mais il a toujours existé des femmes libres [...] : elles acceptaient la souveraineté de l'homme et celui-ci ne se sentait pas menacé d'une révolte qui pût le transformer à son tour en objet »². Plutôt qu'une esclave, Beauvoir la décrit alors comme une vassale en tant qu'elle aurait contracté des devoirs en échange de sa protection. Ainsi, si « la femme n'a rien à craindre du mâle »³, l'inverse ne serait pas vrai, le sexe féminin constituant une menace pour l'homme qui érige de multiples tabous à son égard. En effet, souligne-t-elle, « dans toutes les civilisations et de nos jours encore, [la femme] inspire à l'homme de l'horreur ; c'est l'horreur de sa propre contingence charnelle qu'il projette en elle »⁴, avant d'ajouter que « c'est sur le corps de la femme [...] que l'homme éprouve sensiblement la déchéance de la chair »⁵. Par conséquent, réinterprétant la dialectique hégélienne, son aboutissement en un maître masculin et un esclave féminin implique un renversement, puisque la peur de la mort est éprouvée et assumée par le maître homme qui se met au travail, contrairement à l'argument hégélien où c'est l'esclave qui travaille. Aussi retrouve-t-elle une forme de réciprocité dans la lutte pour la reconnaissance, qu'elle perçoit dans la réalisation de l'Amour comme le fit le premier Hegel selon Kojève⁶ : « L'amour authentique devrait être fondé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés ; chacun des amants s'éprouverait alors comme soi-même et comme l'autre »⁷.

Toutefois, chez ces auteurs, il n'est pas encore question du « genre » à proprement parler, dont l'introduction dans la réflexion sur les rapports homme/femme surviendra dans les années 50, notamment dans le milieu médical. La perspective y est moins sociologique ou féministe que normative, lorsqu'il s'agit de déterminer le sexe mâle ou femelle d'un individu dans les problématiques de traitement de l'anatomie génitale ambiguë (intersexuation) afin de procéder à une assignation ou réassignation de genre. C'est le cas par exemple du psychiatre Robert Stoller qui différencie sexe biologique et identité de genre⁸, mais également du psychologue et sexologue John Money, auteur de la distinction entre « rôle de genre » et « rôle de sexe », à partir de laquelle il postule que, si le sexe repose en dernière instance sur un critère biologique (les gonades mâles ou femelles), primerait en revanche une identité de genre et un rôle

¹ Hegel G. W. F., *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976.

² Beauvoir S. (de), *Le Deuxième sexe*, t. I *Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1976, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 269.

⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁶ Hegel « a cru un moment avoir trouvé dans l'Amour le contenu spécifiquement humain de l'existence de l'homme », Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1968, p. 513.

⁷ Beauvoir S. (de), *Le Deuxième sexe*, t. II *L'expérience vécue*, *op. cit.*, p. 571.

⁸ Stoller R., *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, New York, Routledge, 2020.

associé, fruit d'une construction sociale.¹ Fidèle à cette distinction, il procédera à la réassignation de genre de David Reimer mais qui fut finalement considérée comme un échec².

Cette distinction entre sexe et genre, sera récupérée dans les années 70 par les sciences sociales dans une perspective davantage critique et permettant la dénonciation de la domination masculine et des violences dites de genre. Le terme de genre accède alors à ce moment à une forte polysémie et multidimensionalité, tant dans le monde de la recherche avec la naissance des théories du genre étudiées par différents champs disciplinaires, que dans le monde politique et militant pour décrier les inégalités et violences faites aux femmes d'abord puis à toute population minoritaire présentant des caractéristiques en termes d'identités sexuées ou de sexualité échappant à la norme qualifiée de patriarcale. Devant la richesse et l'ampleur de la littérature, des auteurs et des champs d'application de cette notion, il n'est bien sûr pas question de dresser un état des lieux qui se voudrait exhaustif, ce qui déborderait très largement l'objectif de ce présent travail. Il s'agit plutôt de souligner quelques ruptures épistémologiques survenues à partir des années 70, inaugurée par la distinction entre sexe et genre, permettant d'ouvrir la trajectoire depuis la dénaturalisation de la sexuation jusqu'à l'apparition du phénomène transidentitaire contemporain et des revendications de la non-binarité de genre.

Une première rupture apparaît avec la réinterprétation sociologique de la distinction entre sexe et genre opérée par Ann Oakley en 1972 qui s'écarte alors des définitions de Money et de Stoller pour faire du genre ce qui concerne une classification sociale des hommes et des femmes³. S'opère ainsi une critique anti-essentialiste et dénaturalisante des identités sexuées afin de souligner les profondes inégalités socio-culturelles entre les hommes et les femmes, qui ne sont rien de naturelles et innées mais des produits acquis, générateurs de violences et de tensions, qu'il serait possible de déconstruire. Cette démarcation ouvre le champ des études de genre qui seront largement approfondies et discutées, également en France par la récupération de cette notion, d'une part chez l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu qui analyse les rapports de domination entre homme et femme et y introduit le problème du consentement⁴, d'autre part chez la sociologue Christine Delphy qui considère que la construction sociale du genre précède et construit le sexe.⁵ Cette distanciation d'avec les premières approches psycho-médicales permettra par ailleurs d'inclure les sexualités dans les problématiques de construction du genre, comme en témoigne l'anthropologue Gayle Rubin lorsqu'elle introduit l'idée que le genre est un système assujettissant les individus en raison de leur sexe ou de leurs pratiques sexuelles⁶. Ce nouage de la problématique de la sexualité à celle du genre annonce finalement une nouvelle rupture épistémologique.

En effet, les études de genre semblent ainsi connaître un renouveau dans les années 90 notamment avec Michel Foucault⁷ et Judith Butler⁸, qui associent la problématique du genre à celle de la sexualité, celle-ci étant alors considérée comme produite socialement par des relations de pouvoir, selon des injonctions normatives, qu'il s'agirait d'analyser et de déconstruire. Butler passera par exemple d'un *Doing gender* à un *Undoing gender*⁹, selon le titre de l'un de ses ouvrages, proposant ainsi une interprétation pragmatique du genre, en vertu de laquelle ce dernier est une catégorie « performative »¹⁰ au sens que lui donne John Austin¹¹. Autrement dit, il n'y a pas de nature antérieure à la construction sociale du genre

¹ Money J., Ehrhardt A., *Man & Woman, Boy & Girl. Gender Identity from Conception to Maturity*, Londres, Jason Aronson, 1996, p. 1-5.

² Voir à ce propos Butler J., « 3. Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality », *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004, p. 57 sq.

³ Oakley A., *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972.

⁴ Nicole-Claude M., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.

⁵ Delphy Ch., « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 2, 1981.

⁶ Rubin G., « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, 7 | 1998, pp. 3-81.

⁷ Foucault M., *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Tel Gallimard, 1994.

⁸ Butler J., *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006.

⁹ Butler J., *Undoing Gender*, op. cit.

¹⁰ Butler J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993.

¹¹ Austin J., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991.

parce que le sexe comme le genre sont des constructions discursives. Le genre, comme le sexe, sont donc le produit d'actes qui imitent et tentent de réaliser un discours ou une norme qui servent de référence. Ainsi, reprenant certaines idées de Foucault, elle fait du genre non plus ce qui apparaîtrait uniquement comme un rapport de pouvoir subi mais aussi un processus interactionnel que l'individu, pris dans des dispositifs de pouvoirs, produit par ses actes et ses discours, l'amenant à proposer une lecture non hétérocentrée de la psychanalyse. L'interprétation performative et pragmatique du genre introduit donc l'idée selon laquelle la norme sexuelle serait l'expression d'une oppression que chacun aurait à subvertir pour s'émanciper.

D'où l'orientation de la question vers celle des « minorités sexuelles »¹ qui subiraient des normes oppressives. En témoigne dans les années 80-90 la question « *gay* », et plus particulièrement de l'homosexualité masculine², qui prend de l'importance, d'abord comme revendication identitaire³ puis comme pratique subversive de la normalité hétérosexuelle et patriarcale que défendrait la psychanalyse⁴, afin de lutter pour l'égalité des sexes et la reconnaissance des différentes sexualités. Ainsi, le modèle *gay* permettrait d'affirmer le principe selon lequel « aucune identité n'est jamais définitive, mais toujours un exercice d'exploration et de construction de soi »⁵, et plus généralement le modèle hétérosexuel et binaire (homme-femme) se voit relégué à une option non hégémonique, c'est-à-dire qui ne serait plus centrale ou paradigmatique. Au contraire, Butler semble plutôt faire de l'hétérosexualité une violence interne comme refoulement des premiers temps de la vie où le genre est plus confus et dont l'hétérosexuel garderait une nostalgie. Ainsi affirme-t-elle : « nous considérons l'identité de genre comme une structure mélancolique »⁶. Butler subira toutefois de nombreuses critiques, notamment des sphères féministes et transidentitaires, pour ne pas avoir su saisir le phénomène transgenre. Elle tend en effet à le rabattre sur le transsexualisme et n'en proposera un traitement différencier qu'en 2004 dans *Défaire le genre*, bien que de façon « embarrassée »⁷ comme le constate Éric Marty.

Néanmoins, cette interprétation pragmatique et performative du genre n'est pas sans ouvrir la voie à la possibilité de penser un tournant historique, à l'aube du XXI^e siècle, qui voit naître une multiplication des catégories de genre. Celles-ci désignent des identités non binaires, c'est-à-dire qui ne s'orientent plus du modèle dominant hétérocentré et hétéronormé que le néologisme « cisgenre » permet de désigner. Ainsi trouve-t-on de nombreuses déclinaisons dont voici quelques exemples que le journaliste et activiste Oliver Rowland tente de lister⁸ : l'« *agenre* » ne se reconnaît dans aucune catégorie de genre mais s'éprouve comme une variation de la non-binarité, le « *genre fluide* » désigne la personne pouvant changer de genre dans le temps, le « *transgenre* » possède un genre différent de celui assigné à la naissance, le *queer* qui se trouve au-delà de la binarité de genre, ou encore le genre neutre ou « *neutrois* » qui désigne une personne se réclamant d'un troisième genre. La liste n'est pas exhaustive mais permet de mettre à jour un large spectre de revendications qui semblent toutes aller dans le sens d'un dépassement ou d'une neutralisation de la différence des sexes ou des genres, c'est-à-dire qui se situeraient en-dehors des catégories du masculin et du féminin.

Il s'agit ainsi de définir de nouvelles sexualités émancipées du « contrat hétérosexuel »⁹ selon Monique Wittig ou du « contrat social hétérocentriste »¹⁰ selon Paul B. Preciado. Ce dernier tente ainsi de construire, dans un *Manifeste contra-sexuel* une alternative à l'hétérosexualité qui se défait des normes de

¹ *Ibid.*

² Banens M., « Foucault sur l'histoire de l'homosexualité : Une théorie en trois temps », *La Revue*, n° 3, 2009.

³ Hocquenghem G., *Le Désir homosexuel*, Paris, Fayard, 2000.

⁴ Éribon D., *Echapper à la psychanalyse*, Paris, Léo Scheer, 2005.

⁵ Rauch A., *Histoire du premier sexe. De la révolution à nos jours*, Paris, Hachette, 2004, p. 536.

⁶ Butler J., *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 163.

⁷ Marty É., *Le Sexe des modernes : Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, 2021, p. 500-501.

⁸ Rowland O., « Les genres non-binaires sur Internet et Facebook – Observatoire Des Transidentités » [en ligne], www.observatoire-des-transidentites.com/2015/05/08/2015-05-les-genres-non-binaires-sur-internet-et-facebook/, consulté le 27 mars 2023.

⁹ Wittig M., *La Pensée straight*, *op. cit.*

¹⁰ Preciado P. B., *Manifeste contra-sexuel*, *op. cit.*

genre et de la répartition traditionnelle des rôles, dans le but de créer une société nouvelle fondée sur un « contrat social contra-sexuel »¹. Celui-ci exige une « déconstruction systématique de la naturalisation des pratiques sexuelles et de l'ordre sociétal »², déconstruction par laquelle l'individu se libérerait des violences et normes oppressives du genre. La société qui en résulterait se fonderait donc sur un nouveau contrat social qui, une fois adopté par les individus (deux ou plus), réglerait les comportements sexuels dans le moindre détail en vue d'en réguler les abus.

Ainsi peut-on voir comment la théorie du genre se décline au pluriel et présente une très grande richesse, allant de la simple dénonciation des violences de genre subies par les femmes et de la distribution de rôles genrés aliénants, jusqu'à la redéfinition des genres et des fondations du lien social, c'est-à-dire la proposition d'un nouveau contrat social qui ne soit plus celui, hétérocentré, d'une domination masculine et patriarcale dont les femmes et les autres genres seraient exclus. Aussi ces diverses théories semblent-elles finalement osciller entre l'affirmation d'une égalité femme-homme et la neutralisation des différences de genre, semblant mettre l'inégalité face au consentement et au sexuel au compte de la domination masculine ou de genre.

2. La norme du consentement

Ces analyses sur les rapports de domination et sur les normes oppressives du sexuel ne doivent toutefois pas faire oublier le problème au cœur des dénonciations qu'est le consentement, dont l'explicitation permettrait un rapport harmonieux entre les partenaires, et qui concerne tout individu, peu importe le genre, la sexualité ou l'identité. En effet, bien que ces violences touchent principalement les femmes, il ne s'agit pas ici d'opposer d'un point de vue identitaire ou essentialistes les femmes et les hommes, les hétérosexuels et les homosexuels, les genrés et les autres genres, mais de viser ce que l'époque actuelle souligne de violent quant à la transgression du consentement, en général. Ainsi, un autre mode d'appréhension de la montée des dissensions que dévoilent les mouvements comme #MeToo, est celui de l'appel à un nouvel ordre public du sexuel, qui entend mettre le « consentement » au centre des bonnes pratiques et en faire l'une des valeurs cardinales. Cette notion est couramment définie, comme on le trouve dans le *Dictionnaire de la langue philosophique*, comme étant un « acte par lequel quelqu'un donne à une décision dont un autre a eu l'initiative l'adhésion nécessaire pour passer à l'exécution »³. Il en ressort qu'il y a une bonne sexualité qui est consentie, et une mauvaise sexualité qui est contrainte, non consentie, et qui s'apparente alors à un viol ou un abus.

C'est ce que le récent #MMM, présents sur les profils des sites de rencontres, vient notamment mettre en lumière. Acronyme de *Mixed Marvelous Minds*, il indique que celui qui s'en réclame et l'affiche sur son profil recherche une sexualité décomplexée et bienveillante, c'est-à-dire qui se fonde sur la recherche du partage, de la communication, d'une déconstruction des normes sexuelles, mais surtout vise au « respect bienveillant » de l'autre.⁴ En d'autres termes, #MMM désigne l'usage du consentement mutuel comme norme de rencontre sexuelle et/ou amoureuse. De même, une abondante littérature voit le jour suite aux révélations de #MeToo, dans laquelle le thème du consentement tient une place plus ou moins centrale. En témoignent par exemple des textes comme celui de Lola Lafond, *Chavirer*, sur la pédophilie, ou celui de Camille Kouchner, *La Familia grande*, sur l'inceste, enfin, particulièrement, l'ouvrage de Vanessa Springora intitulé *Le Consentement*, dans lequel elle raconte la relation qu'elle entretint pendant plusieurs mois, alors qu'elle n'était âgée que de 14 ans, avec l'écrivain Matzneff de trente-cinq

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Foulquié P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962.

⁴ Voir Valette V., « #MMM : que signifie "MMM", ce hashtag que l'on retrouve sur les profils de certains utilisateurs de Tinder ou Bumble ! », *Grazia*, 18 février 2021, [En ligne] www.grazia.fr/lifestyle/psycho-sexo/mmm-que-signifie-mmm-ce-hashtag-que-lon-retrouve-sur-les-profils-de-certains-utilisateurs-de-tinder-ou-bumble-90403.html#item=1.

son aîné. À ceux-là s'ajoute également les nombreux ouvrages, à destination des enfants et adolescents, sur les limites du corps et de la propriété de celui-ci, dans une optique éducative pour sensibiliser et prévenir le risque de l'abus.

Cependant, cette notion de consentement sexuel n'est pas nouvelle et n'a pas attendu les dernières années pour être étudiée et théorisée, mais fait déjà son entrée dans le champ de la recherche sociologique, psychologique, politique ou féministe au XX^e siècle et s'inscrit dans le contexte des études de genre naissantes. Ces études, parfois militantes, soulignaient et dénonçaient une structure patriarcale de la société, dans laquelle les hommes possèdent un certain pouvoir leur permettant d'asseoir une domination sur les femmes, notamment une domination sexuelle, à partir de laquelle a pu être formulée l'idée d'une « culture du viol ». Il s'agit de la traduction d'une expression américaine, « *rape culture* »¹, introduite par ses féministes américaines dans les années 70, afin de désigner une violence jugée structurelle et exercée à l'encontre des femmes, consistant en un ensemble de comportements et attitudes répandus et partagés dans une société, qui normalisent et minimisent, parfois encouragent, des actes d'abus et de viol.² Une version courante de cette conception indique que le corps des femmes est considéré comme une propriété des hommes qui en usent comme ils le souhaitent. D'une manière générale, les mouvements féministes s'entendent à souligner l'importance et l'ampleur, dans nos sociétés, d'une domination systématique voire systémique des hommes sur les femmes, celles-ci étant le plus souvent exclues de la sphère publique. Ce problème semble d'autant plus manifeste dans l'institution du mariage, qui recèle un véritable paradoxe, puisqu'il repose sur l'échange de consentement mutuel des époux, alors que les femmes sont privées dans ce contexte de la capacité de consentir. La contradiction qui en résulte, souligne la philosophe Manon Garcia, est donc que « d'un côté, la séparation des sphères prive les femmes de la capacité à consentir, d'un autre côté, cette séparation repose sur un premier consentement des femmes, le consentement au mariage »³, qui s'apparente plutôt à une cession. Autrement dit, il y a ici une confusion entre deux sens du consentement : adhérer et céder.

Or, cette confusion a déjà été dénoncée à plusieurs reprises, notamment par l'anthropologue Claude-Nicole Mathieu, qui affirme que « céder n'est pas consentir », comme elle intitule l'un de ses articles sur la question⁴ qui sera repris comme slogan féministe, et ouvrant une controverse célèbre autour du problème de la « conscience du dominé » avec Maurice Godelier. Cette controverse s'enracine elle-même dans les études sur la décolonisation d'Albert Memmi⁵ qui met en lumière toute la complexe intrication des liens du colonisé et du colonisateur. Son analyse s'inscrit dans le sillage de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, qui postule une identité de principe des consciences du maître et de l'esclave et qui implique donc que se retrouvent le dominé et le dominant sur un terrain commun bien qu'à des places et positions distinctes. C'est cette idée que Maurice Godelier semble reprendre lorsqu'il tente dans les années 1970 de repérer et formaliser les éléments de la domination masculine sur les femmes.

Selon lui, le pouvoir et l'état de domination reposent sur le consentement du dominé à sa domination : « la force la plus importante n'est pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur domination »⁶. Ainsi, « la répression fait moins que l'adhésion, la violence physique et psychologique moins que la conviction de la pensée qui entraîne avec elle l'adhésion de la volonté, l'acceptation sinon la « coopération » des dominés »⁷. Il y aurait donc comme une coopération voire une

¹ New York Radical Feminists, Connell N. et Wilson C., *Rape : the first sourcebook for women*, New American Library, 1974.

² Merrill D. Smith (dir.), Vern Bullough, Kwabena O., Akurang-Parry, Martha McCaughey, Janice Raymond *et al.*, *Encyclopedia of Rape*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2004.

³ Garcia M., *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats, 2021, p. 156.

⁴ Nicole-Claude M. (dir.), « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1985, pp. 169-245.

⁵ Memmi A., *Portrait du colonisé, précédé de : Portrait du colonisateur*, Paris, Folio actuel, 2002.

⁶ Godelier M., « La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique », *L'Homme*, vol. 18, n° 3-4, 1978, p. 155-188.

⁷ *Ibid.*

« collaboration » du dominé à sa domination en adhérant aux idées sous-jacentes à celle-ci et donc en adhérant à ce qui cause précisément le maintien au pouvoir du dominant. Autrement dit, il y aurait partage de représentations entre les dominants et les dominés qui donneraient la raison de l'autorité et la nécessité de la soumission du dominé au dominant. Cet argument permettrait ainsi d'expliquer une certaine « servitude volontaire » lorsque le dominé tente de justifier l'état de domination dans lequel il se trouve en se servant d'idées qu'il partage avec le dominant, qui exerce alors une violence symbolique ou idéologique, et allant jusqu'à voir en la domination un « service »¹ que le dominant lui rendrait et pour lequel il contracterait comme une dette. Mais alors, le consentement pourrait aussi devenir un nouveau critère pour établir un ordre sexuel dont la garantie et la régulation ne proviennent plus uniquement de l'accord d'un *pater familias*, de l'État, ou de ses institutions comme le mariage par exemple, mais aussi d'une forme d'autorégulation par les individus considérés comme responsables de leurs actes, de leurs croyances et de l'acceptation de certaines représentations. Par exemple, avec l'accès à la contraception et à l'avortement, chacun devient responsable de ses pratiques, bien qu'elles puissent aussi être imposées. Ce qui signifie aussi que l'intégrité physique et sexuelle pourrait être du ressort de l'individu, conduisant à une morale de la sexualité avec le consentement pour valeur cardinale, dont on ne sait plus exactement s'il s'agit d'accepter ou de céder.

À la thèse de Godelier, Claude-Nicole Mathieu formule alors une critique très importante de cette notion de consentement en montrant que le dominé n'a pas le choix de se soumettre et qu'on ne peut donc pas parler de consentement ici, mais d'une cession. Le dominé cède. Sa réponse se concentre alors sur deux aspects majeurs de la domination que les femmes endurent². Le premier aspect consiste en une étude qui repose sur des observations anthropologiques à partir desquelles Mathieu relève qu'il ne peut y avoir de symétrie entre les consciences des dominants et des dominés à cause de l'existence d'une oppression mentale et physique qui suspend toute symétrisation. Cette oppression implique notamment que les facultés des femmes soient systématiquement et structurellement limitées dès la naissance : par des interdits (par exemple de courir, de prendre de la place, de faire du bruit, etc.), par des devoirs qu'elles sont les seules à avoir (servir le père, les frères, s'occuper des enfants, les tâches domestiques, etc.), ou encore par une limitation de l'alimentation et de l'instruction empêchant leur plein développement. Son deuxième argument concerne le rôle que la violence peut jouer dans l'état de domination. Là où Godelier insiste sur la violence idéologique et sur le consentement du dominé à cette violence, Mathieu montre plutôt comment cette violence est d'abord physique et perpétuellement latente, c'est-à-dire peut se déchaîner à tout moment contre une femme qui se révolterait ou résisterait et qui prendrait jusqu'à la forme de ce qu'on appelle aujourd'hui « féminicide »³. D'où des stratégies de survie, qui peuvent prendre l'allure d'un consentement, mais qui ne sont que l'expression de la peur devant la possibilité de représailles masculines. Par conséquent, l'éventuelle symétrie des consciences est encore une fois déjouée en tant que la menace perpétuelle de la violence empêche de parler de consentement et d'adhésion, qui apparaissent davantage comme un asservissement auquel les femmes cèdent car elles n'ont pas le choix pour survivre.

Il s'agit donc, devant cette réponse critique de Mathieu à Godelier, d'envisager des modèles d'explication différents des consciences du dominant et du dominé, ce qui empêchent de penser le consentement à la domination masculine comme étant du ressort du dominé. Au contraire, ce qui se déduit d'une telle analyse serait plutôt une confusion opérée par le dominant entre consentir et céder et qui verrait la soumission du dominé comme une preuve d'adhésion. Mathieu insiste donc sur la distinction à opérer entre ces deux notions, qui est d'autant plus importante lorsqu'elle touche la question du viol. Une femme qui reste silencieuse ou bien qui accepte sous la menace n'implique pas qu'elle ait consenti à la relation sexuelle. C'est pourquoi, selon elle, la question du consentement au féminin rend son usage délicat dans un contexte de domination masculine, car il peut devenir difficile de distinguer entre ce qui

¹ *Ibid.*

² Nicole-Claude M., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991, p. 11.

³ Roman D., « Féminicides, meurtres sexistes et violences de genre, pas qu'une question de terminologie ! », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], Actualités Droits-Libertés, mis en ligne le 11 avril 2014, consulté le 16 juin 2023. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/645>.

relève d'un plein consentement effectif, comme expression d'une autonomie en matière de sexualité d'une part, et le moment où le consentement apparaît plutôt comme l'expression d'un asservissement auquel une femme cède pour se préserver d'une autre menace que celle du viol.

Ainsi, certaines féministes radicales comme Catharine MacKinnon rejettent l'idée que le « consentement » puisse posséder une portée normative et donc servir de moyen d'expression de l'autonomie sexuelle de la femme dans une société patriarcale.¹ Loin de faire consensus, cette notion fait donc débat, encore aujourd'hui, avec son retour comme norme et critère de ce que serait la bonne sexualité mais dont la clarté et la transparence ne va pas de soi. Comme le souligne alors Geneviève Fraisse, « le consentement semble un mot simple, une notion transparente, une belle abstraction de la volonté humaine ; il est pourtant obscur et épais comme l'ombre et la chair de tout individu singulier »². Ainsi, le consentement acquière-t-il une certaine ambiguïté à partir duquel se dessine finalement plutôt une « zone grise », une opacité.

3. Zone grise et trouble du désir

La juriste Marcela Iacub écrivait dans les années 80 que « toute activité sexuelle est susceptible de porter atteinte à cette intégrité [du corps et du psychisme] et que c'est pour cette raison que le consentement des participants doit être "éclairé" »³. Cela permettait alors de revenir sur une définition pénale du viol pour l'alourdir, rompant avec un certain « régime de mœurs » qui renvoyait ce crime à une sexualité hors mariage ou bien « contre-nature »⁴ et faisait du devoir conjugal, notamment à partir du code napoléonien, la bonne sexualité : « Dans ce régime qui avait fait du coït matrimonial l'idéal sexuel, cet acte ne devait pas être consenti. On disait que lorsqu'on se mariait, on donnait son consentement à l'avance pour tous les actes sexuels futurs. »⁵ Or, à partir des révélations du mouvement #MeToo a commencé à se répandre dans les discours médiatiques l'expression de « zone grise » du consentement, qui pointe le lieu d'un problème de consentement éclairé. Cette expression désigne la sexualité qui ne relèverait peut-être pas du viol classique et qui, bien que n'étant pas clairement consentie et étant même vécue comme une véritable intrusion, n'est pas une sexualité pénalement répréhensible. Cette expression vient des recherches de la psychologue néo-zélandaise Nicola Gavey réunies dans *Just Sex? The Cultural Scaffolding*⁶, où elle fait part du discours de certaines patientes qui ont pu lui témoigner d'une sexualité consentie mais non désirée. Autrement dit, Gavey semble établir à partir de sa clinique une distinction entre consentement et désir. Ce qui signifie qu'on peut consentir à une relation sexuelle pour divers motifs, qui peuvent même apparaître « moralement acceptables »⁷ selon Manon Garcia, mais qui ne relèveraient pas du désir sexuel. Par exemple, je consens par amour pour mon conjoint, pour lui faire plaisir. Ou bien je consens par fatigue et pour me débarrasser rapidement de cette corvée après une longue journée de travail, ou encore parce que j'ai peur d'un acte violent de sa part, etc. Certaines femmes peuvent également avouer accepter une relation sexuelle par crainte que, en refusant, elles se fassent violer par leur partenaire. Ces témoignages se retrouvent également dans l'ouvrage du sociologue Jean-Claude Kaufmann⁸ qui a enquêté sur la sexualité dans la quotidienneté et la banalité du couple.

¹ MacKinnon C., *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Voir aussi les travaux de Jalna Hanmer dont « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes*, n° 1, 1977, pp. 69-88.

² Fraisse G., *Du Consentement*, Paris, Seuil, 2007, p. 21.

³ Iacub M., *Le Crime était Presque sexuel, et autres essais de casuistique juridique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 40-41.

⁴ Pour une histoire de cette catégorie juridique, voir notamment Vigarello G., *Histoire du viol du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000.

⁵ Costey P. et Tangy L., « Droit, mœurs et bioéthiques. Entretien avec Marcela Iacub », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, consulté le 13 août 2023. URL: <http://journals.openedition.org/traces/394>

⁶ Gavey N., *Just Sex? The Cultural Scaffolding*, New York, Routledge, 2004.

⁷ Garcia M., *La Conversation des sexes*, op. cit., p. 217.

⁸ Kaufmann J.-Cl., *Pas envie ce soir : le consentement dans le couple*, Paris, Les liens qui libèrent, 2021.

Ce que Nicola Gavey, mais aussi la sociologue Alexia Boucherie qui élargit l'analyse de la zone grise aux relations non hétérosexuelles, permettent de souligner, c'est que la zone grise ne concernerait pas tant une sexualité qui serait non désirée mais motivée autrement pour la rendre acceptable (par amour par exemple), mais elle concernerait plutôt une sexualité non voulue et pourtant consentie par sentiment d'obligation ou peur de refuser, ce que A. Boucherie met au compte de la structure patriarcale des échanges. Ainsi, consentir n'implique pas nécessairement qu'il y ait eu véritablement consentement, ou plus exactement qu'il y a eu un consentement qui prend l'allure d'un « céder », quand bien même il n'y aurait ni violence ni forçage visible. C'est ici que surgit cette zone grise, qui constitue précisément le moment où l'on cède sans adhérer ni désirer :

Comme tout scénario qui s'apprend, le consentement peut aussi être joué, performé, sans pour autant être conduit par une véritable relation sexuelle. Dans cette ambivalence des désirs, et par-delà la mécanique orchestrée du "corps consentant", apparaissent ainsi des "zones grises", c'est-à-dire des relations sexuelles consenties aux yeux des individus (sic), mais qu'elles ne désirent pas au préalable, ou ne sont pas certaines d'avoir désirées.¹

Par conséquent, la zone grise laisse apparaître un spectre du consentement qui rejette la logique simplement binaire oui/non, entre le viol et la sexualité normale, spectre dans lequel peut avoir lieu « une relation sexuelle acceptée [...] mais qui n'est pas désirée pour autant, et qui se déroule sans contrainte explicite émanant de la partenaire »². C'est d'ailleurs ce qui met le juriste en difficulté, cette opacité déjouant les logiques du pénal comme le rappelle la magistrate Joly-Coz³.

Toutefois, ces considérations nous semblent encore manquer le cœur du problème du consentement sexuel parce qu'elles parlent d'un consentement qui serait sans désir et qui se manifesterait donc comme une résignation, mettant la « zone grise » au compte d'une absence de consentement clair et déterminé. Or, la difficulté revient de plus belle lorsque le consentement est donné avec désir mais également avec regret. Cette situation peut sembler paradoxale, pourtant c'est le cœur même du récit de Vanessa Springora qui affirme avoir consenti par désir et amour, et a pourtant éprouvé la relation comme un abus, témoignant de son inquiétude à s'en être fait complice. À la lecture de son témoignage, on ne peut qu'être frappé par l'opacité d'un consentement en prise avec l'énigme de son propre désir et du désir de l'autre, frôlant sans cesse le risque de l'intrusion et de l'emprise.

Début 2020, Vanessa Springora publiait *Le Consentement* qui allait faire éclater au grand jour un scandale, celui de sa relation avec l'écrivain Matzneff lorsqu'il avait 49 ans et elle seulement 14. Elle y décrit sa rencontre avec cet écrivain à succès qu'elle trouve alors séduisant, qui brille dans la société mondaine, qui paraît raffiné. Très rapidement, celui-ci se fait entreprenant et propose de la voir régulièrement. Ils deviennent amants. L'expérience est d'abord grisante et Vanessa Springora décrit ces moments où elle se sent femme, plus femme que les jeunes filles de son âge qui ignorent tout de l'amour. Cependant, la différence d'âge avec Matzneff ne peut demeurer ignorée et l'auteure commence à douter de la place qu'elle occupe dans le désir de cet homme. S'agit-il ici d'un abus sexuel ou d'un viol, Matzneff est-il allé outre un refus de la très jeune amante en usant de son pouvoir séducteur d'homme mûr sur une jeune fille ? Elle refuse qu'on la dise victime. « En effet, écrit-elle, comment admettre qu'on a été abusé, quand on ne peut nier avoir été consentant ? Quand, en l'occurrence, on a ressenti du désir pour cet adulte qui s'est empressé d'en profiter ? »⁴ S'il y a bien eu consentement, Vanessa Springora néanmoins indique qu'elle ne savait pas à quoi elle consentait. De cette zone d'ombre, de cette obscurité du consentement où se joue l'incertitude du désir et se lit l'hésitation d'une jeune adolescente en quête d'amour et de reconnaissance, selon ses propres mots, cet adulte n'aura voulu y voir qu'une simple pudeur

¹ Boucherie A., *Troubles dans le consentement*, Paris, François Bourin, 2019, p. 55.

² *Ibid.*, p. 71-72.

³ Joly-Coz G., « *Troubles dans le consentement* d'Alexia Boucherie. Une réaction », *Archives de philosophie du droit*, vol. 61, n° 1, 2019, pp. 387-396.

⁴ Springora V., *Le Consentement*, *op. cit.*, p. 167.

ou coquetterie à forcer pour en jouir. Ainsi, la zone grise ne serait pas seulement le silence d'un non-consentement quand on consent sans désirer (pour faire plaisir, par habitude, selon une norme, par intérêt, etc.), la zone grise est aussi ce lieu où l'on consent parfois avec désir sans savoir à quoi l'on consent, ni pourquoi. Le consentement amoureux et sexuel possède dès lors une dimension de dessaisissement et d'hétéronomie, d'où les problématiques expressions de « libre consentement » et de « consentement éclairé », troublées par la logique du désir.

Ce dessaisissement hétéronome a notamment été saisi par la psychanalyse, à partir du sujet divisé de l'inconscient qui cherche la vérité de son être et de son désir chez l'autre, faisant ainsi du désir un désir de l'Autre. Ainsi, lorsque Lacan déclare que « le désir de l'homme est le désir de l'autre »¹, cela signifie qu'on désirerait le désir, on désirerait être désiré par l'autre, être reconnu par l'autre comme désirable. La question que le sujet affronte devient alors un « *che vuoi?* », « que (me) veut l'autre ? », dont la réponse reviendrait à déterminer ce que je suis pour cet autre, voire à faire attester mon être comme désirable. Autrement dit, du point de vue du désir, il y aurait une médiation dialectique par l'Autre, il faudrait en passer par l'Autre pour que le sujet accède à la vérité de son être de désir. Toutefois, cela implique alors une certaine forme d'aliénation, en tant que le sujet non seulement n'a pas un accès immédiat à lui-même mais est assujéti à cet Autre dont il espère une parole, une reconnaissance, qui demeurent imprédictibles. Ainsi, la logique du désir produirait un trouble dans le consentement en le privant de sa transparence et de sa certitude. Dès lors, quand je consens par désir, quand je dis « oui » à un partenaire, je le ferais sans certitude ni fondement, parce que je m'en remets, vulnérable, à cet autre sans garantie qu'il n'abusera pas de moi, sans autre garantie que sa parole.

La psychanalyste Clotilde Leguil revient ainsi, dans un opuscule sur le consentement, sur cette dimension du désir qui défait les certitudes en faisant remarquer que, quand on consent, on ne sait jamais vraiment à quoi on consent, malgré tout le savoir qu'on pourrait avoir sur la situation : « sans savoir, je fais confiance au désir de l'Autre. Sans savoir, je crois dans sa parole. Sans savoir, je m'en remets à son désir »². Elle associe alors cette question de l'opacité du consentement, troublé par l'énigme du désir, au thème de la foi en l'autre. En effet, « le consentement n'est pas de l'ordre d'un savoir ; il est de l'ordre d'une foi dans la rencontre d'un autre qui a un savoir que je n'ai pas »³. Malgré les informations, la connaissance ou la technique, quelque chose achoppe. Mon partenaire peut m'expliquer ses gestes, désirs, choix, etc., cela reste malgré tout opaque. On ne peut que s'en remettre au désir de l'autre et croire en sa parole sans vraiment savoir, et donc faire confiance en un savoir que cet autre aurait sur le désir. Par conséquent, selon Leguil, lorsque je dis « oui », je ne dis pas tant « je sais » que « je te reconnais »⁴ en m'en remettant à cet autre, à son désir, à sa parole, à ses promesses. Il y aurait donc comme un pari lorsque le sujet consent, un pari parce qu'il n'existe aucune garantie, d'une part, qu'on puisse se fier à une parole de consentement, mais surtout, d'autre part, que le partenaire à qui on dit oui respectera sa parole. Autrement dit, derrière la dialectique du désir de l'Autre se cache une autre dimension, celle de la jouissance de l'Autre.

En effet, en consentant à la demande, et espérant une reconnaissance qui est finalement celle de mon propre désir, je prends toujours aussi le risque de m'offrir à la jouissance de l'Autre, c'est-à-dire de me donner comme objet de sa satisfaction au détriment de la mienne. A cet endroit Lacan distingue alors deux logiques distinctes, celle du désir et celle de la jouissance. Ainsi, toute parole qui accepte, adhère, dit que « oui » est une parole hésitante quant à l'avenir, qui s'en remet, de façon nue et vulnérable, à un Autre dont rien n'assure qu'il y répondra ou qu'il la reconnaîtra, ce qui constitue un pari. Ce constat permet donc de souligner une différence entre la logique du désir qui s'inscrit dans une relation dialectique à l'autre d'un côté, et celle de la jouissance sexuelle qui risque ravalé le partenaire à un simple moyen d'obtenir une satisfaction et impliquant alors une inadéquation des jouissances.

¹ Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 628.

² Leguil C., *Céder n'est pas consentir*, Paris, PUF, 2021, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 32-33.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

En effet, si le désir implique d'en passer par une relation à l'autre, comme désir de l'autre, la jouissance au contraire apparaît *in fine* comme ce qui s'éprouve dans le corps, tout seul. Tour à tour qualifiée par Lacan dans le séminaire XX¹ de jouissance phallique, « de l'idiot »² ou masturbatoire, cette jouissance sexuelle s'éprouve donc dans une certaine solitude, en silence. Il la décrit comme relevant d'une satisfaction pulsionnelle auto-érotique, chevillée au corps, qui n'a pas besoin de l'autre. Elle reste donc hors sens, hors parole, c'est-à-dire qu'une telle jouissance est d'abord celle sans adresse d'un corps qui ne parle pas mais qui jouit dans le silence de la pulsion, à laquelle l'homme aussi bien que la femme sont soumis, bien que selon des modalités distinctes. En cela, la jouissance n'est pas le désir. C'est l'expérience malheureuse que semble faire Vanessa Springora lorsqu'elle subit l'envoûtement exercé par Matzneff et ses belles paroles, elle a voulu croire en cet amour qu'il lui promettait, mais qui l'a finalement piégée dans une autre aventure. Le sujet peut ainsi, selon le mot de Clotilde Leguil, « se retrouver prisonnier d'une autre histoire »³ et « dont dorénavant je ne peux plus m'extraire »⁴.

La psychanalyste déduit alors de cet imprédictible et de ce trouble dans le consentement un double axiome : premièrement, « il n'y a pas de consentement éclairé »⁵, deuxièmement, « il y a dans tout consentement un pari »⁶. Ainsi, dans la rencontre amoureuse et sexuelle, le désir demeure imprévisible et ne peut être l'objet ni d'un calcul anticipé, ni d'un savoir garanti. Au contraire, il ressemble davantage à un saut dans l'inconnu de la part du sujet, qui s'engage alors dans une aventure qui pourrait s'avérer être autre que celle pour laquelle il avait donné son consentement. Autrement dit, il y a une prise de risque inéliminable dans le consentement, ce qui permet de faire résonner ce qui s'oublie dans la recherche du « consentement éclairé » dont les racines échappent au sujet. S'il peut dire oui à quelque chose, cela peut aller contre le désir, le corps peut refuser, parfois à son insu, brouillant les raisons du consentement jusqu'à les rendre inaccessibles, brouillant aussi ce qu'il contient toujours de risque malgré l'appel au plaisir « sain et joyeux » d'une sexualité assumée. Ainsi, l'expression de « consentement éclairé », notamment à propos d'un « consentement sexuel », apparaît comme oxymore, puisqu'il présuppose un savoir qui est pourtant inaccessible et un engagement qui repose sur un saut dans l'inconnu, qui dépasse certitudes et assurances.

Ce reste inaccessible, qui préfigure ce que Lacan désigne comme réel, ne serait toutefois pas l'apanage de la seule sphère du sexuel, bien qu'elle en délivre la vérité en qu'acte éminemment intime du sujet selon Clotilde Leguil, mais se retrouverait partout où le consentement est aujourd'hui exigé, notamment chaque fois que le corps est concerné dans son intimité, comme dans le cas de la pratique médicale. Par exemple, le philosophe Jean-Luc Nancy, dans son opuscule autobiographique intitulé *L'Intrus*⁷, témoigne de cette incertitude au cœur du consentement qui en fait un pari par lequel le sujet mise tout, jusqu'au risque d'y laisser la vie. Il y raconte la lourde opération chirurgicale qu'il a subie pour une greffe de cœur. Il n'a pas accepté cette opération sans informations multiples et précises de la part des médecins, il a été joint au colloque médical. Pourtant, malgré ce savoir, il a dû s'en remettre au médecin et lui faire confiance, et la greffe demeura un événement dont il ne pouvait anticiper la façon d'en éprouver, subjectivement, les conséquences. Il ne pouvait anticiper l'effraction, *l'intrusion* d'un corps étranger en lui. On ne pourra pourtant dire qu'il fut abusé. Là non plus, il n'y a pas de consentement éclairé, parce que le consentement concerne l'acceptation du risque mais sans savoir véritablement jusqu'où il va et sans que celui qui consent ne puisse savoir s'il pourra l'assumer et le supporter ou non.

¹ Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore, op. cit.*, p. 75.

² A entendre selon l'étymologie du mot, *idios*, qui désignait en grec le propre, le particulier, et fait donc référence à ce qui se tient dans une forme de séparation et de singularité, comme dans le cas d'un idiome ou d'une idiosyncrasie. Dans la Grèce antique, l'*idiotes* était l'homme vulgaire et sot qui ne participait pas à la vie publique et politique, pourtant seule voie d'accomplissement de l'homme libre.

³ Leguil C., *Céder n'est pas consentir*, op. cit., p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ Nancy J.-L., *L'Intrus*, Paris, Editions Galilée, 2010.

Bien que ce dernier exemple ne concerne pas le sexuel, qu'il s'agisse néanmoins encore de l'intime, indique que de façon plus large et générale le consentement ne puisse peut-être pas servir de norme ou critère de bonnes pratiques, de par son hétéronomie foncière et son opacité irréductible. Autrement dit, que le désir embrouille, trouble et opacifie le consentement pourrait impliquer que ce dernier ne puisse servir de norme à partir de laquelle penser la possibilité d'établir un « véritable rapport sexuel », dans une adéquation harmonieuse des jouissances de chacun, comme si le consentement allait permettre de clarifier les malentendus et suspendre les rapports de domination. C'est bien l'histoire de Vanessa Springora qui, ayant consenti avec désir, éprouve après coup une forme d'intrusion, de viol, de la part de celui qu'elle a pourtant aimé. La nouvelle morale du consentement semble par conséquent impropre à fonder sans malentendu le rapport à l'Autre, un reste toujours demeure. Au contraire, et ce serait la voie de l'éthique de la psychanalyse, il s'agirait plutôt d'essayer de savoir quelque chose de ce reste inaccessible, en explorant les racines pulsionnelles et symptomatiques du désir, afin d'en assumer la contingence et la part de risque irréductible que la rencontre présente pour le sujet. Autrement dit, il ne s'agit pas de récuser ou de dénier ce que le désir peut avoir d'agonistique et parfois de violent, mais plutôt de ne pas le méconnaître pour tenter de cerner un impossible, et apprendre à s'en débrouiller malgré l'angoisse et l'incertitude.

Or, c'est à ce reste réel, parce qu'il est imprévisible, incontrôlable et non évaluable, c'est-à-dire échappe à tout ordre culturel et symbolique, que semblent finalement vouloir répondre l'usage du « contrat de consentement ». Constituant un autre mode de réponse à la montée des dissensions – comme tentative d'échapper au risque du pénal – il s'agira aussi de voir au cours de cette recherche comment il apparaît en fin de compte comme une dénégation de ce que le désir recèle en son fond un manque, un impossible, celui du « il n'y a pas de rapport sexuel » par refus du féminin.

III. Le contrat de consentement

1. Contractualiser le consentement

Devant la menace de l'abus et suite à l'affaire Weinstein, a commencé à se répandre une pratique, apparue quelques années auparavant mais encore timide, celle du « contrat de consentement », parfois présenté comme un « *digital condom* ». Mais cette protection a rapidement été dénoncée comme nouvel instrument de domination, dont le recours, sous couvert de protéger les femmes en leur permettant d'explicitier leur oui, vise plutôt à protéger les hommes contre le pénal grâce à la possibilité de fournir une parole de consentement claire et distincte. En effet, afin de garantir ce consentement et son expression claire et explicite, une judiciarisation de la sexualité est apparue sur les campus des Etats-Unis avec l'usage d'un « contrat sexuel » brandi comme un nouvel arsenal juridique pour lutter contre le viol, mais surtout permet aux campus de se protéger légalement contre les dérives et s'en dédouanant, responsabilisant les individus. À présent, toucher son partenaire, y compris simplement lui effleurer la main sans qu'il n'y ait eu de consentement clair, univoque et explicite pourrait être qualifié d'agression ou de contact sexuel criminel. Cependant, l'administration de la preuve pouvant faire défaut en opposant deux paroles qu'il est difficile de départager, la contractualisation de la relation devrait permettre de pallier ce problème. Chaque partenaire consentant écrivant un « oui » avant tout acte, le jeu de séduction puis la relation sexuelle pourront se dérouler tranquillement sans risquer l'accusation de viol ou d'agression. Cette pratique du contrat fait son arrivée sur les campus avec une jeune femme du nom de Alison Berke. « Pour un peu moins de 2 dollars, elle vend des kits contenant un préservatif, des bonbons à la menthe, un stylo et un contrat de consentement sexuel. Les deux partenaires doivent se prendre en photo avec le contrat

à la main et le remplir »¹, apprend-on dans le quotidien belge *Le Soir* dans un article de 2015. La pratique se répand rapidement, notamment dans « l'idéologie des secteur militants les plus identitaires qui ne cessent de chercher des moyens de contrôle »². Mais le risque de perdre ou de contrefaire ce document privé appellera une nouvelle solution : des applications numériques de contrat sexuel voient leur apparition.

Le rappeur Nick Cannon présentait lors d'une interview en 2018 sur VladTV³ une application numérique qui fit scandale aux Etats-Unis. Il s'agit de *CNCNT*, l'acronyme de « *CoNsensual, CoNtractual and Tested* » et se prononçant *Consent*, et qui serait selon lui une « idée de génie dans le contexte actuel » du mouvement #MeToo et de l'affaire Weinstein. Son application consiste à signer sur smartphone une sorte de contrat avec le partenaire pour indiquer s'ils consentent ou non à une relation sexuelle et dans quelles conditions. Comment cela fonctionne-t-il ? Les partenaires, au préalable, remplissent chacun de leur côté un questionnaire dans lequel ils précisent certains aspects de leur vie intime. Par exemple, le nombre de partenaires qu'ils ont déjà eu, s'ils ont déjà contracté une MST, s'ils se protègent, se font dépister, etc. Une série de questions concerne également leurs pratiques sexuelles, ce à quoi ils sont prêts, ce qu'ils s'engagent à faire avec un nouveau partenaire, au type de relation qu'ils acceptent, mais aussi ce qu'ils refusent. L'objectif poursuivi par ces questions est de permettre à chaque partenaire de prendre une décision de façon éclairée, ou autrement dit, de produire un « consentement éclairé » de la part des deux partenaires et ainsi éviter les malentendus et les abus. « J'appuie sur le bouton, elle appuie sur le bouton, et paf, c'est consensuel » conclut Nick Cannon. Il explique ainsi que l'accord formel obtenu doit permettre de « protéger les femmes des rapports sexuels non consentis ».

L'application *CNCNT* de Nick Cannon ne voit finalement pas le jour, mais peu de temps après de multiples applications de contrat sexuel apparaissent : *Legal Fling*, *Yes is Yes*, *Yes to Yes*, *Consensual*, etc. Certaines deviennent populaires, certaines sont retirées du marché, mais dans l'ensemble elles promeuvent une nouvelle pratique de rencontre protégée par un « *digital condom* ». En écrivant clairement « oui ou non », la contractualisation vise la libre expression d'une volonté, dont la parole serait explicite et garantie, et où chacun dit à quoi il s'engage et se met d'accord avec l'autre sur les limites. Il s'agit donc d'un « contrat de consentement mutuel » en matière de rencontre sexuelle, parfois précédant la rencontre. En d'autres termes, il s'agit d'écrire un « dire que oui » comme preuve du consentement. Dire ne suffit plus, il faut l'écrire, afin de donner de la valeur à une parole qui n'aurait que peu de poids juridiquement, mais qui d'autre part peut se contredire devant les embrouilles du sexuel qui toujours dérange et nous échappe. Le recours à l'écrit voudrait donc garantir l'univocité d'une parole qui sans cela serait équivoque, un désir qui est opaque, et ainsi introduire un ordre symbolique dans le chaos du pulsionnel. Le nom d'une de ces applications numériques est d'ailleurs clair à ce propos : *yes is yes*, oui ça veut dire oui, et rien d'autre, on ne peut plus se tromper ni tromper l'autre. Cependant, cela implique que chacun soit toujours au clair avec ce qu'il veut, avec ce qu'il désire, avec ce qu'il attend de l'autre, ou au contraire avec ce qu'il refuse – sans malentendu, ni zone grise. En somme il s'agirait, avant la rencontre, de « s'accorder pour décider, ou non, de se désirer mutuellement »⁴ comme le remarque Cédric Lagandré, afin de neutraliser le risque de l'incertitude. Finalement, il s'agit de contractualiser la jouissance en amont du désir, c'est-à-dire sans désir. Or, notons que le contrat de consentement ne concerne à aucun moment ni le désir ni l'amour, dont il n'est jamais question dans ces pratiques, puisqu'il s'agit surtout d'explicitier en premier lieu le consentement dans le cadre des rencontres (très) éphémères.

Remarquons alors qu'une telle contractualisation du consentement se démarque radicalement des pactes d'union des époques précédentes, n'étant ni un contrat de mariage, ni un contrat d'union civile,

¹ La Rédaction, « Le "contrat sexuel", nouvelle tendance des campus américains », *Le Soir*, Publié le 28/07/2015. <https://www.lesoir.be/art/947906/article/actualite/fil-info/fil-info-styles/2015-07-28/contrat-sexuel-nouvelle-tendance-des-campus-americains>.

² Théry I., *Moi aussi, op. cit.*, p. 385.

³ Cannon N., « Nick Cannon on New "CNCNT" App Being Like a "Digital Condom" for Consent (Part 1) », [En ligne] 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=NC0Mn4m-69c>.

⁴ Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, Paris, PUF, 2019, p. 5.

puisqu'il ne s'agit pas d'assurer la reconnaissance de l'union de deux lignées, ni d'assurer la reconnaissance d'un leg ou encore d'une filiation. Il ne s'agit pas plus de rendre légitime une union charnelle que la religion condamnait hors mariage. Au contraire, le contrat de consentement paraît inédit, afin de garantir l'expression des volontés et accord dans la rencontre sexuelle, indépendamment du sentiment et du désir.

Ainsi, bien que l'objectif avoué soit de proposer un « *digital condom* », c'est-à-dire une garantie de consentement explicité par un individu maître de soi et de ses pulsions, résonne finalement aussi une autre garantie : celle d'assurer un rapport, qu'on puisse jouir sereinement et sans l'ombre d'un doute de la rencontre, dont l'issue se voit de cette manière « programmée ». En effet, ce qui s'écrit ressemblent à des programmes et protocoles (ce qui est autorisé ou non) à partir desquels se prescrit la bonne conduite en matière sexuelle d'une part et ainsi prétend garantir ce qu'il en est de la jouissance d'autre part. Si le programme est respecté, alors je suis assuré d'obtenir la jouissance pour laquelle j'ai signé, dans une plénitude de la satisfaction. Ainsi, le contrat assigne rôle et fonction de chacun dans la rencontre, voudrait établir par avance tout ce qui pourrait survenir et va jusqu'à tenter de prévoir le plaisir que chacun peut espérer recevoir dans une stricte égalité et symétrie. Par conséquent, le contrat fonctionne comme une assurance-jouissance, prétend constituer une garantie dont il s'agit d'entendre l'équivoque. En effet, une telle assurance est, d'une part, la garantie d'un *gain* de jouissance qui nous assure qu'on obtiendra ce qu'on veut avec un partenaire, puisque chacun s'est mis d'accord avec l'autre sur ce qui est attendu, mais d'autre part, cette assurance fonctionne aussi comme une garantie de protection contre une intrusion non voulue, en stipulant que n'est accepté et acceptable que ce que ce qui est inscrit dans le contrat, et rien de plus. Le contrat voudrait ainsi permettre une rencontre des jouissances qui se correspondraient dans une forme de réciprocité et d'équivalence, selon des clauses et des attentes préétablies.

Or, que le contrat de consentement vise le problème de la jouissance et non pas le désir, il tente de réguler ce qui paraît constituer un ravalement de l'autre au rang d'objet dans un champ voué à une forme de compétition et de domination. Autrement dit, le contrat de consentement semble prendre au sérieux ce risque d'exploitation de l'autre inhérent à la jouissance sexuelle de l'un et poursuivre l'objectif de pouvoir jouir tout en écartant le risque du pénal. Toutefois, en écartant si bien le risque du pénal, s'obtient finalement un renversement.

En effet, sous couvert de proposer aux femmes un moyen de protection contre l'intrusion du sexuel, il risque aussi de se transformer en instrument de légitimation de violences et d'abus se retournant contre elles. Ce danger n'a d'ailleurs pas échappé à la presse qui en a immédiatement dénoncé les effets pervers. Par exemple, la journaliste Sarah Epstein souligne que le questionnaire précédant la signature du contrat va à l'encontre d'une caractéristique fondamentale dans le cadre du consentement sexuel et qui consiste en la « révocabilité », celle qui précisément rend la parole de consentement si incertaine et contre quoi la contractualisation prétend lutter. Pire, ajoute-t-elle, le contrat favorise les situations de coercition et d'abus et rend impossible une plainte devant le tribunal, car un document écrit pourrait peser plus lourd dans la balance du verdict. Ainsi écrit-elle : « *You can speculate about what you want to do before you do it, but once it starts, you might change your mind. Furthermore, the app does not forbid against sexual coercion or pressure one partner may feel, causing them to sign the app to consent to things they may not actually want to do. Worse, in court, it's now their word against a contract* »¹. De même, Léa Marie sur *Slate* met en garde sur les déviances et l'envers non avoué de cette pratique contractuelle, ouvrant la voie à de nouveaux abus². Ainsi, en voulant protéger les individus par l'explicitation du consentement, il apparaît finalement que celui-ci permettrait plutôt à protéger « l'agresseur sexuel » et prépare un « chemin vers l'enfer pavé de bonnes intentions »³.

¹ Epstein S. C., « Nick Cannon's "Consent App" Gets Consent Completely Wrong », *Bust* [En ligne], consulté le 28 mars 2023, <https://bust.com/feminism/193913-what-nick-cannon-gets-wrong-about-consent.html>.

² Marie L., « Pourquoi le concept de cette application de consentement sexuel est dangereux », *Slate* [En ligne], 8 décembre 2017, <http://www.slate.fr/story/154973/application-consentement-sexuel-nick-cannon>.

³ Soyez F., « Les applis de consentement sexuel : un chemin vers l'enfer pavé de bonnes intentions », *CENT* [En ligne], 11 mars 2020, www.cnetfrance.fr/news/les-applis-de-consentement-sexuel-un-chemin-vers-l-enfer-pave-de-bonnes-intentions-39900251.htm.

De même, Agnès Giard, rédactrice du blog en ligne les « 400 culs »¹, revient sur l'usage risqué de ces applications numériques proposant des contrats de consentement en évoquant les problèmes juridiques : non seulement ces contrats peuvent servir à défendre un violeur mais aussi, à l'inverse, être irrecevable devant une cour de justice et donc inutile. Pierre Trudel, professeur au Centre de recherche en droit public de l'Université de Montréal et expert en cyberspace, ajoute quant à lui que, si cette pratique a le mérite d'encourager à aborder la question du consentement, en passant par une application numérique de contractualisation apporte cet autre problème que rien ne garantit que le contrat ait été signé dans les règles de l'art : la signature peut être extorquée, le smartphone servant à utiliser l'appli peut être piraté, etc. En effet, confie-t-il au journaliste, « ça ne confère pas à quelqu'un une garantie que tout est correct »².

Autrement dit, comme le révèle la lecture des nombreuses dénonciations et critiques des pratiques contractuelles, le sexuel semble constituer un domaine dans lequel le juridique peine voire échoue à instaurer un nouvel ordre symbolique. En effet, si le contrat de consentement aspire à un apaisement voire une harmonie dans la rencontre d'un partenaire, c'est finalement un renforcement des dissensions qui retentit mais à bas bruit, de façon voilée. C'est plus particulièrement à un renforcement des rapports de domination de l'homme sur la femme qui résonne, échouant à créer les conditions nouvelles pour un rapport à l'Autre sexe qui soit sans heurt et surtout sans exploitation.

Pourtant, malgré ces dénonciations, le recours au contrat de consentement continue, indiquant qu'il répondrait tout de même à un malaise contemporain qu'il nous faudra encore analyser et dont il s'agira aussi d'analyser la logique sous-jacente à la contractualisation pour en déceler les effets de reféodalisation et de domination à l'œuvre. Mais notons simplement pour le moment que, alors que le contrat constituait une judiciarisation de la rencontre, se dévoile finalement tout l'embarras du Droit, et plus exactement du droit pénal, à l'égard du consentement, qui ne peut en faire le même usage que dans le droit civil. C'est ce que montre d'ailleurs la question jurisprudentielle à propos de plusieurs affaires concernant le contrat de consentement dans les pratiques BDSM qui ont recours à cette pratique depuis longtemps.

2. *Le BDSM, une pratique particulière du contrat de consentement*

Comme le rappelle la magistrate Gwenola Joly-Coz, la notion de consentement n'est pas sans jeter un certain trouble dans le droit et la justice, notamment dans le cadre pénal, lorsqu'il s'agit par exemple de prononcer un jugement ou une peine à l'égard d'un crime sexuel. En effet, le consentement, en tant qu'accord entre deux volontés pouvant aboutir à une obligation contractuelle, est d'abord une notion « civiliste », c'est-à-dire propre aux droits civil et commercial. Une définition positive est possible à propos de ce que le consentement doit être. Ainsi, précise-t-elle, « elle trouve son application par exemple dans le consentement du patient à un acte médical ou au mariage ou encore à l'adoption, mais sans jamais faire référence au domaine sexuel »³. La difficulté commence donc lorsque cette notion est importée dans le champ pénaliste dans les affaires sexuelles, puisqu'il s'agit de déterminer l'absence de consentement afin de pouvoir caractériser le crime comme viol. La question se pose particulièrement dans le cadre de la pornographie, de la prostitution et plus récemment de la pratique du « *coming* »⁴, que les actes soient contractualisés ou non, l'absence de consentement permettant la reconnaissance de

¹ Giard A., « App de consentement sexuel : danger ! », *Blog 400 Cul* [En ligne], *Journal Libération*, 9 décembre 2019, www.liberation.fr/debats/2019/12/09/app-de-consentement-sexuel-danger_1811184/.

² Eff B., « Une app de consentement sexuel n'est pas une solution miracle », *Vice* [En ligne], 19 janvier 2018, www.vice.com/fr/article/d34jxy/une-app-de-consentement-sexuel-nest-pas-une-solution-miracle.

³ Joly-Coz G., « *Troubles dans le consentement* d'Alexia Boucherie. Une réaction », *art. cit.*

⁴ Le Monde, publié le 19 mai 2022, « Le « *Coming* », ou sexe virtuel, ne relève pas de la prostitution, selon la Cour de cassation », www.lemonde.fr/societe/article/2022/05/19/le-sexe-virtuel-ne-releve-pas-de-la-prostitution-selon-la-cour-de-cassation_6126784_3224.html.

l'effraction. Toutefois, il en résulte une définition négative du consentement dans le droit pénal, qui conduit à ce que Joly-Coz qualifie une « hésitation du droit »¹, qui éprouve toutes les difficultés à élaborer des critères explicites pour déterminer cette absence de consentement.

Mais cette hésitation produit chez le juge du « doute » au moment de trancher et rendre un verdict. D'où une jurisprudence importante qui tient compte de l'opacité de la situation et de la difficulté à délimiter des bornes. « L'appréciation de leur consentement peut alors s'avérer délicate pour les professionnels, juges ou avocats. »² La magistrate évoque alors quelques exemples de verdicts, comme celui de « viol par négligence » en Suède où « il ne pouvait être affirmé avec certitude que l'auteur de l'agression se soit rendu compte de l'absence de consentement de la victime »³. Afin de dissiper les doutes, il faudrait donc que ce consentement soit donné explicitement, voire qu'une preuve puisse être fournie. Or, la justice française part du principe que le consentement sexuel est avant tout tacite et n'a pas à être ni explicité ni prouvé devant une cour, au contraire des États-Unis d'où provient la pratique contractuelle. En effet, si la France refuse cette preuve, c'est parce « cette pratique [...] aboutirait à une présomption d'absence de consentement »⁴. Par conséquent, si le proverbe « qui ne dit mot, consent » est scandaleux, on ne peut aux yeux de la justice le renverser en un « qui ne dit mot, ne consent pas ».

D'où les déboires, les embrouilles et les débats multiples qui entourent cette notion de consentement sexuel et que rencontre le droit pénal. Ainsi, la reconnaissance de l'existence du viol conjugal est l'aboutissement de plusieurs décennies d'évolution jurisprudentielle, passant de l'immunité conjugale, à la présomption de consentement, puis enfin à la suppression de cette présomption en 2010⁵, mettant ainsi en question « devoir conjugal » lié au mariage. De même, il ne peut y avoir de présomption de consentement ou de non consentement quant au « marché » de la rencontre que les sites et applications numériques de rencontres proposent, quand bien même les usagers savent l'objectif de ces sites. Autre exemple, il a fallu attendre après plusieurs années d'hésitation et de débats la loi du 21 avril 2021 visant à protéger les mineurs des crimes et délits sexuels et de l'inceste pour que soit fixée la majorité sexuelle en France à 15 ans, mais qui n'instaure pas de présomption de non-consentement, notamment dans le cas d'un acte sexuel entre un majeur de 19 ans et un mineur de 14 ans. Est plutôt retenue la notion d'acte « circonstancié », qui inclut la contrainte morale, la surprise, la vulnérabilité, l'autonomie, etc. de la victime. Autrement dit, le juge est renvoyé à sa propre faculté de jugement du particulier sans le recours à l'universel d'une loi.

Enfin, cette difficulté de la jurisprudence face au consentement sexuel dévoile l'ampleur du trouble dans certains cas portés au pénal, lorsqu'il y a eu consentement explicite et écrit à la relation et aux pratiques, comme dans le cas du BDSM, que nous avons évoqué plus haut. Les pratiques sadomasochistes ont régulièrement recours à un contrat de consentement, afin de garantir explicitement et contractuellement un accord mutuel des partenaires dans le cadre d'activités parfois extrêmes. En effet, le BDSM englobe toute activité à connotation sexuelle, qui repose sur un accord mutuel des partenaires, adultes consentants et volontaires, et qui se livrent à des jeux impliquant une double dimension à la fois physique (douleurs, entraves, coups et blessures, etc.) et psychologique (soumission, humiliation, etc.). Le BDSM contemporain a été érigé en sous-culture, comme refus des normes courantes et dominantes de la sexualité⁶. Cependant, s'observe aujourd'hui une érosion de son caractère contestataire par la

¹ Joly-Coz G., « *Troubles dans le consentement* d'Alexia Boucherie. Une réaction », *art. cit.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Comme le rappelle G. Joly-Coz : « L. n° 2010-769, 9 juill. 2010, relative aux violences faites spécifiquement aux femmes, aux violences au sein des couples et aux incidences de ces dernières sur les enfants, modifiée par L. no 2014-873, 4 août 2014, pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes. »

⁶ À ce sujet, voir notamment l'ouvrage collectif de Langdridge D. et Barker M. (dir.), *Safe, Sane and Consensual : Contemporary Perspectives on Sadomasochism*, Basingstoke, UK, Palgrave MacMillan, 2007.

popularisation de ses pratiques à travers notamment l'œuvre à grand succès, adaptée au cinéma, de l'écrivaine E. L. James, intitulée *Cinquante nuances de Grey*, et de ses deux suites¹.

Dans ces pratiques, il est question à chaque fois de devoir en passer par un contrat de consentement, qui recouvre une double fonction. Une première fonction est érotique. En effet, le contrat peut être érigé en une sorte d'objet érotique, voire une sorte de fétiche, à partir duquel peuvent se déployer en imagination les fantasmes des partenaires, les jeux sexuels à venir. Il est aussi l'outil qui sert à la distribution des rôles de chacun dans la scène qui sera jouée ainsi que les règles du jeu. La deuxième fonction du contrat est celle d'une assurance à l'allure juridique. Le contrat de consentement sert à garantir et formaliser explicitement la libre expression de chacun pour rendre certaine la participation volontaire et éclairée des partenaires. Le contrat de consentement devient donc le vecteur principal du BDSM et prend ses sources d'abord dans l'œuvre littéraire du XIX^e siècle de Sacher-Masoch, auteur de *La Vénus à la fourrure*, et dont le nom a donné l'expression de « masochisme ». Dans cette œuvre, il se met en scène avec une femme, Wanda, avec laquelle il passe un contrat. Par un acte de volonté, il décide de se dessaisir de toute volonté remise totalement au maître, en l'occurrence à sa maîtresse dominatrice : « Renonciation tout à fait absolue de votre moi. Hors la mienne, vous n'avez pas de volonté »². Le contrat stipule alors la soumission totale et consentie du Dr Leopold, chevalier de Sacher-Masoch, que ce dernier signe et qui l'engage à satisfaire toutes les volontés de Mme Wanda de Dünalev.

La fonction principale dans cet écrit littéraire est d'abord érotique. Le soumis est excité à l'idée d'être soumis et exige de son partenaire qu'il le soumette. Le masochisme relève d'abord de la littérature érotique et se distingue du sadisme, comme le démontre notamment Deleuze dans son opuscule. En effet, là où Sade met en scène des personnages qui jouissent du corps de l'autre et de le faire souffrir, le masochisme dévoile une autre logique qui consiste à jouir d'imposer à l'autre qu'il fasse souffrir. Ainsi, selon Deleuze, le véritable maître dominant n'est pas le dominateur, ici Wanda, mais le soumis qui exige cette situation jusqu'à susciter l'angoisse chez le partenaire « dominateur », plus exactement, chez la dominatrice qui se plie à la volonté de celui qui demande à être soumis. Il s'agit donc d'un acte paradoxal de la part du soumis qui, par un acte de volonté autonome se démet de sa volonté et la remet à son partenaire élevé de fait au rang de maître dominateur mais sans qu'il n'exprime lui-même d'acte de volonté dans ce positionnement. Il ne s'agit donc pas ici de véritable consentement mutuel.

La pratique BDSM contemporaine récupère cet instrument érotique pour le tordre dans un sens libéral, en y ajoutant la dimension de la garantie du libre consentement.³ Cette revendication est d'autant plus forte qu'il s'agit pour la communauté BDSM de dépénaliser la pratique et de la faire reconnaître comme étant l'expression libre de la sexualité des partenaires, conformes à des exigences d'autonomie individuelle, afin de prendre des distances avec ce qui fut longtemps compris comme une atteinte à la moralité et à la santé des pratiquants. D'où le contrat au vocabulaire juridique, explicite, écrit, déterminant ce qui est possible et ce qui est interdit, dessinant donc les contours de limites ainsi que l'utilisation d'un *safe word* pour interrompre la pratique à tout moment. L'idée est que le « non ! » peut relever du jeu érotique et ne pas manifester un véritable refus. La rédaction du contrat fait l'objet d'une négociation et n'est signé qu'avec le consentement de tous les partenaires. Il assure également la permanence du consentement, et dans le cas d'un contrat de soumission, qui s'inscrit dans la durée, est établie la procédure de résiliation. Ces règles sont toutes établies en avance, contre le proverbe « qui ne dit mot consent », car les partenaires peuvent ne plus pouvoir exprimer ce qu'ils veulent véritablement – et donc suspendre la pratique – au moment de l'acte sexuel comparé à un état d'ivresse. Le consentement est donc largement mis au centre de la pratique BDSM, qui en fait l'une de ses valeurs cardinales.

Un tel contrat n'a toutefois pas de valeur juridique, malgré ses emprunts à ce domaine. En effet, il contrevient à l'ordre public et aux bonnes mœurs que le Code civil a vocation à protéger selon l'article 6. Le seul usage juridique qui pourrait en être fait, sur le plan pénal, serait de l'ordre d'une « valeur d'usage

¹ James E. L., *Cinquante nuances de Grey*, 2011, Paris, JC Lattès, 2012.

² Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, p. 256-257.

³ Pour des exemples de contrat de consentement BDSM, voir par exemple le site internet <https:// bdsmcontracts.org>.

processuelle » afin d'atténuer une condamnation pénale par exemple. Cependant, le contrat BDSM risque de tomber, à tout moment, sous le coup de l'article 222-1 du Code pénal qui punit les actes de barbarie et de torture, car le consentement de la victime ne supprime pas le crime. A noter que l'usage du contrat n'est pas tellement pris par les adeptes du BDSM dans sa dimension juridique, comme protection devant un tribunal, malgré son formalisme. Il semble donc recouvrir d'abord une autre fonction. Celle, certes, érotique, mais également comme la volonté d'exprimer le plus clairement et formellement possible qu'il y aura des rapports interindividuels inégalitaires et que le consentement est une condition nécessaire et suffisante à l'acceptation de ce jeu.

Ainsi, lorsque le contrat BDSM revendique la liberté de chacun des partenaires mais aussi voudrait garantir leur intégrité physique et morale, il revendique son inscription dans le cadre d'une norme libérale qui promeut l'autonomie individuelle et la liberté de chacun de choisir ses activités et orientations sexuelles. Par conséquent, à partir d'une référence au formalisme juridique et libéral, le BDSM ne rendrait possible que la condamnation morale et puritaine de sa pratique pour en expliquer l'interdiction, mais rendrait caduque la condamnation pénale pour acte violent ou inégalitaire. Par ce raisonnement par l'absurde, les défenseurs du BDSM réclame donc la reconnaissance ou du moins la non condamnation de leurs pratiques au nom de la liberté et de la protection de la vie privée.

Cette revendication n'est pas allée sans débats. On a pu par exemple comparer le consentement masochiste à celui qu'on trouve dans certains sports à risques, tel le MMA¹ par exemple. Un autre argument a été de faire appel aux notions d'atteinte à la dignité humaine² en référence, plus ou moins fidèle, à l'argument kantien selon lequel tout individu rationnel doit être considéré non pas seulement comme un moyen mais aussi comme une fin en soi. Plusieurs procès ont alors statué sur une condamnation et infligé une peine aux contrevenants ayant pratiqué le BDSM mais ayant mené à des blessures et mises en danger. En 2002, un revirement de jurisprudence opérée par la CEDH insiste finalement sur une autonomie sexuelle, incluant la possibilité d'activités sexuelles même dangereuses. C'est le cas par exemple de l'affaire K.A. et A.D. en Belgique en 2005, lors de laquelle les inculpés avaient non seulement ignoré le *safe word* mais aussi consommé beaucoup d'alcool, ce qui contrevient aux pratiques BDSM, puisqu'il y a perte de contrôle et donc mise en danger des partenaires. Dans cette affaire, la condamnation survient donc non pas en raison de la violence et des blessures, mais en raison du non consentement de la victime : « Si une personne peut revendiquer le droit d'exercer des pratiques sexuelles le plus librement possible, une limite qui doit trouver application est celle du respect de la volonté de la "victime" de ces pratiques, dont le propre droit au libre choix quant aux modalités d'exercice de sa sexualité doit aussi être garanti »³.

Il ressort donc par-là, premièrement, que le consentement pourrait parfois servir à justifier des pratiques sexuelles devant un tribunal. Par ailleurs, cette justification prend appui sur une argumentation libérale qui encadre la morale et les usages des sociétés modernes, tant sur les aspects politiques, économiques et juridiques, que sur l'aspect privé et intime aujourd'hui, comme le révèle ces affaires. Ainsi, comme l'écrit le juriste Daniel Borrillo, « la légitimité de l'activité sexuelle trouve son fondement dans la capacité à consentir ; celle-ci devient désormais la clé du dispositif juridique. [...] Pour l'éthique libérale, l'étendue de la liberté sexuelle coïncide avec l'accord libre et volontaire des individus capables de

¹ Le MMA, ou *Mixed Martial Arts*, désigne la pratique de sport de combat dans laquelle différents styles sont regroupés en un seul et où les combattants s'affrontent dans une « cage ». Bien que codifiée, cette pratique a été dénoncée à plusieurs reprises pour sa violence, et les compétitions n'ont été légalisées en France qu'en 2020. Voir à ce propos, Quidu M., « Le *mixed martial arts*, une "atteinte à la dignité humaine" ? Quelques hypothèses sur les fondements de nos jugements moraux », *Déviance et Société*, vol. 43, n° 1, 2019, pp. 111-151.

² La dignité humaine est inscrite notamment dans la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, et figure dans la loi française sur la bioéthique de 1994, qui ont servi à statuer sur la non-reconnaissance du consentement au nom de la dignité humaine à propos de la pratique du « lancé de nain » selon l'arrêt du Conseil d'État du 27 octobre 1995, *Commune de Morsang-sur-Orge*.

³ *K.A. et A.D. c. Belgique*, arrêt du 17 février 2005, n° 42758/98 et n° 45558/99, § 85, p. 23.

s’engager dans un échange sexuel. Les seules limites justifiées au sein de cette conception moderne du droit sont celles relatives aux incapacités ou à l’absence de consentement de la victime »¹.

Par conséquent, l’appel au consentement comme critère de la bonne sexualité et de la mauvaise (violenche non consentie, abus, harcèlement, viol, etc.) établit une *norme libérale au sein même du sexuel*, brouillant de fait la frontière entre l’intime et le politique, en faisant reposer la bonne pratique sexuelle sur le seul libre consentement éclairé. Toutefois, ce consentement ne va pas sans difficulté parce que, comme le montre bien les embarras du juge devant les limites troubles de l’accord ou non des partenaires, il peut être confondu avec le fait de céder ou bien il peut être donné sans véritable adhésion. Nous en revenons donc, encore une fois, aux zones grises du consentement, à causes desquelles il est impossible de considérer l’acte de consentir de la même manière selon qu’on en fait usage dans un contexte public – celui traditionnel commercial encadré par un droit des contrats, ou bien celui politique dans le cas de l’idée classique du contrat social – ou dans un contexte privé et intime. En effet, cette notion apparaît recouvrir une polysémie qui la rend impropre à fonder en principe et uniformément tout type de contrat, mais donne au contraire à voir en fin de compte une nouvelle modalité ou un nouveau *topos* de la contractualisation, à l’endroit de l’intime, inauguré au même moment que le mouvement #MeToo.

3. Vers un nouveau contrat social ?

La faculté de consentir, sur quoi se justifient et se valident les échanges contractuels mais aussi les échanges en tout genre (ceux du quotidien, ceux amoureux, etc.), voile une confusion qui provient de la polysémie du terme même de « consentement ». En effet, consentir peut renvoyer à des actes très différents. Par exemple, je peux consentir parce que je suis d’accord, parce que je me résigne, cède et me soumet, parce que c’est le choix le moins pire, parce que je suis contraint, etc. Ce dernier cas, problématique, est d’ailleurs bien connu du juriste qui parlera de « vice de consentement » pour invalider l’accord et les éventuelles obligations contractuelles qui en découleraient. Par ailleurs, cette polysémie implique d’autant plus d’ambiguïté que l’acte du consentement se retrouve dans des domaines divers et distincts, dont il est possible d’en isoler trois principaux : le juridique, le politique, l’intime. La question se posera alors de savoir quel usage du consentement chaque domaine applique. En effet, l’analyse de la multiplicité des sens et des domaines d’application du consentement nous amènera à formuler l’hypothèse selon laquelle le consentement sexuel ne peut pas être contractualiste dans un sens classique mais possède certaines spécificités qui en font un domaine à part.

Pour cela, nous partageons l’exposé de Manon Garcia² qui distingue également ces trois domaines du consentement. Le premier est celui du juridique, notamment dans le droit des contrats, qui décrit l’engagement d’une obligation contractuelle et dont les origines de la procédure remontent à l’antiquité romaine, posant le principe du consensualisme en son centre. On retrouve aussi ce vocabulaire dans le domaine politique sous la forme de l’obligation politique telles que les théories contractualistes le formulent. Enfin, le vocabulaire du consentement se retrouve dans le domaine de l’intime où se rencontre un autre lexique, celui du désir. Le consentement y est érigé aujourd’hui en critère normatif qui distingue les bonnes et mauvaises sexualités. Toutefois, nous verrons aussi que la question du consentement y écarte trop souvent celle du désir. Ces trois domaines impliquent donc trois usages distincts du consentement qu’il nous faut préciser pour déterminer les spécificités du consentement sexuel ainsi que d’une nouvelle modalité de la contractualisation dans l’intime.

Tout d’abord, commençons par le domaine juridique, qui semble constituer l’origine même de l’usage du consentement dont le vocabulaire est hérité du Code civil et du droit des contrats. En effet,

¹ Borrillo D., « La liberté érotique et l’exception sexuelle », dans Borrillo D. et Lochak D., *La Liberté sexuelle*, Paris, PUF, 2005, p. 45 et 52.

² Garcia M., « Chapitre 1 », *La Conversation des sexes*, op. cit.

donner son accord à un autre à propos de quelque chose pour lui céder le droit de jouir de cette chose produit une obligation contractuelle comme dans le cas d'une vente par exemple. Plus généralement, chaque fois qu'un contrat est conclu il entraîne une obligation contractuelle avec d'éventuelles sanctions prévues par la loi pour punir le contrevenant. Afin qu'un contrat soit reconnu valide par le Droit des contrats, il faut que soient respectées trois conditions : l'accord mutuel de tous les contractants, leur capacité à pouvoir contracter volontairement et librement, un contenu licite et certain de ce sur quoi porte le contrat. En d'autres termes, si un au moins n'est pas d'accord, s'il y a tromperie ou contrainte, si l'objet de la transaction est illégal, alors le contrat est nul. On voit donc combien ce principe du *consensualisme* est central dans la contractualisation, si bien que certaines obligations proviennent d'un « contrat consensuel »¹ qui n'exige aucune autre formalisation que celle de l'échange simple de consentement. Toutefois, comme le remarque la philosophe Manon Garcia, « on a souvent l'intuition que l'on parle de la même chose lorsque l'on parle de consentement en théorie juridique des contrats et lorsque l'on parle de consentement sexuel. C'est cette intuition qui conduit beaucoup de gens à croire que penser les rapports sexuels sous l'angle du consentement équivaut à dire qu'il faudrait signer un contrat avant de pouvoir coucher avec quelqu'un »².

Or, une première confusion intervient ici dans l'intuition première qu'on peut avoir quant à la bonne sexualité et qui concerne le caractère obligatoire du contrat. En effet, pour qu'il y ait contrat, il faut non seulement qu'il y ait accord mais aussi la création d'une obligation. Par conséquent, lorsque je contracte, même tacitement, je m'engage à respecter les clauses du contrat jusqu'à la fin, même si mon envie a soudain changé. Si j'achète une maison à crédit, je dois rembourser le crédit dans sa totalité, même si je préfère finalement ne plus payer. Mais il ne peut pas en aller de même quant au consentement sexuel : celui-ci ne produit aucune obligation contractuelle, et il est permis de changer d'avis au cours de l'acte quand bien même j'ai donné mon consentement juste avant. On ne peut donc pas utiliser ce critère comme norme de démarcation entre le sexe consenti et le viol. Pourtant, les affaires pour viol et agression sexuelle portées au tribunal abordent régulièrement la question du consentement. Mais comme nous l'avons déjà vu plus haut, il faut en fait distinguer deux usages différents du consentement entre le Code civil et le Code pénal.

Si le Code civil considère que le consentement produit une obligation contractuelle, il n'en va pas de même pour le pénaliste pour qui le consentement n'est pas un critère pour excuser un crime. Par exemple, dans l'affaire du « Cannibale de Rotemburg », il s'agit d'un homme qui, après avoir passé une annonce, a rencontré un autre homme dans le seul but explicite et consenti par les deux que le deuxième serait tué puis mangé par le premier. De même, dans le cadre d'un viol, l'éventuel accord premier de la victime qui aura ensuite changé d'avis ne peut servir d'exemption pour l'accusé. Aux yeux du pénaliste, le consentement peut seulement produire une autorisation, c'est-à-dire ou bien servir à caractériser un acte comme permis et non criminel, ou bien servir de circonstance atténuante.

La question peut alors se poser aussi de la preuve du consentement dont l'établissement demeure épineux et la pratique du contrat ne permet aucunement de résoudre cette difficulté. Rappelons avec la magistrate Gwenola Joly-Coz que favoriser la pratique du consentement explicite faciliterait certes le travail judiciaire mais la solution du contrat sexuel – et toutes ses déclinaisons qui en passe par une forme écrite ou orale d'explicitation – ne peut pas être retenue aux yeux du droit pénal. « Pour le juge pénal, il est impossible de retenir cette pratique qui aboutirait à une présomption d'absence de consentement »³. Autrement dit, la contractualisation de la rencontre impliquerait, dans le champ du pénal, qu'un acte sexuel ne serait légal que si et seulement si un contrat est conclu entre les partenaires. Tout acte qui ne serait pas encadré contractuellement serait donc criminel, ce qui est absurde. La loi ne peut par

¹ Article 1109 Code civil : « le contrat est consensuel lorsqu'il se forme par le seul échange des consentements quel qu'en soit le mode d'expression ».

² Garcia M., *La Conversation des sexes*, op. cit., p. 37.

³ Joly-Coz G., « *Troubles dans le consentement* d'Alexia Boucherie. Une réaction », art. cit..

conséquent statuer sur une présomption de non-consentement sexuel, mais non plus sur une présomption de consentement.

On retrouve également ce vocabulaire du consentement dans le domaine politique, plus particulièrement dans les théories contractualistes des XVII^e et XVIII^e siècles qui font reposer l'obligation politique sur l'existence d'un « contrat social ». Cela permet de renouveler la pensée politique de l'époque devant le vacillement d'une autorité monarchique de droit divin, et afin de justifier et de légitimer le souverain, les lois, d'en limiter l'application et les obligations qui y sont attachées ou encore d'expliquer l'acceptation d'appartenir à une société. Dans un prochain chapitre, nous verrons comment le consensualisme plonge ses racines dans le droit romain et comment il a pu fonder les théories contractualistes de l'époque moderne. Mais arrêtons-nous d'abord un instant sur la différence entre les consentements politique et sexuel, pour remarquer que l'obligation politique que les contractualistes décrivent provient d'un usage juridique du consentement que nous venons de voir inadéquat au domaine intime. En effet, l'usage des contractualistes inclut aussi bien une dimension active que passive de ce consentement, dont on verra plus loin qu'une ambivalence du contrat social entre émancipation et aliénation peut se forger à cet endroit : l'individu peut être actif en faisant le choix volontaire du pacte originaire comme dans les mythes contractualistes que Hobbes et Rousseau formulent. Mais il peut aussi être passif lorsque ce consentement concerne le choix d'adhérer ou pas à la société déjà constituée, avec ses lois, sa Constitution, etc., comme s'interroge Locke¹. Dans ce deuxième cas de figure, il devient également possible de réfléchir aux moyens de produire le consentement des citoyens pour que perdure le régime politique.² Dans une telle conception du consentement, il ressort qu'il est davantage passif et parfois extorqué, ce qui ne peut servir de modèle, là non plus, au consentement sexuel.

Enfin, le vocabulaire du consentement se rencontre dans le domaine privé voire intime qu'est celui de la rencontre amoureuse et/ou sexuelle. L'usage dans ce domaine n'est pas nouveau, puisqu'on rencontre déjà l'exigence du consentement dans les questions de mariage ou de divorce dans l'antiquité romaine mais aussi au moyen-âge, mais nous verrons plus loin qu'il était d'abord l'apanage du *pater familias*. Aujourd'hui, le consentement trouve une nouvelle extension en étant élevé au rang de critère normatif qui distingue la bonne de la mauvaise sexualité, ce qui conduit à faire du domaine intime un domaine potentiellement conflictuel dans lequel se joue des rapports de domination et de forces, mais dans lequel aussi se joue quelque chose du désir qui introduit une certaine opacité dans le consentement.

Cette lutte comme lutte pour l'égalité des sexes est d'autant plus manifeste en France que la rencontre intime se situe sous le signe d'un héritage des Lumières constitué par le libertinage du XVIII^e siècle ainsi que par la « galanterie à la française » comme le souligne Claude Habib dans *Le consentement amoureux*³. Elle y montre notamment comment la sphère privée, à la différence de la sphère publique guidée par un idéal de liberté, est un lieu où règnent aussi bien le désir que l'asymétrie des sexes, instaurant ainsi des rapports de domination et de soumission. Ici, la logique du désir rencontre celle du consentement en la troublant, puisque cette dernière va révéler toute son ambiguïté et son opacité en oscillant entre l'adhésion et la résignation du fait d'une « bataille amoureuse » où se confrontent les désirs. Les frontières entre consentir et céder risquent de s'y brouiller en la « zone grise » du consentement.

Cette distinction entre public et privé s'opère chez Rousseau notamment à partir d'une distinction entre le devoir-être de la liberté politique d'un côté, et l'être naturel de la femme d'un autre côté. En effet, dans cette tradition, il y est question de la place des femmes comme étant soumises et dont le consentement est moins une adhésion volontaire et active qu'une soumission et une résignation conforme à leur nature explique-t-il. Il parle ainsi d'une guerre amoureuse dans le livre V de *l'Émile*, par laquelle se produit une répartition des pouvoirs en vue d'un équilibre des sexes lorsque « l'un triomphe de la victoire

¹ Locke se demande plus particulièrement ce qui pourrait produire « une déclaration suffisante du consentement d'un homme à se faire le sujet des lois d'un gouvernement », dans *Second traité du gouvernement civil*, Paris, PUF, 1994, § 119, p. 87.

² Voir à ce sujet Chomsky N. et Herman E., *La Fabrication du consentement : De la propagande médiatique en démocratie*, Marseille, Éd. Benoît Eugène et Frédéric Cotton, Agone, 2008.

³ Claude Cl., *Le Consentement amoureux : Rousseau, les femmes et la cité*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

que l'autre lui fait remporter »¹. En d'autres termes, cet équilibre survient parce que l'attaquée accepterait en cédant – consentant – la victoire à l'attaquant, sans que son désir à elle ne soit interrogé : l'homme désire et la femme est désirée, désirable, dessinant une sexualité masculine de conquête et une sexualité féminine de citadelle.

Le consentement est donc pensé ici, non plus dans la tradition contractualiste d'un acte originaire du pouvoir souverain légitime (plutôt réservé aux hommes) mais comme l'apanage de la position féminine sur le mode du « céder », c'est-à-dire comme hétéronome en tant que pris dans une confrontation de désir et soumis à la masculine règle du jeu de la séduction à la française. Cela impliquerait de penser le rapport des sexes non pas en termes d'égalité mais plutôt de complémentarité asymétrique, dans la différence. Autrement dit, en raison d'une différence des sexes, cet ancien régime du rapport entre les sexes en déduit une inégalité face au consentement, l'un proposant et l'autre *devant* accepter, bien que passant par des détours pour ne pas se donner trop vite. Mais la rupture qu'apportent les importantes révélations de #MeToo sera qu'à la différence des sexes peut et doit correspondre aussi une égalité devant le consentement, le non d'une femme devant être compris pour ce qu'il est, sans arrières pensées ou stratégies de séduction.

D'où une tension dans le contractualisme puis dans les morales napoléoniennes et victoriennes entre, d'une part, le consentement politique comme fondation de liberté dans les pensées contractualistes et libérales, avec la doctrine de Locke par exemple, qui postulent une égalité symétrique des individus, et d'autre part, le consentement au féminin dans le rapport dissymétrique des sexes entendu comme bataille amoureuse et qui pose le problème de l'énigme du désir. L'opacité que ce dernier introduit dans la logique du consentement implique alors que quelque chose échappe au juridique et au politique, dont les solutions (notamment celle contractuelle) achoppent sur un impossible, celui du réel entendu comme « non-rapport sexuel » selon Lacan. Autrement dit, le désir sexuel participe du « malaise dans la civilisation » selon Freud, fragilisant un ordre social en proie à de perpétuelles difficultés pour réguler le rapport entre les sexes, et prenant aujourd'hui la forme du refus, exprimé par le mouvement #MeToo, d'une inégalité des sexes devant le consentement.

Au malaise actuel du pacte social, répondrait alors le contrat de consentement, comme effort de pacification d'un état de guerre, au sens hobbesien, entre les sexes, comme s'il s'agissait d'un état de nature conflictuel entre les hommes et les femmes, qu'un nouveau type de pacte social permettrait de (re)civiliser, à l'image du contrat imaginé par le militant Paul B. Preciado² parlant explicitement de contrat social. Cependant, une telle solution n'est pas sans reposer sur le brouillage des domaines très différents où s'applique la notion de consentement. Et par ailleurs, une différence majeure semble distinguer les deux modalités, classique et actuelle : là où le pacte social classique de Hobbes et de Rousseau est d'abord une fiction méthodologique et repose sur un accord oral, l'actuel contrat en passe essentiellement par l'écrit. Cette distinction fait entendre en quoi le pacte est plus qu'un contrat, puisque ce premier exige une relation de confiance en l'Autre, qui semble aujourd'hui vaciller, impliquant peut-être un nouveau rapport à la parole, à laquelle on ne croit plus ou difficilement.

Toutefois, malgré ces différences, le recours au contrat sexuel comme contrat social nous paraît inaugurer un nouveau régime de contractualisation au niveau de l'intime, comme nouveau pacte social-sexuel et comme nouvel ordre sexuel ou, pour reprendre l'expression de la sociologue Irène Théry, dans le cadre d'une « nouvelle civilité sexuelle »³. Autrement dit, le contrat sexuel serait le signe de deux dimensions que nous nous attacherons à explorer dans le prochain chapitre : tout d'abord, ce changement de régime contractuel peut être le symptôme d'un malaise, d'un délitement d'un certain ordre social qui faisait tenir l'unité du *socius* ainsi que du *conjugo* ; d'autre part, il nous semble venir mettre en lumière en quoi tout ordre social reposerait sur un ordre sexuel, c'est-à-dire sur un régime de régulation des rapports entre les sexes, à quoi n'échappe pas le contractualisme.

¹ Rousseau J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Livre V, introduction, Paris, Flammarion, 2009.

² Preciado B. P., *Manifeste contra-sexuel*, *op. cit.*, cf. *supra*.

³ Théry I., *Moi aussi. La nouvelle civilité sexuelle*, *op. cit.*

Chapitre 2

LA CONTRACTUALISATION DU SOCIAL ET DU SEXUEL

Que le contrat de consentement sexuel puisse fonder un nouveau pacte social sur le mode d'un pacte sexuel qui apaise et harmonise les relations intimes tout en se distinguant d'un traditionnel contrat marital, alors celui-ci s'inscrirait dans une histoire déjà riche de la contractualisation du social. En effet, tandis que certains font du contrat une catégorie intemporelle et universelle, comme par exemple le civiliste français Josserand¹, force est de constater que le contrat est plutôt le fruit de l'histoire des civilisations. Ainsi sir Henry Sumner Maine² « interprétait même toute l'histoire du Droit en Occident comme celle d'un passage du statut au contrat »³. En cela, il serait intéressant de revenir aux différents discours qui ont jalonné l'histoire de ces notions de pacte, de contrat et de consentement, pour en repérer le nouage ainsi que quelques transformations importantes qui auront mené à la catégorie moderne du contrat comme « base définitive du Droit humain »⁴.

Avant de concerner l'actuel domaine de l'intime, leur portée est d'abord économique et socio-politique, et elles semblent corrélative d'un certain ordre social et économique dans lequel le consentement prend un sens et une source différents selon les époques. Or, comme nous le verrons, cet ordre social s'accompagne aussi d'un ordre sexuel, assignant une place à chaque sexe, garantissant aussi bien le *socius* que le *conjugo* et le domestique. Revenir sur le problème d'une contractualisation du social devrait alors permettre de mettre à jour des mutations dans l'ordre sexuel chaque fois sous-jacent et en quoi le nouveau contrat de consentement sexuel constituerait un nouvel ordre sexuel.

Si une première période institue un ordre sexuel familial et religieux sous l'autorité du père qui assure le *leg patrimonial*, dont le moyen âge en donnera les coordonnées finales comme pouvoir du père, la révolte des fils inaugure à l'âge des Lumières un nouvel ordre sexuel matrimonial, structuré autour du mariage civil d'amour, fruit des théories du pacte social, dans lequel l'Individu moderne joue un rôle central. Finalement, la critique du contractualisme conduira à une remise en question du pouvoir des fils, encore pensé à l'image du pouvoir patriarcal, révélant un impensé : celui de l'exclusion des femmes hors du contrat social sexuel. Cette dénonciation, qui s'inscrit dans un mouvement contemporain de la critique du patriarcat, semble également inaugurer un nouvel ordre sexuel, qui n'est plus ni familial ni matrimonial, mais fondé sur une nouvelle égalité des sexes, dans une société démocratique. Peut-il pour autant permettre un nouveau type de contrat que passeraient les partenaires mutuellement entre eux, comme le contrat de consentement ? Il s'agira alors de revenir sur ce qui constitue trois grandes périodes contractuelles corrélatives de trois grandes époques du consentement, d'abord celle du consentement comme autorisation du père, puis comme pouvoir du fils, enfin comme problématique mutualité égalitaire.

¹ « La force obligatoire des contrats est à la base même de la vie en communauté ; de tout temps, on a considéré que le respect dû à la parole donnée est un des axiomes fondamentaux qui, issus du Droit naturel, ont passé dans toutes les législations », Josserand L., « Le contrat dirigé », *Recueil hebdomadaire Dalloz*, 1933, n° 32, cité par Supiot A., *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 135.

² Sumner Maine H., *L'Ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, Paris, Durand et Pédone, 1874.

³ Supiot A., *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 136.

⁴ Bourgeois L., *Solidarité*, Paris, A. Colin, 1902, p. 132, cité par Supiot A., *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 136.

I. Une garantie de l'Autre

1. Sociétés pré-contractuelles et échanges pré-contractuels

Les recherches sur le don menées par les anthropologues à partir de la fin du XIX^e siècle ont permis de mettre en lumière une prééminence du statut organisant le lien social ainsi que le lien inter-communautés, où s'échangent des biens et des obligations de rendre, sans recours à la catégorie prétendue universelle et intemporelle du contrat (au sens moderne). Ces biens, symbolisant une alliance, véhiculent l'esprit du donateur, lequel apparaît comme Tiers omniprésent et garant de l'alliance. La découverte de cette logique est d'abord faite par Marcel Mauss, qui commence la réflexion de son *Essai sur le don* par la remarque suivante : « dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus »¹. Bien qu'il utilise la notion de contrat, sa portée n'est pas celle que l'on connaît aujourd'hui. Au contraire, Mauss identifie plutôt une structure qu'il retrouvera dans la plupart des cultures qu'il étudie et qui se fonde sur un nouage d'obligations réciproques. Elles se déduisent d'une logique de don/contre-don, dans laquelle l'anthropologue repère l'origine de la pratique du futur contrat moderne. Ce qui distingue le « contrat primitif » de celui moderne vient de ce qu'il s'inscrit dans un « phénomène social total »² et n'est pas un geste individuel. En effet, « ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent. Les personnes présentes au contrat sont des personnes morales clans, tribus, familles »³. Autrement dit, le chef ou son représentant engage la communauté tout entière, dans une alliance ou au contraire la rupture d'une alliance. Ces liens se font et se défont au gré d'échanges de biens et de services, mais aussi de rituels, de politesses, de festins, ou encore de femmes, le mariage des lignées constituant finalement la garantie la plus sûre de l'ordre social. Ce qui est échangé ne vaut donc pas tellement pour sa valeur d'objet en tant que tel, mais en tant que symbole d'un lien social, c'est-à-dire, comme le fait remarquer Alain Caillé, « que le lien importe plus que le bien, voilà ce qu'affirme le don »⁴.

A ce propos, Mauss repère ainsi trois grands exemples devenus canoniques d'échanges fondés sur le don, qui tissent un maillage étroit de liens entre les communautés et se situent à l'opposé des échanges marchands et du profit : le kula, le potlatch et le hau. Le kula constitue un premier grand ensemble de phénomènes de don que Mauss analyse à partir de ses lectures de l'ouvrage de Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique*, dans lequel ce dernier étudia le cycle d'échanges de dons dans les îles Trobriand en Mélanésie. Les habitants de ces îles, après avoir passé plusieurs mois de préparation de bateaux et d'objets précieux (*waigu'a*), partent à la rencontre des autres tribus pour y échanger ces biens. Ces objets se composent en grande partie de colliers et de bracelet, les uns féminins portés par des hommes, les autres masculins portés par des femmes. L'échange consistera donc à trouver un partenaire kula qui accepterait le don et qui doit alors en retour poursuivre ce mouvement par un contre-don. Une fois la cérémonie achevée, qui peut durer plusieurs jours, les navigateurs reprennent la mer avec les cadeaux reçus pour recommencer ces échanges cérémoniaux avec d'autres communautés sur d'autres îles. La valeur du bien ne provient pas tant de sa rareté ou d'un éventuel prix, mais du fait qu'il a appartenu à telle personne : « elle tient à la mémoire des liens qu'ils véhiculent »⁵ précise ainsi Marcel Hénaff, insistant sur la distinction entre ces échanges symboliques et ceux marchands visant un profit.

¹ Mauss M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 147.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 150.

⁴ Caillé A., *Anthropologie du don*, Paris, La Découverte, 2007, p. 9.

⁵ Hénaff M., *Le Prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2010, p. 58.

D'où l'ouverture d'une « réciprocité agonistique », qui se distingue radicalement d'une « réciprocité contractuelle » telle qu'on la connaît aujourd'hui selon Marcel Hénaff¹, car l'échange de biens symboliques est le théâtre de surenchères, d'obligations mutuelles, et parfois de déclarations de guerre². Cela est particulièrement manifeste dans le deuxième ensemble qu'est la pratique du potlatch des tribus indigènes d'Amérique du Nord, décrit notamment par Franz Boas, et que Mauss qualifie de « *prestations totales de type agonistique* »³ : les tribus et leurs chefs s'affrontent dans des destructions de richesses et des dépenses somptuaires pour prouver leur valeur et marquer les échelles sociales. La compétition symbolique du potlatch révèle très clairement que le profit marchand n'est aucunement l'objectif poursuivi puisqu'il s'agit pour chaque communauté, au travers de son représentant, de prouver sa supériorité en gloire, en puissance et en richesse par cette destruction somptuaire. L'aspect extravagant provient notamment de ce que chacun est appelé voire obligé de surenchérir, toujours dans cette logique de don-contre-don.

Enfin, un troisième groupe de phénomènes de dons révèle particulièrement le caractère obligé de la réplique, le hau du peuple Maori en Nouvelle-Zélande. Cette forme d'échange se fonde sur la croyance en un lien fondamental que les choses et les êtres vivants entretiennent, lien à cause duquel se forge l'obligation de recevoir et de rendre. En effet, « ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte »⁴, elle est pleine de l'esprit de celui qui donne. C'est le « hau » du peuple maori de Nouvelle-Zélande, esprit de la chose donnée qui poursuit celui qui ne rend pas à son tour. Par conséquent, ce qui se donne et s'échange, c'est d'abord la personne elle-même, la communauté elle-même, obligeant l'autre à recevoir, puis à rendre en retour. Ainsi, un refus de donner, de recevoir ou de restituer sera comme une déclaration de guerre, car l'alliance est brisée. Toutefois, cette restitution n'est pas nécessairement adressée immédiatement au premier donateur, le circuit peut s'allonger de plusieurs intermédiaires, mais la chose donnée ne peut demeurer inerte dans les mains du receveur.⁵ Ainsi l'esprit du donateur assure-t-il, comme figure d'un Autre omniprésent et transcendant, la circulation des biens entre communautés jusqu'au retour à l'origine. Il garantit l'échange et donc le lien social, bien que son pouvoir soit limité au cas où le partenaire suspend, à ses risques et périls (il encourt la malédiction), le jeu de l'échange.

Se constituent ainsi des alliances entre groupes (clans, tribus, familles) qui scellent une union, au sein de laquelle pourra avoir lieu d'autres types d'échanges comme le commerce. En effet, la logique du don que les anthropologues comme Mauss décrivent n'exclut pas par ailleurs une pratique de l'échange marchand. Ces différents types d'échange coexistent mais possèdent des logiques et des objectifs distincts : l'un recherche le profit et l'échange de biens de consommation, l'autre l'établissement d'une alliance particulière à partir de laquelle une relation de confiance pourra émerger, propice au commerce et tout autre interaction. Ces échanges de dons sont donc des marques de reconnaissance entre communautés, c'est-à-dire qui se reconnaissent mutuellement comme dignes et comme semblables. L'objet échangé n'est donc pas un objet de jouissance, mais un témoignage : celui du lien d'alliance. Dans l'antiquité se pratiquait par exemple un échange de « *symbolon* », du grec *symbalein* qui signifie réunir, jeter ensemble, rapprocher. Il s'agissait de fragments d'un objet (bol, coupe, etc.) qui avait été séparé en deux morceaux puis partagés entre deux partenaires qui les transmettaient ensuite à leurs enfants. Il leur suffisait ensuite de réunir bord à bord les fragments pour se reconnaître mutuellement et retrouver les relations de confiance de leurs ancêtres.

¹ Hénaff M., *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 144-147.

² Ce qui se distingue de l'équivalence marchande des biens échangés dans le cadre du commerce, qui est par ailleurs pratiqué également par ces sociétés, mais qui relègue donc cette activité dans une autre sphère que celle fondatrice du lien social.

³ Mauss M., *Essai sur le don, op. cit.*, p. 153.

⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵ On retrouvera ce principe de l'esprit de la chose donnée plus tard dans l'obligation provenant d'un « *contract re* » ou contrat réel du droit romain qui, bien que séparant les choses et les personnes, conserve une réminiscence de ce lien profond.

Ces alliances pouvaient aussi être conclues en établissant un lien de parenté, soit artificiel¹, soit par le mariage. Ce dernier a pu être un mode privilégié de constituer ce genre d'alliance en tant qu'il s'agit moins du mariage de deux individus qui feraient couple que de celui du couple de parents, de familles, et dont les présents échangés sont le symbole de l'alliance présente et à venir. De même, le sexuel au sein du couple est envisagé non à partir du désir mais à partir du service rendu. Mauss mentionne ainsi, à la suite de Malinowski, la pratique du *mapula* chez les Trobriands². Il s'agit d'un paiement constant de l'homme à sa femme pour service sexuel rendu. Si Malinowski a voulu y voir la preuve d'un « don pur », Mauss y voit plutôt le fondement même des relations d'alliances inter-groupes au sein même du couple sexuel.

Claude Lévi-Strauss reprend alors ce phénomène du lien de parenté comme fondation d'une théorie anthropologique des alliances, qu'il élabore dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, théorie qui inaugure le structuralisme dans sa discipline par opposition au fonctionnalisme jusque-là dominant. Si ce dernier courant envisage l'étude des sociétés à partir des règles sociales et des statuts de chacun, Lévi-Strauss s'intéressera davantage aux relations de parenté et aux lois qui les régissent, notamment le mariage, pour expliquer l'ordre social. Il relève alors ce qui lui semble être un universel, présent partout dans le monde : la prohibition de l'inceste constitue l'exigence de l'exogamie, c'est-à-dire le tabou des femmes de la famille voire de la communauté pour fonder des relations maritales et sexuelles. C'est ce tabou qui oblige donc à sortir de chez soi et à entrer en « commerce » avec d'autres, qu'on reconnaît comme nos égaux mais différents de nous. Le mariage s'inscrirait donc dans une théorie générale de l'échange qui organise aussi bien la Cité que les rapports inter-communautaires.

Influencé par Mauss et sa théorie du don réciproque, Lévi-Strauss fait alors l'hypothèse que l'échange symbolique ainsi décrit serait ce qui permet le passage du monde animal et naturel au monde humain qu'est la culture, notamment par l'entremise de l'échange symbolique et réciproque des femmes entre communautés. Il fait ainsi du mariage un « archétype de l'échange ». Un premier type d'échange simple aurait été constitué par l'échange de sœurs entre hommes, puis des formes plus complexes seraient apparues plus tard, complexifiant donc les structures parentales. S'interrogeant sur l'origine de cet échange théorique des femmes, Lévi-Strauss postule deux principes : celui de la réciprocité et celui du tabou de l'inceste.

Ce principe de réciprocité est, comme vu plus haut, l'obligation de donner et de rendre, et qui s'applique également à l'échange des femmes, faisant même du mariage l'un des éléments centraux et fondateurs des échanges entre partenaires de dons. Mauss l'avait déjà repéré, mais c'est Lévi-Strauss qui en produira la démonstration précise dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, en montrant comment l'alliance exogamique, l'universalité de la prohibition de l'inceste, ou encore l'importance du don de la part du groupe du mari fait au groupe de la femme relèvent d'un même problème, celui de cette exigence de réciprocité symbolique. Autrement dit, ce phénomène universel de prohibition de l'inceste et ses conséquences en termes d'alliance matrimoniale s'expliqueraient non pas, d'une part, par une raison biologique qui voudrait que, en vertu du brassage génétique, les membres du couple proviennent de groupes différents, ni d'autre part, par les raisons de filiation invoquées par les anthropologues britanniques selon quoi la société s'ordonnerait selon des règles culturelles et traditionnelles. Au contraire, si cette alliance matrimoniale relève d'une raison sociale, il faut selon Lévi-Strauss adopter une logique structurale pour l'expliquer.

En effet, le tabou de l'inceste n'est pas dû à une répulsion biologique ou psychologique, mais est un interdit social dont il faut percevoir les deux grandes conséquences impliquées, à savoir les caractères à la fois négatifs ou proscripteurs et par ailleurs positifs et prescripteurs. Ainsi, premièrement, le lien

¹ On retrouve dans de multiples cultures l'usage de rituels symboliques comme le *blood-convenant*. Par exemple, Hérodote décrivait une telle pratique chez les Scythes, et qui consiste à prêter serment en mêlant les sangs de chaque partie. Cette pratique semble répandue dans l'antiquité et des traces existent encore dans les traditions chrétiennes de l'eucharistie pour sceller une alliance avec Dieu.

² *Ibid.*, p. 190.

parental est une construction symbolique et non pas naturelle, autrement dit, il relève d'un aspect conventionnel issu de la culture. Il serait d'abord un phénomène pris dans un discours qui ordonne les places de chacun plutôt qu'un événement biologique. Ainsi, la nature prescrit l'union sexuelle pour la reproduction, mais l'exécution de celle-ci est prise en charge par le groupe social au moyen de formes symboliques de parenté et d'union. C'est pourquoi cet interdit n'est pas tant, au premier plan, l'interdit de l'union sexuelle au sein de la famille que l'interdit de l'union maritale. C'est en cela que la parenté – symbolique – trancherait entre l'animal et l'humain. Deuxièmement, l'interdit est aussi une loi qui, loin de se restreindre à interdire, est aussi une règle positive, c'est-à-dire qui garantit certains choix en en proscrivant certains autres. En s'interdisant de prendre pour épouses certaines femmes, le groupe doit se marier avec des femmes issues d'un autre groupe, et réciproquement. Cette règle permet ainsi d'ordonner la réciprocité entre les groupes qui s'obligent mutuellement aux échanges exogamiques, constituant selon Lévi-Strauss le « don par excellence »¹, en tant que ciment du groupe et entre les groupes.

Cette alliance matrimoniale, qui découle logiquement de la prohibition de l'inceste, elle-même conséquence de l'exigence de réciprocité symbolique, est ce qui permet la survie du groupe de par le vaste et complexe processus de reconnaissance réciproque entre les groupes, qui se reconnaissent mutuellement comme semblables, c'est-à-dire comme appartenant à l'humanité avec laquelle on peut échanger, s'entre-aider, etc. Cet interdit peut ensuite s'élargir à d'autres formes sociales qui relèveraient d'une sorte de prohibition d'inceste social. Par exemple, remarque Marcel Hénaff², on ne mange pas sa prise de chasse, on ne consomme et on n'utilise que ce que l'autre nous donne, afin d'assurer ce mouvement perpétuel de la reconnaissance, de garantir que l'échange de dons, qui fonde et tisse un lien social fort, se perpétue sans cesse. Sans qu'il n'y ait eu de contrat explicite, comme chez les modernes, la logique de réciprocité du don/contre-don fait tacitement pacte symbolique et social.

Marcel Hénaff fait alors de cet échange symbolique des femmes le prototype de ce qu'il nomme le « don cérémoniel » en tant que geste symbolique et public de reconnaissance de l'autre. Il relève donc d'une pratique rituelle réalisée par un groupe ou par le représentant du groupe dans les sociétés traditionnelles qui se reconnaissent mutuellement et entretiennent des rapports d'obligations réciproques, ce qui permet de confirmer, renforcer ou instituer une alliance entre les partenaires. Ainsi, le don cérémoniel, outre le fondement du lien social, constitue un véritable pacte de reconnaissance, qui implique de se confier à l'autre, de le croire, d'avoir foi en sa parole et ses gestes. Mais pacte qui peut à tout moment être brisé si une obligation n'est pas respectée, entraînant la défiance. En cela, le don cérémoniel se distingue du don gracieux qui ne vise pas à satisfaire un besoin et n'appelle aucun retour, comme lorsque des parents offrent un cadeau d'anniversaire à leur enfant. Il se distingue aussi du don solidaire qui vise la charité ou l'aide humanitaire par exemple. Le don cérémoniel n'existerait finalement que comme traces dans nos sociétés modernes, car le processus de reconnaissance n'est plus assuré par ces échanges réciproques obligés plus ou moins précaires mais plutôt par les institutions et par l'État qui accordent publiquement à chacun des droits égaux, donnant la possibilité à chacun de se livrer au marché et à la contractualisation. Ainsi, deux logiques doivent être distinguées selon Hénaff : le don comme pacte de reconnaissance d'une part, le marché et sa logique contractuelle d'autre part.

Ainsi, la logique agonistique du pacte de reconnaissance constitue un rapport de reconnaissance, qui n'est pas sans rappeler la lutte hégélienne, mais qui se fonde dans une pratique ludique du duel, où le partenaire n'a pas d'autre choix que de répondre selon les règles du jeu ; sans réponse il n'y a pas de jeu, une réponse en-dehors des règles implique jeu mais triche. Le défi est donc un appel, qui oblige (à) la réponse. Cela fait alors de toute relation sociale de reconnaissance un échange fondamentalement agonistique, c'est-à-dire sans consensus – l'interruption de l'échange peut survenir à tout moment – dont l'interruption serait aussi celle de l'alliance, du jeu, de la paix transformant la réciprocité généreuse en une réciprocité violente, guerrière et cruelle. Au contraire, s'en distingue la logique contractuelle qui tente de

¹ Lévi-Strauss Cl., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Par, PUF, 1949, p. 552.

² Hénaff M., *Le Prix de la vérité*, op. cit., p. 192.

suspendre la rivalité impliquée par la réciprocité agonistique, en « se donnant toutes sortes de limites précises »¹. Le contrat de vente permet de saisir en quoi cette logique se sépare de celle de la reconnaissance : si cette dernière relève d'un échange de dons et porte sur les relations entre partenaires que des biens symbolisent, le contrat procède quant à lui à un échange de biens qui valent pour eux-mêmes et exigent un certain encadrement dont l'anthropologue dresse une liste. Le contrat statue 1) sur le type de bien, la quantité et la qualité ; 2) sur la temporalité de l'échange, c'est-à-dire le moment de l'échange, la durée, etc. ; 3) sur l'obligation réciproque juridique de respecter le contrat. Deux autres limites nous intéressent tout particulièrement ici. Le contrat statue également sur la relation entre les partenaires, en tant que cette relation est indifférente pour que l'échange ait lieu. Autrement dit, si les partenaires se méprisent ou se respectent, cela n'aura pas d'impact sur le marché. Par ailleurs, le contrat est ici strictement juridique et formel, il vise le bon déroulement de la transaction et non pas l'institution ou la confirmation d'un lien social. Ainsi, comme le synthétise Marcel Hénaff, « si l'échange marchand crée bien une relation juridique de partenariat, en revanche il ne crée pas comme tel de lien social »². Le lien contractuel n'est pas un lien social (ou ses différentes déclinaisons en : amoureux, sexuel, amical, familial, etc.), il est un partenariat en vue de la jouissance garantie, assurée, d'un bien.

La grande différence entre ces deux logiques semble donc résider dans l'objectif poursuivi, l'un social l'autre marchand, et se donne chacune par conséquent une médiation qui lui est propre : soit le bien symbolique d'une alliance, soit un objet symbolique permettant la mesure d'équivalences marchandes, à savoir la monnaie (qui dans un premier temps utilisait souvent comme première monnaie les mêmes objets que ceux utilisés lors d'un don cérémoniel). Avec la logique marchande s'observe donc l'émergence de l'usage de la monnaie en tant qu'instrument d'échange, qui ne vaut pas pour soi mais pour l'usage qu'on peut en faire, c'est-à-dire en tant que la monnaie permet de mesurer ce que Marx appelait la « valeur d'échange » du bien échangé, et que plus tard le contrat, sous sa forme moderne, réglementera avec précision. La monnaie comme instrument d'équivalence symbolique permet ainsi de compter et décompter, et si les comptes sont bons, chacun est quitte sans produire d'exigence de retour comme dans le cas du don cérémoniel. Et le contrat fonctionne donc comme une assurance qui garantit le bon déroulement de l'échange équitable jusqu'à son terme, dans le respect des clauses et des prix, contrairement au don cérémoniel toujours frappé d'incertitude quant à son issue et quant à l'engagement de chacun dans l'avenir.

Ainsi, le pacte symbolique de reconnaissance implique une relation de confiance, mais aussi d'incertitude due à la contingence de la rencontre qui, malgré la triple obligation donner-recevoir-contre-donner, n'implique pas encore la nécessité ou la garantie de retour. Le contrat quant à lui relève d'une logique de certitude et d'exactitude pour garantir juridiquement et formellement une transaction selon la volonté et l'accord des deux partenaires. Notons toutefois que, si ces deux types d'échange, cérémoniel et marchand, se retrouvent déjà dans les sociétés traditionnelles sans se confondre, nous verrons que le contrat sous sa forme moderne qu'on connaît aujourd'hui et qui régule le marché est le fruit d'un processus historique issu notamment du Droit romain. Le contrat et le marché seraient donc distincts, faisant de ces sociétés traditionnelles des sociétés « pré-contractuelles » et non pas « pré-marchandes ».

C'est pourquoi, dans cette distinction des deux logiques, réside ce qui, selon le philosophe et juriste Alain Supiot, cause un premier changement de régime dans la construction du lien social : l'établissement de la pratique contractuelle suppose, contrairement aux échanges, une séparation des choses et des hommes qui n'existent pas dans les échanges pré-contractuels de dons, comme le hau ou le potlatch par exemple. La réalisation de cette séparation constitue une révolution dont on repèrerait les premiers signes dans les premières doctrines du droit naturel de la Grèce antique et davantage encore dans la naissance du droit romain.

¹ Hénaff M., *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, op. cit., p. 146.

² Hénaff M., *Le Prix de la vérité*, op. cit., p. 413.

2. Le principe du consensualisme et la patria potesta

Dans le cadre de l'échange de dons comme « fait social total », les choses sont saisies à travers les personnes et les personnes sont saisies à travers les choses, et selon le juriste Alain Supiot¹, il faudrait attendre la distinction, qui émerge dans l'antiquité gréco-romaine, entre les choses et les personnes pour que la notion de contrat moderne apparaisse, et avec elle les notions problématiques de consentement et d'individu en tant que sujet plein de droit. L'exploration de la naissance du contrat moderne permettra de mettre en évidence l'apparition d'un principe de consensualisme mais aussi en quoi le consentement est d'abord l'autorisation donnée par un Autre, le père, dont l'autorité est considérée comme naturelle.

Cette séparation des hommes et des choses apparaîtrait d'abord chez les Grecs, notamment avec les Sophistes, qui énoncent une première théorie conventionnaliste du *socius* : ils opposent la nature, dont les lois ne dépendent pas de l'homme, aux mœurs qui sont changeantes et contingentes, et qui appellent l'usage de la convention avec son cortège de règles et de lois. Ainsi, selon eux, toute société reposerait sur un pacte social fondamental, qui mettrait fin à un état de nature et de guerre, et inaugurant une distinction entre le Bien et le Mal. Platon n'aura de cesse de combattre ces rhéteurs qu'il accuse de relativisme², à quoi il oppose son modèle social fondé sur le caractère divin de l'idée de Justice. Aristote critiquera à son tour ce conventionnalisme en affirmant l'origine naturelle des sociétés et faisant de l'homme un « animal politique »³. Autrement dit, il existerait un droit naturel, c'est-à-dire un ordre du monde, que le Droit positif doit respecter et retranscrire pour que la société soit juste. Le Stagirite inaugure ainsi la doctrine du droit naturel sur laquelle se fonderont plus tard les théories jusnaturalistes et contractualistes modernes. Cet ordre naturel du monde implique notamment une certaine organisation et distinction des êtres, au sommet desquels on trouvera l'homme prudent (*phronimos*) à l'image de Périclès⁴, porteur vivant de la norme⁵, ou chez les Romains, le *pater familias* doté de la *patria potesta*⁶. Par conséquent, si contrat il y a, il est une pratique de garantie juridique au sein d'un *socius* déjà instauré et lui-même fondé en nature ; il n'y a donc pas de contractualisation du lien social qui possède une part de naturalité.

Il faudra attendre la récupération de la pensée politique des Grecs par les Romains pour que séparation plus nette apparaisse et conduise à une science juridique. Bien qu'Aristote ne systématisait pas le juridique, il fournit les éléments conceptuels nécessaires aux Romains pour édifier la lente théorisation et systématisation du Droit en une science juridique, dont le Droit des contrats est aujourd'hui une partie. Celle-ci commence notamment avec l'effort de Cicéron pour organiser et simplifier le droit civil⁷, dont l'étude serait rendue compliquée par la dispersion de la matière juridique. Son ouvrage *De Oratore* va alors permettre l'établissement, inspiré particulièrement de la pensée politique et logique d'Aristote, de quelques principes pour faire du juridique un art, par un effort de rigueur dans la classification des genres et des espèces du droit. Cette systématisation culmine deux siècles plus tard, avec l'écriture des *Institutes* de Gaius, lesquelles sont reprises au VI^e siècle par l'empereur Justinien dans ses propres *Institutes* et dans le *Digeste*.

Gaius est un juriste qui, suivant les préceptes de Cicéron, va donner au Droit ses lettres de noblesse de par la cohérence et la simplicité de présentation de cette discipline, considérée comme le savoir au sommet de la pyramide. Si la fin du Droit est la Justice, il s'agit avant tout de décrire le monde pour établir des rapports juridiques justes, ce qui présuppose la distinction entre trois ordres d'éléments :

¹ Supiot A., *Homo Juridicus*, op. cit., « Aux origines du contrat ».

² Platon, *La République*, Livre II, Paris, GF-Flammarion, 2016.

³ Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 2015.

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994.

⁵ Aubenque P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014.

⁶ Cf. *infra*.

⁷ Les premières codifications remontent à la *Loi des Douze Tables*, premier corpus de lois romaines écrites vers 450-449 avant notre ère.

les personnes, les choses et les actions. Pour la première, de façon explicite et théorique, les deux mondes de la nature et de la culture se séparent et fondent ainsi une science du droit.

Son effort de codification synthétique va alors permettre l'identification de différents types d'obligations contractuelles, entérinant la séparation des choses et des personnes (qui gouverne et ordonne encore le droit contemporain). Il en distinguait alors au moins quatre grands types : « ou l'obligation est contractée par la remise de la chose, ou par le prononcé de paroles, ou par des écritures, ou par le consentement »¹. Selon Durkheim dans ses *Leçons de sociologie* cette organisation permet d'identifier deux grandes voies de formation de ce qui donnera le contrat consensuel² : la voie statutaire avec l'obligation réelle (remise de la chose), et la voie formaliste (les paroles ou les écritures). Ces deux voies n'instituent pas encore à proprement parler un droit contractuel chez les Romains, mais constituent son origine, où pourra se dégager le principe contemporain du consensualisme et fonder une science juridique moderne. Le contrat consensuel repose donc sur le consentement de deux volontés dites libres et éclairées, notion dont il est possible selon Durkheim de retracer la double généalogie à la fois statutaire et formaliste.

Tout d'abord, la voie statutaire désigne le passage de droit statutaire au droit contractuel. Le droit statutaire concerne les obligations qui procèdent d'un état réalisé par une personne ou par une chose, là où le droit contractuel procède d'un état voulu non encore réalisé mais que au moins deux volontés s'accordent à réaliser. Le droit statutaire ne repose donc pas tellement sur une séparation nette entre les personnes et les choses. On retrouve cette origine statutaire dans certaines pratiques juridiques, qui ne sont d'ailleurs pas propres aux Romains : le *Blood covenant* et le contrat réel.

Le *Blood covenant* désigne l'alliance par le sang ou le pacte de sang, rite au cours duquel les deux parties créent un lien fictif de parenté en mélangeant leur sang. L'obligation contractuelle obtenue ici oblige par le statut personnel et qui pourrait rappeler la pratique du *Nexum* chez les Romains, consistant à lier le débiteur à son créancier par la mise en gage de sa personne même, au risque de se faire esclave tant que la dette n'est pas remboursée. Si cette pratique semble progressivement tombée dans l'oubli, il n'en va pas de même du contrat réel, l'un des quatre grands types de contrat selon Gaius, et dont l'obligation provient de la remise d'une chose. L'exemple type serait le *mutuum*, c'est-à-dire le prêt sans intérêt que le débiteur s'engage à restituer au créancier en date et place prévue. L'obligation produite ici est de la forme statutaire réelle (de *re*, la chose). Ce dernier cas de figure ne relève pas du droit statutaire mais du droit contractuel, car il aura fallu que deux volontés s'accordent, en premier lieu, sur les conditions de réalisation de l'échange. Un premier élément du consensualisme se met donc en place selon Durkheim, à savoir l'émergence d'une volonté dans l'ordre juridique, qui peut par ailleurs modifier le statut d'une chose ou d'une personne.

Le deuxième élément essentiel au contrat consensuel provient de la voie formaliste, avec les contrats *verbis* et *litteris* que Gaius répertorie. Le contrat *verbis* naît de la parole, dont l'échange entre les contractants suit la pratique solennelle de la *stipulatio*, fondée sur les rites de la *sponsio* qui comportaient peut-être un sacrifice aux dieux, et qui consistaient en un échange de paroles solennelles et formelles en vue de l'établissement d'une dette. La sacralité du serment produit une obligation forte entre les deux volontés contractantes, car une divinité veille au respect de l'engagement. Le contrat *litteris* naît par les lettres, par une inscription faite suivant certaines formes. Cette deuxième voie de formation du contrat consensuel apporterait donc un élément d'irrévocabilité de la volonté individuelle quant à son engagement. Mais cette irrévocabilité est encore extrinsèque, c'est-à-dire dépend d'une parole solennelle prononcée devant une divinité garante. Autrement dit, le formalisme dessine la voie par laquelle un individu en viendrait à s'obliger et à consentir à un contrat contraignant par son seul consentement, mais qui n'est pas encore le signe d'une volonté autonome, laquelle sera l'apanage du contrat consensuel proprement dit.

¹ Gaius, *Institutes de Gaius*, Paris, Hachette Livre BNF, édition de 1881, III, 88 ss., dans Villey M., *Le Droit romain : son actualité*, 7e éd., Paris, PUF, 1979, p. 124.

² Durkheim É., *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2015, voir en particulier les leçons XV à XVII.

Par cette double généalogie, il apparaît donc que la volonté individuelle en vient, progressivement, à s'obliger juridiquement par l'explicitation de son consentement, au travers de la dernière forme de contrat que Gaius énonce. Le contrat consensuel est donc le fruit d'un long développement, et semble s'officialiser seulement à partir du II^e siècle. A cette époque, le droit des contrats connaît un profond renouvellement, certainement en lien avec l'expansion territoriale de l'empire romain qui amena ses habitants à une intensification du commerce avec les étrangers et donc à une nécessité de simplification de la contractualisation, débarrassée peu à peu des scories du formalisme et des statuts. Toutefois, le droit consensuel demeure encore limité, notamment dans le commerce avec les étrangers dont le statut pose problème. Ainsi, bien que le consensualisme émerge avec les Romains, il n'est pas encore le fondement de tout contrat romain. Il y manque encore cet autre principe fondamental : l'autonomie de la volonté de celui qui contracte. La parole ne possède donc de validité que grâce à une médiation, statutaire ou formaliste. Ainsi, « s'il y a un principe en Droit romain, c'est donc bien plutôt celui de l'inefficacité juridique de la parole donnée. *Ex nudo pacto, actio non nascitur* »¹.

Selon Durkheim, cette autonomie de la volonté apparaît alors comme le produit d'une longue histoire à la double source, avec une première émergence à partir de Gaius, mais dont le développement jusqu'au contrat consensuel tel qu'on le connaît aujourd'hui est encore long² et semble être une invention plutôt moderne, sur laquelle reposera les récits contractualistes de l'origine des sociétés.³ Autrement dit, la conquête de l'autonomie de la volonté se construit comme par rapport à une certaine hétéronomie, lorsque l'individu consent volontairement à s'aliéner juridiquement à un autre individu. Ainsi l'autonomie serait le fruit d'un long apprentissage, d'un débiteur qui dut s'obliger auprès d'un créancier via un Autre (divin comme dans le cas de la *stipulatio* par exemple) ou son représentant. D'où une ambiguïté qui opacifie le consentement de l'individu, dont l'autonomie – loin des pré-supposés libéraux d'autodétermination du XVIII^e siècle et encore aujourd'hui – est prise dans une hétéronomie. Il y a de l'Autre, et il est celui qui autorise et qui garantit l'échange.

Ainsi, chez les Romains, le consentement et le pouvoir de contractualiser n'est pas encore le signe de l'individu, mais d'abord celui d'un Autre qui autorise et qui jouit (de droit), c'est-à-dire d'un Autre qui est reconnu comme « capable » juridiquement. Par conséquent, malgré l'usage du contractuel chez les Romains, le statut conserve encore son importance fondamentale. Ce statut est celui du *pater familias* qui, doté de la *patria potesta*, a le pouvoir d'engager sa famille et ses membres dans un contrat ou une alliance. Si cette catégorie n'est pas explicitement déterminée dans les textes juridiques de Rome, Gaius ne dresse pas moins une liste des incapables, mineurs juridiques (*alieni juris*), qui ne peuvent contracter sans avoir recours au *pater familias*. Cette catégorie des « incapables » juridiques demeurant sous tutelle ou curatelle englobent notamment, si on s'en réfère à Gaius⁴, les esclaves et les étrangers, mais aussi les enfants, les hommes « impubères », les mineurs de moins de 25 ans, ou encore les femmes qui, malgré un assouplissement à certaines époques, restent dans une forme de minorité juridique et donc sous le joug d'un tuteur (un individu *sui juris*⁵ comme le père, l'homme le plus vieux de la famille, le fils à la mort du père, etc.). Si bien que le consentement est d'abord pensé comme consentement de l'Autre, c'est-à-dire comme autorisation, à laquelle le « mineur » se soumet et qu'il doit accepter stoïquement⁶. Seule cette

¹ Principe formaliste signifiant : « D'un pacte nu ne naît aucune obligation », Supiot A., *Homo Juridicus, op. cit.*, p. 151.

² Ainsi notre propre code civil en France, comme le rappelle Michel Villey : « Tout contrat, commence-t-on, est une convention basée sur le consentement (art. 1101). Donc, pour qu'il soit valable, il faut que le consentement soit véritable (art. 1109 et s.). Si le consentement est vicié par l'erreur d'une des parties (art. 1110) ou parce qu'un des contractants l'a extorqué par la violence (art. 1111 et s.) ou la surprise, la tromperie, le dol (art. 1116), le contrat est donc annulable (art. 1117, etc.) », Villey M., *Le Droit romain*, Paris, Que sais-je ?, 2002, p. 108.

³ Cf. *infra*.

⁴ Gaius, *Institutiones*, I, 192 à 199.

⁵ Gaius, *Institutiones*, I, 48.

⁶ Notons que la première théorisation du consentement survient avec le stoïcisme. Courant de pensée grecque à l'origine, il se répand ensuite largement chez les Romains comme sagesse et morale civique. Les stoïciens faisaient du consentement une adhésion au destin et à la place de l'individu dans le *kosmos*, ce qui en grec signifie le « bon ordre » du monde ou encore l'harmonie d'un gouvernement, c'est-à-dire d'une harmonie des êtres et des choses qui sont alors en continuité, dans une

autoritas latine est supposée « capable » juridiquement, c'est-à-dire, sujet de droit pouvant engager sa volonté.

La détermination de la « capacité juridique » implique un sujet de droit, une personne distincte des choses et possédant des droits individuels. Néanmoins, cela n'est pas formulé explicitement par les Romains qui, bien que « n'importe quel traité moderne de droit commence par une définition et une étude des personnes [...] ne s'embarrassent pas [...] d'une définition abstraite de la personne ; ne sont pas encore "personnalistes", ne proclament pas les droits de "la personne" »¹. Cependant, on trouve une première indication de la personne juridique dans le *Digeste*², non pas pour en décrire l'essence, mais pour distinguer différentes sortes de personnes, dont le statut devant le Droit ne sera pas le même. Certains sont exclus de cette reconnaissance juridique : « le statut de sujet autonome de droits est refusé, dans les familles, à toute autre que le *pater* »³, seul à pouvoir « contracter » ou engager sa parole. Autrement dit, celui-ci se fait le représentant de son groupe, de sa tribu familiale auprès des autres familles, et à l'intérieure de laquelle demeure floue la distinction entre les choses et les personnes. Comme le constate Mauss, « les choses ne sont pas les êtres inertes que le droit de Justinien et nos droits entendent. D'abord elles font partie de la famille : la *familia* romaine comprend les *res* et non pas seulement les personnes »⁴, *res* parmi lesquelles se trouvent notamment les enfants et les femmes.

De par cette indistinction entre les deux mondes, les affaires familiales échappent alors à une certaine contractualisation. « A l'intérieur de la famille le contrat est inutile, chaque membre étant, de par son état en contrat perpétuel vis-à-vis de tous les autres. [...] Il n'y a pas besoin de contrat explicite à l'intérieur de la famille où le contrat est à l'état de nature »⁵. Ce qui implique une évidence du lien et de l'autorité, une naturalité de la *patria potesta* ou pouvoir paternel de par son statut⁶. Le Père possède ainsi un droit de vie et de mort sur ses enfants, sa femme, ses esclaves, et donc un droit de décider de leur destin marital⁷, c'est-à-dire d'allier sa famille à une autre par l'échange de membres de la famille – bien que selon certaines modalités spécifiques – comme on échange les choses.

Cela ne va donc pas sans poser question quant au mariage et plus particulièrement à propos du statut du consentement au féminin. Comme le rappelle l'historien Paul Veyne, le mariage romain repose essentiellement sur l'*affectio maritalis*, à savoir le consentement mutuel des époux. Toutefois, que signifie un tel accord des volontés dans ce contexte patriarcal, qui consent et qui décide ? Bien que le mariage requière l'acceptation des époux, c'est le père qui donne finalement son accord, qui a l'autorité pour autoriser une union conjugale, qui n'est alors pas considérée comme un acte contractuel, mais comme « un acte privé, un fait qu'aucun pouvoir public n'a à sanctionner »⁸ remarque Paul Veyne, fondant un ordre social et sexuel patrimonial, soumis à son autorité.

On célébrait alors des liens, parfois au moyen de rituels religieux⁹, par lesquels le Père transférait l'autorité qu'il avait sur sa fille au mari, lequel recevait ainsi des droits sur sa femme comme si celle-ci était

même totalité. Voir à ce propos l'article de Monteils-Lang L., « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 30 mai 2009, consulté le 09 février 2022.

¹ Villey M., *Le Droit romain, op. cit.*, p. 53.

² Justinien I^{er}, *Les Cinquante livres du Digeste ou Des Pandectes de l'empereur Justinien*, Paris, Hachette Livre BNF, édition de 1803-1805, I.5.2, dans Villey M., *Le Droit romain, op. cit.*, p. 53.

³ Villey M., *Ibid.*, p. 55.

⁴ Mauss M., *Essai sur le don, op. cit.*, p. 232.

⁵ Mauss M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 2002, p. 265.

⁶ Autorité qui forme l'un des trois piliers, avec la tradition et la religion, de la *societas* romaine comme le souligne Hannah Arendt dans son étude sur la nature de l'autorité et son éventuelle crise moderne, dans Arendt H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La Crise de la culture*, Paris, Quarto Gallimard, 2012, pp. 671-717.

⁷ On retrouve ici le fondement de la « puissance maritale » selon laquelle la femme est, comme les mineurs, *alieni juris* et incapable juridiquement, principe abrogé en France en 1938 seulement.

⁸ Veyne P., « L'Empire romain », dans Ariès Ph. et Duby G. (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 1 « De l'Empire romain à l'an mil », Paris, Seuil, 1999, p. 43.

⁹ Notamment dans le cas de la *confarreatio*, mariage indissoluble auquel recourraient les patriciens jusqu'à l'époque impériale, et qui scellait l'alliance entre deux familles puissantes. Parallèlement à ce mariage, existaient aussi le *coemptio* (de *emptio*, vente),

sa propre fille. Femme et enfants avaient alors le même statut juridique au sein de la famille. Ce type de mariage s'effectuait donc « *cum manu* » : le mari reçoit la main sur sa femme, qui devenait *loco filiae* et devait fidélité absolue, respect, honneur, etc. S'est développé dans l'histoire romaine un autre type de mariage, « *sine manu* », sans transfert d'autorité ; le père conserve l'autorité sur sa fille. Autrement dit, le consentement reste donc ici soumis au consentement d'un Autre, représentant de l'autorité.

Le statut ambigu de la femme qui est aussi bien une personne qu'une chose entraîne un fait surprenant. Puisque le mari pouvait recevoir l'autorité de père sur sa femme-fille, il en disposait comme bon lui semblait, et pouvait donc la répudier, la « prêter » ou la donner en mariage à un ami. Paul Veyne nous livre quelques anecdotes étonnantes avec sa verve caustique : « Caton d'Utique, modèle de toutes les vertus, prêta sa femme à un de ses amis, puis la réépousa plus tard, épongeant au passage un immense héritage ; un certain Néron "fiança" (c'était le mot consacré) son épouse Livie au futur empereur Auguste »¹ – évidemment sans consulter son avis. De même, le rapt de la femme est un motif commun, dont la mythologie et le théâtre romains regorgent, comme dans l'histoire emblématique et fondatrice, relatée par Tite-Live², de l'enlèvement des Sabines par la toute première génération de Romains.

Ainsi, bien que le consentement des futurs époux était requis, il restait avant tout formel, notamment celui de la femme sans capacité juridique, grand enfant jusqu'à la fin. Le véritable consentement provient d'une figure paternelle, qui fait autorité et qui autorise autrui. Ainsi, comme le souligne Geneviève Fraisse, « celui qui consent est d'abord celui qui autorise, le père avant tout. Le consentement est donc donné pour autrui, avant d'être pour soi-même »³. Se remarque donc une polysémie du consentement qui peut aussi bien signifier adhérer que subir, plaçant cette notion à la limite de la décision et de la cession, et faisant du choix l'apanage du masculin ou du Souverain – du paternel – tandis que l'acception passive sera plutôt celui du féminin et de l'assujéti. « Ainsi, du mariage à l'ensemble de l'espace social, la double signification du consentement [...] assure pour longtemps la suprématie masculine »⁴, et plus largement d'une figure d'autorité incontestable et naturelle, de laquelle certains sont exclus de statut et par nature. La mutualité du consentement s'inscrit alors dans le respect d'un ordre social et hiérarchique qui dépasse l'individu et qui entérine une dissymétrie considérée naturelle entre le dominant et le subordonné, et plus particulièrement celle des sexes que le mariage à la fois voile et met en exergue.

L'exploration de la naissance du contrat et du contrat consensuel chez les Romains a permis le dégagement d'une première époque de l'histoire du consentement compris comme autorité de l'Autre sous la guise du Père. Si la force de la théorisation romaine a été d'introduire le consensualisme et le contrat dans le Droit, ce n'est pourtant pas un principe ni un fondement. Autrement dit, le contrat et le consentement n'assurent pas le *socius* : on doit encore se référer à un Autre, dont le pouvoir est fondé en nature et au regard duquel l'accord mutuel prend sa valeur, c'est-à-dire au regard duquel la parole donnée est garantie. Par conséquent, « le consentement n'est pas encore le signe de l'individu »⁵, mais d'un Autre qui fait office de norme ou de modèle consistant et complet, norme incarnée par l'homme prudent d'Aristote ou par le *pater familias*. Par conséquent, l'*autoritas* latine n'est pas contractuelle, elle dérive d'un statut naturel que le Droit explicite par une positivité juridique, tandis que le contrat serait plutôt une modalité d'un lien social préexistant, naturel. Bien qu'il existât une tradition du consentement populaire, il ne fonde ni ne garantit cette figure de l'Autre, dont le pouvoir provient d'une origine naturelle et

autorisé aussi aux plébéiens, dont le rituel consistait en un échange de pièces par les époux et symbolisant un achat fictif, ou encore l'*usus* qui est un mariage sans rituel par contre, qui consistait à considérer comme mariés un couple qui aura vécu ensemble pendant plus d'un an, avec le consentement du père, et sans interruption supérieure à trois nuits. Pour plus de détails sur l'évolution des catégories du mariage et la description de leurs fonction et rituels, voir Bologne J.-C., *Histoire du couple*, Pairs, Pocket Agora, 2019.

¹ Veyne P., « L'Empire romain », *op. cit.*, p. 48.

² Tite-Live, *Histoire romaine, Livre I à V, De la fondation de Rome à l'invasion gauloise*, Paris, GF-Flammarion, 1999, I, 9-13.

³ Fraisse G., *Du Consentement*, *op. cit.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 30

⁵ *Ibid.*, p. 30.

transcendante selon la pensée aristotélicienne. En d'autres termes, d'un ordre du monde qui ne pose pas question : on écoute les Augures et les Oracles, on s'en remet aux signes divins, on accepte stoïquement le Destin.

3. Consentir devant Dieu : pacte de famille et contrat de gouvernement

Nous venons de voir que le Droit romain fait une place au consentement et à la parole donnée, mais sans l'ériger en fondement du lien social, ni en principe des obligations contractuelles, comme c'est le cas dans le Code Civil actuel. Comme nous l'évoquions plus tôt, il faut en fait attendre le Moyen-Âge et l'avènement du Christianisme pour que la parole obtienne une véritable portée juridique : « *Pacta sunt servanda* ». Cet adage exprime la force obligatoire des contrats de par la simple prononciation d'un engagement. On observe donc un renversement de la logique romaine, qui sera permise par la foi en un Garant absolu, Dieu, devant lequel trahir sa parole est un péché mortel. Ainsi le pacte deviendra-t-il l'équivalent d'un contrat sous l'égide d'un Tiers transcendant et consistant, assurant la bonne foi en la parole.¹ Alain Supiot le résume très clairement : « C'est donc parce qu'on a cru en l'existence d'un Dieu unique, qui voit tout, et face auquel nul ne doit jamais mentir, que la simple convention (le pacte nu) a ainsi fini par être identifiée au contrat. Autrement dit, la notion moderne de contrat n'aurait pu se développer sans la foi en un Garant universel de la parole donnée »². Là où la parole du *pater familias* devait respecter un certain formalisme et reposait sur un droit naturel, celui de la puissance évidente du père, au contraire la foi jurée en Dieu implique avant tout un respect de sa parole par le croyant pour ne pas être parjure, renforçant d'autant une structure paternaliste du *socius*. Par conséquent, la contractualisation exige une dimension verticale, ce que l'époque médiévale met en lumière en situant le contrat sous l'égide d'une figure transcendante absolue.

Se dégage ainsi, au Moyen-Âge, une figure d'autorité à laquelle l'individu se soumet en tant que sujet, aussi bien dans la sphère privée du conjugal, que dans la sphère publique des liens féodaux du chevalier à son suzerain ou à Dieu. Il s'y assujetti d'autant plus que la figure d'autorité devient progressivement un représentant de Dieu dont on ne doute pas ; il garantit la vérité, la parole, l'ordre juste du monde. Par exemple, le roi est doté d'une telle aura, qu'on lui prête un pouvoir de guérison de certaines maladies par la simple imposition des mains. Canal de Dieu, il se fait roi-thaumaturge, selon l'expression de l'historien Marc Bloch³. Un autre exemple de cette foi en un Autre tout-puissant est la pratique de l'ordalie, un duel, parfois à mort, pendant lequel les « champions » des deux partis s'affrontent. Le gagnant sera jugé innocent et juste car son bras aura été armé de la justice divine.

S'observe ainsi au moyen-âge une verticalisation du pouvoir qui circule du Prince jusqu'à ses sujets obéissants, et inversement le pouvoir est aliénable et peut se transférer de sujet à sujet et donc au Prince voire à Dieu, c'est-à-dire à un Autre tout puissant et consistant face auquel le sujet se fait sujet, c'est-à-dire assujetti, pris dans un dispositif qui définit les places asymétriques de chacun : sujet/monarque, prêtre/laïc, mari/femme, etc. Dans cette féodalité, le pouvoir est alors considéré comme un droit susceptible d'appropriation qu'une forme juridique permet de fonder et de légitimer. Comme le remarque ainsi Foucault, « dans le cadre de la théorie classique du pouvoir, le pouvoir est considéré comme un droit dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner,

¹ Pour une histoire du contrat consensuel, et l'évolution de la figure du Garant à l'époque médiévale, voir Bärmann J., « *Pacta sunt servanda*. Considérations sur l'histoire du contrat consensuel », *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 13 N° 1, Janvier-mars 1961. pp. 18-53. Il y décrit notamment comme la parole de consentement devient fondatrice de l'obligation contractuelle d'un pacte nu au moyen-âge. Ainsi, au XIII^e siècle, « c'est un *peccatum* de ne pas respecter la parole donnée, c'est pourquoi il faut aménager une procédure d'exécution du *nudum pactum*, du for ecclésiastique *secundum canones* », comme la confession ou la menace d'excommunication.

² Supiot A., *Homo Juridicus*, op. cit., p. 154-155.

³ Bloch M., *Les rois thaumaturges : Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard NRF, 1983.

d'une façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit »¹. Autrement dit, le pouvoir se thématise et se cristallise en un savoir juridique organisé en dispositif, lequel va mener à formuler une inédite théorie de la souveraineté monarchique. Celle-ci consiste essentiellement en l'usage d'un système de droit qui fait fonctionner le pouvoir, c'est-à-dire, là où la science juridique auparavant participait au fonctionnement du pouvoir parmi d'autres dispositifs, il devient le mode principal de son exercice, qui permet d'autoriser et de rendre acceptable toute forme de pouvoir qui respecterait ces codes juridiques. La domination et la violence de la monarchie, qui s'appliquent sur le corps même du sujet, deviennent alors légitimes : « la théorie du droit a essentiellement pour rôle, depuis le Moyen-âge, de fixer la légitimité du pouvoir »², avec le risque croissant d'abus de la part du Prince et de rendre illégitime toute autre forme de pouvoir qui serait étrangère au droit.

Le pouvoir du souverain tend donc à s'émanciper de tout accord des sujets qui se voient pris dans un dispositif coercitif et contraignant de lois, dans un rapport de domination dont l'apogée se situera finalement dans la constitution d'un pouvoir de droit divin – ultime légitimation à la fois juridique et transcendante, absolue. Celui-ci, émancipé de toute légitimation pour les sujets ou par un autre corps de pouvoir (l'Église notamment), se proclame le seul légitime et absolu parce que ce droit à gouverner proviendrait de Dieu. Cependant, la sacralisation du pouvoir en direction d'une monarchie de droit divin ne se réalise pas sans nuance ni contre-point, mais s'accompagne en parallèle de l'élaboration progressive d'une sécularisation des figures d'autorité, préparant le futur « tournant des Lumières, [pour qui] c'est l'État qui occupe la place de Garant des échanges, au moins dans les États laïcs occidentaux »³. Cette transition sécularisante pourrait alors être à l'origine d'une modification de la contractualisation à plusieurs niveaux : d'abord politique avec le contrat de gouvernement, mais également dans la sphère individuelle avec un renouveau du contrat de mariage comme « pacte de famille »⁴.

Reprenant une distinction opérée par Louis Dumont entre l'individu hors du monde et l'individu moderne dans le monde⁵, Irène Théry remarque alors ici une « première révolution du consentement »⁶ au XVI^e siècle, qui trouve à s'exprimer éminemment dans les débats, tractations et conciles quant à la place du consentement des parents dans le mariage. En effet, ce dernier reflète l'autorisation donnée par un Autre à une union et par quoi l'ordre social et patrimonial peut être garanti. Or, cette période étant en proie au double mouvement contradictoire de l'essor du pouvoir divin d'un côté et de l'autre côté de la multiplication des tentatives de limiter le pouvoir ou d'aménager des espaces pour y échapper un peu, la question du consentement dans le mariage arrive au centre des débats. Si cette question paraît si importante, c'est qu'en elle résonne tout l'enjeu d'un compromis nécessaire entre les deux mondes du sacré et des affaires humaines, sachant que la doctrine consensualiste chrétienne vise d'abord au renoncement de la chair avant l'institution d'un ordre social.

Le consentement est alors considéré comme au centre du sacrement du mariage et accompagne « l'élaboration progressive de la doctrine juridique consensualiste »⁷, exigeant un consentement libre, actuel et légitime des époux, consentement reconnu et officialisé grâce à l'Église qui consacre l'union. En cet endroit, la question sexuelle passe alors au second plan, car le mariage constitue avant tout « un enjeu patrimonial et social au sens large [...]. La relation sexuelle hors de toute inscription sociale est un mythe »⁸. Toutefois, quand bien même la coutume réclame le consentement des parents, il ne peut finalement être exigé. Devant la formation de couples « clandestins », hors mariage, afin d'éviter le scandale de l'union des chairs hors d'une institution familiale, l'Église décide finalement de se passer de

¹ Foucault M., *Il faut défendre la société, cours au Collège de France 1976*, Seuil, 1997, p. 41.

² *Ibid.*, pp. 23-24.

³ Supiot A., *Homo Juridicus, op. cit.*, p. 157.

⁴ Gaudemet J., *Le Mariage en Occident*, Paris, Cerf, 1987.

⁵ Dumont L., *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991.

⁶ Théry I., *Moi aussi, la nouvelle civilité sexuelle, op. cit.*, p. 41. Nous suivons ses analyses sur cette période qu'elle développe notamment dans son deuxième chapitre.

⁷ *Ibid.*, p. 55-56.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

l'autorisation des parents, mettant en cause l'autorité des pères de famille. Ce qui ne va pas sans scandale et déchirement, réveillant un débat vieux de plusieurs siècles.

En effet, comme le rappelle Irène Théry, le contexte doctrinal de l'époque dans laquelle la première révolution du consentement a lieu, a été d'abord initié par saint Augustin au V^e siècle avec sa théorie « *una caro* ». Alors qu'une polémique théologique faisait rage pour savoir si la sexualité était ou non compatible avec une place au paradis après la mort, il réhabilite la sexualité au sein du mariage, mais sexualité acceptable à condition qu'elle soit consentie par les deux époux et qu'elle soit en vue de la procréation.

Avec Augustin le consensualisme chrétien acquiert ses principaux fondements théologiques. La théorie de l'unité des époux, théorie dite de l'« *una caro* » est décisive car elle résout en quelque sorte la question de la concupiscence : ils ne seront plus deux, mais un. Leurs échanges sexuels procréatifs sont alors pensables comme un « *debitum conjugalis* », un devoir conjugal libéré de l'amour de soi.¹

Toutefois, cette sexualité autorisée s'effectue encore dans l'horizon d'un renoncement à la chair, ce que l'Église ne cessera de proclamer, qui doit aussi régner idéalement dans le mariage. Ainsi, la bonne vie maritale devient le lieu de l'épreuve de la foi, ce qui relève d'un acte individuel de la part des époux, et nul ne peut se prononcer à leur place. Par conséquent, si le consentement des parents est bienvenu pour protéger le couple, il n'a rien de nécessaire ni d'obligatoire.

Mais le débat s'ouvre de nouveau à partir du XII^e siècle, notamment avec Pierre Lombard et sa théorie du mariage comme sacrement, que saint Thomas d'Aquin reprend et précise au siècle suivant dans sa *Somme Théologique*, pour indiquer la nécessité que ce consentement respecte un certain formalisme. Il doit être placé sous tutelle spirituelle, opposant alors les puissances séculière (le pouvoir royal montant) et religieuse, opposition qui bat son plein au moment de la Réforme. Par exemple, le protestant Calvin, dans *Institutions Chrétiennes*, affirme la condition absolue de l'accord parental. Le concile de Trente édicte en 1563 une ordonnance allant aussi dans ce sens. Mais il faut encore attendre quelques années pour qu'un nouveau compromis soit trouvé, par l'ordonnance royale dite ordonnance de Blois de 1579 proclamée par Henri III, formulant l'idée d'un « rapt de séduction »². Ce dernier s'ajoute à la catégorie du « rapt de violence » ou viol, et consiste non plus en une violence physique mais en une séduction par ruse ou mensonge d'une jeune fille dont le consentement devient alors nul. Implicitement, l'accord parental devient condition *sine qua non* pour protéger l'union et « son absence devient une présomption irréfragable de séduction »³. Comme le souligne alors Irène Théry, après ces quelques rappels historiques appuyés des thèses de Jean Gaudemet, le mariage se transforme en un « "pacte de famille", soumis à l'autorité des chefs de lignage [...], devient une pièce maîtresse de l'organisation hiérarchique de la société des ordres »⁴. L'institution sacrée se voit donc légitimée à présent, avec l'aval de l'Église, dans le monde profane et séculier. D'où un premier éloignement de l'Autre divin, limité par le monde séculier, mais qui trouve son remplaçant dans une figure humaine, celle du *pater familias* dont l'autorité ne provient plus seulement d'un pouvoir naturel mais aussi d'une bénédiction divine, entérinant l'ordre social sexuel patrimonial déjà présent chez les Romains.

Ce passage ambivalent du pouvoir de l'Église à celui du pouvoir des hommes bien que soutenu par l'Église trouve également à s'exprimer dans le registre politique comme nous l'évoquions, notamment par l'apparition au XVI^e siècle de l'idée d'un « contrat de gouvernement » qui formule un droit de désobéissance à certaines conditions⁵. L'exercice du pouvoir se voit donc nuancé par une logique

¹ *Ibid.*, p. 51.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ *Ibid.*

⁵ Sur l'existence et l'importance de la pratique contractualiste sous le régime féodal, voir l'ouvrage collectif Foronda F. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'occident médiéval, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2011, et notamment Jean-Marie Moeglin qui écrit : « Dès l'époque carolingienne, l'on peut dire que s'opposent deux conceptions du

juridique qui, comme en contre-point reconnaissant malgré lui le caractère absolu du souverain, en passe par la contractualisation du pouvoir, pour le limiter par l'extérieur. L'apogée de ces idées semble se situer avec l'œuvre monarchomane anonyme, *Vindiciae contra tyrannos* de 1579, concluant une série de pamphlets après le massacre de la Saint-Barthélemy de 1572. L'auteur y dessine, souligne Michel Tropper, l'idée d'un double contrat : « le premier entre Dieu et le peuple, le second, subordonné au premier, entre le roi et le peuple. Si le roi persécute la vraie religion, il viole le contrat conclu entre Dieu et le peuple et celui-ci peut user de son droit de résistance. »¹ Ainsi se constitue, en réaction à la montée d'une monarchie absolue de droit divin dont la parole peut s'avérer trompeuse ou abusive, le terreau du contractualisme moderne à venir, qui s'enracine dans une référence à un droit naturel revisité : le souverain doit défendre ce droit naturel, ce pour quoi il fut élevé au rang de souverain. Toutefois, demeurant homogène au droit, cette contestation du pouvoir au nom d'un tel contrat est encore à la mesure du dispositif juridique et est donc conforme à la loi édictée par le souverain. Autrement dit, si la contractualisation constitue un pouvoir séculier de régulation du souverain, il tire la source de son pouvoir et de sa légitimité d'abord de ce souverain, avec l'aval de l'Église.

Cette idée forte d'un contrat de gouvernement, qui limite le souverain, est une lecture contractualiste de la pensée politique d'Aristote, que semblent partager certains auteurs dits « jusnaturalistes » à partir du XVI^e siècle comme par exemple Vitoria et Suarez de l'École de Salamanque². Héritier de cette tradition, l'humaniste néerlandais Grotius dans *Le Droit de la guerre et de la paix*³ prolonge le débat et postule l'existence d'un droit naturel chez l'homme à préserver sa vie et de vivre paisiblement en société. S'en déduit alors que l'homme serait un animal social, mais, contrairement à ses précurseurs, il n'est pas un animal politique. En effet, s'il vit naturellement en société, il ne vit pas naturellement de façon organisée, avec des lois civiles et des institutions. Le *socius* est donc évident et naturel, mais il faut encore un acte pour fonder le lien politique, un acte contractuel qui légitime le souverain, défenseur du droit, parce que ce dernier ne peut, en droit, s'imposer de lui-même.

Bien que le contrat de gouvernement s'institue dans le cadre du droit et sous le regard d'un Autre, il contient en lui les premiers germes d'un éloignement de cette figure de l'Autre qu'un souverain absolu prétend incarner. En effet, si ce souverain est ce qui garantit l'ordre social et politique dans lequel les échanges intersubjectifs pacifiques peuvent avoir lieu, son renforcement s'accompagne d'un certain esprit de révolte monarchomane qui voudrait refonder le pouvoir. Non plus à partir d'une évidence naturelle ou divine, mais à partir d'un acte contractuel sur le modèle marchand du consentement mutuel, marquant un passage de la sphère sacrée et intouchable du roi, du pape, de l'Autre, à celle intersubjective du consentement dans le monde.

Toutefois, l'acte véritablement moderne de la fondation du « faire société » est apporté par Hobbes qui postule une « insociable sociabilité » de l'homme, qui rompt aussi bien avec l'idée de l'homme comme animal politique que comme animal social. Quelque chose chez l'homme résisterait par nature à faire société. D'où l'énigme béante et moderne de l'origine des sociétés et de l'unité d'une volonté politique. Il récupère alors la théorie politique du contrat et la déplace en un nouveau lieu, en faisant du pacte l'artifice par lequel l'union des volontés advient, en un seul corps social et politique. Avec la doctrine contractualiste moderne s'accomplit un recentrement en politique de la notion de consentement sur le sujet, et non plus sur l'Autre, ce qui débouchera plus tard avec Rousseau sur une triple condamnation du

pouvoir royal : l'une insiste sur le fait que le souverain est le représentant sacré de Dieu sur terre et que désobéir à ses ordres revient à désobéir aux ordres de Dieu ; l'autre met en valeur l'idée d'un contrat politique (*Herrschaftsvertrag*) qui devrait régir les relations entre le souverain et les grands du royaume. », dans Moeglin J.-M., « Le Saint Empire : contrat politique et souveraineté partagée », pp. 173-191.

¹ Tropper M., « Contrat Social », *Encyclopédia Universalis*, [en ligne], consulté le 12 juillet 2023. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/contrat-social/>.

² Terrel J., *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Points, 2021, pp. 63-69.

³ Grotius H., *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2012.

paternalisme, du droit du plus fort, et enfin de l'esclavage¹. Il en découle alors une rupture épistémologique, caractéristique d'une certaine Modernité, qui présuppose la séparation radicale de l'homme et de l'univers. Pour Hobbes, rappelle Léo Strauss, « il n'y a pas d'harmonie naturelle entre l'esprit humain et l'univers »², qui demeure radicalement « inintelligible »³. Ce non-rapport n'est pas sans impliquer une double perte : de l'évidence naturelle du lien entre les hommes ; de l'évidence naturelle de la figure d'autorité qui garantissait ce lien. Ainsi, là où l'*autoritas* garantissait un lien par un pacte implicite et « naturel » de soumission, la modernité semble faire s'effondrer toute évidence y compris du *socius* et de l'*autoritas*, pour l'explicitier dans un mythe contractuel des origines.

La séparation des choses et des personnes avait permis l'émergence de l'idée de contrat, cette nouvelle séparation permet l'émergence de l'idée de contrat social, comme suppléance à la fragilité du lien. Ce discours serait caractéristique de l'événement des Temps Modernes, qui place l'individu et la Raison au centre, et dont nous voudrions rappeler ici quelques éléments pour mieux comprendre les enjeux et l'originalité du contractualisme moderne avec lequel débute, semble-t-il, l'idéologie d'un individu autonome et éclairé, qui peut décider en accord avec les autres de la société, des lois et de son destin. D'où le rôle essentiel que jouera le consentement de l'individu mais qui semble répéter et poursuivre, selon Foucault, le même dispositif de savoir/pouvoir par l'institution d'un sujet de droit qui renonce à ses droits naturels, transférés à un souverain, pour obtenir des droits civiques. Nous verrons donc comment le jusnaturalisme contractuel revisité à partir de Hobbes et l'idéal sous-jacent d'un sujet moderne, autonome et éclairé, soutient en même temps émancipation (citoyen comme sujet de droits) et aliénation (sujet clivé forcé d'obéir). Autrement dit, le contractualisme moderne semble se construire comme refus d'un pouvoir arbitraire du père et de son statut pour installer celui de l'individu, au profit du fils. Mais ainsi, le contractualisme renversant le paternalisme prolongerait néanmoins une structure patriarcale du pouvoir des frères sous le regard du père destitué.

II. Éloignement de l'Autre et primat de l'individu

1. Naissance du sujet moderne : un individu indivisé et autonome

Les XVI^e et XVII^e siècles marquent une rupture décisive, qui se manifeste notamment avec Descartes dans le domaine de la métaphysique, avec Galilée dans le domaine des sciences de la nature, mais aussi dans les arts avec le Quattrocento et l'invention de la perspective⁴, et résonne jusque dans le projet de Hobbes de fonder une « science politique ». Chaque fois, le sujet est reconduit à la place centrale comme départ de la mesure du monde ou du point de fuite, se dégageant du regard *sub specie aeterni* de Dieu. Le projet scientifique moderne consiste alors à dégager les déterminations causales des phénomènes aussi bien naturels que sociaux et politiques, en appuyant le savoir sur une assise logique. Hobbes sera ainsi le premier à transposer la méthode scientifique dans l'espace du politique, afin de dégager une loi interne aux phénomènes du socio-politique, laquelle loi doit permettre de fonder prévisibilité et pérennité du tissu social et du souverain. Ainsi, avec la Modernité, dont participeront les fictions méthodologiques du pacte social, un renversement s'opère : le consentement est mis du côté du sujet, pensé comme individu, comme acte du sujet qui accepte avec tous les autres et ainsi fonde légitimement l'autorité de l'Autre, du Souverain. La garantie du *socius* n'est donc plus la nature ou l'ordre du monde, mais un accord

¹ Il s'agit des trois critiques que Rousseau formule dans les chapitres II, III et IV de son ouvrage *Du Contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001.

² Strauss L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 2008, p. 160.

³ *Ibid.*, p. 160.

⁴ Panofsky E., *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975.

mutuel et contractuel. Le projet hobbesien s'inscrit dans ce projet moderne, qui commence avec la Renaissance, contre la représentation aristotélicienne du monde, de refondation rationnelle du savoir, c'est-à-dire à pouvoir rendre compte des différents savoirs sans recours à une autorité transcendante comme s'y adonnait la tradition scolastique. En un mot, il s'agit de fonder sans transcendance, ouvrant la voie pour un individu autonome, c'est-à-dire maître de son destin, de ses choix, de son savoir, l'homme devenant la mesure de toute chose.

La scolastique était célèbre pour sa logique, mais « on voit se dégager progressivement une nouvelle forme de logique qui, au lieu de se contenter de classer et d'ordonner le savoir acquis, veut être un instrument de pouvoir »¹. En effet, il s'agit avec la Modernité de se dégager de l'emprise exercée par la Tradition, pour ériger un savoir qui ne soit plus dépendant de principes qui lui seraient extérieur. En d'autres termes, il n'est plus possible d'envisager un savoir dont la seule justification reposerait ou bien sur un argument d'autorité, ou bien sur la référence à la volonté de Dieu. Le recours aux mathématiques confère ainsi un outil puissant en vue d'une maîtrise du savoir et servira de modèle général aux théories de la connaissance, en tant que toute chose dans le monde doit se soumettre à certain type de connaissance : la « *mathesis* », ou calculabilité universelle de toute chose, qui garantirait exactitude et certitude, et que Descartes érige pour la première fois en principe du savoir dans ses *Regulae*². Ainsi Jean Beaufret écrivait-il que « c'est par là que Descartes fonde les Temps modernes. De même que l'homme grec était l'homme de l'*aléthéia* et l'homme du Moyen Age celui de la vérité comme adéquation, l'homme des Temps modernes est l'homme de la certitude »³. Ce tournant cartésien⁴ résonne dans tous les domaines du savoir, y compris politique, et présuppose que l'univers tout entier soit rationnel et mathématique.

La *mathesis* dépasse alors la simple idée de nombre mais, comme le montre Heidegger à propos du *cogito* cartésien et de l'éviction du sujet de la science⁵, elle consiste à mettre en ordre le savoir et s'assurer de toute proposition formulée, de ne la considérer comme vraie et acquise que si elle est démontrée. Plus radicalement encore, rejetant toute justification extérieure, plus rien n'est admis que l'individu n'aurait lui-même démontré, dans une proclamation du pouvoir prométhéen de l'homme, origine du savoir. Celui-ci repose donc en fin de compte sur le seul intellect individuel, c'est-à-dire sur l'acte d'un sujet qui doute du monde et de ses sens, mais trouve en son sein certitude et autonomie. Par son doute métaphysique radical, il apparaît que « l'esprit du cartésianisme est l'esprit moderne par excellence : l'affirmation de l'autonomie subjective et de sa capacité à s'universaliser, c'est-à-dire à retrouver les vérités universelles au cœur de l'individu rationnel. »⁶ Ainsi s'ouvre l'époque nouvelle d'une « métaphysique de la subjectivité » qui interprète la vérité comme certitude et fait d'elle, par la thèse de la calculabilité universelle de toute chose, le critère et la norme de la vérité, qui résonne encore aujourd'hui sous la forme de la quantification de toute chose, de la « folie évaluation »⁷, de l'idéal de performance.

Avec la proclamation de cet individu au centre du monde, à partir de Descartes, la psychologie deviendra la base de la connaissance, questionnant la possibilité du rapport entre la pensée et l'être, entre harmonie innée et rupture. En témoignent les nombreux ouvrages philosophiques post-cartésiens portant sur le problème de la connaissance et de l'entendement humain. Le problème qu'affronte cette modernité est alors celui de la médiation entre l'homme et ce qui tient face à lui : le monde, la nature, l'autre. Comme

¹ Cassirer E., *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 255.

² Descartes R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2000.

³ Beaufret J., *Approche de Heidegger : Dialogue avec Heidegger III*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 202.

⁴ Tournant radicalisé par Leibniz, qui cherche à développer une langue universelle, ou *characteristica universalis*, décrivant et exprimant toutes les idées et tous les concepts de façon univoques et mécaniques, selon les principes logiques de la démonstration mathématique, comme celui de la non-contradiction.

⁵ Heidegger M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Tel Gallimard, 1971. Voir notamment la partie « f) Le sens métaphysique du mathématique ».

⁶ Citot V., « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *Le Philosophoïre*, vol. 25, n° 2, 2005, pp. 35-76.

⁷ Abelhauser A., Gori R. et Sauret M.-J., *La Folie évaluation. Les nouvelles fabriques de la servitude*, Paris, Fayard, 2011.

le souligne Cassirer, la « philosophie des Lumières [...] n'eut de cesse de se dresser contre toute tentative de chercher dans un monde transcendant un point d'appui pour levier de la connaissance »¹. Il s'agit d'écarter toute idée d'un éventuel *deus ex machina*, c'est-à-dire d'un Autre consistant apte à soutenir le sujet devant son opacité, face à ce non-rapport fondamental avec le monde, pour proclamer une indépendance absolue de l'individu.

Ainsi se dégage progressivement à partir de cette rupture de la Modernité la notion de l'autonomie de la Volonté. Si celle-ci était déjà en germe dans le droit romain avec le principe balbutiant du consensualisme et du personalisme, il fallait encore attendre la pleine affirmation de la catégorie d'Individu, dont le *cogito* fondamental ouvrait à la place centrale de l'homme dans le monde et dans la constitution du savoir et du pouvoir. Néanmoins, s'il se réfère d'abord à son acte de penser pour fonder le savoir, l'individu moderne doit se méfier de ses sens et de son ignorance. En effet, selon Descartes, il se situe entre le néant d'un malin génie et le tout de Dieu, c'est-à-dire peut faire des erreurs de par l'imperfection de son entendement. Cette imperfection est cependant contrebalancée par une volonté infinie qui s'inscrit dans une logique binaire. Si l'individu est limité dans sa capacité à connaître, percevoir, imaginer, etc., il peut dire oui ou non de façon absolue. Autrement dit, le consentement du moderne ne connaît ni ombre ni zone grise, l'incertitude et les errances du désir ou de la passion ne relèvent pas de cette volonté qui peut au pire consentir à une idée fautive, mais l'acte de volonté en lui-même aura eu lieu.

Pourtant, cette autonomie de la volonté à partir de laquelle se pense le véritable pouvoir du « Je », ne va pas sans un profond paradoxe, que Lacan ne manquera pas de relever plus tard². Le *cogito* et les actes (dont la volonté) qui s'en déduisent présuppose toujours un Autre transcendant à partir duquel son autonomie et son moi peuvent s'affirmer, dans son hypostase totalisante. Dire « je veux » ou « je consens » implique finalement une certaine hétéronomie. Descartes n'est d'ailleurs pas dupe de son acte. Lorsqu'il affirme, dans sa deuxième méditation³, que son existence est au-delà de tout doute possible, du seul fait qu'il doute, il doit encore recourir, dans une troisième méditation, à la référence à un Autre, Dieu, pour garantir dans le temps la vérité certaine de son existence à laquelle il était parvenu. Par conséquent, bien qu'il fonde le monde et le savoir à partir de lui-même dans un acte subjectif ponctuel, il lui faut encore trouver une pérennité dans l'existence d'un Dieu qui, parfait et infini, ne peut pas être menteur ni inexistant. Les preuves ontologiques que Descartes apporte dans sa démonstration logico-mathématique de l'existence de Dieu ont alors pour objectif, non pas la morale ou la religion, mais d'assurer la complétude et l'existence d'un Autre capable de sauver la croyance en sa propre existence et en l'existence du monde. Si cela lui est nécessaire, c'est en raison d'un doute qui l'assaille devant la parole menteuse d'un Malin Génie, à cause duquel rien de ce qu'il connaît et perçoit pourrait être vraie. La possibilité du mensonge est donc ce à cause de quoi la Bonne Foi en la parole de l'Autre vacille et exige une garantie, qui ne peut pas provenir de cet Autre mais seulement, dans un premier temps (logique) du sujet lui-même et de son acte d'auto-fondation.

C'est également le problème que les tenants du contractualisme, comme Hobbes, vont affronter : faire une science effective de l'Etat qui repose sur de tels principes logiques et rationnels. Ce qui a pour objectif avant tout de s'assurer de la pérennité de l'Etat, qui en passe notamment par la prévisibilité des comportements des individus assujettis au Léviathan, Souverain transcendant et extérieur qui garantit le pacte social. Ce n'est donc pas Dieu mais un Souverain absolu qui assure la sphère politique et sociale. De même chez Rousseau, la volonté générale elle-même s'appuie sur un Législateur extérieur, figure laïcisée de Dieu. Cette garantie jette finalement une lumière sur un point d'opacité fondamental chez tout sujet et son acte de consentement : l'acte de fondation n'est pas assuré de persister, car il relève avant tout d'un acte de parole qui peut être erronée, menteuse ou imprévisible, qui appelle à être sauvegardé en « droit », contractuellement. Ce qui cause dans le champ du politique une tension paradoxale entre langage et violence. La prise au sérieux de cette tension par Hobbes l'amène à produire, comme socle même du

¹ Cassirer E., *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 121.

² Cf. *infra*.

³ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979.

politique et du pouvoir, une théorie du langage comme éthique et pragmatique où il s'agirait de fixer le sens des mots pour pouvoir communiquer et gouverner.

Autrement dit, ce que la contractualisation semble révéler ici serait de l'ordre d'une perte de foi. On n'y croit plus, on ne croit plus en l'Autre, on ne croit plus en la parole des autres, alors on passe un contrat qui se révèle contraignant et asservissant, dans un monde devenu à la mesure de l'individu tout seul. Le contrat s'avère donc nouveau dispositif de pouvoir et de régulation pour garantir le consentement de chacun et poser des bords à l'horizontalisation des rapports interindividuels. L'avènement de l'individu moderne est alors l'avènement d'un homme pris dans un dispositif inédit qui en appelle à son « libre consentement », voire le fabrique et le contraint, car ce consentement devient ce sans quoi le pouvoir et la domination ne peuvent accéder à la légitimité. D'où l'avènement, encore, d'un individu pensé en tant que rationnel et complet ou indivisé, c'est-à-dire capable d'une autodétermination pour vouloir la société juste, mais aussi pour vouloir ce qui est bon pour lui : à savoir la liberté ou autonomie, la sécurité, la propriété et la jouissance de ses droits. Ainsi, introduisant la logique du contrat dans le droit public, le contractualisme va constituer une modernité politique en ce qu'« elle pose l'homme au principe de l'organisation politique, et non plus l'idée d'un Cosmos ontologiquement hiérarchisé ou d'une volonté divine. Pour les modernes, l'ordre naturel et l'ordre divin ne peuvent définir l'ordre politique »¹.

2. La rupture contractualiste des Modernes

C'est à Thomas Hobbes, au cours du XVII^e siècle, que le philosophe Léo Strauss² attribue le mérite d'acter une rupture avec le droit naturel classique, pris dans l'évidence d'un droit d'origine divine. Alors que Hobbes quitte l'Angleterre à l'aube de l'*English Civil War*, il décide d'apporter son soutien au roi de France Charles I^{er}, défenseur d'une souveraineté absolue de droit divin. C'est dans ce contexte que le philosophe achève de rédiger *De Cive*³, ouvrage dans lequel il réinterroge les fondements moraux d'un État qui s'éloigne d'une référence au religieux. Il lui faudra alors en passer par une nouvelle anthropologie en proie à un doute radical, celui de ne plus pouvoir se fier à la parole de l'autre, puisque plus rien ne la garantit, afin d'établir une nouvelle norme.

Selon Hobbes, ce qui institue l'état civil et l'Etat est d'abord un acte de parole qui préside à un « pacte social » et qui ainsi produit obligation et engagement. C'est un acte de consentement réalisé par l'individu qui dit « oui » et rompt alors avec le continuisme d'une Tradition dont le transfert d'autorité s'effectuait de façon naturelle ou divine. D'où rupture moderne avec les conceptions précédentes de la souveraineté et du *socius*, en situant l'individu au centre. Hobbes voit donc en l'homme un être de parole, dont il s'agit d'entendre l'équivoque : il est naturellement un être parlant, mais il est aussi un être qui devient ce qu'il est par la parole. Autrement dit, l'usage du langage n'est pas seulement en vue de la connaissance ou de la communication, il a d'abord une dimension performative : la parole peut le transformer, et transformer le monde. C'est pourquoi se dessine une pragmatique des actes de la parole dont l'analyse révèle le pouvoir fondamental de cette parole par quoi surgit un monde, un État, des lois.

Mais on peut encore entendre cette expression en un troisième sens : l'être de parole est celui qui respecte sa parole. Le pacte social est la résultante d'un acte illocutoire⁴ par lequel chacun consent et s'engage à respecter sa propre parole, à savoir celle d'instaurer la paix avec les autres. L'homme en a le pouvoir, il peut promettre et tenir sa promesse, mais à condition que la dimension passionnelle, inhérente

¹ Citot V., « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *art. cit.*

² Strauss L., *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*

³ Hobbes Th., *Du citoyen*, Paris, GF-Flammarion, 2010.

⁴ Bien que cette fonction linguistique soit analysée avec précision par John Austin au XX^e siècle dans *Quand dire c'est faire*, Hobbes en produit sans la nommer une première présentation au cœur même de sa théorie politique, au point de constituer « l'unité et la cohérence de sa philosophie » selon Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 85.

à l'être humain, soit maîtrisée. Là où la passion amène à transgresser la parole, cette dernière doit instituer un État suffisamment fort pour faire respecter la parole de chacun. L'institution de l'État est donc ce qui fait passer dans la durée l'instant ponctuel du pacte, le garantit, sauvegarde la Loi civile. Bien plus, l'État garantit l'espace civil dans lequel règne la loi et des normes éthiques par lesquelles chacun peut s'entendre dans une certaine réciprocité. Yves Charles Zarka résume ainsi la fonction de l'État selon Hobbes : « la fonction de l'État, issue de cette performance verbale, sera en définitive de perpétuer ce moment privilégié mais ponctuel, en assurant l'effectivité des normes éthiques sans lesquelles les hommes ne peuvent s'entendre »¹.

Il n'est donc pas suffisant d'avancer l'idée d'un acte de parole comme consentement de l'individu à l'état civil pour fonder le pouvoir de l'État et du souverain, il faut encore penser ce qui garantira la pérennité de cet acte ponctuel. En un mot, avec les Modernes, il faut un garant de la parole.

Afin d'en dégager les contours, Hobbes a recours à une fiction méthodologique par laquelle il imagine la disparition de tout ce qui constitue la civilisation afin de déterminer ce que l'homme serait sans la Cité et ses lois d'une part, ce qui le pousserait à se regrouper avec d'autres pour fonder une telle société et des lois. Ainsi Hobbes se fait-il, selon Jean Terrel, l'« [inventeur de] la doctrine moderne du contrat social »², discours politique moderne dont la structure se répète chez d'autres auteurs postérieurs comme Locke et Rousseau³, malgré de grandes disparités. Selon cette doctrine, les hommes se réunissent, dans un état de nature, afin de fonder une société, et une convention y aurait présidé qui n'est autre que le « pacte social ». Cet accord des volontés ne va pas sans problèmes majeurs, si l'on considère comme Hobbes que l'homme naturel est antisocial.

Il dresse ainsi dans le *Léviathan* le tableau saisissant d'un état de nature comme état de guerre permanent. Non pas qu'il s'agisse d'une bataille perpétuelle, mais la guerre est partout possible et demeure le fond sur lequel les relations à l'autre se développent, en raison de trois passions naturelles fondamentales de l'homme : envie, vanité, défiance. Ces trois passions sont la résultante d'un droit de nature que chacun possède de conserver sa propre vie : les biens sur terre étant limités, je désire ce que l'autre possède⁴ ; pour impressionner l'autre, je lui montre ma supériorité ; enfin, supposant que l'autre fasse comme moi, je me méfie de lui et j'attaque le premier pour me défendre. Hobbes nomme ce pouvoir « *conatus* » comme effort inaliénable de persévérer dans son être, qui est un pouvoir illimité au sens où rien ne peut entraver, en droit, le fait de protéger ma vie. Autrement dit, chacun possède naturellement un droit à jouir de tout dans le monde, faisant du droit à la survie un droit de jouissance illimitée.

S'en déduit un état de précarité et de vulnérabilité, où règne l'identification imaginaire sans fin à l'autre : je suppose qu'il s'apprête à faire et à désirer comme moi. Le geste inédit de Hobbes sera alors de montrer, à partir de ce constat, une contradiction de la nature, dont le *télos* n'est donc pas le Bien ni l'harmonie comme le postulent Aristote et ses héritiers. En effet, le droit naturel à la survie et à la jouissance mène au chaos et au conflit. Paradoxe à cause duquel l'homme aura à se dégager artificiellement de sa propre nature, à combattre un fond passionnel. En un mot, à renoncer à un fond pulsionnel, à la jouissance de tous les objets du monde. Ce paradoxe de la nature, et c'est ce qui fonde cette « insociable sociabilité », apparaît donc aussi comme ce qui conduit l'homme à se rendre « maître de la nature » et à faire la paix pour mieux satisfaire ce désir de préservation de soi. Par peur de la mort, l'homme est donc poussé à faire la paix et à passer un accord avec les autres.

¹ Zarka Y. Ch., *Ibid.*, p. 85

² Terrel J., *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, *op. cit.*, p. 133.

³ Ce sont les trois principaux, mais la liste n'est pas exhaustive. Pufendorf, Filmer, Burke, pour ne citer qu'eux, se pencheront sur la question qui résonne jusqu'à aujourd'hui, dans des reprises comme celle de John Rawls et sa *Théorie de la justice* au XX^e siècle.

⁴ Il est intéressant de noter comment, dans les différents récits de l'état de nature, revient chaque fois la question du *statut de l'objet* : il cause le désir, il attise les passions (par sa rareté), et donc déclenche les conflits. Que l'histoire humaine achoppe sur la violence pourrait alors s'expliquer par la non reconnaissance, par une instance symbolique Autre, de ce qui revient en juste partage à chacun.

C'est ici que surgit l'épineux problème de la garantie de l'accord passé, d'un Autre qui servira d'arbitre dans la constitution de la société, et qui doit naturellement être suffisamment fort pour pouvoir garantir la convention originelle de la société et rendre les comportements de chacun prévisibles pour les orienter et les contrôler. De son roman anthropologique, Hobbes en déduit alors un pacte social présentant une double opération : l'association et la soumission. Il s'agit d'un pacte d'association, où chacun s'engage auprès de tous les autres, sans exception, dans une symétrie horizontale absolue, à se dessaisir de façon égale d'un certain pouvoir ; par ailleurs, c'est un pacte de soumission parce que ce pacte implique que tous se soumettent à Un seul – figure d'exception – dans une relation dissymétrique et verticale, à Un qui prend la place d'Autre garant de l'association. Cette relation échappe au pacte, le souverain ne promet rien à ceux qui décident de s'en faire sujet. Althusser, dans son étude *Sur le contrat social*, écrivait ainsi que « les individus conviennent entre eux au profit d'une Troisième Partie qui est Prenante en ce qu'elle *prend tout* (le pouvoir absolu) mais n'est pas Partie Prenante *au* contrat, puisqu'elle lui est extérieure et n'y donne rien »¹. Le *socius* reposerait donc sur une « servitude volontaire »² face à un pouvoir autoritaire, faisant finalement du contrat un contrat d'esclavage.

C'est pourquoi on a voulu voir dans la théorie de Hobbes une légitimation du pouvoir absolu. Un envers du pacte social se dégage avec la pensée de Hobbes, qui fait de celui-là d'abord un outil d'émancipation, qui met fin à la guerre et à la précarité, avant de devenir un outil de domination et d'oppression. Or se dégage aussi comment la destitution d'un monarque-père par le pacte social ne mène pas à une refonte fondamentale des principes et de l'organisation de la société, mais comment est conservée la place de l'ancien père, à savoir le principe d'autorité, comme Locke et Rousseau le mettent en évidence tout en s'efforçant d'élaborer, à l'encontre de Hobbes, l'idée d'un pacte social plus égalitaire.

Cependant, Hobbes n'a jamais cédé sur le fait que chacun conserve son droit naturel à la conservation de sa vie, parce que si le Souverain va à l'encontre de la sécurité, alors on peut légitimement lui désobéir, le pacte étant mis en danger. Ainsi semble conservé, même chez Hobbes bien qu'à bas bruit, ce qu'il y a de « secrètement subversif dans [cette] idée de contrat social »³. Mais ce fond de subversion est d'autant mieux souligné par John Locke qui permet de distinguer deux versants du pacte, l'un comme fiction régulatrice voire aliénante du corps social, l'autre comme espace de résistance et de désobéissance contre l'*autoritas* en place bien que conservant le principe d'autorité. Ces deux faces d'une même pièce indiquent une double dimension du pacte qui aménage tant la possibilité de l'émancipation que celle d'une aliénation inédite. Ainsi, la doctrine lockienne du pacte, initiatrice du libéralisme futur⁴, repose sur le modèle du *Trust*⁵ qui sépare radicalement deux actes de consentement : l'un produit le pacte d'association, l'autre une allégeance conditionnelle à un Souverain. Cette distinction est celle entre les sphères du public et du privé que Locke opère en s'opposant au paternalisme de Robert Filmer⁶. Ce dernier considérait que le pouvoir du roi est un pouvoir naturel à l'image du père. Au contraire, il faut distinguer ces deux pouvoirs, parce que le pouvoir du père serait naturel et se limite à la sphère privée qu'est la famille, dans laquelle femme et enfants se soumettent au mari et père, tandis que le pouvoir politique est un espace conventionnel issu d'un acte de consentement, marquant le passage d'un pouvoir du père à un pouvoir des frères qui consentent mutuellement.

Cette distinction va lui permettre, bien qu'il cherchât encore à justifier l'esclavage et le pouvoir de l'homme sur la femme, de thématiser un droit de résistance. Dans son *Second traité du gouvernement civil* il fait ainsi du pacte ou convention entre chacun un acte de consentement au vivre ensemble dans un même corps social doté du pouvoir législatif (pouvoir suprême absolument dépendant de la communauté), qu'il

¹ Althusser L., *Sur le Contrat social*, Paris, Manucius, 2008, p. 38.

² La Boétie É., *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF-Flammarion, 2016.

³ Gros F., *Désobéir*, Paris, Flammarion, 2019, p. 157.

⁴ Notamment avec sa *Lettre sur la tolérance*, dans laquelle il pose les principes de tolérance religieuse, de liberté de conscience et de désobéissance civile.

⁵ Le *Trust* (confiance) sans équivalent dans le droit français, se distingue du contrat de gouvernement en ce qu'il n'implique aucune obligation réciproque. Il consiste en une mission que le peuple confierait à un gouvernement.

⁶ Filmer R. (sir), *Patriarcha, ou le pouvoir naturel des rois suivi des observations sur Hobbes*, Paris, L'Harmattan, 1985.

distingue de cet autre acte de consentement, celui de l'allégeance – secondaire – à un certain gouvernement doté du pouvoir exécutif. Autrement dit, demeure possible la liberté de désobéissance à l'Autre souverain, non pas comme acte individuel et solitaire, mais comme acte collectif¹. La société civile peut s'opposer au gouvernement politique dès lors qu'il contrevient à ce pour quoi les individus se sont réunis, à savoir, la protection de la propriété acquise par le travail et la sécurité. Ce droit de résistance est justifié par Locke par une référence jusnaturaliste, selon laquelle il existe un droit naturel assurant à chacun la propriété sur sa personne (idée nouvelle) et sur le fruit de son travail, mais aussi la liberté et la vie. Refusant une conception absolutiste de l'État, Locke subordonne finalement le politique à un Tiers transcendant, à savoir par un retour à la référence à une Loi divine qui ordonne les relations entre les hommes, régule le pouvoir souverain de l'Etat et garantit l'ordre social. On voit surgir, avec la Modernité, l'idée nouvelle d'un individu propriétaire qui se définit par sa propriété, droit naturel que le droit positif doit protéger. Et au nom de cet Autre qu'est la loi naturelle, chacun posséderait aussi un droit de résistance. Autrement dit, le Souverain est garant du « vivre ensemble » parce que soumis à la Loi naturelle qui fait office de figure paternelle symbolique, de méta-loi divine.

C'est avec cette conception que Rousseau prend ses distances, donc aussi avec celle de Hobbes, pour avancer l'idée d'une autonomie radicale, mais dans laquelle les germes d'une nouvelle aliénation semblent aussi semés. En effet, pour le penseur français, le pacte social fait sortir de l'état de nature contrairement à Locke, mais n'implique pas de soumission à un Souverain garant de cette convention. Il n'y aurait donc pas, à première vue, de Tiers extérieur à l'association pour l'assurer, puisque cela serait de la responsabilité du citoyen participant à la Volonté générale. Néanmoins, nous verrons que cette Volonté générale du peuple peut errer et exige donc aussi un Tiers, le Législateur. Mais avant cela, voyons les quelques prémisses de la pensée rousseauiste.

Reprenant la méthodologie hobbesienne de l'état de nature et de l'homme naturellement asocial, il défend l'idée d'une société et d'un État qui proviennent d'un consentement originel et commun, mutuel et symétrique, à l'image d'un pouvoir des frères qui s'entendent pour renverser ensemble le père. Mais contrairement à Hobbes, il s'agit d'instituer une autorité qui rende et garantisse une liberté aussi grande à l'état social qu'à l'état de nature. Ainsi écrit-il :

Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.²

Ce don mutuel et absolu tous ensembles fait ainsi de ce pacte à la fois la cause et l'effet d'un « Nous » communautaire par lequel la perte est positive. Il s'agit, par cet échange, de gagner en autonomie véritable ce qu'on perd en indépendance naturelle, en ouvrant l'espace d'une Volonté générale qui exprime la Loi du désir de chaque particulier. Ainsi, comme le souligne également Frédéric Gros dans son essai *Désobéir*, « le peuple ne peut jamais consentir qu'à lui-même, c'est-à-dire à ce "Nous" qui est à la fois cause et résultat du consentement »³. Ce Nous est alors érigé à la dignité d'un Autre – la « Volonté générale » – à partir de quoi, mais après-coup, apparaissent aussi bien cet Autre que le sujet qui s'y soumet. Autrement dit, le *socius* semble produire après-coup sa propre condition d'apparition et sa sauvegarde dans l'idée d'un pacte social, dont les origines sont nécessairement mythiques et opaques, en tant que la scène se situe dans l'intime d'un sujet qui n'est pas encore advenu. Par conséquent, ce sujet prenant part au social, a en fait toujours déjà consenti par un acte de consentement immémorial, qui rend impossible toute désobéissance sous peine d'exclusion de ce social d'une part, de se trahir soi-même et sa parole d'autre part. Car obéir à la loi c'est obéir à soi-même, via ce Nous, et désobéir c'est mettre en péril ce

¹ Idée que Thoreau récupérera deux siècles plus tard sous la forme d'une désobéissance civile. Voir Thoreau H.-D., *La Désobéissance civile*, Paris, Gallmeister, 2017.

² Rousseau J.-J., *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 57.

³ Gros F., *Désobéir*, *op. cit.*, p. 156.

Nous civilisateur. Celui qui refuse sera forcé, sous peine d'être exclu du pacte.¹ Finalement, le contrat social rousseauiste apparaît comme un pacte avec soi-même, médiatisé par la figure d'un Autre.

Malgré leurs divergences, ces trois grandes figures du contractualisme préparent finalement ce que Irène Théry désigne comme une « deuxième révolution du consentement »², qui consiste à situer l'individu comme protagoniste principal de l'acte de consentir, entérinant le passage d'un consentement du père à celui des fils qui s'entendent mutuellement sur un nouvel ordre social, ce que la Révolution française tentera de réaliser historiquement. Toutefois, la valeur du consentement va rapidement apparaître comme ambivalente pour fonder le *socius*, problématique qui trouvera à s'exprimer dans le lieu privé de la nouvelle famille conjugale, reflet élémentaire de la société.

3. Vers un nouvel ordre social et sexuel

La consécration de cette pensée se manifesterà dans la Révolution Française et le renversement de la monarchie comme pouvoir du père, en vue de l'instauration du pouvoir démocratique des fils, ordre social proclamant la liberté et l'égalité de tous les individus alors frères. Cette révolution s'accompagnera par ailleurs aussi d'un nouvel ordre sexuel avec l'invention du mariage civil d'amour où compte avant tout le consentement des époux et non plus l'autorisation du père qui tient à assurer le leg de son patrimoine. Cette deuxième révolution du consentement est donc autant politique que privée, instaurant un ordre social matrimonial, cimenté par la nouvelle famille conjugale. À cela participa notamment la notoriété de la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau qui réhabilite la sexualité, contre le renoncement chrétien à la chair, « affirmant une connivence profonde du désir sexuel et de l'amour dans la nature humaine »³, c'est-à-dire faisant de l'amour charnel l'un des fondements du *conjugo*. Ce qui fut ainsi défendu en idée et en littérature pendant près de deux siècles se trouve finalement institutionnalisé par la Constitution en 1791 officialisant le mariage comme « contrat civil », et dont le régulateur du sexuel est l'amour et non la crainte de l'Enfer. Le consentement des époux, amoureux, devient donc l'essence du conjugal.

Toutefois, la période de Terreur et les modifications juridiques qui s'ensuivent, qui aboutissent au code Napoléon de 1804, viennent à nouveau refermer cette période d'émancipation, en consacrant la famille comme brique élémentaire du *socius* et dont le mariage se porte garant. Autrement dit, le mariage devient le plus saint des contrats en réaffirmant un lien étroit entre la sexualité et la reproduction, bien que déraciné de sa justification théologique. Un long débat voit alors le jour quant à la question du divorce par consentement mutuel, donnant une nouvelle perspective à l'acte de consentir. En effet, le mariage étant considéré comme un socle élémentaire pour la constitution du lien social, le XIX^e siècle va voir la montée de nombreuses critiques de l'institution du mariage, mais aussi la dénonciation des conditions des femmes et des inégalités de sexe. Par exemple, Fourier critique le mariage comme contrat commercial similaire à la prostitution⁴. Engels, quant à lui, voit dans le jeu de séduction une défaite du sexe féminin face à l'homme et sa domination sociale⁵. Enfin, John Stuart Mills défend avec sa femme l'idée d'un droit de vote des femmes et donc d'une égalité politique et juridique des sexes⁶. Ainsi, n'étant pas vraiment reconnues comme individus rationnels et égaux, les femmes ne peuvent contracter. D'où la perpétuation d'une structure patriarcale, que le contrat marital vient entériner, en reproduisant le modèle du chef de famille statutaire dans le domaine civil et public du politique, excluant le féminin dans la sphère privée.

Avec la polémique autour du divorce, la notion de consentement va alors subir une modification idéologique, en tant qu'elle n'est plus envisagée seulement comme acte d'union et d'accord contractuel

¹ Rousseau J.-J., *Du Contrat social, op. cit.*, p. 60.

² Théry I., *Moi aussi, op. cit.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ Fourier Ch., *Théorie des quatre mouvements, Le nouveau monde amoureux*, Paris, Les Presses du réel, 1998.

⁵ Engels F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions sociales, 1973.

⁶ Mill J. S., *L'Asservissement des femmes*, Paris, Payot, 2005.

des volontés, mais aussi ce qui autorise une libre et réciproque déliaison en défaisant les liens du mariage. Cette idée d'un divorce par consentement mutuel n'est pas nouvelle, puisque le poète et pamphlétaire John Milton la défendait déjà en 1644 dans *Doctrine et discipline du divorce*, mais ne se prononçait pas sur sa réalisation effective, ni sur le problème de l'inégalité des sexes, comme Geneviève Fraisse le souligne¹. Néanmoins, Milton inaugure une pensée du consentement dans la séparation, pensée qui ne sera reprise qu'au moment de la Révolution française avec la légalisation en 1792 du divorce par une loi qui « marque une date décisive en plaçant le consentement "mutuel" au cœur de la rupture du lien sexuel »². Le consentement et sa mutualité sont donc ramenés ici au problème du sexuel, mais comme défaite et rupture. Cependant, elle est rapidement abrogée, en 1816, par Louis de Bonald, par crainte d'abus du consentement mutuel en tant qu'une opacité gît au fond de l'acte de volonté de l'individu : malgré la rationalité de l'accord, le désir trouble la transparence de celui-ci et trompe la société. Il faudra attendre 1884, avec la loi d'Alfred Naquet, pour que le divorce soit de nouveau autorisé, malgré l'opacité de cette notion de consentement, bien que le divorce soit strictement encadré et soumis à des clauses défavorisant les femmes. S'affrontent donc pendant plus d'un siècle ceux qui veulent interdire ce droit parce que le consentement est opaque et parce qu'il y a un risque d'abus fragilisant la société d'une part, et ceux qui prennent la défense d'une certaine liberté individuelle, dans laquelle commence à se faire aussi entendre, bien que timidement, la voix des femmes ainsi qu'une critique du mariage.

Le consentement devient donc ce qui lie et ce qui délie : on pense cet acte non plus seulement dans une perspective de contrat social – sphère public – mais de séparation ou rupture d'un lien marital et sexuel – sphère privé. Ainsi s'observe un acte individuel, à la frontière entre l'intime et le politique, le privé et le public, qui permet de passer d'une sphère à l'autre, mais fait aussi naître la crainte d'une déliaison et d'une décohésion sociale. S'il devient possible de divorcer par consentement mutuel, serait-il possible de divorcer avec une société ? On pourrait ainsi rompre le contrat social comme on brise un contrat de mariage, par simple accord mutuel et indépendamment du reste de la société. Si tout ne tient qu'à la volonté opaque de l'individu, qu'est-ce qui garantit encore le lien social ? Durkheim répond à cette question en replaçant le consentement individuel dans un ordre social, qui selon lui repose moins sur un contrat social auquel chacun aurait librement consenti dans un temps immémorial que sur une spontanéité : « la vie sociale, partout où elle est normale, est spontanée »³. Par conséquent, le consentement de l'individu a peu de poids et il est peu pertinent de penser le droit à partir des volontés individuelles opaques et labiles. Au contraire, le social précède l'individu selon Durkheim, et le social commence avec la famille, creuset du *socius*, considérée comme « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle »⁴ selon Rousseau.

Autrement dit, cette deuxième révolution du consentement, initiée par les contractualistes, débouche finalement sur un nouvel ordre très ambivalent et paradoxal. En effet, tandis que le contrat social présuppose des individus libres et égaux, capables de consentir, la société démocratique qui en provient fait retour, avec le Code Napoléon, à une catégorie de la famille dans laquelle la femme se voit de nouveau privée de droit et assujettie à l'homme. Le consentement apparaît alors fonctionner à deux vitesses, selon une morale sexuelle matrimonialisée, qui implique que la société s'organise autour de la cellule familiale dont la hiérarchie est finalement justifiée par sa naturalité. En effet, ayant rompu avec les précédents systèmes de légitimation du pouvoir de l'homme sur la femme (le mariage des lignées, la *patria potesta* des Romains, la « *una caro* » chrétienne, etc.), cette domination se voit alors fondée au nom d'une naturalité, celle d'un « juste » rapport dissymétrique des sexes à l'état de nature que le contrat social viendrait protéger lors du passage à l'état civil. Cela est d'autant plus important qu'une symétrie des sexes risquerait de conduire à la décohésion du *socius* par la possibilité d'émancipation des femmes hors mariage.

¹ Fraisse G., *Du consentement*, op. cit., p. 31-36.

² *Ibid.*, p. 47.

³ Durkheim É., *De la division du travail social*, op. cit., p. 180.

⁴ Rousseau J.-J., *Du Contrat social*, op. cit., p. 46.

Ainsi certain Portalis fera-t-il du mariage, dans son *Discours préliminaire*, un « acte naturel »¹, une institution naturelle permettant de garantir à la sexualité sa noblesse hors de l'animalité et de la débauche. Se donne donc à voir comment ce nouvel ordre social se construit sur un certain ordre sexuel, mais aussi comment cet ordre social aménage, malgré l'acte de libre consentement, un nouveau rapport d'aliénation dont le conjugal n'est que le lieu privilégié d'expression, à la frontière de l'intime et du socio-politique.

Par conséquent, cette révolution émancipatrice du consentement ne va pas sans un envers, manifestant toute l'ambivalence des Lumières, et dont la théorie rousseauiste peut déjà permettre d'en dévoiler l'enjeu par la structure même de l'acte qui conduit au pacte social. En effet, il résulte chez Rousseau un souverain qui s'intériorise sous la forme d'une Volonté générale. Bien que civilisateur et émancipateur, il n'en est pas moins aussi ce qui peut tourmenter le sujet en interdisant et censurant le désir, « l'intérêt particulier » opposé à la Volonté générale. En résulte une aliénation, de l'aveu même de Rousseau, mais par laquelle l'adhésion totale et absolue à la Loi équivaldrait à la satisfaction complète du désir et de l'exigence morale : « l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer »². Ainsi se distinguent, en chacun, le citoyen souverain représentant du Nous et le sujet soumis, impliquant que « pour participer au corps politique de la nation, chaque citoyen doit s'insurger contre lui-même »³ comme le souligne justement Arendt. En effet, ce que dévoile éminemment la pensée de Rousseau, est le changement de paradigme qui s'opère avec les théories du pacte social avec lequel la source de l'autorité se modifie : puisque les pères sont destitués, l'autorité émane à présent du sujet qui s'engage dans l'association. Par conséquent, il s'oblige lui-même, ou bien les autres le conduisent par une douce violence à s'obliger lui-même, et transgresser le pacte équivaldrait à se trahir soi-même, immédiatement.

Conscient de cet envers aliénant qui contredit l'idéal moderne d'émancipation, Rousseau indique alors la nécessité d'un Tiers extérieur au pacte social qui puisse guider la Volonté générale qui en a résulté et qui peut errer. Cet Autre est le Législateur, dont la vertu et la lumière est comme un phare qui déjoue l'errance d'un peuple qui, s'il « veut toujours le bien, [...] ne le voit pas toujours »⁴. D'où une figure quasi divine, en tout cas extraordinaire, de ce Législateur qui garantirait la justesse des Lois et ainsi la légitimité du pacte social, mais qui demeure en dehors du social. Il fait office de Un d'exception, source de lois mais étranger au pacte. Cependant, de l'aveu même de Rousseau, l'existence d'un tel Législateur semble mystérieuse rendant la fondation de la société hasardeuse voire improbable. En d'autres termes, la doctrine rousseauiste du contrat social produit, par son envers, le risque de tyrannie, que la référence à une figure d'Exception du Législateur ne permettrait finalement pas de déjouer.

Se dégage ainsi avec l'idée d'un contrat social un dispositif de fabrication du consentement, pour reprendre une expression de Noam Chomsky⁵, qui ouvre aussi bien à la liberté qu'à l'aliénation d'un sujet de droit comme sujet clivé. Sous couvert de garantir contractuellement la jouissance de ses droits et liberté, l'individu consent à un nouveau rapport de domination : le contrat social aménage un dispositif de pouvoir dans lequel l'individu demeure assujéti au souverain. Le sujet de droit est donc clivé entre individu autonome qui s'autodétermine et individu assujéti à un appareil juridique de pouvoir, mais qu'il aura lui-même voulu, donc contre lequel il devient délicat de s'insurger. Ce serait la structure même de la contractualisation du lien social qui impliquerait l'institution d'un dispositif de pouvoir, de domination et d'obéissance. La proclamation de l'individu moderne qui consent à cet appareillage et en promeut l'exercice débouche donc sur la perpétuation d'une aliénation « douce » ou voulue qui, si elle peut recouvrir une allure plus ouvertement d'esclavage avec Hobbes, semble plus implicite avec Rousseau ou

¹ Cité par Théry I., *Moi aussi, op. cit.*, p. 108. Cf aussi son analyse dans Théry I. et Biet Ch., « Portalis ou l'esprit des siècles, la rhétorique du mariage dans le Discours préliminaire au projet de Code civil », dans Théry I. et Biet Ch. (dir.), *La Famille, la loi, l'État*, Paris, Imprimerie nationale/Éditions du Centre Pompidou, 1989, p. 104.

² *Ibid.*, p. 56.

³ Arendt H., *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 112.

⁴ Rousseau J.-J., *Du Contrat social, op. cit.*, p. 68.

⁵ Chomsky N. et Herman E., *La Fabrication du consentement, op. cit.*

Locke par exemple. Autrement dit, le contrat social organise et légitime une jouissance du maître tout en cachant les techniques disciplinaires et coercitive selon Foucault¹.

Le risque d'une instrumentalisation du consentement surgit alors, notamment avec le danger totalitaire des « idéologies du consentement »² que dénonçait par Albert Camus, lorsqu'il s'agit d'extorquer le consentement aux individus mais de telle sorte que cette extorsion passe pour un doux forçage, voulu et aimé par l'individu. Comme l'indique C. Leguil, le consentement se mue presque insensiblement en un « céder » comme « détournement du consentement au service d'un abus de pouvoir »³, brouillant la frontière entre céder et consentir, ce qui est selon elle le propre d'un régime totalitaire. Une rhétorique du consentement peut ainsi se mettre en place qui semble aussi brouiller les frontières entre l'intime et le politique, et qui perpétue ou répète des rapports de pouvoir et de domination, mais d'une façon « acceptable ». Par conséquent, et c'est tout le paradoxe de la contractualisation, là où le consentement et sa garantie contractuelle visaient à rompre avec l'assujettissement à un Roi-Père et les rapports de domination, cela en accentuerait finalement le danger. Ainsi, sur le plan politique, comme le souligne C. Leguil :

Une fois que le consentement [...] est placé à l'origine du pouvoir, c'est aussi ce consentement qui peut être extorqué, exigé, par un pouvoir qui ne peut dorénavant se légitimer sans lui. Surgit alors la possibilité toujours menaçante d'une instrumentalisation du consentement.⁴

Autrement dit, plus qu'une simple domination tyrannique comme l'histoire en regorge, il s'agit de la vouloir et de l'aimer. Clotilde Leguil prend ainsi l'exemple du roman d'Orwell 1984 s'achevant sur la victoire totale de *Big Brother*. « IL AIMAIT BIG BROTHER »⁵. C'est aussi le résultat auxquels les régimes communistes ont espéré parvenir, comme en témoignent par exemple les romans de Milan Kundera⁶, où l'aveu public fait office de consentement explicite à la soumission par quoi le sujet se voit broyé et inclus dans le « Nous » d'une foule indistincte. Ainsi, la structure de domination où l'Autre décide pour un sujet hétéronome, se répète mais dans une forme de servitude volontaire puisque l'individu « libre et éclairé » choisirait contractuellement cette domination. Le contrat apparaît donc comme un dispositif de pouvoir qui peut aménager la voie d'une « sur-obéissance »⁷ par laquelle il devient impossible de désobéir, lorsqu'il organise des rapports de domination invisibilisés de par le consentement « libre et éclairé » de chacun, et faisant de tout sujet de droit, qui revendique son droit à la jouissance, un sujet aliéné. Cette aliénation invisible empêche donc le droit de résistance que le contrat pourtant voulait promouvoir, puisque la révolte apparaît dorénavant illégitime, entérinant certains rapports de domination.

Ces diverses difficultés soulevées par les théories contractualistes n'ont pas échappé aux contemporains de leurs tenants, ouvrant ainsi une longue suite de critiques et de l'éclipse de son usage pour justifier les institutions, le lien social et les rapports sociaux existants. Autrement dit, le contractualisme contient en lui un impensé, celui d'une hétéronomie de l'individu qui ne peut fonder à partir de lui-même le *socius*. Parmi ces critiques se trouve notamment celle majeure de Hegel, pour qui il n'est pas possible de fonder le *socius* à partir de l'individu autonome, et qui marque un tournant dans la pensée sociale et politique. En effet, le *socius* n'émane pas d'un individu premier qui contractualise après-coup, mais est toujours déjà là pour qu'un contrat puisse avoir lieu. Ce qui, comme nous allons le voir, appelle avec Hegel à une nouvelle perspective, qu'il construit sous la forme d'une théorie de la reconnaissance, lorsque la conscience de soi trouve sa vérité dans une autre conscience de soi, voie dialectique rompant aussi bien avec un primat de l'Autre qu'avec un primat de l'individu.

¹ Foucault M., *Il faut défendre la société*, op. cit.

² Camus A., *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1985.

³ Leguil C., *Céder n'est pas consentir*, op. cit., p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ Orwell G., 1984, Paris, Gallimard, 1972, p. 391, cite par Leguil Cl., *Céder n'est pas consentir*, op. cit., p. 63.

⁶ Kundera M., *La Plaisanterie*, Paris, Folio, 1975.

⁷ Gros F., *Désobéir*, op. cit.

III. Critique, éclipse et retour du contractualisme et de l'individualisme

1. La critique hégélienne : vers une théorie de la reconnaissance

Hegel initie une conception du Droit et du contrat à rebours des pensées contractualistes de son époque, en affirmant un primat de la rencontre agonistique d'une autre conscience, qui se manifeste notamment sous la forme d'une lutte pour la reconnaissance. Cette lutte concerne la rencontre de consciences animées par le désir, du terme allemand *Begierde* qui prend en compte ce que cette tension peut aussi bien avoir de sexuel et pulsionnel, et qui trouve à se satisfaire non pas dans la jouissance d'un objet, dans sa dévoration éphémère, mais dans la reconnaissance en tant que conscience de soi, c'est-à-dire comme désir de désir, dans la rencontre d'une autre conscience de soi, objet en soi qui ne se laisse pas dévoré. Or, cette reconnaissance peut advenir et s'instituer de différentes manières, le Droit et le contrat étant l'une d'elles par l'entremise de la société civile. Toutefois, cette solution contractualiste est insuffisante selon Hegel, qui dénonce ce qu'elle a d'abstraite et de formelle, s'inscrivant dès lors dans une certaine neutralité, mais aussi ce qu'elle a de réducteur en termes de libertés.

En effet, les tenants du contractualisme faisaient du contrat ce qui limite et restreint les libertés individuelles, lorsque chaque volonté singulière consent à se dessaisir d'une partie du son pouvoir pour la remettre, selon certaines modalités spécifiques, à une figure d'exception souveraine. Autrement dit, le contrat social tel qu'il est formulé par Hobbes ou Rousseau produit une limitation juridique et réciproque des libertés, c'est-à-dire par une restriction du droit naturel de l'individu qui se résigne devant un souverain. Hegel prend le contre-pied de cette perspective pour faire du droit ce qui, au contraire, permet la réalisation de la liberté. En effet, la doctrine hégélienne du contrat ne relève pas tant d'une théorie juridique, comme en droit positif, en tant que les obligations qui proviennent de la contractualisation sont renvoyées hors le contrat lui-même. Si le juriste s'intresse à l'application de ces obligations, Hegel considère que cela ne « concerne [pas] la nature du contrat lui-même »¹. Il faut donc chercher l'essence même du contrat en-dehors du droit positif, ce qu'il réalise en élevant le contrat comme rapport de propriétés, qui instaure une médiation entre les « volontés » et rendra possible l'introduction d'une théorie de la reconnaissance.

Tout d'abord, cette approche du droit et du contrat vise à récuser les théories juridiques dominantes d'origine romaniste, qui envisagent de traiter le droit à partir du statut de la personne, ce qui recèle donc une forme inégalitaire et non universelle du droit. Contre cette inégalité juridique du statut, Hegel cherche alors un autre fondement à partir duquel se penserait un ordre social formellement égalitaire, et qu'il trouve dans un premier temps à partir du concept de contrat comme expression véritable du principe du droit abstrait. En effet, le contrat est la reconnaissance formelle et juridique d'une propriété par une personne et donc aussi, en retour, la reconnaissance de cette personne en tant qu'elle est propriétaire. Arrêtons-nous quelques instants sur cette thèse, qui introduit une dimension jusque-là inédite, celle de la reconnaissance et qui ferait du rapport de propriété l'essence du droit.

Ici, la personne (juridique) s'identifierait totalement et sans reste  la chose en sa possession pour s'affirmer dans le monde, c'est-à-dire, la personne n'aurait d'existence concrète ou de présence effective que dans un rapport à une chose possédée, au point que Hegel affirme que « la volonté subjective n'est volonté effective qu'en tant que [volonté d'un] propriétaire »² et que « le droit des Choses (*Sachenrecht*) est le droit de la *personnalité* comme *telle* »³. Ce qu'il faut comprendre ici est que la personne, d'abord moi abstrait, n'est effective pour elle-même ainsi qu'aux yeux des autres qu'à travers la possession d'une chose reconnue comme sa propriété, juridiquement garantie. Le droit des contrats repose donc sur la saisie

¹ Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris PUF, 2003, § 77, p. 183.

² *Ibid.*, « Annotations marginales de Hegel sur son exemplaire de la philosophie du droit (extraits) », Marges § 46, p. 453.

³ *Ibid.*, § 40, p. 149.

d'une chose et sur la reconnaissance de ces actes, reconnaissance par laquelle la chose représente la personne auprès d'elle-même et des autres.

Ainsi, si le contrat met en relation les volontés des diverses personnes contractantes, Hegel apporte une dimension supplémentaire qui consiste en une intersubjectivité fondamentale selon laquelle une volonté particulière n'accède aussi, de façon dialectique, à elle-même et à sa liberté que par une double médiation : celle du monde des choses et celle des autres personnes qui le reconnaissent comme une personne. Il n'y a donc aucune auto-détermination possible à cet endroit, car cela supposerait une immédiateté de la volonté. D'où une critique, par Hegel, de l'individualisme contractualiste qui fait reposer l'ordre social sur un acte auto-déterminé et arbitraire de l'individu qui consent à s'unir à d'autres qui s'y sont également auto-déterminés. Le Droit et a fortiori l'Etat ne peuvent dériver de l'individu et de son immédiateté, mais doit toujours en passer par une médiation dialectique dont le contrat ne représente finalement qu'un moment. Opposé juridiquement au statut, le contrat met donc en relation des personnes par la médiation d'une chose dont on est possesseur, et le contrat permet la reconnaissance de la propriété en reconnaissant la personne comme propriétaire. Le contrat introduit donc à la doctrine de la reconnaissance, dont la fécondité reste encore à mesurer et qui est devenue un concept majeur de l'histoire des idées depuis deux siècles.

Pour le philosophe allemand, cette reconnaissance suppose une reconnaissance mutuelle et en passe par un arrachement à la singularité et à l'immédiateté du désir et de sa satisfaction, pour entrer dans un rapport médiat à ce qui est d'abord éprouvé comme extérieur ou étranger. Cette mise en rapport est décrite comme lutte dialectique des consciences pouvant s'achever dans la domination de l'un et la servitude l'autre. Cette lutte peut connaître différents destins et achèvements, dont la célèbre relation du maître et de l'esclave sur laquelle Kojève se concentrera, mais le contrat peut aussi produire une résolution particulière du conflit. En effet il « présuppose que ceux qui le passent se reconnaissent comme personnes et comme propriétaires »¹ et, présupposant la garantie de l'ordre social et politique dans lequel le Droit peut se forger, cela rend impossible, sous peine d'infraction ou de crime, l'extraction de la chose à son propriétaire. Le vol, le rapt et même le viol – le corps étant reconnue propriété de la personne – deviennent formellement impossibles. Ainsi, par la contractualisation, il y a un arrachement ou dessaisissement douloureux du singulier (possession qui ne vaut que pour un individu sans reconnaissance par d'autres) pour l'élever à un universel, celui de la reconnaissance mutuelle de tous, bien qu'encore formelle, du contrat garanti par l'Etat. Cela fait de chaque individu non plus le propriétaire d'une chose particulière, mais un propriétaire en général, donc une personne juridique avec des droits, des libertés et des obligations, reconnue formellement et universellement.

Le contrat est donc l'une des fins envisagées par Hegel et qui réalise une sortie hors de la lutte des consciences en échappant à l'issue inégalitaire de la soumission de l'un à la domination de l'autre. Comme le résume clairement Jean-François Kervégan, « tout se passe comme si, une fois opérée la sortie de l'état de nature ou l'accession de l'humanité à son lieu véritable, qui est politique, la reconnaissance par le contrat prenait le relais de la reconnaissance par le combat »². On passerait ainsi d'un mode de reconnaissance à un autre, on passe d'un état de guerre permanent de style hobbesien, dans lequel chacun doit se battre pour faire reconnaître par la force son droit naturel à la survie et à la jouissance de telle chose du monde, à un état social et politique régulé par le Droit dont le contrat en serait l'expression aboutie. Toutefois, il ne s'agit pas ici d'un nouveau contractualisme, car la doctrine hégélienne montre comment le contrat s'instaure dans un rapport de propriété des volontés, donc dans une société civile qui garantit l'effectivité du contrat. Le contrat est donc la « condition juridique du social »³ en instituant et régulant un nouveau rapport à l'autre, sans pourtant être l'origine effective ou réelle du lien social.

¹ *Ibid.*, § 71, p. 178.

² Kervégan J.-F., « La théorie hégélienne du contrat : le juridique, le politique, le social », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15 | 2001, mis en ligne le 05 août 2011, consulté le 24 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/830>

³ *Ibid.*

En effet, la contractualisation présuppose que le lien intersubjectif soit déjà donné ou construit à l'intérieur duquel le contrat peut avoir lieu. La critique du contrat comme outil de formation du lien social ou de garantie de la société civile vient en fait en réponse à la théorie de Hobbes qui envisage que les interactions naturelles, pré-contractuelles et pré-civiles, s'exercent toujours sur un mode conflictuel à la mesure du célèbre proverbe « *homo homini lupus* » énoncé par Plaute, l'homme est un loup pour l'homme. L'étonnement de Hegel concerne cette fiction du contrat social qui laisse dans l'ombre selon lui les conditions intersubjectives par lesquelles un consensus minimal est possible pour établir une telle résolution juridique des conflits et garantir aussi bien le pouvoir politique que les droits de chacun. Autrement dit, avant toute contractualisation il faut d'abord qu'il y ait reconnaissance mutuelle des contractants au sein même d'une situation conflictuelle où chacun tend à nier l'autre.

Par conséquent, pour Hegel la reconnaissance par le contrat reste inaccomplie. Elle n'est que formelle et universelle, c'est-à-dire que la volonté de la personne n'est pas reconnue en particulier, mais comme volonté formelle et universelle saisie sur le plan du droit abstrait, et jette une ombre sur la conception des droits de l'homme. En effet, une telle judiciarisation de la volonté particulière universalisée n'est qu'un moment de la reconnaissance lorsque l'individu est reconnu comme propriétaire neutre et en général. Il est un propriétaire en général, possédant des choses en général, pouvant contracter en général, dans une « société civile » qui n'est pas encore l'Etat par quoi peut advenir la reconnaissance véritable. Ainsi, si le contrat constitue un moment de la reconnaissance, il n'en est ni l'origine ni la fin, mais s'inscrit dans un processus de reconnaissance intersubjective que Hegel élabore au sein même d'un environnement de concurrence, d'hostilité et de lutte pour l'existence.

Ainsi voit-on comment cette dialectique hégélienne marque un tournant dans la pensée du *socius*, en déplaçant son fondement sur un choc des consciences désirantes, sans revenir ni à un primat de l'Autre ni à un primat de l'individu.

2. De l'amour à la guerre

Le déploiement d'une théorie de la reconnaissance par Hegel semble prendre pour point de départ certains résultats de Fichte qui, le premier, avait élaboré une théorie idéaliste de la reconnaissance pour établir la raison du lien social et de la réalité du monde. Toutefois, Hegel ira à rebours de Fichte en présentant une méthode dialectique comme envers de l'axiome fichtéen « Moi = Moi », dernier avatar de l'individu indivisible autonome. En effet, Hegel construit sa doctrine en se donnant pour acquis dès le départ une intersubjectivité qui pose problème à Fichte, que celui-ci tente de construire pour pouvoir penser le lien social. Si ce problème est d'emblée résolu pour Hegel, avec la rencontre de deux consciences de soi qui luttent par désir d'être reconnu par l'autre, il n'en va pas de même pour Fichte pour qui la question de l'existence d'un autre en tant qu'autre Moi à l'extérieur du Moi et de la possibilité d'aller vers lui demeurent problématiques. Il nous apparaîtra finalement que la thèse fichtéenne consiste à souligner, comme tendance (*Trieb*) du Moi, un « besoin de reconnaître l'autre »¹.

La théorie de la reconnaissance que Fichte élabore alors consiste en une reconnaissance d'autrui, qui se compose de deux moments principaux : l'un qui débouche sur un savoir mutuel de l'autre et fonde une communauté de coordination et qu'il décrit notamment dans les Conférences de 1794 en partant de la question suivante : « Comment l'homme en vient-il à admettre et à reconnaître des êtres raisonnables de son espèce en dehors de lui, alors que pourtant de tels êtres ne sont absolument pas donnés immédiatement dans sa pure conscience de soi ? »². Toutefois, une telle théorie de la reconnaissance, si elle est nécessaire au Moi pour prendre conscience de soi et exprimer sa tendance à recouvrir son identité, laisse les individus les uns à côté des autres. Chacun accède à un savoir de l'existence de l'autre, mais

¹ Voir notamment Fischbach F., *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

² Fichte J.-G., *Conférences sur la destination du savant*, Paris, Vrin, 1980, p. 45.

demeure isolé, sans véritable rapport à l'autre car inessentiel. D'où l'élaboration d'un deuxième moment de sa théorie de la reconnaissance qui se construit comme un renversement radical en 1796 avec le *Fondement du droit naturel* : il pose l'appel comme acte inaugural de la reconnaissance, présupposant l'intersubjectivité, à partir de quoi Hegel initiera plus tard sa propre théorie de la reconnaissance. Cet acte inaugural de la reconnaissance selon Fichte, qu'il expose notamment comme philosophie pratique dans *Fondement du droit naturel*, réside en un appel (*Aufforderung*) à reconnaître, c'est-à-dire une demande, mais qui demeure finalement sans assurance de réponse. La reconnaissance manquerait alors une confrontation essentielle selon Hegel, qui trouvera dans la dialectique comme épreuve de la négativité et du désir. Autrement dit, la théorie hégélienne de la reconnaissance élabore un autre point de départ, celui d'une conscience dépossédée de la vérité de son être et qui se confronte à une autre conscience, sur le plan du désir, pour y trouver une attestation de son être. Ce qui rompt avec une théorie de l'individu plein et indivisé (Moi = Moi). Il s'agit alors de voir comment on passe de la question fichtéenne de la demande à celle davantage hégélienne du désir, de la question de savoir comment reconnaître autrui pour faire appel à lui, à la question de savoir comment être reconnu par lui.

La reconnaissance chez Hegel se construit donc à partir du renversement de la question fichtéenne en présupposant que l'existence de l'autre ne pose pas problème : le sujet reconnaît d'emblée une autre conscience, ou plus exactement un objet extérieur qui résiste et ne se laisse pas absorber. En effet, la conscience de soi sait qu'elle rencontre une autre conscience de soi parce qu'elle fait l'expérience d'un objet extérieur qui est autonome et auto-subsistant, contrairement aux choses du monde dont la conscience se nourrit et ainsi qu'elle supprime en satisfaisant son désir (compris ici plutôt comme besoin ou désir inessentiel). La rencontre de l'autre implique donc la rencontre d'un autre désir pris dans une intersubjectivité qui s'impose au sujet sans qu'il ne sache quelle place il y occupe pour l'autre. D'où une lutte qui vise le désir de l'autre, c'est-à-dire une lutte qui exprime le désir d'être désiré par l'autre. Si Fichte parlait d'appel et d'un besoin de reconnaître, avec Hegel la reconnaissance se construit comme désir et confrontation de consciences désirantes. On peut alors dégager trois figures de la reconnaissance dans son œuvre :

1. La lutte à mort comme figure de la conscience combattante ;
2. La relation de domination comme figures des consciences dominante et asservie ;
3. Le travail comme figure de la conscience laborieuse.

Les deux premières figures de la reconnaissance sont des échecs, incapables de fonder une authentique reconnaissance intersubjectives des consciences, car elles aboutissent ou bien à leur anéantissement, ou bien à l'asservissement de l'une par l'autre, où l'esclave reconnaît sans être reconnu et où le maître est reconnu sans reconnaître ni accorder de valeur à l'être reconnu. Elles constituent néanmoins des figures momentanées du déploiement dialectique de l'Esprit, que Hegel avait auparavant commencée à développer dans ses premiers écrits de Iéna, selon un paradigme de l'Amour, c'est-à-dire sans confrontation à l'erreur et à la négativité qu'une lutte essentielle offrirait. Reprenons alors tout d'abord ces deux premières figures en impasse.

Cette première impasse de la lutte est notamment explorée dans la *Première philosophie de l'esprit* (1803-1804) qui en propose un possible dépassement. La simple prise de conscience de la non-reconnaissance à laquelle aboutit la lutte à mort la supprime comme impasse pour une prise de conscience d'une contradiction absolue. En effet, une conscience ne peut à la fois être reconnue par une autre conscience (c'est-à-dire l'autre conscience est l'essence de la conscience du sujet) et subsister dans sa singularité en soi. Cette prise de conscience appelle à un sacrifice de la singularité d'une conscience qui est reconnue et reconnaît les autres, c'est-à-dire s'éprouve comme reconnue à la condition d'entrer dans la vie éthique d'une communauté qui reconnaît tous les autres de façon égale au-delà de leur singularité. Autrement dit, comme repris dialectiquement dans la *Phénoménologie*, il s'agit de l'expérience par laquelle « la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi »¹. Cette

¹ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, t. I, p. 160.

conscience de soi engage alors une seconde expérience de l'intersubjectivité, mais qui apparaît comme une relation inégale et dissymétrique de domination et de servitude : l'un est reconnu sans reconnaître, l'autre reconnaît sans être lui-même reconnu.

Deuxième figure de la conscience, elle constitue une nouvelle impasse en s'échouant non dans la mort mais dans l'asservissement. Cette impasse qui avait déjà été abordée peu avant dans le *Système de la vie éthique* (1802-1803) mais qui en proposait un possible dépassement. Hegel y expose en effet une relation de domination naturelle, puisque la nature distribue les forces et faiblesses impliquant la servitude du plus faible envers le plus fort, mais qui ne produit aucune reconnaissance véritable : le serviteur n'est pas reconnu, et la reconnaissance du maître par le serviteur reste sans valeur. Toutefois, une solution peut être aperçue lorsque l'asservissement se mue en un autre rapport de domination qui serait éthique – politique – impliquant obéissance. L'obéissance n'est pas la servitude, mais elle celle d'une conscience qui sacrifie sa singularité, comme les autres, pour obéir à un chef et à des lois ; c'est le citoyen appartenant à un Tout qu'est l'Etat libre et républicain.

C'est à cette occasion que Hegel produit aussi une éthique de l'amour comme fondement du lien social et politique et qui en passe tout d'abord par une description du « rapport des sexes »¹, éthique qu'il sera amené à délaissier pourtant lors de l'élaboration de la *Phénoménologie*. Une telle éthique implique le rejet d'une opposition entre le sujet (conscience de soi) et l'objet (situé à l'extérieur, qui se tient devant), car ce rapport d'extériorité entraîne la relation de servitude, échec de la reconnaissance. D'où la recherche de conciliation, comme synthèse des deux, que l'amour réaliserait, notamment entre un homme et une femme, et dont l'acmé se situe dans la naissance d'un enfant. Cette éthique de l'amour, qui tient unis ensemble les deux sexes, échappe au contrat et à la loi qui entretiennent en fait une scission entre le maître et l'esclave et donc un certain asservissement. Au contraire, la catégorie du mariage n'est pas d'abord une catégorie juridique mais éthique, permettant une unité plus élevée dans laquelle la vie s'unifie. Ainsi, la famille est une synthèse réconciliée de divers particuliers qui s'opposaient, et s'unifie dans l'enfant.

A cette époque, il n'y a pas encore l'idée que ce déploiement de la Vie est en fait le déploiement de l'Esprit (*Geist*), déploiement qui fonde l'Histoire selon Hegel. Il s'agit surtout de juxtaposition de figures qui présupposent une intersubjectivité déjà là et la reconnaissance apparaît plutôt comme un outil pour comprendre les formes d'interactions sociales. Il n'y a alors pas encore l'idée d'un système organisé autour d'une dialectique intégrant les oppositions pour les dépasser. C'est en rejoignant son ami Schelling à Iéna et en se confrontant à sa catégorie d'Absolu qu'il juge de « formalisme monochrome »², vide et abstrait, que l'idée d'un système devient possible et qui s'écrit dans la *Phénoménologie*. À ce moment de sa pensée, Hegel s'en tient au principe de l'Eros, qui mène toute chose à un degré d'unité toujours supérieure. La formalisation du concept d'une véritable négativité, réunissant les idéalismes de Fichte et de Schelling, lui permettra de penser le mouvement dialectique comme déploiement de l'Être et de l'Esprit dans l'histoire, à partir d'un processus de suppression-dépassement ou *Aufhebung*, par lequel chaque moment positif en passe par une négation puis une négation de la négation débouchant sur une nouvelle figure de l'Esprit. La reconnaissance suivra elle-aussi ce déploiement dialectique, là où le principe de l'Eros envisageait des synthèses supérieures sans cette négativité essentielle.

Par conséquent, la doctrine hégélienne connaît un tournant majeur, passant d'un paradigme de l'amour au paradigme guerrier de la lutte, ce que Lacan qualifiera avec Hegel de plus « sérieux » pour élucider le rapport à l'Autre³.

La *Phénoménologie de l'esprit* (1807) reprend alors l'aventure de la reconnaissance en donnant une nouvelle orientation, que les *Principes de la philosophie du droit* (1821) explicitent, et qui présente l'intersubjectivité comme une construction, une formation de l'Esprit par le processus de reconnaissance.

¹ Hegel G. W. F., *Système de la vie éthique*, op. cit., p. 141.

² Hegel G. W. F., Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 15.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse (1962-1963)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2004, p. 37.

Il y est alors question, sans distinction de sexe, du « pur concept de la reconnaissance »¹. Après avoir exposé de nouveau les deux premières figures et leurs impasses, Hegel aborde ce qui constitue la troisième grande figure de la reconnaissance sous la forme d'une conscience laborieuse. Celle-ci est certes une conscience asservie à un maître, qui a refusé la lutte, mais qui, travaillant à satisfaire le désir de son maître, quitte un rapport à l'objet en général pour se reconnaître dans l'objet comme sa chose, produit de son travail.

Lors de cette lutte de prestige, il s'agit pour chacun des protagonistes de prouver sa non-dépendance à ce qui constitue son animalité biologique, autrement dit, il s'agit de montrer son non-attachement à la Vie. Dans cette lutte, chacun montre qu'il est prêt à mourir pour que soit reconnue son humanité, ce qui constitue une impasse de la reconnaissance avons-nous déjà vu. Pour qu'un progrès historique soit possible, il faudra en fait que l'un refuse de perdre la vie et de se soumettre à l'autre qui devient alors son maître, son Autre dont il se fait sujet. Ainsi voit-on comment ce développement de l'Histoire s'explique entièrement à partir d'une Négation, c'est-à-dire de la finitude ou conscience de la mort, qui gouverne toute la dialectique maître-esclave. En effet, parce que je crains de mourir, alors j'abdique et je me mets au service du Désir d'un autre, je travaille à la satisfaction du maître. Et c'est d'ailleurs ce travail ou service (*Dienst*) qui offrira finalement un dépassement (*Aufhebung*) de l'impasse de la dialectique maître-esclave, ce dernier s'arrachant à l'immédiateté de sa jouissance et donc à l'immédiateté de son animalité. En s'aliénant à son maître, l'esclave renonce à une jouissance qui lui permettra de faire œuvre, c'est-à-dire devient celui qui agit, qui fait (*Tun*) et transforme le monde, qui peut s'inscrire dans une temporalité historique. C'est donc la crainte de la mort qui pousse à refuser la lutte à mort et à se mettre au travail au service d'un Autre, jusqu'à faire de la mort le maître absolu. Ainsi, ce qui est émancipateur pour Hegel lui-même, n'est donc pas tant le travail que le travail pour un autre, le service.

On entre donc dans un troisième type d'interaction des consciences qui est l'interdépendance des besoins, où chacun a besoin de l'autre pour effectuer son travail et satisfaire ses besoins. Chacun concourt à sa jouissance et par là concourt à la jouissance des autres. Ainsi que le souligne Franck Fischbach, « en accomplissant une unification de l'humanité dans l'interdépendance sociale des besoins et de leur satisfaction, le travail produit ce qu'on peut appeler une formation pratique à l'universel »². Ainsi s'instaure une société civile dans laquelle la lutte peut prendre fin et où la propriété, à commencer par celle de soi-même, peut être garantie par le cadre juridique et le droit des contrats.

Comme nous l'avions déjà entrevu plus tôt, à rebours des théories contractualistes, l'état civil ne s'instaure donc selon Hegel qu'au terme d'un plus ou moins long cheminement, le déploiement historique des figures de la reconnaissance, qui est aussi l'achèvement d'une lutte à mort ou d'asservissement, mais qui se transforme en un nouveau type de lutte pour la reconnaissance comme labeur. Ces trois figures de la reconnaissance déploient donc progressivement une logique de lutte de désir, puisque chaque fois il est question de trouver une place dans le désir de l'autre avec lequel on entre en lutte, afin qu'il nous désire en retour et par là-même nous reconnaisse comme conscience de soi, comme conscience libre et désirante différenciée d'autrui et pourtant semblable à lui, au point de pouvoir affirmer, « un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* »³. Autrement dit, il n'y a pas un Je pensant qui, ensuite, entrerait en relation avec d'autres, mais la conscience est toujours déjà prise dans une structure d'aliénation à l'autre, et se constitue dans l'altérité, dans la rencontre avec le désir de l'autre. Dans sa célèbre introduction et interprétation de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Alexandre Kojève pouvait ainsi affirmer :

L'homme ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. Mais pour que ce troupeau devienne une société, la seule multiplicité de Désirs ne suffit pas ; il faut encore que les Désirs de chacun des membres du troupeau portent – ou puissent porter – sur les Désirs des autres membres. Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n'est

¹ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 157.

² Fischbach F., *Fichte et Hegel*, op. cit., p. 88.

³ Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 154.

humaine qu'en tant qu'ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs.¹

D'où une lutte, passage obligé, par quoi le sujet se bat pour une reconnaissance de soi. Ce que Lacan, fidèle auditeur des séminaires de Kojève, pourra d'ailleurs reprendre plus tard en l'interprétant comme relation asymétrique à l'Autre, lorsque le sujet apparaît comme sujet d'un désir toujours déjà pris dans le désir de l'Autre, faisant alors du sujet un effet de l'Autre et de son discours.

Cette lutte des désirs sera également récupérée par Axel Honneth, l'un des derniers représentants de la Théorie critique de l'école de Francfort, qui la réinterprète comme lutte pour une reconnaissance sociale, pour montrer comment la société et le lien social se construisent à partir de ces conflits. Il affirme ainsi un primat de la reconnaissance, qu'il soutient contre les thèses de son mentor Habermas. Bien qu'Axel Honneth accepte l'idée avec Habermas de devoir repenser la Théorie critique pour élaborer des critères normatifs de socialité, à partir desquels critiquer des « pathologies » du lien social, il rejette toutefois le fait que l'expérience de la communication même réussie puisse rendre compte du lien social, de l'intégration, du vivre ensemble dans une reconnaissance intersubjective. Il refuse alors de « réduire les processus d'interaction sociale et les rapports de communication à la dimension étroite de l'entente langagière »² ce qui l'amène donc à s'écarter d'une éthique de la discussion du « tournant linguistique » de Habermas³. Au contraire, Honneth fait un retour à l'usage de la psychanalyse par les premiers « francfortois », là où Habermas l'avait écartée, parce que ne pouvant pas selon lui répondre à la question des normes de socialité comme certains sociologues et psychosociologues (notamment Mead ou Piaget) pouvaient selon lui le faire. Honneth revient alors à la philosophie hégélienne et au concept de lutte pour la reconnaissance pour en développer selon lui une approche plus détaillée quant aux diverses luttes sociales contemporaines, tout en s'appuyant sur les apports de la psychanalyse. Il repère alors trois formes d'interaction ou d'intégration sociale que sont l'amour, le droit et la solidarité et qui constitue trois modes de rapport pratique à soi-même, chacun porteur d'une forme de reconnaissance sociale mais aussi d'une forme de déni qu'il s'agirait de prévenir. Ces trois modèles sont la reconnaissance affective permettant l'amour de soi, la reconnaissance juridique permettant le respect de soi et la reconnaissance culturelle permettant l'estime de soi. Ces trois formes de relation pratique à soi-même constituent comme des « paliers » dans le processus, tout au long de la vie, de l'apprentissage, du développement et de la socialisation de l'individu toujours déjà pris dans un rapport dialectique de désirs.

Ces théories de la reconnaissance font selon nous ressortir la fonction du désir comme étant ce par quoi l'homme entame un processus social, l'arrachant à l'immédiateté et à la sensibilité naturelle de son animalité pour l'inscrire derechef dans un rapport dialectique à l'autre. Si Fichte se demande comment garantir l'existence de l'autre qui puisse en retour m'assurer de mon existence, Hegel se demande d'emblée comment le sujet peut s'assurer de son existence dont la vérité résiderait dans la logique du désir de l'autre impliquant une confrontation des consciences. Autrement dit, pour Hegel, une intersubjectivité peut se déployer comme rencontre conflictuelle de désirs de reconnaissance, par laquelle une conscience de soi saisit que la vérité de son désir réside dans une autre conscience de soi. La fin de cette dialectique, bien que vraisemblablement située dans un horizon idéal, réside alors dans la fin de la lutte comme réconciliation finale, synthèse du Savoir Absolu de l'Esprit. Autrement dit, la trajectoire hégélienne suppose que la conscience, trouvant sa vérité dans une autre conscience, est d'abord une conscience divisée mais de manière inessentielle, c'est-à-dire dont la division peut se laisser résorber au terme d'une histoire dialectique dont le pacte social n'est qu'un moment dans le registre socio-politique. Hegel ne se contente donc pas d'une simple critique du contractualisme mais, conformément à sa méthode dialectique, l'intègre sur le mode dialectique d'une *Aufhebung* dans l'histoire de la reconnaissance.

¹ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, op. cit., p. 13.

² Honneth A. « La Théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 161.

³ Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 2013.

3. *Éclipse et retour : apories contemporaines du contrat social*

La critique hégélienne du contractualisme et de l'individualisme par l'entremise de sa méthode dialectique inaugure une série de critiques du contractualisme et une éclipse de son usage, révélant toute l'ambivalence et les contradictions de la Révolution française et des transformations sociales issues des penseurs contractualistes. Parmi elles, celle de Durkheim par exemple, que nous avons aperçue plus haut sur la question du divorce, qui aborde la fondation du *socius* du point de vue de la nouvelle science sociologique, enrichie des thèses positivistes. Bien que le père de la sociologie française ne reprenne par la méthode dialectique de Hegel, il soutient également l'impossibilité pour l'individu d'instituer la société par son simple acte individuel. En effet, selon Durkheim, un fait social ne peut être modifié, par simple décision individuelle : « on reconnaît principalement une à ce signe qu'il ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté »¹. Il n'est donc plus question de faire du consentement le fondement du social, ni *a fortiori* du « contrat social » la source de l'état de droit, pacte originel sans réalité historique, « sans rapport avec les faits »². Plus généralement tout contrat ne tient d'ailleurs qu'aussi longtemps qu'il sera avantageux pour tous les contractants – ce qui rend fragile toute « solidarité contractuelle ». Autrement dit, dans une critique de l'individualisme juridique, Durkheim refuse donc une certaine autonomie de la volonté à s'auto-déterminer. Ainsi Durkheim se livre-t-il à une critique de la doctrine du contrat, qu'il adresse d'abord contre Spencer, dès sa thèse de doctorat *De la division du travail social*, dans laquelle il énonce ce fameux aphorisme selon lequel « tout n'est pas contractuel dans le contrat »³. Il y a du proprement contractuel dans le contrat, qui relève du consentement de l'individu, et il y a du non contractuel qui relève d'un cadre juridique provenant de la société. En effet, « le contrat ne se suffit pas à soi-même, mais il n'est possible que grâce à une réglementation du contrat qui est d'origine sociale »⁴. En d'autres termes, la validité d'un contrat procède d'une double condition : celle issue de normes sociales qui sont spontanées et précède tout contrat d'une part, celle issue de l'individu qui consent d'autre part. De cette double condition, on voit pourquoi le lien social ne peut pas être le produit d'un simple acte contractuel, qui présuppose toujours une référence normative d'ordre juridique qui transcende l'individu.

D'autres auteurs encore se livreront à une telle critique du contractualisme ou bien s'essaieront à une explication des fondements du *socius* à partir d'autres paradigmes, comme le positivisme d'Auguste Comte par exemple ou bien la doctrine de Saint-Simon. Mais de manière plus générale, les théories du contrat social semblent connaître une longue éclipse et aujourd'hui « toute justification rationnelle des institutions démocratiques n'a pas recours au concept de *contrat social* »⁵. L'auteur de cet article, qui revient sur une brève histoire de la notion de contractualisme, cite ainsi l'entreprise contemporaine très ambitieuse de Dworkin⁶, mais aussi celles communautaristes et leur refus de l'individu libéral dont se réclame par exemple Sandel⁷.

Pourtant, ces théories du contrat social font un grand retour dans les années 1970, ainsi que leur corrélat critique, ouvrant un nouveau débat contemporain, qui semble déboucher sur une nouvelle aporie. En effet, à partir de ces années, certains penseurs font de nouveau appel à ces théories afin de penser à nouveau frais la question du fondement du lien social dans un souci d'égalité et de justice sociale. L'un des représentants majeurs de ce retour en force du contractualisme est notamment le philosophe John Rawls, auteur de *Theory of Justice*, ouvrage dans lequel il développe une conception contractualiste et libérale de justice distributive.

¹ Durkheim É., *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007, p. 29.

² Durkheim É., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 189.

⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵ Champeau S., « "Contrat social" », *Cités*, vol. 10, n° 2, 2002, pp. 59-167.

⁶ Dworkin R., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.

⁷ Sandel M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le Seuil, 1999.

Celle-ci s'appuie sur un renouvellement de l'idée d'un individu autonome, capable de se donner à lui-même sa propre loi, et, dans la tradition du sujet transcendantal kantien, il s'agit d'abord d'extraire cet individu hors des phénomènes empiriques et sensibles. L'idée de justice peut donc se déduire à partir d'une expérience de pensée dans laquelle on a recours à l'individu abstrait, c'est-à-dire abstrait des conditions empiriques. Cette expérience de pensée est appelée par Rawls la « position originelle », comme réécriture de l'état de nature des contractualistes classiques, dans laquelle est apposé un « voile d'ignorance », pour désigner le fait que personne ne connaîtrait sa situation réelle, aussi bien biologique que sociale. Dans cet état de nature, c'est donc une certaine ignorance qui prédomine et qui serait la condition nécessaire et suffisante pour conduire à la recherche d'un consensus général apte à fonder un véritable principe de justice et d'équité, dans le sens où ce consensus doit pouvoir être désiré par tous, quel que soit sa position sociale ou biologique une fois le voile d'ignorance levé. Se livrant donc à cette expérience, le philosophe américain parvient à la formulation de deux principes fondamentaux :

1. Premier principe : chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous.
2. Second principe : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés et (b) attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances.¹

Plus tard, il reprendra dans *Libéralisme politique* ce deuxième principe, subdivisé en (a) principe d'égalité des chances et (b) principe de différence, pour en inverser la hiérarchie. Ce renouveau du contractualisme avec le penseur américain donnera lieu à la réouverture de l'usage de l'idée de pacte conduisant aux tentatives contemporaines qui veulent élargir ce problème de la justice à la prise en compte de la crise écologique et du monde du travail. Parmi eux, nous pouvons mentionner par exemple Michel Rivasi ou Étienne Landais² qui parlent chacun de la nécessité d'un nouveau contrat social pour traverser la crise écologique, ou encore Michel Serres³ qui évoque l'idée d'un contrat naturel complétant le contrat social de Rousseau par une nouvelle alliance entre l'homme et le monde. De même, dans les registres social et économique, on notera l'entreprise collective de Guy Roustang⁴ ou encore de Michel Estimbre⁵ à propos d'une refondation du droit du travail.

Cependant, ce renouveau ne va pas sans réveiller son pendant, à savoir sa critique, dont l'une nous paraît particulièrement importante et fondamentale à présenter, en cela qu'elle se présente aussi comme une réponse à John Rawls tout en soulignant un impensé qui serait constitutif de toutes les théories du contrat social depuis Hobbes. Il s'agit de la critique féministe de Carole Pateman qui met en évidence comment ces théories, sous couvert de défendre un principe d'égalité, aboutissent plutôt à un principe de neutralisation qui exclut les femmes (et en fin de compte toute population de minorité selon elle), qui n'auront pas participé à ce pacte social initial. Pour reprendre une formule de l'écrivain Choderlos de Laclos, « elles n'ont que cédé, et non pas consenti au contrat social »⁶, les contraignant alors au jeu de la séduction comme dernière arme de refus contre l'homme. Pateman repart alors du paradoxe du consentement situé au cœur de l'institution du mariage mais aussi du pacte social, institution considérée comme fondatrice du *socius* et en laquelle les femmes sont appelées à jouer particulier.

Dans son ouvrage *Le Contrat sexuel* publié en 1988, elle formule alors la thèse forte selon laquelle le contrat social originel, et en fait toute doctrine contractualiste, reposerait sur un impensé fondamental :

¹ Rawls J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 341.

² Landais E., « Agriculture durable : les fondements d'un nouveau contrat social », *Le Courrier de l'environnement de l'INRA*, avril 1998 ; Rivasi M., « Face à la crise écologique, prendre soin du monde », *Reporterre, le quotidien de l'écologie*, 1^{er} mars 2018.

³ Serres M. « Le contrat naturel », sur France Culture, URL: www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-journal-de-la-philo/le-contrat-naturel-2115956.

⁴ Roustang G., Laville J.-L., Eme B., Mothé D. et Perret B., *Vers un nouveau contrat social*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2000.

⁵ Estimbre M., « Réforme du travail : pour un nouveau contrat social », *Les Échos*, 26 avril 2016.

⁶ Laclos Ch. (de), *De l'éducation des femmes*, Paris, Des Équateurs, 2018.

non seulement « les femmes sont exclues du pacte originel »¹ mais le contrat social s'appuie sur un contrat sexuel qui soumet la femme à l'homme en raison de leur nature respective et donc de leur statut dans le groupe. Cette exclusion du pacte originel reposerait donc sur une différence sexuelle qui départage ceux qui consentent en tant qu'ils adhèrent et celles qui consentent en tant qu'elles se résignent, les uns accédant au public et civil, les autres étant reléguées au privé et naturel.

Autrement dit, à tout ordre social correspond un ordre sexuel, à tout contrat social est présupposé un contrat sexuel qui demeure voilé et qu'il s'agit de dévoiler.

Autrement dit, la contractualisation du lien social se fonderait sur une double dichotomie entre la nature et le civil d'une part, entre le privé et le public d'autre part. On a déjà vu plus haut la première distinction qui soulève un passage problématique de l'état de nature au culturel. La deuxième distinction concerne l'émergence, dans la société civile, « de deux royaumes opposés, chacun ayant son mode d'association distinct et différent »². Or, constate-t-elle, on observe un glissement sémantique qui associe, de façon énigmatique³, la nature et la sphère privée dans laquelle les femmes sont confinées d'une part, le civil et le public où agissent les hommes d'autre part. N'est-ce pas une justification après-coup que Pateman met ici en exergue ? En effet, la relégation du féminin au naturel et au privé se justifie grâce au contrat social qui distribue et organise les places de chacun, mais ce contrat social n'a pu se mettre en place qu'à partir de l'exclusion originelle des femmes dont la subordination se voit justifiée après contractualisation.

D'où le tour de passe-passe, qui semble reposer sur une confusion originelle : celle du contrat et du statut. Là où le contractuel présuppose des individus libres et égaux, le statut reconnaît des positions d'autorité, par exemple celle du père sur son fils. Que ne soient admis, comme agents contractuels, que les hommes, implique une part statutaire et non contractuelle dans le contrat, à savoir la subordination à l'homme parce qu'il est un homme et l'exclusion de la femme de par son statut de femme, trop passionnée et pas assez rationnelle, « instinctive » selon Durkheim. Si les hommes naissent naturellement libres et égaux, ce ne serait pas le cas de la femme, impliquant une politisation du sexuel, c'est-à-dire, la différence sexuelle est une différence politique⁴.

Ainsi, une contradiction interne surgit. Là où le contrat comme mise en accord mutuel de deux volontés réputées égales prétend garantir leur liberté, il aménage l'inégalité et l'aliénation de l'un à l'autre. Le consentement attendu de la femme n'aurait donc pas le même statut que celui des hommes, c'est-à-dire, bien que les sociétés modernes reposent sur la liberté de volonté et de choix de vie, cette revendication voilerait une inégalité constitutive. En d'autres termes, ce que nous montre Pateman est que le contractualisme n'a pas du tout rompu avec l'ordre patriarcal comme il le prétend. Au contraire, il en propose une nouvelle forme. En effet, « le contrat originel est un pacte indissociablement sexuel et social, mais l'histoire du contrat sexuel a été refoulé »⁵, il manque une moitié de l'histoire du contrat, et l'explorer permettrait de mettre à jour une structure patriarcale du contrat social que Monique Wittig n'hésite pas à qualifier de « contrat hétérosexuel »⁶.

Cette autre histoire que Carole Pateman s'efforce de reconstituer consiste à montrer le tour de passe-passe que le récit du contractualisme effectue, lorsqu'il rompt avec une tradition paternaliste fondée sur le « statut » du roi-père-géniteur, pour instituer le pouvoir d'un individu souverain qui est propriétaire de sa personne en la figure du citoyen en tant que fils et frère du père destitué. À la suite de Freud, qui imagine dans *Totem et tabou* la destitution d'un Père originaire tyrannique par ses fils ayant pactisé contre lui⁷, Pateman peut ainsi écrire que le contractualisme s'inscrit dans cette transformation d'un patriarcat

¹ Pateman C., *Le Contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010, p. 26.

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ Wittig M., *La Pensée straight*, op. cit.

⁷ Cf. *infra*, chapitre 3.

paternaliste à un patriarcat fraternel : « le contrat originel a lieu après la défaite du père et crée le patriarcat fraternel moderne »¹ et « c'est précisément parce que les pères ont été dépouillés de leur pouvoir politique que le contrat est nécessaire »². C'est ici que le mâle blesse selon elle, car la propriété de soi et de son corps propre, condition de possibilité pour un individu pour contracter, est l'apanage du masculin et est refusée aux femmes. Or, « "l'individu" propriétaire est le pivot de tout le système du patriarcat moderne »³ écrit-elle. Autrement dit, les femmes ne sont pas propriétaires de leur corps ni de leur personne, comme en témoigne l'idée d'une autorité naturelle de l'homme sur la femme assignée à la famille et la procréation, si bien que le consentement de la femme dans un contrat de mariage devient alors un consentement forcé, par lequel elle cède son corps à l'homme qui en fait sa propriété.

Ainsi Locke justifie-t-il par exemple la subordination de la femme en évoquant le couple comme société première, de laquelle sont issus des enfants dont les garçons organisent la vie publique et les filles sont mariées. Les fils s'associent et constituent le pacte à l'origine de la société civile démocratique, fondée sur la reconnaissance de la liberté et de l'égalité, mais les femmes (mères, épouses, sœurs) ne participent pas à ce pacte originel. De même Rousseau exclut les femmes du contrat, parce qu'elles expriment naturellement leurs désirs et leurs passions indirectement, jetant par conséquent un soupçon sur leur parole : oui veut dire oui, mais non pourrait dire oui aussi.

L'exploration par Pateman de cette partie de l'histoire du contrat social permet donc d'en faire émerger l'envers, en tant que contrat sexuel, c'est-à-dire comment l'exclusion des femmes hors du public et du social a été légitimée de façon systématique. Plus précisément, cette archéologie de la subordination des femmes révèle, selon la philosophe, que tout contrat social présuppose ce contrat sexuel antérieur structuré à partir de la figure tutélaire de l'homme qui prend la place d'un père, différenciant deux types de consentement : l'un propre aux femmes qui les exclut de la contractualisation mais qui, paradoxalement, prend une valeur contractuelle après coup avec l'autre type de consentement, masculin, comme contrat social qui justifie – par un récit mythique – la domination du souverain en général, la domination de l'homme en particulier. Cependant, en tant qu'envers, cet impensé est passé sous silence, neutralisant dès lors la différence sexuelle en l'excluant à l'origine pour la ré-inclure après-coup, mais sur le mode masculin. Autrement dit, même la position originelle de Rawls ne saurait échapper à la critique de Pateman, car le voile d'ignorance implique de se référer à un individu abstrait, soit un individu neutre dont toute différence sexuelle aura été comme suspendue pour créer les conditions propres à penser en général, « pour tous », indépendamment des spécificités sexuelles. S'il s'agit du but que se donne explicitement et légitimement Rawls, Pateman pointe que la levée du voile d'ignorance conduit à appliquer des principes sur un individu dont on inclut après-coup le sexe féminin, tandis que l'individu neutre et abstrait est pensé sur un mode masculin.

Il nous semble que cette critique de Carole Pateman est à prendre au sérieux en cela qu'elle veut mettre en lumière la structure encore impensée du pacte et qui soulève finalement une aporie difficile et peut-être impossible à résoudre, parce que la différence des sexes résiste à sa prise dans un dispositif aux allures juridiques, qu'il soit mythique ou effectif, et qui chaque fois, soit annule et neutralise cette différence par exclusion du féminin, soit naturalise le statut du féminin au sein du *conjugo*. C'est d'ailleurs aussi ce que repère Irène Théry, lorsqu'elle souligne la confusion logique propre à l'individualisme contractualiste qui émerge au XIX^e siècle et qui perdure encore aujourd'hui, lorsque les mots homme et femme renvoient tantôt à une moitié d'humanité objectivement descriptible, tantôt à une moitié du couple conjugal pensé à partir du modèle de la famille destinée à la reproduction mais où les catégories sociales époux/épouses prennent paradoxalement un sens naturel.⁴

Or, certains derniers usages du contractualisme nous arrivent par les défenseurs d'un contrat de consentement sexuel en proclamant l'harmonie des sexes et la paix dans la relation intime, contrat qui

¹ Pateman C., *Le Contrat sexuel*, op. cit., p. 24.

² *Ibid.*, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ Théry I., *Moi aussi*, op. cit., p. 118-119.

pourrait même fonder un nouveau contrat social comme le promet Preciado, afin de protéger une égalité entre les partenaires et entre les sexes. Autrement dit, le contrat de consentement ou contrat sexuel voudrait proclamer un nouvel ordre sexuel mais s’instituerait dans la méconnaissance ou le déni de cette exclusion du féminin en affirmant au contraire une inclusion sexuelle de tous. Cela nous paraît non seulement constituer un échec comme nous tenterons de le montrer dans ce travail, mais permettant aussi de voir en quoi la question du sexuel et de sa contractualisation peut venir dire quelque chose du politique et du juridique aujourd’hui dans la tentative de contractualiser la relation jusque dans l’intime, alors délaissé dans les conceptions classiques. Ainsi, compte tenu de ce rapide parcours dans l’histoire du consentement et du contrat, quel ordre social et sexuel serait sous-jacent au contrat de consentement sexuel ? Il semble que celui-ci surgit au moment d’une « troisième révolution du consentement »¹ qu’Irène Théry repère sous les auspices du consentement comme valeur cardinale et qui dissocie sexualité et mariage. Elle parlera d’ailleurs de « démariage »², pour indiquer que la sexualité n’est pas pour autant naturalisée ou désinstitutionnalisée.

Le contrat de consentement, parfois pensé comme nouveau contrat social, inaugure donc une nouvelle conception du consentement, du couple et de la régulation des rapports entre les sexes qui se veut plus égalitaire. Cependant, il nous semble que la promotion de cette égalité des sexes ne peut s’effectuer au moyen de la contractualisation. En effet, selon notre hypothèse, le contrat sexuel – tant de consentement que social – produirait une neutralisation et non une égalitarisation des sexes, en réduisant toute jouissance à une jouissance phallique qui ignore les spécificités d’une autre jouissance, proprement féminine selon Lacan. Autrement dit, le contrat ne dirait rien de la différence des sexes mais la tairait au nom d’une autre violence plus insidieuse, conduisant le contractant à se taire puisqu’il a consenti et signé. Toutefois, contrairement à Carole Pateman qui adresse aussi une critique à la théorie freudienne dont elle dénonce (parfois à juste titre) le patriarcalisme, il nous semble que l’analyse et la critique du contrat sexuel n’a pas encore pris suffisamment au sérieux la question du sexuel. Car si les modes de jouissance sexuelle ne sont jamais naturels mais toujours déjà pris dans les institutions et le social, tout du sexuel n’est pas institutionnel et symbolique. À cela, l’hypothèse freudienne de l’existence d’un inconscient qui divise la conscience en la rendant « lacunaire » marque donc une rupture, qui nous conduira d’ailleurs à voir en quoi le mythe du pacte social pourra être interprété d’une nouvelle manière. En effet, sa découverte s’accompagne de celle de la pulsion sexuelle qui fait effraction traumatique tant dans la vie psychique que dans le lien social, et par rapport à quoi la figure ambivalente du Père aura un rôle central à jouer. Ainsi, contrairement à Hegel, Freud en viendra à montrer comment cette division symptomatique ne peut se réparer dans la synthèse ultime d’un savoir absolu, en tant que la pulsion, asociale, ne se laisse pas résorber dans l’harmonie, mais conduira plutôt à un malaise dans la culture qui constituera aussi un malaise dans le « pacte social », impuissant à dépasser l’essentielle et structurale différence sexuelle.

¹ Théry I., *Moi aussi, op. cit.*, p. 148.

² Théry I., *Le Démariage : justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Chapitre 3

LE PACTE DU PERE

La découverte opérée par Freud à la fin du XIXe siècle, à savoir qu'il y a de l'inconscient et que son fond est essentiellement sexuel, met en évidence ce qui échappe toujours à l'individu et produit un irréductible malaise dans la culture. Cela conduit alors à mettre question les théories classiques de l'individu qui considéraient celui-ci comme pouvant fonder le socius ou (re)constituer la totalité des savoirs dans une grande synthèse finale. Au contraire, il y a un malentendu fondamental entre les sexes que le social tente tant bien que mal de résorber. Parce qu'il y a du sexuel et de l'inconscient, on ne peut plus soutenir les thèses classiques du fondement du socius, mais il s'agit d'envisager une nouvelle place, centrale, à cette dimension érotique pour expliquer le rapport à l'autre sexe ainsi que l'organisation sociale. Si ce ne semble pas être le projet premier de Freud, il en vient pourtant rapidement à élargir la psychologie individuelle à une psychologie sociale, critiquant et contrant certaines thèses soutenues par certains de ses contemporains à propos de la formation des groupes et du lien social. Fort de ses découvertes cliniques, il avance alors l'idée selon laquelle la figure du père demeure cruciale dans la constitution des groupes et des sociétés, et reprend alors l'idée d'un pacte social comme étant structuré autour du père.

Si nous avons déjà rencontré cette structure dans le chapitre précédent, le pacte freudien souligne selon nous un impensé. En effet, il ne s'agit pas tant du père, que du père mort, mis à mort par les fils qui le destitue et, après-coup, proclame la Loi du père, laquelle régule et organise aussi bien l'ordre social que l'ordre sexuel. Autrement dit, s'il existe un pacte social freudien, alors ce pacte est un pacte sexuel du père, qui assure la distribution des sexes pour garantir le lien social et la paix sociale.

Afin de mettre à jour cette thèse freudienne, il s'agira de revenir dans un premier temps sur les éléments de sa découverte qui le conduiront ensuite à formuler l'idée d'un pacte du père mort au fondement du *socius*. Mais ce pacte freudien ne constitue pas une répétition des théories précédentes, en tant que le pacte rencontre certaines limites à sa portée de pacification du rapport entre les sexes. En effet, la confrontation de Freud à l'énigme de la sexualité féminine le mène à rejeter définitivement l'idée d'une possibilité de complémentarité des sexes, ce qu'il exprime finalement sous la forme de l'expression d'un roc, pour désigner en quoi le complexe de castration ne se surpasse pas mais exige plutôt un positionnement de l'individu, soit masculin soit féminin, toujours à partir d'une figure paternelle bien qu'à présent vacillante.

I. L'effraction traumatique du sexuel

1. *Le malaise de la pulsion*

À partir de sa pratique clinique, Freud met à jour ce que la pulsion sexuelle peut avoir d'inquiétant¹ (*das Unheimliche*), constituant à la fois ce qu'il y a de plus intime et pourtant aussi de plus étranger, ce qui le conduira à l'élaboration d'une nouvelle méthode métapsychologique. Cette ambigüité de la pulsion révèle ainsi la centralité du sexuel et de l'inconscient, ce qui, telle une « révolution copernicienne », déloge

¹ Freud S., « L'inquiétante étrangeté », *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard NRF, 1990, pp. 209.

l'individu de chez lui et produit une « conscience lacunaire »¹. Ce décentrement du moi le laisse alors divisé, jouet de puissantes forces en lui, et ne va pas sans produire un profond malaise aussi bien chez l'individu sous la forme d'un symptôme, que dans la culture comme menace d'agressions, de divisions ou de réveil de dissensions jusqu'à la possibilité du conflit guerrier. En effet, il s'agirait de recouvrir une certaine maîtrise devant la poussée constante du pulsionnel, que ce soit par les processus de civilisation ou par la cure, mais à quoi Freud conclut finalement une impossibilité. Dans l'un de ses tout derniers écrits, il parle ainsi d'un facteur quantitatif qui rend le sexuel indomptable. C'est pourquoi il soutient l'hypothèse d'une asocialité fondamentale de l'être humain, pour qui « le prochain n'est pas seulement pour lui un aide et un objet sexuel possibles, mais aussi une tentation, celle de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ce qu'il possède, de l'humilier, de lui causer des douleurs, de le martyriser et de le tuer »².

Cette exigence pulsionnelle produit donc un malaise dans la culture, en tant que « le besoin sexuel, loin d'unir les hommes, les divise »³, débordant tout effort de symbolisation et de reconnaissance qui la contiendrait dans les limites d'un processus de civilisation. En effet, la culture étoufferait les pulsions de l'humain et empêcherait ainsi son épanouissement, en exigeant de lui qu'il renonce à la satisfaction de certaines pulsions, ou du moins qu'il accepte de l'ajourner. Or, un tel renoncement serait la cause des pathologies névrotiques, en tant que les désirs interdits sont refoulés car en contradiction avec la morale que dicte la civilisation. Autrement dit, c'est moins le conflit que le refoulement à l'origine du conflit qui serait pathologique. C'est d'ailleurs cette répression que des auteurs comme Reich ou Marcuse dénonçaient, y voyant l'origine de l'aliénation et de la misère sexuelle.⁴ Ainsi, les bienfaits que la culture peut apporter en instaurant la paix et un certain confort de vie se feraient au prix d'une aliénation ou du refoulement de certains désirs, d'une renonciation à certaines satisfactions pulsionnelles. Toutefois, contrairement à ces deux auteurs, Freud ne situe pas le conflit et sa source comme refoulement à l'extérieur de l'individu, c'est-à-dire dans des causes qui lui seraient extérieures et qui relèveraient d'une contingence socio-historique. Au contraire, le conflit serait d'abord selon lui intrapsychique du fait même de la nature de la pulsion, elle-même structurée selon un antagonisme qui lui est essentiel.

En effet, à partir de ses études cliniques de 1920⁵, Freud met en exergue un dualisme pulsionnel qui oppose les pulsions de vie (pulsions sexuelles et pulsion du moi ou d'autoconservation) et les pulsions de mort (pulsion d'agressivité, de destruction). Or, le principe régissant ces dernières, qu'il désigne comme constituant un « au-delà du principe de plaisir » et responsable chez le patient d'un refus de guérir, serait aussi ce qui gouverne, en fin de compte, la logique des pulsions de vie. Toute pulsion viserait à terme le retour à l'inanimé. Dans cette perspective, la culture ne ferait que retarder l'inéluctable en limitant la satisfaction pulsionnelle du fait de ce caractère (auto)destructeur. D'où une résistance fondamentale de l'être humain à entrer dans le processus civilisationnel qui le rendrait asocial : il doit renoncer à une part de la satisfaction pulsionnelle, sexuelle, agressive, etc.

Cependant, un tel renoncement n'implique pas la pure perte ou disparition de ces tendances qui trouvent à s'exprimer autrement, par exemple sur des modes compensatoires par la sublimation, qui consiste en un détournement de la pulsion à laquelle est proposé un autre but, autorisé par la culture. Ainsi, comme le note Serge Cottet, « un pacte secret existe entre le névrosé et la civilisation qui lui offre sédatifs et "échafaudages de remplacement" »⁷ Mais il ne s'agit que d'un destin pulsionnel possible, que Freud décrit parmi d'autres dans « Pulsions et destin des pulsions »⁸. Ainsi, la part d'agressivité à laquelle il

¹ Freud S., « Some elementary lessons of psychoanalysis », *Résultats, idées, problèmes, t. II, 1921-1938*, Paris, PUF, 1985, pp. 289.

² Freud S., *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 2004, p. 53-54.

³ Freud S., *Totem et tabou*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1998, p. 215.

⁴ Cf. *supra*.

⁵ Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1997, pp. 41-115.

⁶ Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 49.

⁷ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, Seuil, 1996, p. 153.

⁸ Freud S., « Pulsions et destin des pulsions », *Métapsychologie*, Paris, Folio essais, 1986, pp. 11-45.

doit renoncer peut continuer de s'exprimer, à son insu, par d'autres voies comme celle d'un retournement contre l'individu lui-même sous la forme d'auto-reproches, de culpabilité, d'une conscience morale écrasante, en somme à partir de l'instance du surmoi qui exige toujours plus de renoncement ; soit en s'exprimant dans des conduites agressives réprimées par la loi ou légitimées dans les conflits guerriers. Il ne suffirait donc pas seulement de réprimer la pulsion, ou de lui proposer d'autres modes d'expression, pour l'endiguer et la civiliser, puisque sa poussée constante menace toujours de faire effraction dans ce que la culture aura pu élaborer pour la maîtriser, menace toujours de la possibilité d'une nouvelle montée de dissensions au sein du social.

Cette agressivité réprimée par la culture a été notamment prise en compte par la première Théorie Critique avec ses fondateurs Adorno et Horkheimer¹, qui y ont trouvé des outils puissants pour penser la montée du nazisme et les crimes de la Shoah. En effet, il y aurait une inclination à la cruauté et à la destruction, à la « banalité du mal »² enraciné en chacun, pour reprendre l'expression d'Hannah Arendt, que Freud explique à partir de cet antagonisme pulsionnel, dont la lutte intrapsychique aboutit toujours à la mort par des chemins plus ou moins détournés. Toutefois, ces thèses ont plusieurs fois été rejetées pour pessimisme, aussi bien par la sphère psychanalytique que par la sphère philosophique.

C'est le cas par exemple d'Axel Honneth, qui propose un autre usage de la psychanalyse pour tenter de résoudre ce problème du malaise dans la culture, le ravalant toutefois sur une simple lutte sociale, sans voir le déchirement de l'individu soumis aux assauts pulsionnels. Ainsi, lorsqu'il indique, dans la suite de la théorie hégélienne de la reconnaissance, que la reconnaissance affective est le niveau primordial sans lequel l'individu ne pourrait développer de rapport sain à lui-même et donc de se socialiser de façon positive et optimale, il fait explicitement référence à des modèles psychanalytiques du développement de l'enfant, qui mettent à distance le caractère scandaleux et asocial de la pulsion, pour étayer sa propre théorie.³ En effet, s'appuyant sur les travaux de la psychanalyse et plus particulièrement ceux de Winnicott à propos d'un lien originaire entre la mère et l'enfant, il explore les processus grâce auxquels l'individu est progressivement amené à l'équilibre d'une personnalité qui oscille entre un état de dépendance et un état d'autonomie. Cet équilibre développerait la capacité à être seul pour l'individu, notamment en le reconnaissant, dès la naissance puis tout au long de son développement, comme étant un être animé de besoins affectifs : besoin d'être aimé, d'être soigné, éduqué, etc. Honneth fait notamment référence à la notion d'aire transitionnel du pédopsychiatre anglais selon lequel la mère doit savoir assurer dans un premier temps un espace rassurant pour l'enfant avant d'introduire, progressivement, une séparation, un éloignement grâce auquel l'enfant appréhende l'angoisse d'être seul, la crainte de l'environnement extérieur. Selon Winnicott⁴, outre l'action de la mère et des adultes en général, ce développement est possible aussi par le choix chez l'enfant d'un objet dit transitionnel qui permettra la jonction de l'intime et de l'extérieur, objet devenant de plus en plus élaboré, passant du doudou chez le nourrisson à l'objet culturel chez l'adulte. La réussite de ce modèle de reconnaissance affective permettrait donc à l'individu d'acquérir une certaine confiance en soi grâce à laquelle il pourrait avoir des relations saines avec les autres mais aussi s'investir dans une activité culturelle dans l'espace public.

Cependant, dans cette lecture qu'il fait de Winnicott, Honneth semble méconnaître l'ambivalence de l'amour et de la haine et néglige alors ce que l'amour peut aussi avoir de destructeur. La mère n'apparaît jamais, à aucun moment, comme menaçante mais toujours protectrice, faisant progressivement passer l'enfant d'une union symbiotique à un lieu dans lequel une rupture de l'unité primordiale permet d'introduire à la fois une séparation et la construction d'un lien. Dans cet interstice surviendrait alors l'exigence pulsionnelle : l'indifférenciation étant brisée, la satisfaction n'est plus vécue comme immédiate et l'enfant doit investir pulsionnellement la personne de référence, la mère en l'occurrence, pour obtenir

¹ Voir par exemple Adorno T. W., « La Psychanalyse revisitée », *La Psychanalyse revisitée*, Paris, Éditions de l'Olivier, Penser/rêver, 2007, pp. 11-51.

² Arendt H., *Eichmann à Jerusalem*, Paris, Folio Histoire, 1991.

³ Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, chapitre 5, « Modèles de reconnaissance intersubjective. Amour, droit, solidarité », pp. 131-147.

⁴ Winnicott D. W., « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

une satisfaction bien qu'ajournée. Cette interprétation des thèses winnicottiennes provient d'une référence à la théorie intersubjectiviste des pulsions de Löwald, qui confère à celles-ci un caractère secondaire et dérivé, c'est-à-dire en tant que jaillissant de la distance entre l'enfant et son autre.¹ Ce qui aboutit finalement à situer le conflit psychique à l'extérieur de l'individu en tant que conflit interpersonnel, et donc à atténuer, voire à évacuer, le caractère asocial et central du sexuel. S'appuyant par ailleurs sur le postulat de Löwald d'une pulsion d'individuation innée², Honneth voit ainsi dans la pulsion ce qu'elle aurait « d'autolibération et même d'autotransparence »³ en tant qu'instrument d'émancipation interactionnelle⁴, là où Freud y verra plutôt ce sur quoi achoppe la cure psychanalytique sous la forme d'un « roc »⁵, mais aussi ce qui met la culture en péril comme asocialité foncière.

On obtient alors deux conceptions du conflit pulsionnel : d'une part, un conflit extérieur à l'individu qui s'appuie sur une théorie faible de la pulsion, c'est-à-dire intersubjectiviste comme conflit interpersonnel, la pulsion apparaissant dans l'interstice de la rupture de l'union symbiotique, d'autre part, un conflit intrapsychique avec le modèle psychanalytique de Freud qui postule une théorie forte des pulsions. Selon ce dernier modèle, le conflit se situe d'abord entre les grands types que sont Eros et Thanatos, l'amour et la haine, avant d'être un antagonisme entre les exigences pulsionnelles et civilisationnelles, à partir de quoi non seulement le psychisme se structure mais entre en interaction avec le monde extérieur. Toutefois, le modèle freudien ne néglige pas l'aspect de la rencontre, il n'est pas une monadologie revisitée : le conflit pulsionnel se joue toujours dans l'interaction intersubjective. En effet, ce conflit intrapsychique se développe à partir des rencontres que l'individu fait dès le début de son existence, l'individu faisant de ce qui est extérieur à lui autant d'objets d'investissement pulsionnel (sexuel ou agressif).

Mais l'originalité freudienne ne sera pas seulement de dire que le sexuel est central dans l'organisation psychique de l'être humain et que la civilisation permet de réguler, peu ou prou, ses exigences et ses tendances. Son originalité sera aussi d'affirmer que la difficulté se situe non pas tant dans la rencontre sexuelle que dans la rencontre du sexuel, à partir de quoi s'organiseraient ensuite des modes de jouissance masculine et féminine⁶. En effet, la rencontre du sexuel est selon Freud une rencontre « traumatique » la pulsion faisant effraction, laissant tout individu, qu'il soit homme ou femme, passif devant elle ou en d'autres termes fait de l'être humain un être, captif d'une pulsion toujours active, dont la poussée est constante. Celle-ci demeure en fin de compte indomptable et les digues que chacun constitue comme mécanisme de défense, ou que la culture érige elle-même, resteraient toujours submersibles.

¹ « Moins la mère et l'enfant ne sont qu'un, plus ils deviennent des entités séparées, plus il y aura un jeu dynamique de forces entre ces deux "systèmes". Au fur et à mesure que la mère devient l' "extérieur" et que, de manière corrélatrice, l'enfant devient l' "intérieur", un système de tension s'établit entre les deux. En d'autres termes, des forces libidinales surgissent entre le nourrisson et sa mère. Comme le nourrisson (bouche) et sa mère (sein) ne sont plus identiques, ou mieux, ne forment plus une seule entité comme auparavant, un courant libidinal s'installe entre le nourrisson et sa mère dans un besoin pressant de rétablir l'unité originelle. » Löwald H., « Moi et réalité », *Revue française de psychanalyse*, 2011, n° 2, vol. 75, pp. 349-365.

² Löwald H., « The Waning of the Oedipus Complex », *Papers on Psychoanalysis*, New Haven, CT: Yale UP, 1980, pp. 384-404.

³ Honneth A., « Psychanalyse et philosophie. De l'angoisse de séparation à la lutte pour la reconnaissance », entretien réalisé et traduit par L. Marin, *Illusio*, n° 14/15, 2016, pp. 241-257.

⁴ Axel Honneth résume ainsi ce développement : « A partir de cette phase de symbiose, il [Löwald] décrit le processus d'individuation comme un mouvement de différenciation d'une vie pulsionnelle d'abord monolithique, qui se subdivise progressivement en différentes instances représentant chacune l'intériorisation d'un certain schéma d'interaction dans les rapports du nourrisson avec son environnement. L'intuition centrale est que l'enfant parvient à développer un espace de communication intrapsychique dans la mesure où il intériorise des schémas typiques d'interaction avec ses principaux partenaires et les érige en instances grâce à l'énergie pulsionnelles libérée entre-temps. On aboutit ainsi à l'idée générale que la psyché de l'adulte forme un réseau interactionnel d'instances, dans lequel des éléments de l'énergie pulsionnelle ont pris, par des processus d'intériorisation, une forme organisée. » Voir Honneth A., « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne », *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Edition établie par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 343.

⁵ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *Résultats, idées, problèmes, t. 2, op. cit.*, 1985.

⁶ Cf. *infra*.

Il paraît donc difficilement concevable d'envisager une théorie qui fasse l'économie de cette logique asociale du noyau sexuel de l'inconscient et qui pousse aux conduites agressives et (auto)destructives. Le simple déni de reconnaissance, comme Honneth l'envisage, explique difficilement les situations extrêmes que sont les crimes de guerre, la Shoah et autres événements destructeurs, mais n'explique pas non plus ce qui constitue aujourd'hui la catégorie psychopathologique de perversion sexuelle revisitée en tant que ce qui briserait les exigences d'une intersubjectivité sexuelle¹. Il y a donc un fond asocial qui s'exprime dans toute intersubjectivité et rencontre de l'autre, qu'une méthodologie qui serait strictement interpersonnelle, comme celle dont se réclame Honneth, peine à prendre en compte en extériorisant voire en moralisant ce risque.

Par conséquent, la rencontre amoureuse ou sexuelle, et la relation à l'autre en général, ne se laissent pas entièrement décrire sous la forme d'une lutte pour la reconnaissance, mais exige la prise en compte du conflit intrapsychique joué dans les rencontres et qui prenne en compte la dimension d'effraction traumatique du sexuel. En effet, en révélant l'existence d'un conflit interne issu de l'asocialité radicale du sexuel qui divise les hommes, la théorie freudienne oblige à poser à nouveau frais la question de ce qui fonde tant le *socius* que le *conjugo*, c'est-à-dire ce qui fonde le rapport au partenaire et à l'Autre sexe. En effet, l'effraction traumatique du sexuel pour le sujet semble mettre en péril ce qui fonde le lien social en introduisant ce que la jouissance et le sexe peuvent avoir de violents en séparant et en isolant les partenaires, brouillant ainsi l'idéologie égalitariste d'un contrat de consentement qui prétendrait mettre à égalité les contractants en assurant le lien et la satisfaction attendue. Autrement dit, le nouveau contrat de consentement constituerait la tentative moins d'un gain de jouissance en assurant la satisfaction sexuelle qu'une protection contre cette effraction, contre le malaise que la pulsion, asociale, représente en défaisant la possibilité d'un *conjugo* harmonieux ou un *socius* pacifique.

Ainsi, le sexe semble ne pas se résoudre tout entier dans la simple satisfaction de plaisir mais produire un malaise dans le choix de l'objet d'amour, questionnant dès lors « ce qui rend les sujets partenaires »², en tant qu'il fait intrusion et effraction, dimension que Freud découvrira dans la clinique à partir des récits de patientes hystériques dans lesquels la figure du père vient jouer un rôle ambivalent. C'est ce qui conduira Freud à réinterroger les fondements du lien à l'autre, ce qu'il notamment saisira au moyen d'une relecture du pacte social à partir de la figure paternelle, c'est-à-dire à partir d'une identification de l'individu à un père œdipien qui ordonne un paradoxal et pathologique renoncement à certaines satisfactions. Comme nous allons voir, si la figure du père se montre garante d'un pacte civilisateur, elle n'en est pas moins ambivalente, bien que Freud semble vouloir ne pas céder sur cette ambivalence pour sauver le père et son pacte symbolique.

Il s'agirait donc de revenir au fondement du transfert, en lequel Freud y décèle un fond pulsionnel et libidinal, à partir duquel il met à jour l'étiologie sexuelle des névroses. Que le transfert soit un équilibre entre le sexuel refoulé et ce qui en passe par la parole indique que tout du sexuel ne se laisserait pas saisir par la logique du « pacte » mais au contraire lui résisterait et finalement le déborderait. Autrement dit, quelque chose dans le pacte constituerait structurellement sa limite voire son échec, au point que Freud parlera de « métier impossible »³ pour désigner la psychanalyse, indiquant que pas tout du sexuel ne saurait être mis en parole. Une part resterait en-deçà des lois symboliques du langage et de la culture. Ainsi, le pacte de Freud relèverait d'une fiction, c'est-à-dire d'un semblant pour formaliser ce qui relève d'un ordre symbolique structuré à partir de ce que Lacan appellera le signifiant du Nom-du-Père, comme loi paternelle phallique de la castration, signifiant d'ailleurs forclos dans la psychose. Reprendre cette découverte du fond pulsionnel du transfert devrait alors permettre de souligner ce qui déborde l'ordre culturel, c'est-à-dire fait effraction, et introduit un malaise tant dans la civilisation que dans la situation analytique sous la forme de résistances inconscientes. Nous verrons alors comment Freud saisit, dans un premier temps, cette effraction traumatique du sexuel à partir de ses études sur la névrose hystérique. Il

¹ Cf. *supra*, chapitre 1.

² Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *Quarto* n° 77, 2002, pp. 6-33.

³ Freud S., « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », *op. cit.*, p. 263.

en dégagera notamment le statut du père dans la construction subjective et culturelle mais qui apparaît finalement ambivalente en tant que le père serait aussi bien ce qui introduit de façon traumatique au sexuel et pourtant aussi en fournir une version supportable et structurante pour le sujet sur le mode de l'amour.

2. Découverte du transfert et de son fondement libidinal : de la perversion du père au fantasme sexuel

Dès les débuts de son élaboration théorique, Freud se confronte à des phénomènes de résistance à une cure et qui sans cesse font vaciller la technique utilisée, exigeant alors une correction aussi bien de la théorie que de la pratique. On admet généralement que la méthode psychanalytique de Freud est née lorsqu'il abandonna les méthodes hypnotiques, pour lesquelles il éprouva tout d'abord une attention toute particulière. En effet, alors qu'il est encore étudiant, il assista à une démonstration publique spectaculaire par le magnétiseur danois Carl Hansen¹ qui l'impressionna fortement et fit naître en lui la conviction de la réalité des phénomènes hypnotiques. Alors en vogue au XIX^e siècle, notamment avec les développements de l'école de Nancy opérés par Bernheim et Liébault, la technique suggestive de l'hypnose est notamment utilisée par Charcot auprès duquel Freud se forme lors d'un voyage à Paris d'étude en 1885-1886. Celui-ci réussissait à faire de l'hypnose une technique d'expérimentation de l'hystérie, et pouvait la reproduire par suggestion pour en étudier les symptômes et leur évolution. Ces techniques s'appuient sur l'usage de « l'influence animique » de la personnalité du médecin et à laquelle les sujets hystériques semblent particulièrement sensibles. Dans son article « De la psychothérapie », Freud revient ainsi sur ce pouvoir du médecin sur les souffrances engendrées par les psychonévroses et qui serait bien connu depuis les « anciens temps ». Dès lors qu'un malade adresse quelque chose d'une plainte ou d'une souffrance au médecin à qui il accorde confiance et expertise, un sentiment particulier prend naissance et qui confère un certain pouvoir « psychique » de guérison.

Toutefois, l'approche de Charcot diverge de celle strictement psychologique de Bernheim, le psychiatre de la Salpêtrière postulant une étiologie organique pour expliquer l'hystérie, qu'il étend par ailleurs aussi aux hommes. Fidèle à Charcot, Freud ne suivra donc pas les hypothèses de l'autre courant et, de retour à Vienne mais subissant un rejet de la part de ses pairs, il poursuivra seul ses expériences cliniques sur la névrose hystérique tout en approfondissant les fondements de la méthode hypnotique.

Or, la technique hypnotique relevant d'un pouvoir de suggestion, voire de séduction, soumet le patient au médecin, ce qui sied mal à Freud épris de l'idéal de liberté des Lumières². Aussi se tourne-t-il vers une autre façon de faire en se joignant aux travaux de son ami et collègue Breuer. Tous deux explorent les causes de l'hystérie et mettent à jour, contre l'étiologie organique et lésionnelle de Charcot, l'existence d'un traumatisme dans la névrose hystérique. Chaque fois, un événement pénible a été vécu par la malade qui tente de l'oublier. D'où l'appellation d'hystérie traumatique causée par un souvenir qui n'est pas ou plus accessible à la conscience mais que l'hypnose permettrait de rendre de nouveau conscient. C'est pourquoi ils diront que « c'est de réminiscences surtout que souffre l'hystérique ».³

Le but thérapeutique visé n'est pas uniquement la remémoration de cette représentation pathogène inaccessible, mais la décharge de l'affect lié à ce souvenir. En effet, ils constatent qu'une telle

¹ Freud S., *Ma vie et la psychanalyse. Suivi de Psychanalyse et médecine*, Paris, Gallimard, 1928, p. 23.

² Il a pu par ailleurs se retrouver dans certaines situations embarrassantes, comme en témoigne cette anecdote qu'il relate dans *Ma vie et la psychanalyse*. « Comme ce jour-là je venais de délivrer de ses maux l'une de mes plus dociles patientes, chez qui l'hypnose avait permis les tours de force les plus réussis, en rapportant ses crises douloureuses à leurs causes passées, ma patiente en se réveillant me jeta les bras autour du cou. L'entrée inattendue d'une personne de service nous évita une pénible explication, mais nous renoncâmes de ce jour et d'un commun accord à la continuation du traitement hypnotique. J'avais l'esprit assez froid pour ne pas mettre cet événement au compte de mon irrésistibilité personnelle et je pensais maintenant avoir saisi la nature de l'élément mystique agissant derrière l'hypnose. Afin de l'écartier ou du moins de l'isoler, je devais abandonner l'hypnose », Freud S., *Ibid.*, p. 40-41.

³ Breuer J. et Freud S., *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1994, 12^e édition, p. 5.

« abréaction » permet l'apaisement voire la disparition des symptômes. La nouvelle méthode qu'ils présentent dans leur ouvrage prend alors le nom de catharsis. Reposant toujours sur la transe hypnotique, il s'agira d'amener le patient à faire le récit de la maladie. En invitant le patient à mettre en mot, à parler, Breuer et Freud découvrent et donnent son pouvoir d'acte à la parole : « l'être humain trouve dans le langage un équivalent de l'acte »¹ et qui peut prendre une valeur cathartique. Anna O., patiente de Breuer, qualifiera ainsi cette catharsis de « *talking cure* »² ou de « ramonage de cheminée »³ et Freud ajoutera que « les mots sont bien l'outil essentiel du traitement psychique »⁴.

Toutefois, si l'avantage de la technique hypnotique est qu'elle « confère au médecin une autorité telle que n'en posséderait vraisemblablement jamais aucun prêtre ou thaumaturge, du fait qu'elle concentre tout l'intérêt psychique de l'hypnotisé sur la personne du médecin »⁵, en revanche Freud constatera très rapidement les difficultés de cette méthode prometteuse, notamment avec les phénomènes de « résistance » (*Widerstand*). Il fait part de cette résistance dans l'exposé d'un cas clinique de guérison réussie par hypnose, mais dans lequel il rapporte un propos de la patiente qui le met sur la voie de la psychanalyse quelques années plus tard : « J'ai eu honte, me dit cette femme, de voir qu'une chose comme l'hypnose puisse obtenir des résultats là où toute la force de ma volonté était impuissante »⁶. Il en déduit alors l'existence d'un conflit psychique, que la transe laissait jusque-là dans l'ombre, entre deux représentations, l'un consciente et l'autre, réprimée, s'exprimant comme « contre-volonté » dont il qualifie l'origine de « démoniaque »⁷. Devant ces expériences, Freud en vient à postuler une nouvelle explication de la névrose, qui serait moins un défaut d'abréaction qu'un excès de défense psychique contre une représentation inconsciente réprimée. Il fait alors l'hypothèse que ce conflit pourrait être le fruit d'un traumatisme et il ne s'agira plus tellement de provoquer une abréaction que la remémoration de la représentation refoulée en dissipant le refoulement. Ainsi passera-t-il d'une théorie hypnoïde à ce qu'il nommera la névrose de défense.

Regrettant de ne pas pouvoir « rendre la suggestion aussi forte et aussi solide que cela serait nécessaire pour une guérison durable »⁸, il en vient alors à des modifications techniques dont il fait part dans les Etudes, avec le récit des résistances de Miss Lucy R... par exemple. Cela proviendrait avant tout, selon lui, d'un problème de confiance dans la personne du médecin, alors que l'hypnose exige une « adhésion totale des patients, leur entière attention, mais surtout leur confiance »⁹. Il reconnaît alors que cette confiance, qui implique une relation particulière entre le médecin et le patient, joue un rôle crucial dans la guérison : « il semble même que cette influence exercée par le médecin soit la condition même de la solution de problème »¹⁰. Lorsque la confiance est installée, l'hypnose serait possible. Dans les autres cas, la méfiance empêche le déroulement de la cure. On repère ici la distinction que Freud fera plus tard entre transfert positif et transfert négatif, et ce qui deviendra les résistances dues au transfert. Mais pour l'instant, Freud écrit : « j'ignore si je dois persévérer dans cette façon de voir »¹¹.

Comment faire alors pour dépasser cette résistance ? Freud est amené à modifier sa pratique et réutilise certaines observations de Liébault et Bernheim, selon lesquelles la remémoration pourrait avoir

¹ *Ibid.*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ Freud S., « Traitement psychique », *Résultats, idées, problèmes, t. I, 1890-1920*, Paris, PUF, 1984, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶ Freud S., « Un cas de guérison hypnotique avec des remarques sur l'apparition de symptômes hystériques par la "contre-volonté" », *Ibid.*, p. 35.

⁷ « C'est à cette venue au premier plan de la contre-volonté que l'hystérie doit ce trait démoniaque qui si souvent lui appartient et qui se manifeste en ceci que les malades ne peuvent pas faire quelque chose quand et où ils le veulent le plus ardemment, qu'ils font exactement le contraire de ce qu'on leur a demandé et qu'ils sont forcés d'injurier et de mépriser ce qui leur est le plus cher. », *Ibid.*, p. 41.

⁸ Freud S., « De la psychothérapie », *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2013, p. 17.

⁹ Breuer J. et Freud S., *Etudes sur l'hystérie, op. cit.*, p. 213.

¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

¹¹ *Ibid.*, p. 215.

lieu en demandant au malade de se remémorer à l'état de veille, en accompagnant cette invitation d'une pression de la main sur le front du malade. Ce que Freud met en application et vérifie. Cette nouvelle façon de faire lui permet d'effectuer un travail de remémoration sans avoir recours à l'hypnose, bien qu'il en emprunte certains éléments, comme la position couchée sur un divan, afin de contourner les résistances du malade, d'autant plus puissantes qu'elles consistent en une défense psychique contre la représentation pathogène qui s'avère, chaque fois, pénible et propre « à figurer des affects de honte, de remords, de souffrance morale »¹. Il nomme cette force psychique de défense : « force de répulsion »² pour désigner le refoulement à l'œuvre et qui protège le malade contre la représentation pathogène pénible. Cette force agit sous la forme d'une « résistance aux associations » auxquelles le patient avait été invité en prenant la parole pour se souvenir.

C'était donc une force psychique, une aversion du moi, qui avait primitivement provoqué le rejet de l'idée pathogène hors des associations et qui s'opposait au retour de celle-ci dans le souvenir.³

Il faudra encore un dernier pas à Freud, pour abandonner totalement tout recours à un élément hypnotique et dont la pression des mains serait le dernier avatar. La rencontre de la baronne Emmy Moser, sous le pseudonyme Emmy von N., sera décisive, lorsqu'elle lui interdit de la toucher : « Ne bougez pas ! Ne dites rien ! Ne me touchez pas ! »⁴. Le dispositif thérapeutique, épuré de tout recours hypnotique, se voit alors réduit aux seules associations d'idées du patient pour vaincre les résistances à la guérison et ainsi produire la remémoration. Ce changement de paradigme conduit alors Freud à faire du souvenir refoulé l'élément pathogène central sous la forme d'une trace mnésique expulsée hors du système conscient et responsable des symptômes névrotiques.

Or, il fallait encore pour Freud déterminer la raison du refoulement de certaines représentations, c'est-à-dire en déterminer la nature sans s'arrêter aux considérations techniques l'amenant à préférer une anamnèse par l'association libre de la parole plutôt que l'abréaction. À partir de ses observations cliniques, il en vient finalement à faire l'hypothèse d'une étiologie sexuelle au fondement de la formation des névroses, en tant que la sexualité aurait fait irruption, de façon traumatique, dans la vie psychique du sujet. Aussi écrit-il dès 1894 que « d'abord le refoulement affecte exclusivement des représentations qui éveillent dans le moi des émotions pénibles (déplaisir). Deuxièmement, il se rapporte toujours à la sexualité »⁵, ce qu'il confirme peu après en affirmant que l'hystérie proviendrait d'une « expérience de passivité sexuelle avant la puberté ». Autrement dit, le noyau pathogène des névroses serait issu « d'expériences sexuelles vécues dans le corps propre, de *rappports sexuels* (au sens large du terme) »⁶ et qui auraient eu lieu dans la prime enfance. Cette nouvelle hypothèse étiologique de l'hystérie, comme « traumatisme sexuel »⁷, marque alors sa rupture avec Breuer qui refuse de soutenir avec lui cette thèse, à laquelle Freud donnera brièvement le nom de Neurotica ou théorie de la séduction.

À partir de l'exemple clinique d'Emma qu'il présente dans son *Esquisse pour une psychologie scientifique*, Freud aborde la question du trauma dont il découvre la structure en deux temps logiques, le deuxième conférant le sens traumatique au premier par un phénomène d'interprétation après-coup (*nachträglich*). Cette logique rétroactive est cruciale pour comprendre la formation du traumatisme selon Freud, et qui concerne d'abord ce que Lacan qualifiera de « mauvaise rencontre », laquelle est au niveau du sexuel : « la mauvaise rencontre centrale est au niveau du sexuel »⁸. La psychanalyse extrait ainsi la

¹ *Ibid.*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, 1991, p. 362.

⁶ Freud S., « L'étiologie de l'hystérie », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2008, p. 95.

⁷ Freud S., « L'hérédité et l'étiologie des névroses », *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*

⁸ Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, p. 62.

sexualité en dehors du champ du simple plaisir sans risque pour dégager ce qui constitue plutôt une véritable « malédiction sur le sexe »¹ et qui introduit une dimension de ratage dans le rapport à l'autre, de la dysharmonie, du malentendu, etc. En effet, l'intuition de Freud sera de montrer que tout événement ne fait pas trauma mais qu'il y faut encore « la rencontre inopinée avec un réel générateur d'angoisse »². La découverte freudienne sera donc de mettre à jour la valeur non pas événementielle mais structurelle du trauma, lorsque le sujet se confronte à l'énigmatique désir de l'autre.

Ainsi, selon cette hypothèse, il y aurait un événement à caractère sexuel qui fait effraction dans le psychisme de l'enfant. Toutefois, cet événement n'est pas encore traumatique car incompris. En effet, l'enfant ne posséderait pas l'appareil conceptuel pour assimiler l'événement dans son système de représentations, d'où un excès de jouissance qui fera retour plus tard dans le symptôme. Il s'agit ici du temps premier t_1 de la constitution du trauma. C'est un deuxième temps t_2 qui fera apparaître son caractère traumatique, donc seulement après-coup (*nachträglich*), lorsque l'enfant est devenu pubère et connaît une nouvelle poussée sexuelle. Dans son Esquisse, il prend l'exemple de la cure de la jeune Emma qui a vécu une telle scène de séduction. A l'âge adulte, elle ne peut entrer dans une boutique et impute cet état à une scène qui eut lieu lorsqu'elle avait 13 ans. Elle est entrée dans un magasin de vêtements où elle aperçut rire deux vendeurs. Prise par l'angoisse, elle s'enfuit en pensant qu'ils se moquent de sa toilette. Cette scène constitue en fait l'événement t_2 , qui réactive t_1 , une autre scène de séduction refoulée que l'analyse avec Freud permet de reconstruire. Lorsqu'elle avait huit ans, elle était entrée chez un épicier qui lui toucha le sexe à travers les vêtements. Durant cet épisode, elle n'éprouve pas encore d'angoisse, retournera même chez lui, cet épisode demeure encore sans signification traumatique sexuelle. Il faut attendre cinq ans plus tard pour que se déclenche le traumatisme, avec l'événement t_2 qui survient avec la poussée sexuelle liée à la puberté et qui réveille le souvenir de t_1 . Seuls des éléments associatifs existent entre les deux scènes : le vêtement, le rire des vendeurs et la passivité d'Emma dans les deux scènes.

Ainsi, d'une part, cette scène seconde permet de venir donner du sens à la scène première alors incomprise par causalité rétroactive : « Nous ne manquons jamais de découvrir qu'un souvenir refoulé ne s'est transformé *qu'après coup* en traumatisme. La raison de cet état de choses se trouve dans l'époque tardive de la puberté par comparaison avec le reste de l'évolution des individus »³. D'autre part, « le souvenir agira comme s'il était un événement actuel »⁴. Le trauma qui en résulte n'est donc pas vraiment à la mesure de l'événement réel qui l'aura déclenché. Mais l'événement premier qui était comme un corps étranger en elle, *unheimlich*, est maintenant interprété. On ne s'intéresse donc pas tant à l'histoire du sujet, mais à ce qui refuse d'entrer dans son histoire et lui reste en quelque sorte étranger. D'où la valeur d'*Unheimlichkeit* d'un tel événement qui reste hors sens, que le sujet n'intègre pas mais auquel il aura cédé passivement. Ces considérations seront cruciales dans l'élaboration d'une technique thérapeutique qui tienne compte de la nature du traumatisme sexuel au cœur du symptôme névrotique. Refoulé, la question se pose en effet de savoir comment il est possible de parvenir à sa remémoration pour que se résolve ce traumatisme et pour que le sujet reprenne une place à l'endroit où, passif et choqué, il fut expulsé de son intimité. Pour cela, la découverte de la relation transférentielle entre le médecin et le patient sera cruciale, dans laquelle Freud découvre que s'y rejouent, ou se répètent, certains éléments traumatiques refoulés sur la personne du médecin.

Cette première formalisation de la rencontre traumatique du sexuel comme théorie de la séduction est finalement abandonnée rapidement par Freud, lorsqu'il constate que la scène traumatique relatée par le sujet hystérique mélange aussi bien des éléments réels que fictionnels. De la Neurotica nous passons alors à la théorie du fantasme. Freud écrit ainsi à son ami Fliess dès 1897 qu'il « n'existe dans l'inconscient aucun "indice de réalité", de telle sorte qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité de la

¹ Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 531.

² Cottet S., « Freud et l'actualité du trauma », *La Cause Du Désir*, vol. 86, n° 1, 2014, pp. 27-33.

³ Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *op. cit.*, p. 366.

⁴ Freud S., « L'hérédité et l'étiologie des névroses », *op. cit.*, p. 57.

fiction investie d'affect »¹. Pourquoi une telle transformation ? Dans cette première théorie, Freud partait du principe que la scène de séduction avait réellement eu lieu et avait donc réellement été subie par la petite fille. Or, devant la fréquence de ces récits, il aurait alors fallu en conclure, d'une part que tous les pères sont des pervers abusant de leur fille, ce qui est peu probable. Par ailleurs, ce que la *Neurotica* mettait déjà en avant, c'était que le traumatisme ne provient pas tant de l'événement que du souvenir. Par conséquent, introduire cette dernière dimension psychique dans la cure de l'hystérique ouvrira à la voie de l'inconscient, qui n'est pas une porte sur la réalité mais un chiffage de cette réalité, faisant de la scène primitive de séduction une reconstruction fantasmatique. D'où la difficulté à démêler la vérité de la fiction, notamment lorsque cette scène a aussi réellement eu lieu.

Cependant, cela a également pour conséquence d'affirmer, non sans scandale, qu'il y a une part active de l'enfant dans cette scène primitive, contrairement à la théorie de la séduction qui passe sous silence cette dimension. En effet, dans cette première théorie, le sujet est une victime passive séduite par un adulte dont le père est le paradigme. Mais Freud s'aperçoit que la rencontre de l'hystérique avec le désir masculin n'est pas purement passive, qu'une certaine excitation active l'accompagne. La séduction traumatique a lieu lorsqu'une certaine satisfaction est aussi ressentie par l'enfant, qui prend les allures d'une obscure jouissance qui vient toujours comme un « excédent »², que le sujet ne peut pas s'approprier sauf à la voiler par une histoire qui fait intervenir une figure masculine, paternelle, séductrice. C'est de cet excédent de sexualité que le sujet se protège en ayant recours au refoulement³. Ainsi, la constitution de la scène traumatique résulterait de la conjonction de deux facteurs : d'une part l'événement sexuel réel, qui se noue et se fixe d'autre part dans un scénario fantasmatique qui régule et alimente l'excitation sexuelle du sujet, mais scénario refoulé. Par conséquent, l'effraction du sexuel est traumatique parce qu'elle est prise rétroactivement dans la « réalité psychique » du fantasme.

D'où une double causalité du traumatisme sexuel : un événement réel de jouissance en excès ; le refoulement du souvenir fantasmé de cet incident. S'il n'y avait que la première cause, alors une prophylaxie serait possible, il suffirait d'éviter la cause ou d'adapter l'environnement (par l'éducation sexuelle par exemple). Mais que les effets symptomatiques persistent malgré la disparition de la cause implique que « l'incident sexuel [est] rejeté en arrière comme précurseur »⁴. Le symptôme se détermine alors comme un retour du refoulé, causé par le réveil du souvenir. Autrement dit, ce qu'il faut conclure selon Freud, non sans scandale, c'est que le traumatisme proviendrait de ce qu'il y a un sujet qui aura consenti à la scène fantasmée et refoulée.

Ainsi, la première théorie freudienne innocentait l'enfant en ignorant sa sexualité, mais gommait l'aspect fantasmatique responsable du trauma. La séduction serait donc d'abord une construction fantasmatique du sujet qui tente de voiler l'énigme de la jouissance, construisant une fiction pour produire le masque du sens supporté par un Autre qui aurait, à l'occasion, joui de lui. En d'autres termes et pour résumer, le fantasme de séduction permettrait à l'enfant de s'expliquer l'origine du désir en faisant porter cette cause par un Autre séducteur. Par conséquent, ce n'est pas le père qui a séduit la fille, mais l'inverse, la fille aura voulu séduire le père dans le fantasme, par un renversement des positions de passivité et activité. Cette découverte de l'importance du fantasme marque l'inauguration de la technique psychanalytique, dont l'objectif serait de lever les refoulements et ainsi supprimer le traumatisme.

Cette découverte est également ce qui conduit Freud à attribuer au père une place particulière aussi bien dans la culture, que dans le développement de l'individu ou enfin dans le nouveau dispositif de la cure. En effet, le père joue un rôle central qui serait d'abord fantasmatique, où il devient un point

¹ Freud S., « Lettre à Fliess du 21 septembre 1897 », *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1991, p. 191.

² *Ibid.*

³ Freud ajoute d'ailleurs une première clinique différentielle à partir d'une répartition de l'excédent selon le dégoût ou le plaisir : « Je soupçonne le fait suivant : l'hystérie est déterminée par un incident sexuel primaire survenu avant la puberté et qui a été accompagné de dégoût et d'effroi ; pour l'obsédé, ce même incident a été accompagné de plaisir », Freud S., « Lettre à Fliess n° 29 du 8 octobre 1895 », *Ibid.* Ainsi relève-t-on par la suite le vécu d'une sexualité sur le mode hystérique de l'insatisfaction du « pas assez » ou « encore », tandis que l'obsessionnel s'exclame d'un « assez » ou « ça suffit ».

⁴ Miller J.-A., « La cause et l'effet en psychanalyse », *Ornicar ? « Consentir »*, Paris, Revue du Champ Freudien, 2020, n° 54, p. 23.

d'appui comme amour de et pour le père, là où l'enfant était absorbé dans l'amour maternel. Freud revient peu après, dans sa lettre suivante à Fliess, sur la figure du père avec le thème du mythe d'Œdipe.

3. *Fantasme de castration et moralisation du sexuel*

Le passage de la théorie de la séduction à la théorie du fantasme marque l'abandon de la Neurotica et les débuts de la psychanalyse proprement dite, qui postule une étiologie psychique inconsciente aux troubles névrotiques. Ainsi, le père séducteur n'est plus tant un père réel qu'un père fantasmé. Cette hypothèse ouvre la voie à la formalisation du complexe paternel que Freud reformulera sous la forme du complexe d'Œdipe, par lequel est opéré un premier nouage de la figure du père et de la mort, et où le fantasme de castration vient jouer un rôle central dans l'étiologie traumatique des névroses et dans la construction subjective.

Freud évoque pour la première fois ce personnage mythique, issu de la pièce *Œdipe Roi* de Sophocle, ayant tué son père et épousé sa mère dans une lettre à son ami Fliess du 15 octobre 1897 : « J'ai trouvé en moi, comme partout ailleurs, des sentiments d'amour envers ma mère et de jalousie envers mon père, sentiments qui sont, je pense, communs à tous les jeunes enfants, même quand leur apparition n'est pas aussi précoce que chez les enfants rendus hystériques [...]. S'il en est bien ainsi, on comprend, en dépit de toutes les objections rationnelles qui s'opposent à l'hypothèse d'une inexorable fatalité, l'effet saisissant d'Œdipe roi. »¹ Freud y retrouve alors ce qu'il désignera comme étant le point nodal de la sexualité infantile qui se constituerait par les relations que l'enfant entretient avec ses parents, pour en faire le « complexe nucléaire de la névrose »². En effet, tout enfant selon Freud aurait pour premier objet d'amour et de désir la mère, qui apporte les premières expériences de satisfaction, et le père pour rival en tant qu'il établit une concurrence par rapport à la mère en lui interdisant l'accès incestueux à celle-ci. Ainsi, reprenant le mythe grec d'Œdipe, Freud définit ce complexe comme désir d'un rapport incestueux et voluptueux avec la mère d'une part, et d'autre part comme désir d'éliminer le père considéré comme un rival bien que ce désir ne soit pas sans ambivalence, l'enfant étant partagé entre la haine et l'amour pour le père. Le père apparaît alors comme la figure supportant une loi séparatrice de l'enfant et de la mère, c'est-à-dire qui supporte l'interdit fondamental de l'inceste lequel prend la forme d'une menace de castration.

Cette traversée de l'Œdipe s'accompagne donc de cet autre complexe qu'est le complexe de castration, qui va constituer un organisateur de la différence des sexes, tel que Freud le formalise notamment à partir du cas Hans selon Laplanche et Pontalis³, qui départage ceux qui ont et ceux qui n'ont pas de pénis. Le complexe de castration se construit et s'exprime alors différemment selon le sexe, qui présuppose une croyance en l'universalité du pénis⁴, mais dont la petite fille aurait été privée dès l'origine. Au contraire, pourvu de l'organe, le garçon redoute la castration comme réalisation d'une menace paternelle en réponse à ses activités sexuelles et ses recherches de satisfactions incestueuses auprès de la mère ; il en résulte pour lui une intense angoisse de castration qui l'amènera à renoncer à la mère par crainte, en représailles, que cela lui « coûte le pénis »⁵. Ainsi, sous la menace de castration qu'une figure paternelle supporte, le complexe d'Œdipe du garçon volerait en éclat. En revanche, la fille se sent « désavantagée » du fait de l'absence du pénis, qui est ressentie comme une injustice qu'elle cherche à nier, à compenser ou à réparer, ce que Freud désigne comme *Penisneid* ou envie de pénis. Cette compensation

¹ Il évoque ce mythe pour la première fois dans une lettre à son ami Fliess du 15 octobre 1897 : Freud S., *La naissance de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 118.

² Freud S., « Les théories sexuelles infantiles », *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 18.

³ Laplanche J. et Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, entrée : « Complexe de castration », Paris, PUF, 2007.

⁴ Freud S., « Les théories sexuelles infantiles », *op. cit.*

⁵ Freud S., « La disparition du complexe d'Œdipe », *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 120.

en passerait, dans un premier temps, par une tentative de séduction du père pour obtenir un enfant de lui mais qu'il lui refuse finalement. Renvoyée à une déception amoureuse, elle sort, lentement, de l'Œdipe.

Le développement de la sexualité, qu'elle soit masculine ou féminine, est alors pensé par Freud à partir du seul modèle masculin, à partir de l'organe pénien comme unique organe de référence sur le mode de l'avoir ou de ne pas l'avoir. Autrement dit, la castration s'érigerait comme une loi de distribution des sexes, à partir de cette unique référence phallique. Néanmoins, cette traversée de l'Œdipe serait d'abord le moment où l'enfant selon Freud explore les deux modes de satisfaction libidinale, l'un masculin qui consiste « à se mettre à la place du père et, comme lui, avoir commerce avec la mère »¹, et l'autre féminin en voulant « remplacer la mère et se faire aimer par le père, auquel cas la mère devenait superflue »². C'est finalement l'angoisse de castration qui amènera l'enfant à renoncer à l'un des deux modes de satisfaction et à l'objet associé.

En effet, la sortie de l'Œdipe est le moment de la mise en place d'une identification du garçon au père, lorsqu'il aspire à faire comme lui, lorsque l'enfant « prend son père comme idéal »³, c'est-à-dire renoncer à être le (son) père et donc aussi à posséder sa mère, pour s'identifier au père et faire comme lui avec une femme. Or, « l'identification est connue de la psychanalyse comme expression première du lien affectif à une autre personne »⁴. Elle constitue donc une forme d'amour, qui oriente le choix d'objet d'amour futur de l'enfant qui aura à trouver une femme en-dehors de la famille, dans l'Autre social. Cette identification permet donc au lien social de se forger en obligeant l'enfant à se détourner de la mère, et à entrer dans un système exogamique d'échange et de partage des femmes. Ainsi se constate ce que la séparation d'avec la mère peut avoir de civilisateur, par la nécessité pour l'homme de se confronter à un Autre extérieur à la famille, à un Autre sexuel comme possible objet d'amour, et donc à entrer dans le lien social.

Ainsi, par la traversée de l'Œdipe, le sujet s'inscrit alors dans une structure ternaire originaire – père, mère, enfant – qui lui assigne une position dans le rapport sexué à l'autre, ce qui s'accompagne de l'interdit fondamental qu'est l'inceste. C'est donc en tant qu'une jouissance (incestueuse) est interdite par une figure paternelle, c'est-à-dire par une figure d'autorité représentante de la loi, que l'enfant accède à la culture, au symbolique, à l'humanité ; l'homme souffre de désir de jouissance interdite. Toutefois, cet interdit n'est pas que négatif et angoissant, car en barrant l'accès incestueux à la mère, il permet aussi de limiter et de voiler ce que le sexuel a d'énigmatique, de débridé, de traumatique. Par conséquent, le père œdipien selon Freud organise la différence des sexes mais également régule une jouissance sexuelle qui, sans cela, ferait effraction en se faisant principe de renonciation. La satisfaction sexuelle du sujet civilisé s'effectuerait donc toujours sur le mode de l'insatisfaction par renonciation. En effet, pour se protéger contre la perte, il devra La satisfaction incestueuse est finalement vécue comme interdite, dangereuse et impossible, et dont la réalisation se ferait fantasmatiquement au prix du pénis, comme pour la masturbation, puisque seul père a droit à cette voie de satisfaction sexuelle.

Toutefois, cette renonciation n'est jamais parfaite et totale, mais produit des restes responsables des formations symptomatiques de l'ordre de la névrose et qui trouvent à s'exprimer dans les vicissitudes de la vie amoureuse, d'autant plus importantes que la figure paternelle sera apparue à l'enfant comme trop débonnaire, absente, faible, etc. ou au contraire comme trop présente, exigeante et écrasante. D'où des *varia* psychopathologiques que la clinique de la névrose hystérique illustre bien et dans laquelle le père apparaît tantôt comme un abuseur (cas Katharina⁵), tantôt comme impuissant (cas Dora⁶). Cependant, c'est la vie sexuelle et amoureuse masculine qu'il étudie en premier lieu dans son rapport à la castration

¹ *Ibid.* p. 119

² *Ibid.*

³ Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*

⁵ Freud S., *Études sur l'hystérie, op. cit.*, pp. 98 sq.

⁶ Freud S., « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2016, pp. 7-141.

(féminine) que l'homme souvent tente de masquer, renvoyant finalement la sexualité féminine à un « continent noir » jusqu'à la fin de son œuvre.

Freud rectifie alors le rapport de la pulsion sexuelle à l'objet de satisfaction, qu'il dégage d'une modalité moralisatrice selon laquelle le sexuel aurait pour but la reproduction, mais au contraire montre la multiplicité des buts de la pulsion. Autrement dit, il met en évidence ce que la satisfaction libidinale relève avant tout d'une « nature perverse polymorphe »¹, c'est-à-dire est associée à une multitude de zones érogènes. C'est sur ce terrain qu'il pourra formaliser les différentes théories sexuelles infantiles mais aussi effectuer une transition de l'instinct sexuel vers une théorie de la libido, laquelle s'enracine dans les formes autoérotiques de l'enfance et les diverses fixations pulsionnelles, et dont la période de latence à la sortie de l'Œdipe interrompt le bouillonnement, avant de resurgir à la puberté selon une voie d'unification (idéale) des différentes pulsions partielles.

Il en résulterait alors ici une « moralisation » de la sexualité qui ouvrirait les voies d'une vie sexuelle normale et civilisée, qui tiendrait moins de l'émancipation ou d'un dépassement d'une nature animale vers un achèvement vertueux de l'individu complet, que d'un renoncement pulsionnel toujours plus sévère. En effet, « d'une façon très générale, notre civilisation est construite sur la répression des pulsions »². Ce processus ne va néanmoins pas sans difficulté, puisque seule une minorité y parviendrait, eu égard à l'énergie psychique qu'il serait nécessaire de déployer pour réaliser « l'ajournement artificiel »³ de la pulsion sexuelle, et obtenir un gain de jouissance : « La maîtrise par la sublimation, par la dérivation des forces pulsionnelles sexuelles de buts sexuels sur des buts culturels plus élevés, seule une minorité y parvient et encore de façon intermittente et beaucoup plus difficilement dans la période de l'ardeur juvénile. »⁴ Au contraire, il y aurait des ratées se soldant par la survivance de restes symptomatiques trouvant à s'exprimer dans les vicissitudes de la vie amoureuse que Freud tente de mettre en évidence durant toute son œuvre, avec pour pari que la cure analytique permettrait d'en apporter une meilleure régulation.

Ainsi, selon Freud, il existe dès l'enfance deux courants distincts dans l'amour, un courant tendre et un courant sensuel.⁵ Leur réunion à l'âge adulte formerait l'amour génital, qui serait le mode idéal et achevé de l'amour, lorsque l'homme surmonte son effroi devant le sexe féminin et consent à entrer dans une dialectique entre les sexes, c'est-à-dire consent d'une certaine manière à la possibilité de la castration. Toutefois, on observe parfois une dissociation de ces deux courants, produisant chez certains hommes une certaine impuissance sexuelle. Malgré un bon fonctionnement des organes sexuels et une « forte constitution libidinale »⁶, ces hommes disent rencontrer un empêchement dans l'acte sexuel, qui ne serait donc pas d'origine biologique mais psychique. La preuve, cette impuissance semble ne concerner que l'acte sexuel avec la femme aimée et/ou idéalisée, mais ces hommes demeurent puissants avec la femme qu'ils n'aiment pas. Freud avance alors l'hypothèse d'une « fixation incestueuse non surmontée à la mère ou à la sœur »⁷ et qui continuerait ainsi d'agir chez certain homme mûr, qui se confronterait ainsi à l'impossibilité d'aimer tendrement et de désirer sensuellement simultanément la même femme, car la pulsion sexuelle reste attachée à la mère interdite. Freud en conclut que, les hommes, « là où ils aiment, ils ne désirent pas, et là où ils désirent, ils ne peuvent aimer »⁸. La réunion des deux courants tendre et sensuel, conditions d'un amour libre et heureux selon Freud, est rare et exige d'avoir « surmonté le respect pour la femme et s'être familiarisé avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur »⁹.

¹ Freud S., *Trois essais sur la théorie sexuelle (1905-1924)*, Paris, Flammarion, 2019, pp. 71.

² Freud S., « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *La vie sexuelle, op.cit.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ Freud S., « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », *La Vie sexuelle, op. cit.*, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 61.

On retrouve la distinction que Freud avait mis en évidence deux ans auparavant entre la mère et la putain¹. Ainsi, soit il aime la femme qui ressemble à la mère en tant que substitut maternel, vertueuse et pure de tout soupçon sexuel, mais ne la désire pas. Soit il désire celle qui se rapproche de la putain, opposée à la mère, qu'il peut investir libidinalement à partir de la puberté sans crainte de transgresser la prohibition de l'inceste. La condition pour le choix du partenaire féminin se ferait donc au prix d'un tel rabaissement moral. Il parlera ainsi d'un « mépris triomphant à leur égard »². Or, notons que la femme méprisée et rabaissée est précisément cette femme qui est envisagée comme châtrée : elle aurait été coupable d'une faute, elle a été punie, contrairement à la mère, rassurante, que le petit garçon, tel Hans, imaginait dotée du « fait-pipi ». Ainsi, le dépassement de l'horreur du féminin castré pourrait se faire à condition de désirer une femme ayant perdu sa vertu par une faute punie de castration et qu'il est possible de rabaisser, sans quoi l'homme se confronterait à sa propre castration. Autrement dit, l'homme désirerait à condition de dénier sa castration et de la projeter sur le partenaire ravalé au rang d'objet de jouissance qu'on peut exploiter, fondant ainsi ce que Lacan identifiera comme le trait pervers de l'amour masculin. Cette perversion est d'autant plus visible quant à la structure dite perverse dont Freud livre quelques éléments d'observations et de formalisations théoriques en 1927. En effet, en explorant les mécanismes du fétichisme, il constate que là où l'horreur du féminin châtré n'est pas surmontée, certains préfèrent se défendre contre un tel effroi notamment par la création d'un fétiche qui viendrait en substitut du phallus maternel qui n'existe pas³.

La découverte des processus narcissiques bouleversera de nouveau le modèle pulsionnel en le complexifiant davantage, lorsque Freud met en évidence que la libido n'est pas seulement objectale mais peut également prendre le moi comme objet d'amour, élargissant ainsi le spectre de ces « dispositions perverses polymorphes ». En effet, dans son essai « Pour introduire le narcissisme », il distingue entre deux types de choix d'objet : celui « par étayage » qui relève d'une libido objectale lorsque l'individu aime un objet extérieur à lui, qui se fait en référence aux figures parentales d'une part, et le type de choix narcissique lorsque le partenaire rappelle ce que l'on est, a été, voudrait être ou bien rappelle une partie de soi d'autre part⁴. Il parlera alors de libido objectale et de libido narcissique, cette dernière étant finalement une libido objectale où le moi est pris pour objet d'investissement pulsionnel. Ce choix narcissique amène Freud à élaborer l'instance de moi idéal ou d'Idéal du moi, à savoir ce que je fus, lorsque mes parents me considéraient parfaits – « sa majesté bébé » – et que j'idéalise aujourd'hui, l'Idéal du moi recouvrant ce que je voudrais être à présent. L'amour narcissique du partenaire survient alors lorsque le partenaire possède un tel trait idéal, qui rappelle le moment où l'aimant était, bébé, parfait et croyait pouvoir combler sa mère, soit incarner ce phallus qui manque à la mère.

Cette passion narcissique peut notamment survenir lorsque l'individu en vient à surestimer sexuellement l'objet dont il est amoureux dans un mouvement d'idéalisation, lors duquel « l'objet sert 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 »⁵. Dans certains cas extrêmes de fascination amoureuse, le moi s'abandonne à l'objet, si bien que « l'objet a pour ainsi dire absorbé le moi »⁶ et que « l'objet s'est mis à la place de l'idéal du moi »⁷. Cela pose alors la question problématique de la distinction entre l'identification et la passion amoureuse : dans l'identification, c'est une forme d'amour réussie, mais dans l'autre cas, c'est une passion pathologique, puisque l'objet prend la place de l'Idéal du moi occasionnant une perte : le moi s'est « appauvri, il s'est abandonné à l'objet, a mis celui-ci à la place de son élément constitutif le plus important »⁸. Cet état

¹ Freud S., « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 48.

² Freud S., « De la différence anatomique entre les sexes », *La Vie sexuelle*, *op. cit.* p. 127.

³ Freud S., « Le fétichisme », *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 135.

⁴ Freud S., « Pour introduire le narcissisme », *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 95.

⁵ Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 177.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁸ *Ibid.*

passionnel relève donc d'une idéalisation propre à un amour narcissique, que Freud renvoie au pathologique.

Ces *varia* psychopathologiques de l'état amoureux décrits par Freud semblent finalement venir en réponse à l'impossible position du sujet de combler le désir de la mère. La menace de castration supportée par le père déloge le garçon de la position incestueuse d'être le phallus manquant de la mère. Autrement dit, il apporte la loi, il structure la libido et ainsi apparaît comme régulateur d'un sexuel qui traumatise et divise les hommes, en intimant au renoncement pulsionnel. La vie amoureuse de l'individu se structure donc à partir du renoncement des objets parentaux infantiles, autorisant dès lors la libido à investir des partenaires et des objets pulsionnels en-dehors de la famille : « Le respect de cette barrière est avant tout une exigence culturelle de la société qui doit se défendre contre l'absorption par la famille d'intérêts dont elle a besoin pour établir des unités sociales plus hautes, et, pour cette raison, travaille par tous les moyens à desserrer chez chaque individu, spécialement chez le jeune homme, le lien avec la famille, qui est le seul déterminant pendant l'enfance. »¹ Autrement dit, le rapport au partenaire et plus généralement l'inscription dans le lien social ne se ferait pas sans la Loi paternelle, qui supporte une exigence sociale en limitant un asocial pur, ce qui paraît faire de la famille le creuset du *socius* tout entier fondé sur un renoncement pulsionnel. Et, loin d'un Marcuse ou d'un Reich², Freud dénonce plutôt les appels à renoncer au renoncement en vue d'une plus grande liberté sexuelle, ou bien à retourner à un état de nature primitif dans lequel l'individu ne serait pas divisé par des interdits surmoïques (moraux, parentaux, culturels, etc.). En effet, ce serait ici un nouvel idéal utopique qu'il met en doute dans *L'Avenir d'une illusion*, notamment lorsqu'il affirme que certes « ce serait l'âge d'or, la seule question étant de savoir si un tel état est réalisable »³. Au contraire, il réinterrogera les fondements inconscients et libidinaux du lien social à partir de cette figure paternelle à la puissance vacillante, proposant notamment une version originale du mythe du pacte social en tant qu'il s'enracine dans les fantasmes œdipiens, notamment ceux du meurtre du père, lequel s'avérera finalement impuissant à dicter une morale sexuelle pacifiée.

II. Père et pacte

1. Du meurtre fondateur au contrat totémique

Si la moralisation sociale et culturelle débute selon Freud avec un renoncement pulsionnel, celui-ci prend ses origines dans la famille, considéré comme le creuset du *socius* en tant que l'individu expérimente ses premières relations sociales auprès de ses parents, par rapport auxquels il a à se positionner pendant la phase oedipienne. Comme le note alors Freud :

Chaque individu a cédé un morceau de sa propriété, de son pouvoir souverain, des tendances agressives et vindicatives de sa personnalité ; c'est de ces apports que provient la propriété culturelle commune en biens matériels et en biens idéels. En dehors de l'urgence de la vie, ce sont bien les sentiments familiaux, découlant de l'érotisme, qui ont poussé les individus isolément à ce renoncement.⁴

Autrement dit, il y aurait un fondement libidinal au lien social, lequel se forge d'abord sur des repères familiaux pour structurer ensuite le rapport à l'Autre social. Nous avons vu que ce renoncement pulsionnel n'est autre que celui de la prohibition de l'inceste portée par l'interdit civilisateur d'une figure

¹ Freud S., *Trois essais sur la théorie sexuelle*, *op.cit.*, p. 232.

² Cf. *supra*, chapitre 1.

³ Freud S., *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1996, p. 7.

⁴ Freud S., « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *La vie sexuelle*, *op.cit.*, p. 33.

paternelle. Or, si Freud a soutenu que cette structuration s'effectuait sur un plan fantasmatique, il élabore aussi à partir de 1912 une thèse phylogénétique qui n'ira pas sans vives critiques, en postulant que le complexe d'Œdipe serait la répétition d'un drame originel au fondement de la civilisation. En effet, les sentiments ambivalents que l'individu éprouve envers ses parents contiennent les traces archaïques constituant le complexe d'Œdipe qui, depuis, se reproduit universellement à chaque nouvelle génération. Freud se réapproprie alors les recherches sociologiques, ethnologiques et anthropologiques de son époque comme Frazer, Wundt ou encore Robertson Smith qui font de l'exogamie une forme d'expression de la prohibition de l'inceste. Durkheim lui-même, bien que Freud n'y fasse pas référence, écrivait ainsi que « l'inceste consiste dans une union sexuelle prohibée entre individus parents à un degré prohibé, nous sommes fondés à voir dans l'exogamie une prohibition de l'inceste. C'est même sous cette forme que cette prohibition est apparue pour la première fois dans l'histoire »¹.

Afin d'expliquer cet interdit, les anthropologues de l'époque l'enracinent généralement dans un système totémique, c'est-à-dire font du totem ce à partir de quoi un clan ou une communauté se structure. Par exemple, s'appuyant sur les études de Robertson Smith, Durkheim propose une explication des sociétés primitives qui s'organisent autour d'un totem, dont la fonction serait, d'une part, de réunir un clan sous une même entité totémique servant d'ancêtre commun spirituel du clan², et d'autre part d'énoncer une série d'interdits et de restrictions, appelés « taboués »³ en référence aux interdits rituels, magiques ou religieux des cultures polynésiennes. Le tabou consiste en une prohibition de contact avec une chose alors considérée comme sacrée, c'est-à-dire séparée du monde profane, et dont l'approche implique une malédiction, un choc ou une « contagion magique »⁴, et le coupable « se condamne de lui-même à la mort ou à des maux divers que lui infligera tôt ou tard le dieu sous l'empire duquel il est tombé »⁵. Or, l'exogamie constitue l'une de ces restrictions comme l'observe Durkheim, et le totem du clan est la divinité qui interdit aux hommes de toucher les femmes du groupe. Par conséquent, l'ancêtre totémique, ou en d'autres termes le père spirituel du clan, enjoint à l'exogamie par un commandement quasi surnaturel, dont la transgression met le « criminel » en posture périlleuse.

Ainsi, le père (totem) apparaît comme l'instance qui organise le groupe, aussi bien dans sa structure familiale que dans son ordre social. Nous retrouvons ici la fonction du père œdipien de Freud, qui proclame un interdit de l'inceste, ce que Durkheim formulait comme tabou porté sur le sang : « Le sang est tabou d'une manière générale et il taboue tout ce qui entre en rapports avec lui »⁶. Or, « la femme [étant], d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes »⁷, elle devient taboue à son tour. De même, Freud propose une explication du « tabou de la virginité »⁸ à partir de ce tabou sur le sang. Mais cette crainte du sang, qui devient sacrée, se retrouve dans divers autres rituels, comme celui du *blood covenant* dont nous avons parlé dans le chapitre précédent par exemple, mais peut également expliquer l'interdiction de tuer le père (soit le totem), laquelle s'élargit aux autres membres du groupe, dont il devient interdit de verser le sang. Ainsi, le sang totémique devient le support d'une identité : « l'être totémique est immanent au clan, il est incarné dans chaque individu et c'est dans le sang qu'il réside »⁹.

Freud reprend alors ces éléments ethnologiques qui associent totem et exogamie, et qui résonnent particulièrement avec les fantasmes œdipiens qu'il s'efforce de mettre en évidence depuis plusieurs années. Toutefois, leurs origines semblent encore controversées et le psychanalyste semble se saisir de

¹ Durkheim É., *La Prohibition de l'inceste et ses origines*, Paris, Payot & Rivages, 2008. p. 36.

² « Nous appelons ainsi un groupe d'individus qui se considèrent comme parents les uns des autres, mais qui reconnaissent exclusivement cette parenté à ce signe très particulier qu'ils sont porteurs d'un même totem. Le totem lui-même est un être, animé ou inanimé, plus généralement un végétal ou un animal, dont le groupe est censé être descendu et qui lui sert à la fois d'emblème et de nom collectif », *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 82.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ *Ibid.*

⁸ Freud S., « Le tabou de la virginité », *La Vie sexuelle*, op. cit., pp. 66-80.

⁹ Durkheim É., *La Prohibition de l'inceste et ses origines*, op. cit., p. 102.

cette brouille pour y voir ce qui persiste comme traces dans le complexe d'Œdipe aujourd'hui. Dans son essai *Totem et tabou*, dans lequel il se réfère aux anthropologues, Freud élabore ainsi à son tour un mythe de l'origine des sociétés dans lequel il propose une théorie des rapports entre l'exogamie et le totémisme, à partir de l'objet phobique tel qu'il apparaît dans la cure du petit Hans. Nous avons évoqué plus haut la névrose phobique de ce petit garçon, qui reportait l'ambivalence des sentiments éprouvés à l'égard de son père, sur le cheval. Celui-ci figurant le père et sa menace de castration (la morsure), le cheval apparaît comme un totem. Aussi Freud valide-t-il l'hypothèse des ethnologues qui fait du totem le substitut d'un père originaire, mais ajoutant également que les différents tabous constitueraient l'explicitation sociale des deux interdits œdipiens :

Si l'animal totémique n'est autre que le père, nous obtenons en effet ceci : les deux commandements capitaux du totémisme, les deux prescriptions de tabou qui en forment le noyau, à savoir la prohibition de tuer le totem et celle d'épouser une femme appartenant au même totem, coïncident, quant à leur contenu, avec les deux crimes d'Œdipe, qui a tué son père et épousé sa mère, et avec les deux désirs primitifs de l'enfant dont le refoulement insuffisant ou le réveil forment peut-être le noyau de toutes les névroses.¹

Ces découvertes anthropologiques invitent alors Freud à donner une consistance matérielle et historique à ce qui n'était que fantasme auparavant, et donc à imaginer la réalisation de ces crimes œdipiens en un temps immémorial et mythologique. D'où l'écriture d'un mythe, dont la vérité historique compte moins que la nécessité logique et symbolique qu'il implique pour expliquer le social contre la division du sexuel, et prenant place à une époque archaïque et préhistorique, dans laquelle les Lois structurant l'ordre social et culturel n'existait pas. Freud imagine ainsi un état de nature, à l'instar des contractualistes modernes, mais éclairé des travaux des anthropologues de son époque ainsi que de ceux de Darwin sur l'évolution des espèces, état de nature duquel les hommes seraient sortis par un meurtre fondateur dont aurait découlé, d'une part, un contrat totémique, c'est-à-dire un « pacte conclu avec le totem »², soit avec le père mort élevé au rang de totem du clan, et d'autre part, l'interdit de l'inceste et un partage des femmes.

Il se réapproprie donc la question d'une origine contractuelle des sociétés à partir de l'analyse des fantasmes œdipiens dans la névrose, et l'analyse des cultures totémiques primitives l'amène alors à dégager la figure mythique d'un Père originaire (*Urvater*). Celui-ci aurait possédé un pouvoir démesuré et réprimé les pulsions sexuelles des autres mâles pour demeurer le seul à jouir des femmes du groupe. Il le décrit comme un mâle dominant au « narcissisme absolu », représentant du fameux surhumain (*Übermensch*) de Nietzsche, et qui s'institue par sa force ou par sa ruse comme chef et principe de cohésion de la horde. N'aimant que lui-même, indifférent aux autres, il apparaît donc comme une figure d'exception, dans une extériorité asociale. Face à son despotisme, révoltés, les autres mâles du groupe auraient alors conclu comme un pacte d'alliance pour destituer ce père jouisseur tout-puissant : « Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle »³.

Cette destitution du Père signerait l'origine de la culture, d'abord sous la forme d'une société totémique, puis initiant comme un processus de démocratisation par quoi les individus (mâles) s'instituent comme égaux. En effet, ce nouvel ordre social et politique est possible à condition de sauvegarder une figure symbolique du père mort, garant de la loi, notamment à travers l'érection d'un totem, substitut du Père mort. Ainsi, selon Freud, « le système totémique était comme un contrat conclu avec le père »⁴ et introduit le Père comme fonction symbolique, ce qui le distingue de la figure du père biologique, réel. C'est une façon pour le psychanalyste, d'une part d'exhumer selon nous un impensé des thèses

¹ Freud S., *Totem et tabou*, op. cit., p. 199.

² *Ibid.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

contractualistes classiques par la mise en évidence d'une figure paternelle d'exception autour de laquelle s'organise le pacte social fondateur de la communauté, et d'autre part de s'opposer explicitement aux thèses naturalistes de Darwin qui ne fait pas l'hypothèse d'une rupture symbolique et culturelle d'avec l'animalité mais seulement d'une continuité des espèces. Il lui reproche ainsi une certaine simplicité qui empêche de penser le totémisme des sociétés primitives, conçues sur le modèle des grands singes et notamment du gorille :

À en juger par les habitudes sociales de l'homme actuel, et la polygamie de presque tous les sauvages, l'opinion la plus probable est celle que l'homme primitif a originellement vécu en petites communautés, chaque mâle ayant autant de femmes qu'il en pouvait entretenir ou se procurer, et qu'il a dû par jalousie défendre contre tout autre homme. Ou bien il peut avoir vécu seul avec plusieurs femmes comme le Gorille, au sujet duquel les indigènes s'accordent à dire "qu'on ne voit jamais qu'un mâle adulte dans la bande, et que lorsqu'un jeune mâle s'est développé, il y a lutte pour le pouvoir, et le plus fort, après avoir tué ou chassé les autres, se met à la tête de la communauté".¹

Toutefois, comme le souligne Freud, « il va sans dire que la théorie darwinienne n'accorde pas la moindre place aux débuts du totémisme. »² Au contraire, l'origine du social doit s'expliquer par une rupture qui trancherait avec la succession anonyme et animale des mâles dominants. Là où l'hypothèse darwinienne manque l'élément le passage de la nature à la culture totémique, Freud propose une autre hypothèse, issue du fantasme œdipien qui en serait comme l'héritage phylogénétique : « un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils grandissent : voilà tout ce qu'elle suppose. »³ À la place du mâle dominant, du gorille, se trouverait donc un père, tout puissant, et pouvant exclure ses fils.

Mais l'hypothèse freudienne est une re-construction, un discours après-coup qui repose sur l'idée d'une rupture, laquelle instaure et institue une figure paternelle. En effet, cet état originaire de la société n'a jamais été observé, puisque les organisations les plus primitives qui sont connues consistent déjà en « associations d'hommes jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique »⁴. On ne peut donc que reconstruire cette origine, sous la forme d'un mythe, c'est-à-dire imaginer l'état de nature d'où aura émergé l'organisation civile avec ses lois.

Cette rupture prend d'ailleurs la forme d'une reconnaissance après-coup du père qui, avant l'acte de mise à mort, n'est pas encore reconnu comme père. En effet, unis par une sorte de pacte d'alliance, les frères reconnaissent rétrospectivement le mâle démis comme étant leur père et s'érigent ainsi eux-mêmes en tant que fils de ce père, et se reconnaissent donc mutuellement frères. Cette reconnaissance rétrospective implique alors que le mâle mis à mort n'était pas encore père, et les meurtriers pas encore frères. Autrement dit, il y faut un acte symbolique par lequel est reconnu le père, ce qui dévoile sa posture toujours incertaine. Là où la mère est toujours certaine selon l'adage romain⁵, il n'en va pas de même pour le père qui ouvre l'espace du doute. Par conséquent, pour que ce meurtre-ci ne soit pas un meurtre de plus en série, il aura fallu que les meurtriers élèvent un mâle à la dignité d'un père – qui est donc toujours un père mort – et que devienne interdite, tabou, cette place du père. Ainsi, le père n'est père que dans et par le regard du fils – d'où la réinterprétation par Lacan du père comme fonction symbolique, dont il déduira le signifiant du Nom-du-Père, et élevant le « contrat totémique » au rang de « pacte symbolique ».

¹ Darwin Ch., *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, Reinwald & Cie, 1872, p. 381.

² Freud S., *Totem et tabou*, op. cit., p. 212.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ « *Mater semper certa est* », la mère est toujours certaine, contrairement au père. Le mariage était alors l'institution sociale et symbolique attribuant à l'enfant une relation de filiation paternelle avec le mari de sa mère, selon cet autre principe du droit romain, encore en vigueur dans le Code Napoléon de 1804 sur la présomption de paternité : *pater is est quem nuptiae demonstrant* (le père est celui que les noces désignent).

Cependant, par regrets, en raison d'une ambivalence de sentiments, d'amour et de haine envers le père, naîtrait ensuite le sentiment de culpabilité du fils, à l'origine du tabou du totem. Il devient interdit de répéter le meurtre du père que l'animal-totem symbolise et qui relève d'un crime sacré, à l'exception du rituel du repas totémique comme sacrifice consolidant le lien social. Cette culpabilité s'accompagne du tabou de l'inceste comme obéissance après-coup au père primitif. En effet, le meurtre avait pour but de se rendre accessible la jouissance du père, à savoir la possibilité de jouir sans entrave des femmes du clan, ce qui rend les frères rivaux, chacun les voulant toutes à lui à l'image du père. Puisque le « besoin sexuel, loin d'unir les hommes, les divise »¹, se déduit la nécessité, pour sauver l'union des hommes, de renoncer aux femmes du groupe et d'instituer l'interdit de l'inceste. Transgresser cet interdit reviendrait à vouloir prendre la place du père et le remplacer. Les frères s'entendent donc sur un certain ordre et mettent fin aux rivalités et jalousies, pas sans se mettre sous la garantie d'un Autre paternel.

De ce double tabou résultent donc selon Freud les deux lois organisatrices de la Cité, et qui ne sont rien d'autre que la Loi du désir, c'est-à-dire la loi de la castration à laquelle tous, universellement et sans exception – sauf le père mort – sont soumis, et distribuant les rôles et les places sexués de chacun dans la communauté. Faut-il pour autant en conclure que la régulation du sexuel est contractuelle voire conventionnelle ? Malgré la mention d'un pacte originaire, celui-ci relève avant tout du mythe et, à l'instar de celui du meurtre de l'*Urvater*, est une re-construction après coup. Autrement dit, le mythe d'une origine contractuelle des sociétés est un semblant qui voilerait un scandale, à savoir le véritable fondement libidinal, pulsionnel, sexuel du lien social. Le fondement du social serait donc quelque chose d'asocial, que Freud représente par le mythe d'un personnage asocial, l'*Urvater*, qui s'excepte du lien, en tant qu'il jouit seul de toutes les femmes, ou bien en tant qu'il est mort.

Autrement dit, le mythe du pacte social originel inaugure le culturel contre l'instinct naturel par l'introduction d'une logique universelle dont la loi s'applique à tous les éléments du même ensemble, de la communauté totémique, et qui assurerait une égalité de chacun devant l'amour universel du père, ciment de la nouvelle solidarité fraternelle et donc du nouvel ordre social. On retrouve alors cette loi phallique de la castration, supportée par une figure d'exception qu'est le père mort, comme instance de régulation extérieure au groupe² et garante du lien social par le pacte. Par conséquent, la relation interindividuelle à l'œuvre dans le *socius* s'effectue sous le regard du Père, c'est-à-dire dans l'amour de celui-ci et dans le cadre d'un pacte avec Lui que le contrat totémique des sociétés archaïques, ou d'une autre manière que l'Alliance divine dans le monothéisme, illustrent historiquement et religieusement. Cette première fondation du socius mis sous le regard d'un Autre totémique initie une série de pères, dont le premier aura été le père d'Œdipe, puis l'*Urvater*. Suivra bientôt la figure de Moïse, avatar d'un *Urvater* sacrifié, lorsqu'il aborde l'origine du monothéisme et de la religion.

2. Dieu-père Un

Avec le mythe du meurtre d'un père primitif, Freud posait les jalons de ce qui motive selon lui le développement et l'essor des cultures, à commencer par leur sortie de l'état de nature qui constitue une rupture radicale. Le rapport au père devient donc central dans la théorie freudienne, aussi bien sur le plan individuel avec le père œdipien que collectif avec l'*Urvater*. Or, si Freud voit dans le totémisme primitif ce qui serait encore conservé à l'état de traces dans la construction psychique et fantasmatique de l'individu moderne, il va s'efforcer à partir de ce texte d'élaborer comme une généalogie du sentiment religieux et de la religion plus généralement, en élargissant l'équivalence père-totem par le rapprochement des figures de « Père » et de « Dieu ». Cette généalogie trouvera son point d'orgue dans le monothéisme juif par l'établissement d'un « dieu-père Un »³, c'est-à-dire par la croyance en un Dieu le Père tout

¹ *Ibid.*, p. 215.

² A l'image du Législateur de Rousseau, extérieur à la société et qui est quasi divin.

³ Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Éditions Points, 2012, p. 196.

puissant, mais un Dieu-Père qui n'est pas tant le Dieu d'amour des chrétiens que le Dieu vengeur et colérique, garant de la loi mais pouvant châtier ses fils adorateurs.

Ce rapprochement entre père et dieu n'est cependant pas nouveau, Freud n'attend pas son ouvrage sur Moïse pour explorer cette hypothèse. En effet, dès *Totem et tabou*, il livrait déjà une première analyse de la névrose obsessionnelle comme « caricature mi-comique mi-tragique d'une religion privée »¹ et de « la religion comme une névrose obsessionnelle universelle »². Autrement dit, il effectuait déjà un rapprochement entre religion et névrose, toutes deux pouvant revêtir la signification d'un rituel de protection pour lutter contre un sentiment de culpabilité inconscient. Cette dernière est notamment celle éprouvée devant la satisfaction d'un désir refoulé que Freud identifie, chez le névrosé obsessionnel, comme s'enracinant dans une volupté sexuelle. Il écrivait ainsi à son ami Fliess que si « l'hystérie résulte d'un choc sexuel présexuel, la névrose obsessionnelle, [provient] d'une volupté sexuelle présexuelle transformée ultérieurement en sentiment de culpabilité »³. En cela, le cas dit de « l'homme aux rats »⁴ Ernst Lanzer est paradigmatique et fournit une illustration explicite du traitement de la culpabilité par l'instauration de cérémoniaux destinés à la combattre et à réduire l'angoisse qui l'accompagne, ce que Freud traduit par un conflit interne opposant pulsion et défense contre la pulsion :

Ainsi donc : une pulsion érotique et une révolte contre elle, un souhait (pas encore marqué de contrainte) et une appréhension la contrecarrant (déjà marquée de contrainte), un affect pénible et une poussée menant à des actions de défense ; l'inventaire de la névrose est complet.⁵

Ce conflit névrotique engendre alors une culpabilité, enracinée dans une expérience érotique précoce, accompagnée d'une grande excitation. Lorsqu'il avait environ six ans, avec la gouvernante qui s'occupait de lui et se laissait caresser par lui dans son lit. Il évoque ce souvenir spontanément, selon l'invitation de Freud à suivre la règle des associations libres, alors qu'il vient d'énoncer le motif de sa plainte, à savoir que des idées obsédantes font régulièrement irruption et l'empêchent de travailler : il a une peur irraisonnée qu'il arrive malheur à son père ainsi qu'à la dame de ses pensées. Ses craintes avaient commencé après avoir écouté le récit d'un capitaine à propos d'un supplice chinois. Depuis, Ernst Lanzer est terrifié à l'idée que cette punition soit infligée à son père et sa dame. De plus, chaque fois qu'il évoque ces idées pénibles, Freud constate une marque étrange sur son visage, traduisant peut-être « l'horreur devant son plaisir à lui-même inconnu »⁶. L'analyse des souvenirs de Lanzer conduit alors Freud à souligner l'existence de deux conflits majeurs et qu'il est possible de retrouver chez le névrosé en général. Premièrement, Lanzer souffre d'un conflit triangulaire œdipien entre son père, sa dame et lui-même, et deuxièmement, en lui « fait rage un combat entre amour et haine qui s'adressent à la même personne »⁷, formant un conflit d'ambivalence tel que Freud le formulera dans *Totem et tabou*. Ces deux conflits, œdipien et d'ambivalence, semblent intimement intriqués, indiquant toute l'agressivité de l'homme aux rats envers son père et, par extension, envers toute figure paternelle ou d'autorité, comme il en témoigne auprès de Freud, le nommant « Mon capitaine ! », par référence à ce capitaine à l'origine du déclenchement des symptômes. Cette agressivité est tout autant dirigée vers la dame de ses pensées.

Afin de se protéger contre cette agressivité qui entache son amour, il a alors recours au mécanisme de défense de l'« annulation rétroactive », acte compulsif à deux temps, le deuxième annulant le premier. Sa défense peut aussi se manifester sous la forme de cérémoniaux comme ce qu'on appelle aujourd'hui des Troubles Obsessionnels Compulsifs, ou bien des rationalisations, détournant chaque fois l'agressivité pour lui trouver un autre but ou une autre justification et par conséquent atténuer voire

¹ Freud S., « Actions compulsives et exercices religieux », *Névrose, psychose et perversion*, *op.cit.*, p. 135.

² *Ibid.*, p. 141.

³ Freud S., Freud à Fliess, lettre du 15 octobre 1895, p. 113.

⁴ Freud S., « Remarques sur un cas de névrose de contrainte (L'Homme aux rats) », *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, pp. 283-378.

⁵ *Ibid.*, p. 306-307.

⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁷ *Ibid.*, p. 329.

« annuler » la culpabilité. Finalement, Freud repère « une espèce de formation délirante au contenu singulier : les parents savent ses pensées, parce qu’il les prononce sans les entendre lui-même »¹, ce qui prend la forme d’une « toute-puissance affirmée par lui de ses pensées »², c’est-à-dire d’un haut degré de superstition. Toutefois, Lanzer n’adhère pas complètement aux croyances superstitieuses, le conduisant alors, dans l’ambivalence de ses sentiments, à croire et en même temps ne pas croire à la mort de son père. Ainsi Lanzer en vient-il à douter du père mais en même temps à élaborer, contre la culpabilité du doute, rituels expiatoires et pensée magique, qui constituent aussi le fondement des religions et spiritualités selon Freud.

Autrement dit, le rapport que le névrosé obsessionnel entretient avec son père se retrouverait dans le rapport que le religieux entretient avec Dieu, à savoir un rapport plein d’ambivalence et de culpabilité. Ainsi, tandis que la névrose phobique du petit Hans permet de penser le totémisme, la névrose obsessionnelle sert de modèle pour penser le phénomène religieux et plus particulièrement le monothéisme, comme retour d’un désir refoulé. Les cérémoniaux, religieux ou obsessionnels, consolident donc un refoulement insuffisant, renforcent le renoncement pulsionnel civilisateur et s’érigent en système de sauvegarde du Père. Par culpabilité, il s’agit de sauver le père mis à mort.

Ce rapprochement par Freud, de la figure paternelle et de la figure divine dans une ambivalence de sentiment, est mis en évidence à plusieurs reprises par la suite. Par exemple, dans son étude sur Léonard de Vinci, il montre comment, devant l’inconsistance paternelle, le génie se tourne vers la « Nécessité », les lois de la nature, se détournant ainsi de l’Église. Aussi note-t-il, que Dieu « n’est psychologiquement rien d’autre qu’un père porté aux nues. [...] C’est donc dans le complexe parental que nous reconnaissons la racine du besoin religieux »³. Freud revient encore une fois sur cette association à partir du récit d’un jeune médecin qui fait état d’une crise religieuse œdipienne à la vue du cadavre d’une vieille femme. Freud en conclut alors que « le père et Dieu ne se sont pas encore chez lui écartés bien loin l’un de l’autre, la volonté d’anéantir le père peut devenir consciente sous la forme du doute de l’existence de Dieu »⁴. Contrairement aux cas précédents, Freud fait l’hypothèse d’une crise psychotique dont l’« issue est prédéterminée par la destinée même du complexe d’Œdipe ; elle consiste en une soumission complète au vouloir de Dieu le Père, le jeune homme est devenu croyant, il a tout accepté de ce qui lui a été enseigné depuis l’enfance sur Dieu et Jésus-Christ. Il a vécu un événement religieux, il a subi une conversion »⁵. À cette conversion religieuse, Freud y oppose plutôt la révolution scientifique, comme celle qui guide Léonard de Vinci, nouant ainsi le déclin du discours religieux à la montée du discours de la science comme discours doutant du père. Ainsi, contrairement à Averroès qui soutient la doctrine d’une double vérité, l’une divine et l’autre scientifique⁶, Freud, moderne, rejette la première pour privilégier la seconde : « le travail scientifique est pour nous la seule voie qui puisse mener à la connaissance de la réalité extérieure à nous »⁷.

Toutefois, cela ne va pas sans ambivalence pour Freud, car si cette tendance scientifique ressemble à un meurtre symbolique du père, il lui faut paradoxalement le sauver. C’est ce geste qu’il semble accomplir une dernière fois dans son texte sur Moïse publié à la veille de sa mort, dédoublant cette figure mythique. En effet, Moïse ne serait pas hébreu mais égyptien et le monothéisme juif constituerait une réappropriation d’un monothéisme plus ancien, celui de la religion d’Aton. Ce culte aurait été soutenu, vers 1375 avant notre ère, par le pharaon Amenhotep IV et sa vision rationaliste du monde selon laquelle il n’y a qu’un seul Dieu, universel, solaire et le même pour tous, faisant alors de ce monothéisme une religion d’État contre le polythéisme ambiant, ses superstitions, sa sorcellerie et son anthropomorphisme. Cependant, le culte aurait périclité à la mort de son chef. Moïse, fidèle serviteur du

¹ *Ibid.*, p. 307.

² *Ibid.*, p. 365.

³ Freud S., *Un souvenir d’enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1991, p. 235.

⁴ Freud S., *Un Événement de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1973, p. 99.

⁵ *Ibid.*

⁶ Averroès, *Discours décisif*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

⁷ Freud S., *L’avenir d’une illusion*, *op. cit.*, p. 32.

pharaon et haut dignitaire, aurait repris le flambeau selon Freud, pour lutter contre le retour du polythéisme. Il se serait alors tourné vers le peuple sémite, esclave des égyptiens, pour le conduire vers une Terre promise et fonder une nouvelle communauté. Moïse incarne ainsi, dans ce nouveau roman religieux du névrosé, la figure du grand homme comme libérateur et législateur d'un peuple nouveau, dont le mythe des origines raconte qu'il aurait entendu la voix de Jahvé, le Dieu unique, lui clamant sous la forme d'un buisson ardent : « Je suis ce que Je suis ». Toutefois, ici girait une confusion que Freud veut mettre en évidence, en s'appuyant sur les théories historiographiques d'Edward Meyer et théologiques d'Ernst Sellin. Selon Meyer, il y aurait une confusion de deux Moïse, l'un libérateur et proche d'Akhenaton et l'autre Madianite, pâtre fidèle de Jahvé, le second absorbant le premier dans la future reconstruction judaïque. Par ailleurs, selon Sellin, analysant le récit du prophète Osée, il y aurait eu une mise à mort de ce Père du peuple juif qu'est Moïse.

C'est ce qui conduit alors Freud, fidèle aux thèses qu'il développe depuis longtemps, à reprendre la déclaration de Sellin selon laquelle « au cœur de la religion d'Israël, il y a le meurtre du père fondateur de cette religion »¹, et donc à faire de Moïse un *Urvater* sacrifié, mais dont l'acte aura été refoulé et oublié pour se dédouaner d'une culpabilité originelle. Ainsi, l'unification du peuple juif et la fondation mythique de sa communauté proviendrait d'un meurtre fondateur, celui de Moïse l'égyptien, mais récupéré dans la figure survivante de Moïse le Madianite. Cette substitution sera fondatrice d'une nouvelle religion conjoignant la double composante du dieu mosaïque premier et de Jahvé élisant le peuple juif : « la religion de Jahvé s'était créée rétroactivement une concordance, voire une identité avec la religion originelle de Moïse »². Cette nouvelle religion, judaïque, aura alors conservé comme vestige la circoncision, rituel pratiqué dans l'ancienne religion mosaïque égyptienne, et finalement celle-ci en tant que refoulée ferait retour en s'imposant contre la fureur de Yahvé :

À la longue il devint sans importance que le peuple, sans doute au bout d'un temps assez bref, ait rejeté la doctrine de Moïse et l'ait même éliminé. Il en restait la tradition [...]. À la fin de son développement transparissait derrière son être l'être du dieu mosaïque oublié.³

Autrement dit, cette généalogie du monothéisme, malgré un caractère mythique qui lui a parfois été reproché, permet à Freud de mettre en évidence tout d'abord le meurtre fondateur qu'on retrouve dans le crime fantasmatique œdipien, et par ailleurs de souligner le refoulement de cet acte coupable dont certains éléments feront retour sous la figure d'un autre père, qui n'est pas mort, mais qui est magnifié et élevé aux côtés de Dieu le Père. D'où la thèse freudienne du monothéisme comme religion du « Dieu-père Un » à partir d'un traumatisme oublié et dont on trouve les traces dans le complexe œdipien de castration. Le christianisme constituera par la suite la transition d'une religion du père en une religion du fils, Freud déclarant ainsi que si « le judaïsme avait été la religion du père, le christianisme devint la religion du fils. L'ancien Dieu, le Dieu-père, passa au second plan ; le Christ, son fils, prit sa place, comme aurait voulu le faire, à une époque révolue, chacun des fils révoltés »⁴. Or, cette transition en passe, là aussi, par un meurtre fondateur et révélant explicitement le péché originel, culpabilité répétée lors de la crucifixion et commémorée par le repas sacrificiel qu'est la sainte communion, vestige du totémisme. Le Christianisme constitue alors l'aveu de la culpabilité et la tentative de Rédemption. Cette transition rendrait alors possible une universalisation, car ce ne sont pas que les juifs qui peuvent recevoir l'amour et le pardon du Père, mais c'est la communauté tout entière de la totalité des hommes qui peut, dans une sainte Alliance comme pacte symbolique et religieux avec Dieu le Père, s'établir sous son regard. Les commandements divins et les sacrements non seulement médiatisent les relations interindividuelles mais permettent aussi de laver la faute et la culpabilité par une série de rites réprimant la part asociale, agressive

¹ Sellin E., *Moïse et son importance dans l'histoire de la religion israélo-juive*, Paris, Éditions du Félin, 2015, p. 70.

² Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op.cit., p. 136.

³ *Ibid.*, p. 141-142.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

et pulsionnelle de l'individu (par le baptême, les indulgences, le mariage, l'extrême onction, etc.), comme autant de rituels expiatoires à l'image de la compulsion de l'obsessionnel.

Le père n'est donc là encore pas seulement le père biologique de la réalité, mais semble accéder à un autre statut, à une fonction symbolique que Lacan interprétera comme signifiant du Nom-du-Père. Si le mot est le meurtre de la chose, alors ce signifiant présuppose un père symbolique mort, qui est aux Cieux, mais qui fonctionne et fait fonctionner l'ordre social et culturel. Ce qui importe devient donc la place du père, mais une place symbolique et métaphorique laissée vide : Dieu demeure invisible malgré son omniprésence et omnipotence. L'occupation de cette place par un nouveau chef, se prenant pour le père sous la figure d'un « Grand Homme » jupitérien, constitue alors une usurpation, laquelle n'est pas sans soulever un questionnement inquiet de la part de Freud dès le début des années 20, avant même la montée du nazisme et de son *führer*.

3. *Le Grand Homme et son peuple*

La question de la fonction du chef et de l'autorité semble parcourir les thèses de Freud, qui s'interroge rapidement sur la place qu'il occupe lui-même dans le mouvement naissant de la psychanalyse, afin de le structurer mais aussi d'en assurer une transmission qui échapperait à des dérives et des luttes internes. Bien qu'il lui répugne d'assurer cette fonction, il en reconnaît également la nécessité, déclarant alors que : « cette autorité m'avait été échue tout d'abord, grâce à l'avance que me valaient quinze années d'expérience »¹. Ainsi distingue-t-il chefferie et fondation, prenant la responsabilité d'ordonner le mouvement non parce qu'il en serait le fondateur, mais en raison de son expérience. Toutefois, cette autorité, dont il appelle à un « supplément »², n'est pas tant celle d'un leader du mouvement psychanalytique que celle de la psychanalyse elle-même qui lutte contre les résistances de la civilisation. En effet, « parce que nous détruisons les illusions, on nous accuse de mettre en péril les idéaux »³, la société rejetant alors les vérités dévoilées par la psychanalyse. Or ces vérités, quel que soit le nombre des psychanalystes à les défendre, suivent leur destin de vérité qui est de s'imposer avec le temps et l'apaisement des passions : « La vérité la plus blessante finit toujours par être perçue et s'imposer, une fois que les intérêts qu'elle blesse et les émotions qu'elle soulève ont épuisé leur virulence. Il en a toujours été ainsi et les vérités rebutantes, que nous autres psychanalystes devons révéler au monde, subiront le même destin »⁴. Autrement dit, la force de la psychanalyse ne réside pas dans la puissance et le nombre des psychanalystes mais dans son propos, qu'un « chef » doté d'autorité permet de représenter, d'ordonner, de transmettre. Si Freud peut s'y adonner, il ne cède néanmoins pas à une duperie de la fonction mais au contraire en aborde le risque de l'usurpation, notamment en interrogeant ce qui, au fondement des masses, conduit un individu à concentrer sur lui l'admiration propre à un *führer* qui se prendrait pour le père et à dicter une certaine vision du monde et une certaine conduite.

Certes, lorsque Freud aborde ce problème dans son essai sur la psychologie des foules, Hitler est encore loin du pouvoir. Cependant, l'Europe sort de la première guerre mondiale et Freud avait pu observer déjà comment les intellectuels autour de lui s'étaient enflammés pour la destruction et le meurtre, n'ayant besoin semble-t-il que de se réunir pour s'abandonner à la tentation du néant : « On dirait qu'il suffit qu'un nombre, que des millions d'hommes se trouvent réunis, pour que toutes les acquisitions morales des individus qui les composent s'évanouissent aussitôt et qu'il ne reste à leur place que les

¹ Freud S., « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1972, p. 121.

² Freud S., « Les chances d'avenir de la thérapie psychanalytique », *La technique psychanalytique, op. cit.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 30-31.

attitudes psychiques les plus primitives, les plus anciennes, les plus brutales. »¹ Le XX^e siècle devient alors le siècle où l'extrême raffinement culturel ne se distingue plus de la pire barbarie², et où le social devient le lieu d'expression de l'asocialité de la pulsion, sans renoncement ni répression. Devant ce mystère, Freud ne peut donc faire autrement que d'en questionner l'origine et comprendre comment certains accèdent au rang de chef de la masse. Pour cela, il revient à l'abondante littérature de son époque quant à la formation des foules pour en discuter les thèses et les présupposés, notamment celles très répandues de Le Bon, dont il ne manquera pas de repérer les limites.

Selon Moscovici³, Le Bon réaliserait la synthèse la plus aboutie des théories sur la foule et le chef qui la guide, lorsqu'il associe la puissance des masses au pouvoir politique dans une perspective de déclin institutionnel. Ainsi, Le Bon propose dans les *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* une synthèse de ses études sur l'histoire des civilisations, qui s'enracine dans la théorie des races de Lombroso⁴, qui postule un innéisme du crime selon l'héritage biologique et racial de l'individu, et qui indique aussi les limites d'une culture et les raisons de sa dégénérescence. Revenant sur ces présupposés dans *La psychologie des foules*, qui lui valent d'ailleurs le mépris de ses contemporains, Le Bon voit alors dans le XX^e siècle ce qui s'annonce comme « l'ère des foules » comme paroxysme et limite de la civilisation : « Alors que nos antiques croyances chancellent et disparaissent, que les vieilles colonnes des sociétés s'effondrent tour à tour, l'action des foules est l'unique force que rien ne menace et dont le prestige grandisse toujours. L'âge où nous entrons sera véritablement l'ère des foules. »⁵ Autrement dit, la foule serait aussi bien la fin que l'origine d'une civilisation. Sa fin en tant que pouvoir destructeur, son origine en tant que moment de transformation, qui en appelle à un « grand homme » qui saura la guider.

En effet, incapable d'invention selon Le Bon, il lui faut un maître : « Ce n'est pas le besoin de la liberté, mais celui de la servitude qui domine toujours l'âme des foules. Leur soif d'obéissance les fait se soumettre d'instinct à qui se déclare leur maître ». Il lui faut un « grand homme », type d'humain formalisé par Hegel lorsqu'il abordait la fondation ou refondation d'un peuple et d'une Cité, et qu'il identifie d'abord dans les figures de Cécrops ou Romulus, respectivement premiers rois mythiques d'Athènes et de Rome, série dans laquelle Moïse pourrait aussi prendre place. Il est donc l'homme du tournant, du (re)nouveau, de l'institution et dirigeant l'histoire sans même s'en apercevoir. Ainsi affirme-t-il que « les hommes appartenant à l'histoire mondiale sont les plus perspicaces dans leur monde. Ils comprennent au mieux ce qu'il s'agit de faire »⁶, mais s'il a « la supériorité du génie »⁷ il n'est en revanche qu'« un homme naïf, simple »⁸. Sans reprendre spécifiquement cette thèse hégélienne, Gustave Le bon semble néanmoins s'inscrire dans la lignée des pensées de l'homme providentiel et n'aura de cesse d'interroger non plus les caractéristiques de la foule mais la personnalité du chef qui se transforme progressivement en meneur, capable d'hypnotiser et séduire les masses. Ses écrits auront alors un grand retentissement à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, tandis que l'Europe est témoin de la montée des nationalismes, où chaque nation se réclame d'une race, d'un « *Volk* » comme le soutiendra bientôt l'Allemagne, qui doit se donner un chef.

Freud reprend alors la question de la masse corrélée à celle du chef en proposant une approche originelle qui lui permettra de laisser de côté certaines thèses aux relents douteux de son époque. Il utilise en effet les résultats de la psychologie individuelle pour expliciter certains mécanismes collectifs, comme il le fit avec le mythe de la horde primitive et son *Urvater*, situant la problématique dans le registre inconscient et exhumant les ressorts libidinaux et asociaux du lien social.

¹ Freud S., « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1972, p. 252.

² Mattéi J.-F., *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, PUF, 2015.

³ Moscovici S., *L'âge des foules*, Fayard, Paris, 1981.

⁴ Lombroso C., *L'homme criminel : Étude anthropologique et médico-légale*, Édition en ligne, 1887, URL: classiques.uqac.ca/classiques/lombroso_cesare/homme_criminel_1887/homme_criminel_1887.html.

⁵ Le Bon G., *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2013, p. 94.

⁶ Hegel G. W. F., *Leçon de 1822-23 sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 164.

⁷ Hegel G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 240.

⁸ Hegel G. W. F., *Leçon de 1822-23 sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 449.

Ainsi, dans son travail sur la psychologie des foules et contre les hypothèses de Le Bon et de McDougall quant à une puissance de suggestion pour expliquer ce qui tient unies les foules, Freud formule l'idée selon laquelle ce sont « les relations amoureuses (en termes neutres : les liens sentimentaux) »¹ qui soudent les foules, que c'est l'amour qui maintient la cohésion des individus qui, par amour pour le prochain, consent à se laisser suggestionner par eux, par le groupe. Pour démontrer son propos, il convoque deux types de foules artificielles, l'Église et l'Armée, qui constituent les deux institutions paradigmatiques dans lesquelles il existe des groupes intimement soudés, alors que naturellement et spontanément rien ne rassemblerait leurs membres. Ce sont des foules artificielles qui ne tiennent qu'en raison d'un amour – à entendre aussi bien comme éros (platonicien) qu'agapè (paulinienne). Or cet amour n'est pas n'importe lequel mais, reprenant ses réflexions issues de Totem et tabou, Freud postule qu'il s'agit de l'amour d'un chef suprême : qu'il soit le Christ, un commandant ou toute autre figure faisant office de substitut paternel, soit un Idéal auquel chacun s'identifie et qui prodiguerait son amour à tous de façon égale. En effet, *le chef* « aime tous les individus de la foule d'un égal amour. De cette illusion, tout dépend »² affirme Freud. Et par exemple, « le commandant en chef est le père, qui aime tous ses soldats également, et c'est pourquoi ils sont camarades entre eux »³. Par conséquent, chaque individu se voit lié libidinalement au « Père » mis en place d'Idéal du moi et par lui, aux autres individus, ou autrement dit, il n'y aurait d'amour intersubjectif qu'en tant que situé sous un amour transcendant paternel et patriarcal.

Or, il s'agit ici du mécanisme narcissique d'idéalisation lorsque l'objet d'amour vient à la place de l'Idéal du moi et donc du moi comme nous l'avons vu plus haut, conduisant le moi à se dénigrer à la faveur de l'objet idéalisé et surestimé qui vient à sa place. Mais, devant la déception de l'Idéal qui ne permet pas le gain de jouissance attendu, l'individu pourrait troquer l'Idéal de la masse incarné par son chef. Le ciment d'un groupe proviendrait alors d'un amour narcissique du semblable, sous le regard du père idéal, c'est-à-dire mis à la place du père mort mais idéalisé, auquel chacun pourrait s'identifier narcissiquement. Autrement dit, la rivalité et la jalousie fraternelles sont mises en suspens aussi longtemps que tient la croyance en un Père commun, en un Idéal commun. La figure paternelle apparaît alors comme ce qui ordonne et oriente la libido pour que cesse les conflits, il ordonne un renoncement à une jouissance pour que se suspende ce qui divisait les membres du groupe. Cependant, si l'amour du et pour le père unissait les membres après le meurtre, comment expliquer l'union des frères qui précède ce meurtre ? Freud affirme que c'est d'abord la haine qui a rassemblé les individus, qui étaient « persécutés de manière égale par le père originaire et le redoutaient de manière égale »⁴. Par haine, ils renversent le père, puis par culpabilité, la haine se transforme en amour et le père, en mémoire, devient totem, Idéal auquel chacun s'identifie ensuite. Ainsi peut s'opérer un passage de l'individu à la foule.

Par conséquent, si l'amour constitue l'un des aspects libidinaux de la foule il n'est que secondaire, c'est-à-dire une formation réactionnaire issue d'un renversement de l'agressivité autorisant une identification des semblables : « Le sentiment social repose donc sur le retournement d'un sentiment d'abord hostile en un lien à caractère positif, de la nature d'une identification »⁵. Aussi la haine devient-elle le véritable fondement libidinal d'une foule, dirigée non pas contre le chef ou les membres de la communauté, mais au contraire concentrée sur un ennemi commun, un Autre exclu et extérieur, un ennemi public à combattre.

La force de ce fondement provient de la blessure narcissique causée par le complexe de castration que Freud considère comme étant « la pièce la plus importante »⁶ du tort subi par l'individu dans l'enfance. Prolongeant ses analyses de 1914 lorsqu'il affirmait que l'« éloignement [du narcissisme primaire] se produit par le moyen du déplacement de la libido sur un idéal du moi imposé de l'extérieur, la satisfaction

¹ Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », *op. cit.*, p. 152.

² *Ibid.*, p. 154.

³ *Ibid.*, p. 155.

⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁶ Freud S., « Pour introduire le narcissisme », *op. cit.*, p. 97.

par l'accomplissement de cet idéal »¹, Freud montre à présent comment le chef vient en cette place d'Idéal d'exception pour guérir la blessure narcissique et apporter ainsi une satisfaction substitutive, c'est-à-dire une compensation selon le principe de plaisir. Freud peut alors présenter une théorie explicative de la foule à partir d'un fondement libidinal, qu'on retrouve aussi bien dans les sociétés primitives que dans les institutions comme l'Église et l'Armée : « Une telle foule primaire est une somme d'individus, qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, dans leur moi, identifiés les uns aux autres. »²

Cette thèse servira par la suite à alimenter le questionnement concernant la formation des groupes et de la dynamique les régissant, comme en témoignent par exemple les recherches de René Kaës lorsqu'il postule l'existence d'alliances inconscientes, qui organiseraient le lien social sur une dimension inconsciente en tant qu'« accordage »³ du sujet avec les autres. Or ces alliances s'avèrent ou bien structurantes ou bien destructrices et aliénantes. C'est le cas par exemple du contrat narcissique d'abord conceptualisé par Piera Castoriadis-Aulagnier comme « contrat asymétrique »⁴ liant la mère et l'enfant, et que Kaës reprend comme « alliances structurantes primaires »⁵ qui fondent une reconnaissance mutuelle du nouveau sujet et du groupe⁶. Cela ne va pas sans violence, mais celle-ci est structurante pour le sujet en lui attribuant une place auprès de l'autre selon Kaës et Castoriadis-Aulagnier. Au contraire, le pacte narcissique représenterait plutôt sa dérive aliénante en tant qu'un « tel pacte contient et transmet de la violence destructrice »⁷. Le pacte narcissique constitue alors l'organisateur d'une identification de chacun aux autres par indifférenciation des individus « tous pareil », par « une assignation immuable et univoque ou mutuelle à un emplacement de parfaite coïncidence narcissique : cet emplacement ne suppose aucun écart, car tout écart ouvrirait une ouverture béante dans la continuité narcissique »⁸. Par conséquent, les individus, en devenant semblables aux autres, s'habillant de l'uniforme, non seulement renoncent à une certaine possibilité de contestation mais aussi à l'expression d'une singularité, se perdant alors dans l'anonymat totalitaire du groupe en tant que chacun devient interchangeable. Par égalitarisme, chacun doit rester comme les autres, c'est-à-dire renoncer à revendiquer la place du père, du chef, du guide, ou bien être exclu. Aussi retrouve-t-on ici, dans une telle alliance aliénante que constituent certaines institutions décrites par Freud (Église et Armée), une résurgence de la horde primitive guidée par un chef suprême, « petit père du peuple » comme réincarnation d'un *Urvater* qui fait exception et privant tous les autres d'une certaine jouissance : « Les foules humaines nous montrent, une fois de plus, l'image familière d'un individu isolé, surpuissant au sein d'une bande de compagnons égaux [...]. La foule nous apparaît donc comme une reviviscence de la horde originaires »⁹, guidée par un être exceptionnel occupant cette place de leader.

Toutefois, cela ne se fait pas sans usurpation d'une place qui aurait dû demeurer vide, puisque le pacte d'alliance des frères meurtriers impliquait qu'aucun ne pouvait remplacer le père primitif. Freud explique alors cette succession par l'imaginaire poétique comme justification à l'aide du « mensonge du mythe héroïque », par lequel un héros divinisé aurait renversé le père puis pris sa place, notamment sous la forme de Dieu le père. Ainsi, « fut Héros celui qui, seul, avait abattu le père qui, dans le mythe, apparaissait encore en tant que monstre totémique. De même que le père avait été le premier idéal du garçon, de même le poète créait alors, avec le héros venu remplacer le père, le premier idéal du moi »¹⁰.

¹ *Ibid.*, p. 104.

² Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *op.cit.*, p. 181.

³ Kaës R., *Les Alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2014, p. 56.

⁴ Castoriadis-Aulagnier P., *La Violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975.

⁵ Kaës R., *Les Alliances inconscientes*, *op. cit.*, p. 55 sq.

⁶ « Ce contrat narcissique originaires est fondateur, il définit un contrat de filiation : il est au service des investissements d'auto-conservation du groupe et du sujet de ce groupe, et il reconnaît l'enfant comme membre de ce groupe en exigeant de lui qu'il reconnaisse le groupe comme ce dont il procède, et qu'il doit prolonger », Kaës R., « La réalité psychique du lien », *Le Divan familial*, vol. 22, n° 1, 2009, pp. 107-125.

⁷ Kaës R., *Les Alliances inconscientes*, *op. cit.*, p. 68.

⁸ *Ibid.*

⁹ Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *op.cit.*, p. 190-191.

¹⁰ *Ibid.*, p. 207.

Cette fiction poétique permet ainsi à la foule de consentir à la domination, à une « servitude volontaire », et d'assouvir sa « soif de soumission »¹ en tant qu'elle aurait imaginativement et mythiquement acceptée ce héros qui les aime. L'aliénation devient au prix de cette illusion d'amour et d'égalité devant une figure imaginaire de l'Autre qui tient lieu de père.

Finalement, Freud conclut à la fin de son essai de 1921 que cet amour qui tient unies les foules est de nature « homosexuelle »² et tend à exclure le féminin, qu'il considère comme ce qui fragilise le *socius* et divise la communauté en tant que réintroduisant le sexuel dompté. En effet, comme Freud le souligne, il y a un caractère profondément asocial de la relation amoureuse, dont il donne pour preuve le retrait des amants dans une solitude à deux, hors de la foule, relation récupérée dans le social par le conjugal sous la forme du mariage qui en passe par un tiers paternel. Ainsi, « la relation amoureuse entre homme et femme reste extérieure à ces organisations [Eglise et Armée] »³, et plus généralement ne peut constituer le fondement du lien social. Freud en déduit alors que, s'il importe peu en fin de compte de savoir si « la libido qui maintient les foules est de nature homosexuelle ou hétérosexuelle »⁴, il constate néanmoins que « l'amour pour la femme rompt les liens à la foule »⁵ contrairement à l'amour homosexuel par lequel les hommes semblent s'unir également devant le père. Par conséquent, en résulte un refus du féminin pour fonder le social, vécu comme une menace contre la culture, en raison de son statut d'objet sexuel qui divise les hommes. Non pas que les femmes soient exclues du lien social, mais plus exactement la différence des sexes demeure indifférente dans une foule, le masculin devenant la norme, c'est-à-dire ce qui universalise et en fin de compte neutralise, comme « norme-mâle » de la libido.

Autrement dit, à la fin de son essai Freud semble indiquer que cet ordre paternel, qui garantit le lien social, se fait au détriment du féminin qui déborde l'universel de la loi ou bien qui présenterait peut-être un autre rapport au père que celui que le fils entretient. En effet, ce modèle de la foule est encore pensé à partir du premier paradigme œdipien, sous un primat génital que Freud est appelé à questionner et mettre en cause seulement deux ans plus tard, en le reformulant comme « primat phallique » tout en reconnaissant l'énigme de la sexualité féminine, véritable « *dark continent* ». Il en viendra alors à envisager un moment pré-œdipien qui précède l'ordre paternel que le complexe d'Œdipe organise, marquant une différence des sexes qui échapperait en partie au contrat social des frères. Autrement dit, la confrontation à la sexualité féminine le conduit à une différenciation du complexe d'Œdipe et finalement à réviser sa théorie du conflit psychique mais aussi le rôle de la figure paternelle dans le processus de civilisation. En effet, il manquerait quelque chose chez le père, apparaissant aux yeux de l'hystérique débonnaire ou impuissant, et qui marque ce que Lacan interprétera comme castration et incomplétude de l'Autre. C'est aussi ce qui donnera lieu chez Freud à la formulation, en fin de cure, d'un « roc » comme positionnement du sujet quant à l'indépassable castration, et qui s'exprime comme refus du féminin selon une modalité masculine ou féminine, devant quoi Freud arrête non sans « tact » la cure.

Ce qui apparaît de prime abord comme une résistance à la cure, pouvant s'exprimer comme révolte contre le Père (l'analyste à l'occasion) et sa loi phallique, se révèle finalement, en fin de cure, construction analytique, résidu de l'analyse qui ne peut aller plus loin, parce que se confrontant à la différence des sexes dont la réduction ou l'harmonisation s'avère en fin de compte impossible. La non-complémentarité ou asymétrie des positions sexuées, organisée et structurée à partir d'une figure paternelle, s'avère indépassable, et vouloir destituer le « pacte du père », garant de cette différence, n'impliquera pas pour autant son dépassement. Il s'agira donc finalement de voir comment ce roc se présente comme refus de la féminité, et dont l'une des expressions contemporaines pourrait être la dénonciation du patriarcat, en vue d'une nouvelle harmonie des sexes, mais au risque du vacillement du

¹ *Ibid.*, p. 196.

² *Ibid.*, p. 214.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

pacte social du père, à quoi le contrat de consentement répondrait sur un mode pervers selon l'hypothèse guidant notre travail.

III. L'énigme du féminin

1. Indomptable pulsion

Reprenons tout d'abord le lieu d'expression des résistances qu'est la cure, lieu dans lequel apparaîtra à la fin le mode de manifestation du refus du féminin. Peu avant sa mort, dans un essai contemporain de celui sur Moïse, Freud rappelle « qu'à l'origine moi et ça sont un »¹. Dans ce sixième chapitre de sa réflexion sur la fin de la cure, il se pose la question de savoir si la seconde topique est suffisante à penser le conflit psychique et les résistances à la cure, c'est-à-dire si le modèle opposant le moi au pulsionnel est suffisant ou bien si une part échappe aux efforts civilisateurs et culturels de la raison et de la loi phallique supportée par le père. Ayant mis en évidence auparavant le malaise profond que le sexuel introduit dans la culture, en débordant les tentatives de contrôle, il revient alors à la nature même du conflit psychique qui tend à faire vaciller toute construction et tout ordre symbolique, par une tendance à la répétition mortifère de ce qui fut traumatique et échappe à la représentation signifiante.

Ce questionnement apparaît dès 1920, tandis qu'il découvre un nouvel obstacle thérapeutique, et qui implique un véritable tournant fondamental dans sa théorie et sa pratique. En effet, comment expliquer que, malgré l'analyse des résistances et la levée du refoulement, certains patients refusent d'être soulagés de leurs symptômes et continuent de répéter de façon compulsive ce qui les fait souffrir ? Freud fait l'expérience des limites de son premier modèle théorique qui postule qu'un principe de plaisir dominerait l'ensemble des opérations psychiques, c'est-à-dire que tous les processus sont orientés vers la satisfaction comme fin des tensions psychiques ou décharge pulsionnelle. Cependant, ce qui s'entend dans la clinique vient régulièrement contredire ce principe de plaisir, comme en témoigne plus particulièrement les traumatisés de guerre, qui répètent de façon compulsive des expériences traumatiques, notamment dans leurs rêves qui ne cherchent pas de satisfaction. Par ailleurs, l'observation des jeux répétitifs de son neveu Ernst, à travers l'expérience du « fort-da »², intrigue également Freud, puisqu'il s'agit pour ce jeune enfant de reproduire, sans fin, la scène douloureuse du départ de sa mère qui s'absente. Autrement dit, quelque chose se répète qui ne procure aucun plaisir, et la répétition dans le transfert ne cesse pas même lorsque les résistances sont révélées au patient.

Il lui faut donc lever une « impropreté de [sa] terminologie »³ afin de repenser le concept de répétition, dont il découvre une origine compulsive au niveau du refoulé lui-même, indépendante de la résistance que combat le psychanalyste. Il ne s'agit finalement pas tellement de « rendre conscient l'inconscient »⁴, laissant alors penser que c'est l'inconscient qui résiste tandis qu'il tente par tous les moyens de se frayer un chemin vers la conscience, mais de considérer que la cause de l'obstacle thérapeutique se situe au niveau du refoulé lui-même. Il prend ainsi ses distances avec le point de vue topique de la *Métapsychologie*⁵, ce qui lui permet une opposition moins floue entre le moi et le refoulé : « Nous échapperons à l'obscurité en opposant non pas le conscient et l'inconscient mais le moi, avec sa cohésion, et le refoulé »⁶. Ce nouveau modèle situe différemment la résistance en faisant d'elle un acte

¹ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *op. cit.*, p. 256.

² Freud S., « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse, op. cit.*, pp. 51-56.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ Freud S., « L'inconscient », *Métapsychologie, op. cit.*, pp. 86-95.

⁶ Freud S., « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p. 59.

inconscient du moi contre certaines motions pulsionnelles d'plaisantes. Par cons'quent, les r'sistances deviennent davantage celles du moi lui-m'eme, et l'analyse des r'sistances serait une analyse du moi.

Or Freud s'aperçoit qu'aux r'sistances du moi se distinguent un autre type de r'sistances. En effet, la r'sistance du moi ne contrevient pas au principe de plaisir, puisqu'il s'agit d'une d'fense contre un d'plaisir, ou autrement dit le refoulement est une d'fense psychique qui respecte ce principe. Toutefois, certaines r'sistances demeurent malgr' l'analyse, qui le conduit à conclure que la « compulsion de r'p'tition doit 'tre attribu'ee au refoul' inconscient »¹. Mais Freud avait not' juste avant que le refoul' inconscient, conform'ement au principe de plaisir, tente de devenir conscient. Commence à se distinguer ce qui donnera la « deuxi'eme topique »², qui revient plus explicitement sur ces deux r'sistances diff'rentes : celles bien connues du moi d'une part, et celles du 'a d'autre part. Cette derni'ere serait donc responsable de la compulsion de r'p'tition, qui prend un caract'ere double : elle concerne des motions pulsionnelles qui ob'issent pour certaines au principe de plaisir et d'autres qui le transgressent. En effet, cette compulsion fait revivre des exp'riences douloureuses du point de vue du moi mais qui aboutissent finalement à une satisfaction. Mais elle fait aussi revivre certaines « exp'riences du pass' qui ne comportent aucune possibilit' de plaisir »³ et qui demeureront à jamais insatisfaites. Ces exp'riences concernent avant tout des situations infantiles et de la « vie sexuelle infantile »⁴, lorsque l'enfant fait l'epreuve d'une blessure narcissique ou d'une d'ception amoureuse rencontr' aupr' de son parent qui lui interdit une satisfaction incestueuse. Plus profond'ement, il semble que la compulsion de r'p'tition serait une r'surgence de la d'tresse originaire du nourrisson face à l'ambivalent *Nebenmensch*⁵. D'abord incarn' par une figure parentale, ce *Nebenmensch* surgit dans la vie du petit d'homme encore immature afin de lui prodiguer les gestes d'attention, d'amour et de soin qui lui sont n'cessaires pour sa survie et son d'veloppement. Ce « prochain » se montre donc s'ducteur d'une certaine mani'ere et, tout puissant, est aussi celui qui apporterait satisfaction pulsionnelle et apaisement des tensions. Toutefois, ce complexe du *Nebenmensch* pr'sente un envers : cet Autre secourable peut aussi s'av'erer celui qui a le pouvoir de d'cevoir, de heurter, de d'truire, et donc de refuser la satisfaction. Ainsi, l'exp'rience de satisfaction pulsionnelle que la rencontre inaugurale occasionne s'accompagne d'une premi'ere inquietude, voire d'un premier abandon traumatique impossible à symboliser. Le patient serait alors conduit à r'p'ter dans une jouissance comm'morative et mortif'ere. Aussi s'agirait-il de la situation initiale de perte d'un objet d'amour, au cours de laquelle une tension pulsionnelle est demeur'ee insatisfaites et que le sujet cherche, de fa'con compulsive, à r'soudre sans fin.

Autrement dit, Freud semble 'laborer ce qui, d'un impossible, se d'duit de la cure tout en lui r'sistant. En effet, la compulsion de r'p'tition s'etablit ici dans le cadre du transfert, et trouve à se liquider progressivement avec l'avanc'ee de l'analyse des r'sistances, jusqu'au moment o' l'analyse rencontre une but'ee inanalysable. Ici s'ach'everait l'analyse du moi dont tout renforcement s'av'ererait infructueux face à cette but'ee, que Freud n'aura de cesse d'explorer à partir de 1920 et à laquelle il donne le nom de « pulsion de mort », source de la cruaut' du surmoi. Celle-ci, plus originaire que le principe de plaisir, d'signe « l'aspiration la plus g'n'rale de tout ce qui vit à retourner au repos du monde anorganique »⁶ et subsumerait le principe de plaisir. En effet, ce dernier implique que les tensions et pulsions d'plaisantes doivent 'tre r'duites ou alors continuer à se r'p'ter de fa'con plus ou moins bruyante. Il s'agit donc d'une tendance de l'appareil psychique à « maintenir aussi bas que possible la quantit' d'excitation pr'sente en lui ou du moins à la maintenir constante »⁷. Freud postule alors un nouveau dualisme pulsionnel, qui oppose d'un c'ot' les pulsions de vie constitu'ees des pulsions sexuelles et du moi, qui sont bruyantes et qui cherchent à se satisfaire, et d'un autre c'ot' les pulsions de mort qui s'expriment dans la compulsion

¹ *Ibid.*

² Freud S., « Le moi et le 'a », *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*

³ Freud S., « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ Cf. *supra*.

⁶ *Ibid.*, p. 113-114.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

de répétition en répétant des motions impossibles à satisfaire en vue de supprimer toute tension et de retourner à un état inorganique.

A partir de 1920, la pulsion de mort devient donc la nouvelle pierre angulaire de la théorie freudienne et est reconnue comme la cause majeure de l'obstacle thérapeutique. En résulte alors une démultiplication de la notion de résistance sur lesquelles Freud revient plus en détail en 1926 dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, notamment dans le « Supplément A »¹, qui radicalise l'« humiliation psychologique »² que représentait la découverte de l'inconscient. Aux diverses résistances du moi à la cure, s'ajoutent la résistance du ça sous la forme d'une compulsion de répétition, puis enfin les résistances du surmoi comme culpabilité et besoin de souffrir. Cela ne va pas sans mettre en péril la direction de la cure qui a à tenir compte de ces nombreux obstacles thérapeutiques, dont le principal consisterait en un caractère constitutionnel de la pulsion que toute analyse affronte, au point d'amener Freud en 1937 à dire que l'analyser serait un « métier impossible ». Cependant, plutôt qu'un pessimisme, il semble qu'il s'agisse d'une position éthique qui appelle à considérer une aporie fondamentale entre la *téchne* et le résultat attendu³, dont la prise en compte permettrait ainsi de ne pas méconnaître ou sous-estimer la détresse originaire et traumatique de la rencontre initiale avec le *Nebenmensch*.

Cela l'amène à poser de nouveau la question de la fin de cure comme liquidation du conflit pulsionnel, ce qui constitue le premier des trois grands obstacles thérapeutiques qu'il relève dans son dernier grand écrit technique de 1937. Freud répond ici plus précisément aux diverses tentatives de la part de ses élèves pour modifier la technique analytique en vue de raccourcir la cure, plus particulièrement à la thèse d'un traumatisme originaire de la naissance défendue par Otto Rank⁴ et à la possibilité d'une liquidation totale de tout conflit psychique selon Sándor Ferenczi. Il rappelle ainsi l'existence d'un facteur quantitatif de la force pulsionnelle ne se laisse pas résoudre facilement, ni rapidement. Leurs positions lui paraissent donc particulièrement optimistes, et mettre entre parenthèse la complexité de l'étiologie névrotique. Au contraire, Freud remarque qu'il reste toujours des manifestations résiduelles dans le sens où « ce qui une fois est venu à la vie, sait s'affirmer avec ténacité »⁵. La revendication pulsionnelle ne disparaît jamais totalement et des fixations libidinales infantiles sont maintenues même à un âge avancé.

La question qu'il pose devient alors : « est-il possible de liquider durablement et définitivement, c'est-à-dire de "dompter" la revendication pulsionnelle de la sorte ? »⁶. Par domptage, Freud désigne la capacité du moi à dominer et organiser les revendications pulsionnelles issues du ça. Si nous revenons sur la genèse du moi, Freud décrit cette instance psychique comme « intermédiaire, au service du principe de plaisir »⁷. Il s'agit pour le moi de protéger le ça contre les dangers extérieurs et de lui offrir des possibilités de satisfaction. Par conséquent, le moi se met dans un premier temps en position de serviteur. Toutefois, les revendications du ça peuvent entrer en contradiction avec le monde extérieur et donc devenir la source d'un danger intérieur. Le moi n'a alors d'autre choix que d'ériger des défenses contre la pulsion, au nombre desquels on compte le refoulement. Freud parle de « digues »⁸ comme « mesures de défense primitive du moi immature et faible »⁹, qui permirent jadis de lutter contre la montée des eaux pulsionnelles. Cependant, ces digues anciennes sont responsables du symptôme et continuent à être utilisées par le moi mature devant des conflits nouveaux. Cela fait donc du symptôme une formation de compromis anachronique, par laquelle le moi tente de produire une médiation, plus ou moins précaire, entre les diverses instances contradictoires que sont le ça, la réalité, ainsi que le surmoi. La thérapie

¹ Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1993, p. 69 sq.

² Freud S., « Résistances à la psychanalyse », *Résultats, Idées, Problèmes, t. II, op. cit.*, p. 133.

³ Assoun P.-L., *Le Freudisme*, Paris, PUF, 2001, p. 119.

⁴ Rank O., *Le Traumatisme de la naissance*, Paris, Payot, 2002.

⁵ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *op. cit.*, p. 244

⁶ *Ibid.*, p. 240.

⁷ *Ibid.*, p. 250.

⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁹ *Ibid.*, p. 242.

analytique consisterait alors en une opération de « correction »¹, visant à modifier ces « digues » pour en construire de meilleures dans un nouveau matériau plus solide, ce qui protégerait contre le danger intérieur, non en le supprimant mais en « mettant fin à la puissance excessive du facteur quantitatif »² de la pulsion pour pouvoir la dompter. Finalement, la cure viserait à produire un renforcement du moi grâce auquel il ne risque plus de se trouver dans la situation d'être démuné (*hilfflos*), mais pourra assurer le domptage de la pulsion. Ainsi, s'il existe effectivement une étiologie traumatique originaire, celle-ci proviendrait plutôt d'une inaugurale désaide (*Hilfflosigkeit*) face à une tension pulsionnelle et contre quoi le sujet se débat depuis toujours, qu'il rejoue dans le transfert.

Toutefois, Freud formule un doute quant aux chances de succès de la thérapie à cet endroit, car il ne faudrait pas sous-estimer la force pulsionnelle. Elle peut toujours déborder les défenses les plus assurées. Freud en concluait que « la domination sur les pulsions s'améliore, mais elle demeure imparfaite parce que la transformation du mécanisme de défense n'est qu'incomplète »³. Par ailleurs, ce facteur quantitatif implique une déformation plus ou moins profonde du moi qui subit dès l'origine une pression importante qu'exercent trois tyrans impitoyables et contre lesquels il érige des défenses causes du symptôme. Cependant, la modification du moi n'est pas exclusivement un effet de la pulsion, elle possède aussi sa propre étiologie. Elle peut être ou originaire ou acquise, ce dernier cas étant plus facile à comprendre car induit par les défenses du moi, comme celui du refoulement par exemple. La mise au jour de cette étiologie permettra de dévoiler une résistance jusque-là inédite et qui met la cure en péril.

Cette inertie du moi est d'autant plus importante que la force à l'origine du refoulement même y contribue. Cette force réside en une capacité de synthèse que Freud avait mise au jour en 1926 dans *Inhibition, symptôme et angoisse*. Il s'agit d'une capacité de liaison de ce qui est libre et étranger, c'est-à-dire qui « tente de supprimer le caractère étranger et isolé du symptôme en utilisant toutes les possibilités de le lier à lui-même d'une manière ou d'une autre et par de tels liens de l'incorporer à son organisation »⁴. Or l'intégration du symptôme, en tant que rejeton ou substitut de la motion pulsionnelle refoulée, produit un résultat inattendu. Le moi tend à « tirer le plus grand avantage possible »⁵ par un « bénéfice secondaire »⁶ de la maladie. Autrement dit, le moi jouit de son symptôme qui lui « devient de plus en plus indispensable »⁷. Par conséquent, si la faculté de synthèse du moi vise le domptage de la pulsion comme intégration dans « l'harmonie du moi »⁸, loin de produire un moi unifié, elle mène celui-ci à une déformation plus ou moins pathologique. Freud parlera ainsi de « clivage du moi dans le processus de défense » en 1938.

Il en vient donc à réfuter le modèle antérieur d'explication du conflit psychique : « S'agit-il du moi, s'agit-il du ça »⁹ ? Il ne se jouerait pas entre le moi et les autres instances psychiques, mais serait finalement propre à une tendance de la pulsion elle-même et donc « qu'il ne faut pas représenter limitée à une seule et unique province de l'appareil psychique »¹⁰. En cela, elle est difficile à localiser, car elle semble présente partout dans l'appareil psychique et caractériserait les rapports fondamentaux entre instances psychiques. Freud postule en effet l'existence d'une « tendance au conflit »¹¹, mettant en scène non plus l'opposition moi-ça ou moi-surmoi, mais la discorde entre pulsion de vie et pulsion de mort. Il avait déjà formulé ce dualisme pulsionnel dans « Au-delà du principe de plaisir » en faisant l'hypothèse d'une pulsion de mort au service de laquelle se met la vie pulsionnelle de la matière animée, et dont

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 245.

⁴ Freud S., *Inhibition, symptôme, angoisse*, *op. cit.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*

⁸ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *op. cit.*, p. 240.

⁹ *Ibid.*, p. 256.

¹⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹¹ *Ibid.*, p. 259.

l'expression la plus puissante se trouverait dans le refus de la guérison. Freud l'avait notamment identifiée dans la relation du moi au surmoi sous la forme d'une conscience de culpabilité et du besoin de souffrir, et comme réaction thérapeutique négative dès lors que la cure approche le symptôme. Cependant, il ne s'agissait que d'une partie connaissable de cette force en tant que « psychiquement liée par le surmoi »¹, qui ne serait qu'une partie émergée de l'iceberg, tandis que « d'autres contingents de cette même force doivent être à l'œuvre, on ne sait pas trop où, sous une forme liée ou libre »².

Au contraire, il faudrait postuler une déchirure originelle, radicale, de la pulsion en une pulsion de vie et une pulsion de mort. Non pas que Freud fasse étalage d'une vision pessimiste de l'existence, qui expliquerait par ailleurs « l'impossible » du métier d'analyser. Cela « n'entre pas en ligne de compte »³. Il s'agit plutôt de reconnaître le caractère inséparable de ces deux tendances qui n'interviennent jamais seules et dont le rapport, non localisable dans une instance psychique mais partout agissant, produit aussi bien les manifestations pathologiques que les associations de « la vie normale de l'âme »⁴. Ainsi Freud reconnaît-il une nouvelle fois la toute-puissance du pulsionnel sur laquelle les efforts de la cure se brisent : « inclinons-nous devant l'hégémonie des forces contre lesquelles nous voyons nos efforts se briser »⁵. Or, cette hégémonie ne provient plus du facteur quantitatif de la pulsion, mais d'une discorde interne à la pulsion duale, à cause de laquelle il se dit prêt à réviser « tout ce que nous savons du conflit psychique »⁶. Il n'y a pas à contrer un investissement libidinal par un contre-investissement, le point de vue économique qui gérait le facteur quantitatif est dérouter. Car toute pulsion a pour destin l'inanimé, sans possibilité, au bout du compte, de border et guider l'investissement vers un but moins angoissant ou plus culturellement supportable. Les voies offertes par la civilisation pour satisfaire une motion pulsionnelle s'érodent sur le destin de la vie pulsionnelle : il y a une poussée du vivant à retourner à l'absence de vie. La pulsion de vie ne ferait qu'emprunter un chemin détourné vers la fin et si le sexuel constitue un véritable malaise dans la culture, c'est en raison de son destin ultime contre lequel aucune civilisation ne pourrait lutter définitivement. Retrouvant chez Empédocle⁷, à travers l'opposition cosmologique de harmonia ou *philia* (amour) et *neikos* (lutte), certaines de ses intuitions refusées par la communauté psychanalytique, il semble postuler alors qu'une discorde hanterait la sexualité et produirait une déchirure dans la pulsion de vie, dont le destin serait l'inerte de la mort et cause d'un « penchant au conflit » au cœur même de la pulsion. Cela n'irait pas sans provoquer un rapport conflictuel du sujet à la mort et au sexe, qui représentent une énigme insoluble. Autrement dit, se rencontre un point de butée sur lequel achoppe la cure analytique, celui d'un reste qui résiste à la cure : le sexe et la mort, angoisses fondamentales qui mettent à mal la culture, débordée par ce destin mortifère de la pulsion.

Freud identifie finalement une ultime résistance, radicale au sens qu'elle se situe à la racine des résistances, et qui laisse apercevoir comment le travail d'interprétation et de représentation symbolique et culturelle peut s'avérer aussi complice de cette pulsion débordante parce qu'il s'enracine lui-même dans un fond pulsionnel. Il s'agit ici d'une ultime résistance du moi, comme « résistance contre la mise au jour de résistances. [...] Ce sont des résistances non seulement à l'acte qui rend conscient les contenus du ça, mais encore à l'analyse en général et partant à la guérison »⁸. Ce rappel du rôle pathogène des mécanismes de défense contre le pulsionnel fait ainsi naître un soupçon de la part de Freud quant à la possibilité de sublimer par détournement de la pulsion de toute façon destinée à la destruction, et dévoile par ailleurs un certain refus de guérir et du refus d'une éventuelle « alliance » (transférentielle) avec l'analyste dans la lutte contre la pulsion. Une telle alliance est certes possible, tant qu'elle ne touche pas au fragile équilibre psychique en dévoilant les résistances et en s'attaquant de ce fait à la satisfaction compensatoire que le

¹ *Ibid.*, p. 258.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁵ *Ibid.*, p. 258-259.

⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁸ *Ibid.*, p. 255.

patient retire de son symptôme. Autrement dit, l'analyste cherche inlassablement à contrer l'inclination à jouir du patient, c'est-à-dire à l'amener à dire plutôt qu'à répéter compulsivement. Mais, puisque dire n'est pas incompatible avec l'inclination pathogène du moi malade, l'analysant risque de se dérober à la règle fondamentale de « tout dire » plutôt que de faire, au risque de se dégager alors d'un certain « contrat sur lequel repose la situation analytique »¹.

Aussi Freud semble-t-il éprouver certaines limites de la parole et de l'interprétation analytique, qu'il trouve finalement à résumer sous l'expression d'un « roc », au-delà duquel l'interprétation ne peut aller plus loin, si ce n'est au risque d'un conflit dans la relation transférentielle. En effet, dans un ultime chapitre de son essai, en abordant l'idée d'un roc, Freud évoque ce qui ressemble à une butée indépassable de la cure et dont le fondement serait à situer en-dehors du psychique, dans le biologique. Or, ce roc, ajoute-t-il, consiste en cette « grande énigme de la sexualité »² et s'exprime plus précisément sous la forme d'un refus du féminin. Alors que Freud avait déjà produit plusieurs textes sur la sexualité féminine, il fait à présent de son refus un « fait biologique », d'ailleurs commun aux deux sexes, semblant le situer dès lors dans un hors-sens qu'il semble finalement impossible à analyser ou interpréter. Seul demeurerait alors un acte, celui d'un positionnement du sujet quant à ce fait biologique. Toutefois, avant de voir plus précisément en quoi consiste ce roc dans le hors-sens paraît faire vaciller l'ordre, revenons sur les développements freudiens quant à la sexualité féminine, pour mieux saisir ce qu'il montrera comme constituant une réponse du sujet à la castration que la figure paternelle structure et organise sur le plan symbolique et social.

2. *Un continent noir*

À partir des années 1920, Freud commence à différencier plus précisément les positions masculines et féminines quant à la castration, alors pensées à partir du masculin. Afin d'expliquer ce qu'a de spécifique le développement de la sexualité et la résolution du complexe d'Œdipe chez l'être féminin, Freud fait l'hypothèse d'une préhistoire à l'Œdipe féminin, au cœur de laquelle se retrouve le *Penisneid*, et qui constituerait un en-deçà irréductible à la symbolisation et structuration par le père œdipien. Ainsi, en 1923, Freud publie alors deux articles fondamentaux dans la compréhension du développement psychosexuel chez la femme et qui affirme que la question ne peut être résolue d'un point de vue strictement naturaliste et anatomiste. Le premier marque un changement de paradigme dans l'œuvre freudienne, lorsqu'il affirme le « primat du phallus » et prend position contre l'existence d'un primat du génital : « pour les deux sexes, un seul organe génital, l'organe mâle, joue un rôle »³. S'il y a, malgré tout, la référence centrale à l'organe génital, Freud parlera finalement plutôt de primat phallique, et non pas d'un primat génital. Quelle différence faire entre ces deux expressions ? Le génital rappelle l'organe mâle au sens corporel, tandis que le phallus fait d'abord référence aux représentations antiques d'un pénis en érection. Le phallus est donc davantage un symbole du membre viril de l'homme mais aussi d'une puissance narcissique. Parler de primat phallique impliquera alors que le positionnement sexué, mâle ou femelle, se construira sur une dialectique de l'avoir : avoir le phallus ou être châtré sur un plan symbolique.

La question du rapport à la castration se déplace donc sur le registre symbolique là où, au contraire, le primat génital centrait la question sur la présence effective d'un organe dans le réel du corps, laissant dès lors la possibilité de penser la féminité à partir d'un organe génital proprement féminin (le clitoris par exemple, dont la fonction peut être similaire à celle du pénis). De ce primat unique, il faut alors aussi en conclure que ne se constitue pas un dipôle dont les deux opposés seraient les positions mâle et femelle, et où chaque pôle posséderait son organe de référence. Autrement dit, la traversée du complexe de castration ne mène pas à une conception symétrique et complémentaire des positions

¹ *Ibid.*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 268.

³ Freud S., « L'organisation génitale infantile », *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 114.

masculines et féminines, mais il s'ouvre plutôt une béance, un manque : il n'y a qu'un seul signifiant pour dire le sexe dans l'inconscient, le phallus, à quoi répond donc un manque-de-signifiant pour dire positivement le féminin. Plus exactement, le signifiant pour dire le masculin et le féminin est le même, que l'homme croirait l'avoir contrairement à la femme, pour qui demeure ouverte la question de ce qu'est être femme.

Freud s'attache alors à poser à nouveau frais la question de la sexualité féminine, qu'il a envisagée jusqu'à présent sous l'angle du masculin. Il n'est plus question d'appliquer le modèle du garçon sur la fille, puisqu'il n'y a pas de symétrie ni de réciprocité. Il n'est donc pas non plus question de simplement renverser le complexe d'Œdipe en une version féminine, avec des références proprement féminines. Autrement dit, il n'existe pas un « complexe d'Électre »¹, comme il l'avait d'abord pensé avec Jung, auteur de cette expression en 1913 en référence au mythe grec d'Électre, qui vengea son père Agamemnon en tuant sa mère Clytemnestre. Jung introduisait ce personnage de la mythologie grecque pour désigner les rapports que la petite fille entretient avec ses parents en réciproque inverse du petit garçon. Cependant, cela impliquerait qu'en symétrie le féminin se développe à partir d'un primat génital proprement féminin, le vagin ou le clitoris. Ce que refuse Freud, qui pense la sexualité à partir d'une différenciation du rapport à la castration. Ne cessant de clamer la difficulté à comprendre le développement de la petite fille, Freud ne cesse non plus d'en percevoir les mystères et d'expliquer l'origine de ces mystères, ce qui l'occupera jusqu'à la fin.

Il revient alors sur la satisfaction de substitution que permet le désir d'enfant du père et découvre, tel un archéologue, cette préhistoire au complexe d'Œdipe bien plus riche qu'il ne le présumait auparavant. D'abord la même année, en 1923, dans son article intitulé « Sur la disparition du complexe d'Œdipe » dans lequel il reconnaît que, si la sortie de l'Œdipe masculin paraît relativement claire, Freud avoue en revanche que le « matériel devient – d'une façon incompréhensible – beaucoup plus obscur et lacunaire »² en ce qui concerne la petite fille. Anticipant certaines critiques féministes de son époque et pressentant le scandale de ses idées, Freud rappelle l'importance des différences sur le plan anatomique dont les conséquences se retrouvent sur le plan psychique, notamment sous la guise de l'envie de pénis chez la petite fille. Les retentissements de cette découverte sont lourds pour la petite fille, qui se voit délogée très tôt de sa place privilégiée auprès de sa mère. Par cette blessure narcissique, elle s'aperçoit, bien avant le garçon, qu'elle ne peut satisfaire sa mère, qu'elle ne peut incarner le phallus maternel. C'est ce que Freud identifiera, dans une lente et difficile élaboration, comme étant la raison qui fait naître l'envie de pénis, dont elle voudrait disposer comme elle veut, lequel poussera la petite fille aussi bien dans la quête masculine du phallus que dans la construction du désir féminin. Se joue alors ici d'abord un refus du fait de la castration, comme espoir d'obtenir un jour un pénis comme le garçon. C'est d'ailleurs, rappelle Freud, « ici que se branche le complexe de masculinité »³, lequel mène la fille à se comporter comme si elle était un garçon.

Il faut donc envisager une autre cause que l'angoisse de castration chez la fille pour expliquer le développement de sa sexualité et le fait qu'elle renonce à la mère, premier objet d'amour, et qui devrait la mettre en route vers la féminité. Il avance alors, dans un premier temps, l'idée que la traversée de l'Œdipe, du côté féminin, serait un effet de l'éducation par laquelle naîtrait une crainte particulière, celle de perdre l'amour, de ne plus être aimée. Plutôt qu'une puissante menace prohibant l'inceste et faisant voler en éclat le complexe d'Œdipe comme chez le garçon, la fille se détournerait peu à peu de la mère, sous l'effet de la culture, et renonce au pénis pour investir pulsionnellement un nouvel objet, le père. Le renoncement ne se réalisera toutefois pas sans s'accompagner d'une compensation sous la forme du désir d'obtenir un enfant du père : « la fille glisse – on devrait dire : le long d'une équation symbolique – du

¹ Jung C. G., *Psychoanalysis and Neurosis*, New Jersey, Princeton University Press, 1970.

² Freud S., « Sur la disparition du complexe d'Œdipe », *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 121.

³ *Ibid.*

pénis à l'enfant »¹. Mais vœu déçu là aussi. La déception, vécue comme une « dure punition »², la fera abandonner lentement le complexe d'Œdipe.

Freud revient une nouvelle fois sur cet épineux problème de la castration féminine et de son développement sexuel normal deux ans plus tard, en 1925, dans un article intitulé « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique des sexes ». Il y précise davantage l'importance capitale d'une préhistoire du complexe d'Œdipe féminin, au cours de laquelle la petite fille fait progressivement mais imparfaitement le deuil de la relation primaire intense bien que déçue qu'elle entretient avec sa mère. L'approfondissement de cette préhistoire lui fait apparaître alors la grande richesse des motifs préœdipiens, comme effets du précoce *Penisneid*, qui poussera la petite fille à se détourner de sa mère contre laquelle elle développe un sentiment de révolte. Cela offre une plus grande compréhension des motions pulsionnelles, permettant de reléguer l'explication à partir du fait culturel de l'éducation, qu'il ne la mentionnera plus dans ce nouveau travail.

Dans son texte de 1925, Freud présente alors quatre effets du *Penisneid* qui pousseront la petite fille à abandonner progressivement ses revendications phalliques pour se tourner vers le havre de paix que serait son père : 1) un sentiment d'infériorité et une blessure narcissique qui l'amènent à mépriser le féminin à l'instar des hommes ; 2) une jalousie à l'égard de ceux qui possèdent l'organe mâle ; 3) un éloignement de la mère jugée coupable de ne pas l'avoir dotée du pénis comme les garçons, dans une révolte contre la mère qui ne donne jamais assez ; enfin 4) l'effet le plus important, « l'intense réaction contre l'onanisme »³ au moment où apparaissent les premiers signes de l'envie de pénis. La masturbation, activité masculine selon Freud, concernait le clitoris, et la disparition de cette activité phallique proviendrait, selon Freud, de « l'humiliation narcissique qui se rattache à l'envie du pénis »⁴. La masturbation est abandonnée puisqu'elle rappellerait trop l'infériorité du clitoris face au pénis. Ces quelques raisons expliqueraient en quoi la petite fille est progressivement guidée vers le renoncement au pénis. Le *Penisneid*, avatar du refus de la castration, se mue en désir d'enfant, et commence la lente et sinueuse traversée de l'Œdipe pour la petite fille :

Elle renonce au désir du pénis pour le remplacer par le désir d'un enfant et, dans ce dessein, elle prend le père pour objet d'amour. La mère devient objet de sa jalousie ; la petite fille tourne en femme.⁵

La sortie de l'Œdipe, malgré sa complexité, représente selon Freud la voie d'un développement normal de la sexualité féminine, qui n'est toutefois pas sans embûche. En effet, sa traversée n'est jamais définitive du fait qu'il ne vole pas en éclat comme chez le garçon. Anticipant sur les propos de Simone de Beauvoir, la féminité n'apparaît donc pas comme un acquis naturel et définitif mais comme une construction perpétuelle, un devenir sans fin pour lequel la mère ne saurait donner de modèle, ce qui fera dire à Lacan que la passivité n'est pas du côté féminin.

Au terme de cette démonstration, Freud peut alors montrer en quoi il y a une opposition entre l'homme et la femme qui concerne la relation des complexes d'Œdipe et de castration : « Tandis que le complexe d'Œdipe du garçon sombre sous l'effet du complexe de castration, celui de la fille est rendu possible et est introduit par le complexe de castration. » En a-t-il pour autant terminé avec cette question de la difficile élaboration de la féminité ? Il faut croire que la tâche demeure ardue, puisqu'il doit revenir sur ce problème quelques années plus tard pour prendre position dans le débat ouvert par ses affirmations et qui scandalisa de nombreux analystes, au nombre desquels on comptera par exemple Karen Horney ou Ernest Jones. En effet, ceux-ci maintiendront l'idée d'une symétrie dans le développement des sexes, et affirmeront l'importance d'un organe proprement féminin, ouvrant une décennie de débats

¹ *Ibid.*, p. 122.

² *Ibid.*, p. 117.

³ Freud S., « Quelques conséquences psychiques sur la différence anatomique des sexes », *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 129.

⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁵ *Ibid.*

que Lacan désignera de « querelle du phallus »¹. Celle-ci s'achèvera avec une double publication de Freud au tout début des années 1930, avec son article de 1931, « Sur la sexualité féminine », puis sa conférence de 1932, « La féminité ». Il y présente ses dernières recherches à travers une nouvelle métaphore archéologique, grâce à laquelle il insiste fortement sur l'importance de la phase précœdipienne chez la fille.

Freud y compare la première étape du développement psycho-sexuel de la petite fille à la civilisation mino-mycénienne, qui se cachait, pleine de mystère, derrière la civilisation grecque. Découverte sur le tard, cette civilisation « précœdipienne » fut ensevelie par l'hellénisme mais dont des traces tenaces se retrouvent dans les récits grecs. De même, la sexualité féminine se voit marquée par ces traces précœdipiennes qui caractérisent la relation primaire intenses de la fille avec sa mère, laquelle ne se voit pas marquée d'interdit comme pour le garçon. Pour filer la métaphore, la civilisation grecque correspondrait aux relations de la fille avec son père, et qui marquent aussi la sexualité féminine normale. Il y aurait donc deux sources à ce développement, d'où sa complexité redoutable, devant laquelle Freud ne recule pas mais qu'il avoue ne pas pouvoir expliquer complètement : « il est à peine possible de faire un exposé qui ait une portée générale »². C'est aussi à ce mystère que Lacan s'attellera plus tard, en l'abordant à partir d'une référence à la mystique, pour parler d'une jouissance « autre », qui n'est en rien complémentaire à celle, phallique, du masculin, mais vient en tant que « supplémentaire ».

Affirmant de nouveau le primat phallique et le refus du féminin ou *Penisneid* que cela entraîne, il explicite alors les trois voies du développement de la sexualité féminine, dont il a déjà parlé dans ses travaux antérieurs. La première voie est celle d'un « renoncement à son activité phallique ». En résultent une inhibition de la sexualité en général ou bien la constitution d'une névrose. Le complexe de masculinité est une deuxième voie possible et peut perdurer jusqu'à très tard, s'achevant parfois dans un « choix d'objet homosexuel manifeste ». Enfin, la troisième et dernière voie, la plus compliquée aussi, est celle « qui débouche dans l'attitude féminine normale finale qui choisit le père comme objet et trouve ainsi la forme féminine du complexe d'Œdipe »³. Le renoncement à la mère n'est toutefois pas un simple changement d'objet d'amour. Comme Freud le précise, « la petite fille se détourne de la mère est un pas très significatif dans la voie du développement de la fille, c'est plus qu'un changement d'objet »⁴. Le passage de l'objet-mère à l'objet-père implique une modification dans les tendances libidinales, la tendance passive prenant le pas sur la tendance masculine, laquelle ne disparaît pas complètement tout comme l'attachement primaire à la mère. Quelque chose perdure de l'époque précœdipienne aux côtés de la relation œdipienne qu'elle peut entretenir avec le père. La découverte de la castration maternelle introduit la petite fille au manque qu'elle voile par un enfant qui vient à la place du phallus, mais qu'elle ne peut combler. Manque reconnu, mais pas facilement accepté, mis sur le compte d'un refus de la mère. D'où un sentiment de révolte contre la mère injuste, qui prive et refuse. La petite fille passe ainsi d'un puissant attachement précœdipien à la mère à un sentiment de haine, mais qui ne recouvre jamais totalement l'amour primaire.

Autrement dit, quelque chose demeure en-deçà du développement œdipien, c'est-à-dire échappe à la loi phallique du père œdipien, qui permet à Freud de révéler en quoi ce complexe n'apparaît plus que comme « formation secondaire »⁵. En effet, l'intérêt de l'exploration des relations entre castration et complexe d'Œdipe avec la petite fille permettra à Freud de montrer ce que l'Œdipe du garçon avait voilé, à savoir que le complexe d'Œdipe n'est ni primaire, ni surtout le tout de la structure psychique. Autrement dit, il existerait une sorte de « castration » qui précède le complexe d'Œdipe et qui ne proviendrait pas de la loi paternelle interdisant l'inceste. Cela reviendrait à faire de la castration ce qui civilise, borde l'illimité de la libido et ainsi humanise de façon asexuée, ce qui fait appartenir universellement au tout du genre humain, tandis que l'Œdipe, à partir de la figure paternelle, serait l'organisateur après-coup en masculin

¹ Lacan J., « La signification du phallus », *Écrits, op. cit.*, pp. 685-695.

² Freud S., « Sur la sexualité féminine », *La Vie sexuelle, op. cit.*, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 130.

et féminin, en proposant une interprétation de ce que signifie « avoir le phallus ou être châtré ». Ainsi sera mise sur le compte du père la perte de jouissance, mais il ne peut plus représenter le tout de la sexualité. Une partie lui échappe, proprement féminine ou féminisante.

Par conséquent, en tant que le phallus organise la sexualité humaine après-coup, il y aurait aussi ce quelque chose qui, de structure, échapperait à son règne universalisant et normalisant¹, c'est-à-dire échapperait au contrat phallique totémique, échapperait au pacte du père. Au contraire, le Père, dans l'Œdipe féminin, dévoile alors une nouvelle fonction, qui n'est pas tant législatrice que protectrice. Il devient le Père du don, celui qui prodigue un amour que la petite fille craint finalement de perdre. Il est celui à qui elle adresse sa demande, sa demande d'amour déçue auprès de la mère qui refusa le don de l'organe phallique, qui ne lui donna qu'un petit clitoris impropre à satisfaire la mère. Freud pourra ainsi écrire que « la petite fille entre dans l'Œdipe comme dans un port »², trouvant refuge après la tempête sur les sombres océans maternels.

Il en résulte alors que, si la petite fille traverse tout comme le petit garçon le complexe d'Œdipe, la castration n'a pas la même prise sur elle ; elle n'y ait pas toute prise, mais quelque chose de sa sexualité y échappe. Un paradoxe se fait donc jour sous la forme d'une universalisation de la castration, qui produit une perte de jouissance en condamnant celle-ci à n'être que phallique pour les deux sexes, mais dont les effets s'inscrivent dans une asymétrie ou un non-rapport. Au contraire, une dysharmonie semble persister contre laquelle la figure paternelle échouerait à protéger le sujet, l'introduction d'un ordre symbolique ne permettant pas de résoudre le conflit et le malaise, de recouvrir la rencontre traumatique initiale avec le sexuel. C'est ce qui en appelait finalement à une révision de la théorie du conflit psychique et de la sexualité, dont « ni la castration ni le père ne donneraient la loi »³, et qui le conduit à formuler cette fameuse idée d'un roc. Or, ce qui achoppe n'est pas la féminité, malgré son énigme persistante et la difficulté à dire la différence des sexes, mais le roc serait plutôt celui du « refus » de la féminité, qui se trouve en égal partage chez les deux sexes. En effet, après avoir différencié les deux positions sexuées, Freud revient sur un élément qui leur est commun, pour montrer comment ils sont, au terme d'une cure, l'élaboration de deux modes d'expression ou de réponse à un même problème. Ce problème, c'est celui du sexuel que le phallus tente de symboliser mais qui trouve son fondement dans un fond biologique, hors-sens, que la cure circonscrit sans le faire disparaître, dévoilant l'asymétrie des positions sexuées et en quoi la non-complémentarité des jouissances masculine et féminine est indépassable.

3. Un roc de la différence des sexes

Au terme de la traversée de toutes les résistances, malgré tous les efforts de symbolisation ou introduction du culturel pour dompter le pulsionnel, quelque chose se découvre finalement comme demeurant irréductible. Mais non par résistance remarque Freud. Il s'agit d'un résidu au-delà duquel il juge que l'analyse ne peut aller et auquel il donne le nom de « *gewachsenen Fels* », aux multiples traductions dont par exemple « roc d'origine », « roc biologique ». Si ce roc constitue effectivement le socle réel du biologique, en-dehors de la représentation, il s'exprime psychiquement par la représentation de la différence des sexes pour répondre à « grande énigme de la sexualité »⁴. Elle est celle, indépassable, de la différence des sexes à quoi la névrose infantile et le complexe de castration viennent répondre en permettant à l'enfant de se positionner dans le rapport à l'Autre sexe en tant que masculin ou féminin. Or, cette différence des sexes, si elle s'exprime dès l'entrée dans le transfert, on la retrouvera également dans sa phase finale. Freud construit alors une clinique différentielle qui répercute cette différence des

¹ C'est ce que Lacan nommera plus tard le « pas-tout » du féminin dont la jouissance viendrait comme en supplément, au-delà du phallus, déjouant toute normalité de la sexualité.

² Freud S., « La féminité », *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.

³ Morel G., « La pulsion indomptable », Pierre-Henri Castel éd., *Freud. Le moi contre sa sexualité*. PUF, 2002, pp. 47-85.

⁴ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 268.

sexes quant au complexe de castration et qui fait de celle-ci la butée ultime de la cure sous transfert. Ainsi semble mis, selon Colette Soler, en « anamorphose »¹ le transfert par la mise en série des premiers textes sur le transfert de 1912-14, « Au-delà du principe de plaisir » et « Analyse avec fin et sans fin », par lesquels se donnent à voir comment, dès le début, la castration est indépassable et ne peut être « guérie ». Dans ce dernier texte, la formulation du roc par Freud retient l'attention.

Repartant de la loi de la castration comme élément commun aux deux sexes, il indique qu'elle force chacun des deux à s'exprimer selon un thème qui lui est propre : « Quelque chose de commun aux deux sexes a été forcé, par la différence des sexes, à se mouler dans l'une et l'autre formes d'expression »². Ces deux thèmes semblent bien connus depuis l'exposé du complexe d'Œdipe et qui constituent les deux versions du complexe de castration. Cependant, Freud introduit ici une nouveauté. En effet, tandis que l'envie de pénis constitue toujours le pivot de la version féminine, il ne s'agit plus tellement de l'angoisse de castration pour le versant masculin. Freud parle en effet, en référence à Adler, de « protestation virile »³, expression qu'il nuance immédiatement : « je pense que le "refus de la féminité" aurait été dès le début la description exacte de cette part si remarquable de la vie de l'âme humaine »⁴. Plus précisément, ce refus de la féminité serait le refus d'une passivité, alors mis au compte du féminin, mais qui n'est pas la passivité en général. Il s'agit plutôt de refuser la passivité par rapport à un autre homme, de se soumettre à un autre homme, c'est-à-dire finalement de se soumettre à une figure paternelle, d'où l'interprétation lacanienne de roc de la « castration », le père étant celui qui supporte la loi phallique de l'interdit castrateur.

Ce refus posséderait un caractère radical selon Freud, refus qui s'élabore au fur et à mesure que la cure progresse, et qui donne finalement l'impression de « s'être frayé un passage, à travers toute la stratification psychologique, jusqu'au "roc d'origine" »⁵. Ainsi, il ne serait pas tant un donné naturel que ce qui se construit cliniquement dans le transfert comme quelque chose d'inébranlable et sur quoi la cure aboutit. Ce serait même « prêcher aux poissons »⁶ de vouloir, comme l'espérait Ferenczi, résoudre ce complexe. En effet, ce roc serait celui de la différence anatomique des sexes que chacun a pu constater et observer dès l'enfance, constituant un soubassement réel de la cure et impliquant que « le refus de la féminité ne peut évidemment rien être d'autre qu'un fait biologique, une part de cette grande énigme de la sexualité »⁷, et donc finalement un refus de la différence des sexes que les deux sexes expriment, bien que sur un mode différencié. En cela, l'expression de « roc » convoque la métaphore géologique du rocher qui fait obstacle. Il est comme la pierre d'achoppement qui se dresse en travers du chemin analytique de l'interprétation, laquelle s'échoue sur le littoral d'un récif qui ne s'effrite pas, mais en même temps soutient le processus de la cure.

Cependant, faut-il entendre ici que le biologique serait le fondement ultime des différentes strates psychiques, c'est-à-dire leur source absolue à laquelle il retournerait en fin de compte, poussière inerte ? Faut-il en conclure que cette énigme serait tout entière élucidée dans la simple différence anatomique, ou chromosomique, hormonale, chimique, etc. ? Tel ne peut être le propos de Freud, car la naturalisation de cette énigme lèverait ce que cette différence des sexes a de radicale et enjoignant un positionnement asymétrique. Quel statut accorder alors au « biologique » de Freud sinon un sens métaphorique pour désigner la différence anatomique, face à laquelle l'analysant se positionne sur l'un des deux modes sexuels à partir de la loi phallique du père.

En revenant au texte allemand, nous découvrons que ce qui fut traduit par « origine » est en fait le terme « *gewachsen* », participe passé du verbe *wachsen*, grandir. Plutôt que la notion d'origine, il laisse entendre le champ de la croissance, de la poussée, éventuellement du processus d'élaboration psychique

¹ Soler C., « La fin freudienne », *Retour à la passe*, Paris, Forum du Champ lacanien, 2000, p. 485-486.

² Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 266.

³ *Ibid.*, p. 266.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁶ *Ibid.*, p. 267.

⁷ *Ibid.*, p. 268.

qui s'ensuivrait d'une quelconque origine, d'un « *gewachsenen Fels* » par exemple. Toutefois, sa forte polysémie, que certains idiomes courants en allemand fournissent¹, révèlent les sens d'originaire, primaire ou encore vierge. On retrouve ainsi ce terme dans l'expression de « *gewachsener Boden* » pour désigner un sol naturel, sauvage, laissé intact par la culture, expression qui sert aussi en urbanisme pour parler d'un sol vierge et compact. On trouve aussi « *gewachsener Felsen* », comme dans le texte freudien et comme en géologie pour faire référence à une roche de fond. Revient donc, avec insistance, la référence au naturel sauvage au bord de quoi la culture s'échoue, ce qu'il ne peut ni dire ni symboliser. Le « *gewachsen* » est ce qui existe d'être en-dehors du culturel. Ainsi, le « roc d'origine » désignerait-il un littoral du sexuel énigmatique et chaotique qui met en échec tous les efforts pour le saisir et y donner un sens dernier ? Le mythe ou la métaphore permettrait ainsi de désigner une origine insaisissable, ce que serait le terme de biologique qui, jouant le rôle d'un tel « roc d'origine » d'un côté pointerait une butée indépassable et de l'autre un fondement insondable et ineffable. S'il est la cause ultime de la névrose, son noyau, il reste introuvable, il est le résidu qui se déduit du terme de la cure en tant qu'il est ce qui ne peut pas s'interpréter davantage. Fond sans fond des stratifications psychiques et des associations libres dans la cure, il est comme cette roche originaire, au fond de la Terre et dont sont issus les dépôts sédimentaires, dont l'existence pure résiste aux géologues. Paroles et fantasmes tentent de saisir ce littoral énigmatique pour s'achever et s'échouer dans l'abîme de ce sans-fond. Ainsi, imaginer une cause première et ultime à la névrose reviendrait à pouvoir répondre à une telle question : « est-il possible de dégager la roche-mère, le noyau originel des névroses ? »² Rank et Ferenczi ont voulu y croire en proposant une étiologie originaire de la névrose, à quoi Freud s'oppose finalement de façon insistante dans ce texte, ce qui expliquerait sa distance avec l'étiologie de l'*Hilfflosigkeit* originaire, qu'il ne mentionne plus, tandis qu'il en avait fait pourtant le modèle de l'angoisse et du traumatisme originaire qui se manifeste comme compulsion de répétition.

Pourtant, malgré l'énigme du sexuel, Freud n'indique pas que ce roc constitue une résistance ou un indicible, un impossible à dire, puisque le phallus occupe la fonction de distribution des sexes et permet donc de dire cette différence. Toutefois, bien que celle-ci semble demeurer inacceptable et faire naître refus et révolte, Freud conclut en fin de compte ce texte testamentaire en affirmant la possibilité d'une rectification subjective : « nous nous consolons avec la certitude que nous avons procuré à l'analysé toute incitation possible pour réviser et modifier sa position à l'égard de ce facteur »³. Si le sexuel demeure énigmatique, faisant naître chez le sujet un refus de la différence sexuelle comme refus du féminin, donc refus de l'Autre sexe castré, refus de la castration, Freud n'en croit pas moins en la possibilité, non pas d'une ultime interprétation du côté du sens, mais du côté d'un acte. Celui, avec tact, de l'analyste qui arrête la cure à l'endroit où l'analysant aura trouvé à se positionner quant à la différence des sexes. Avec tact, parce qu'« il est malaisé de décider, au cours d'une cure analytique, si nous avons réussi à vaincre ce facteur et à quel moment cette victoire se réalise »⁴. Lacan tentera par la suite d'en dégager la positivité comme positionnement du sujet par rapport à ce qui manque chez l'Autre : « La castration n'est, en fin de compte, rien d'autre que le moment de l'interprétation de la castration »⁵, qui est tant la castration du sujet que celle de l'Autre.

Ainsi, plutôt qu'un pur échec de l'effort de symbolisation de l'analyse, ou qu'une tentation du pessimisme, c'est au contraire le sens de l'achèvement qui est modifié ici par Freud qui, non sans tact, décide de la fin d'une cure. Cette fin n'est donc pas le résultat d'un épuisement, d'un aboutissement ou bien d'une technique protocolisée et calculée, elle n'est pas non plus l'aveu d'un échec, mais le lent aboutissement à un positionnement satisfaisant quant à la castration, qu'il s'agit de saisir pour mettre fin à la cure. Pour cela donc, nulle technique ou protocole, mais un savoir-faire du clinicien qui décide d'arrêter la cure, mettant fin au « contrat analytique » avant qu'il ne se brise, préservant sans doute une

¹ Nous suivons la leçon de Ferdinand Scherrer, « "Le roc..." », *Essaim*, vol. 27, n° 2, 2011, pp. 83-99.

² *Ibid.*

³ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 268.

⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse, op. cit.*, p. 58.

certaine foi en la parole et en une figure garante. En revanche, insister se ferait au risque soit de la « surcompensation arrogante de l'homme »¹, soit de la « dépression grave née de la certitude intérieure que la cure analytique ne servira de rien et qu'aucune aide ne peut être apportée à la malade »². Autrement dit, Freud semble vouloir soutenir jusqu'au bout une croyance en un Autre paternel, à partir duquel se structure un « pacte social et symbolique » garant de la civilisation, qu'il tente de sauver jusqu'à la fin, malgré le malaise du sexuel.

En effet, comme il lui a été reproché à plusieurs reprises par ses élèves, il pense l'analyste en termes de maître ou de père. C'est d'ailleurs l'impression que peut donner la lecture du chapitre 2 de son essai « Analyse avec fin et sans fin », ou encore la tentation de l'éducation qui émaille ça et là ses textes. En outre, souligne Serge Cottet, Kardiner rapporte que Freud lui aurait confié que : « je souffre d'un certain nombre de handicaps qui m'empêchent d'être un grand analyste. Entre autres, je suis beaucoup trop un père »³. Or, affirme-t-il en même temps, le refus de la féminité dans son versant masculin est d'abord refus de passivité face à un autre homme qui constitue un « substitut paternel »⁴, jusqu'à devenir révolte contre le psychanalyste. Commentant ce passage, Colette Soler remarque alors comment cette butée transférentielle dessine les contours, dans le cadre du dispositif transférentiel de la cure, d'un positionnement final quant à la demande : l'homme refuse tandis que la femme désespère de recevoir. Dans les deux cas, cela implique la figure d'un Autre en la consistance duquel Freud semble encore croire et sur lequel il refuse de céder⁵. Toute son élaboration, depuis l'abandon de la *Neurotica*, aura consisté, semble-t-il, en une entreprise de sauvetage d'un père tantôt tout-puissant et abuseur, tantôt débonnaire et impuissant, mais chaque fois repère et garant d'un certain ordre, s'imposant comme ce qui à la fois structure et aliène. Ainsi, ce roc de la castration serait donc le refus d'un certain positionnement du sujet quant à la figure du Père, apparaissant comme cet Autre – à l'occasion l'analyste, qui peut incarner une figure de l'horreur – qui demanderait sa castration pour en jouir.

Mais il s'agirait donc aussi d'un refus du pacte du père grâce auquel pourtant le lien social tient par la répartition structurée des sexes, induisant un malaise dont il s'agira de voir ce qui prétend venir aujourd'hui le contenir et le régler. En effet, par destitution de la figure paternelle, comme la dénonciation du patriarcat y procéderait aujourd'hui, c'est aussi le pacte social qui serait mis en péril, sans que la différence des sexes, qui tient au biologique, ne soit surpassée ; elle n'est que voilée voire déniée, au risque d'une perversion. C'est là notre hypothèse concernant le contrat de consentement, comme suppléance perverse au pacte social et symbolique d'une figure déchue de l'Autre paternel.

Devant ces considérations techniques et épistémologiques, Lacan proposera une relecture des textes freudiens pour effectuer une rectification de la figure du père, comme fonction symbolique, dont pourra alors se déduire dans un premier temps une réinterprétation du pacte comme pacte de parole à partir d'une théorie du signifiant. Mais il s'agira de voir comment Lacan s'éloigne rapidement de l'idée d'un pacte symbolique, qui ne peut tout dire du sexuel, en effectuant un évidement de la figure de l'Autre auquel le père ne peut donner consistance. Au père aussi il manque quelque chose, conduisant le névrosé à vouloir le sauver. Toutefois, cela ne sera pas sans impliquer un certain vacillement de l'ordre mais aussi une conception renouvelée de la cure. En effet, devant l'incomplétude de l'Autre, l'analyste doit laisser vide ce lieu pour le faire déconsister – il « décharite »⁶. Il propose ainsi un dépassement de ce point limite de la cure en soulignant notamment un envers de la figure paternelle, dont la loi tout à la fois limite et enjoint à la jouissance, garantit l'ordre et commande sa transgression. Ainsi, constatant ces limites de la cure freudienne, Lacan va entreprendre une grande révision de celle-ci à partir des années 50, qui en passe

¹ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 267.

² *Ibid.*, p. 267-268.

³ Kardiner A., *Mon analyse avec Freud*, Paris, Belfond, 1978, p. 103, cité par Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, Seuil, 1996, p. 144, note 2.

⁴ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 267.

⁵ Soler C., « La fin freudienne », *Retour à la passe*, *op. cit.*, p. 487.

⁶ Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 519.

tout d’abord par un « retour à Freud »¹ pour en dégager finalement un envers structural, qui touche à la loi phallique du père dont l’interdit surmoïque aboutit à l’ordre de jouir. Non pas que Freud l’ait ignoré, mais Lacan semble en explorer les ultimes conséquences paradoxales.

En effet, de cela Freud en avait déjà eu une première intuition une dizaine d’années plus tôt, lorsqu’il se livrait à l’analyse d’un « cas de névrose démoniaque »², celle du peintre Christophe Haitzmann. Sans entrer dans les détails du cas que nous aborderons plus loin, notons déjà que celui-ci se livrait à un pacte avec le diable afin d’obtenir de lui la jouissance de se faire le fils de son père défunt peu avant. Or, cette figure diabolique révélera finalement, par ses nombreux traits féminins, une profonde duplicité voilant tant bien que mal un Autre maternel non châtré derrière une figure paternelle impuissante voire exsangue, dévoilant comment le pacte symbolique recèle son envers diabolique. Michel de Certeau proposera alors une lecture de ce cas³, posant finalement la question de savoir à quel père il est possible de se vouer lorsque celui-ci vacille voire disparaît, vers quelle figure garante d’un ordre social, culturel, symbolique de la civilisation on peut se tourner lorsque ce garant, incarné jusqu’alors par le Père, a chuté. À cela, Lacan répondra en 1968 en pointant l’« évaporation du père »⁴ qui caractériserait la civilisation moderne, évaporation en germe depuis la proclamation du cogito cartésien et son doute méthodique qui n’épargne aucunement Dieu, évaporation qui conduirait à une nouvelle montée des ségrégations et des dissensions dues au sexuel et au pulsionnel, aboutissant finalement selon nous à une évaporation du pacte comme garant d’un ordre symbolique universel.

¹ Lacan J., « La Chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits, op. cit.*, p. 401.

² Freud S., « Une névrose diabolique au XVII^e siècle », *L’inquiétante étrangeté et autres essais, op. cit.*, pp. 265-315.

³ Certeau M. (de), « Ce que Freud fait de l’histoire. À propos de “Une névrose démoniaque au XVII^e siècle” », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 25^e année, n^o. 3, 1970, pp. 654-667.

⁴ Lacan J., « Note sur le père », *La Cause du Désir*, vol. 89, n^o. 1, 2015, p. 8.

PARTIE II

ÉVAPORATION DU PACTE

Chapitre 4

DUPERIE DU PACTE DE PAROLE

Si la théorie freudienne semble tenter de trouver sa consistance dans l'érection d'une figure paternelle qui tienne bon face aux assauts de la pulsion, il aboutit finalement, en considérant l'énigme de la sexualité féminine, à la duplicité de cette figure qui oscille entre un père tout-puissant et un père défaillant. Lacan prend alors son point de départ dans le constat de ces insuffisances paternelles, non pas tant en rejetant cet idéal du père, mais en prenant au sérieux sa faute, ses limites et finalement ce qu'il nommera son « évaporation »¹. Cette explicitation nous servira notamment à montrer, dans cette deuxième partie de notre travail, comment Lacan propose une réinterprétation du pacte freudien à partir d'une réinterprétation de la figure du père, qui n'est plus le papa de la réalité mais d'abord une fonction symbolique conduisant finalement à l'ébranlement de sa fonction de garant de l'ordre social et sexuel.

En effet, la théorie lacanienne de l'expérience analytique se forge donc autour de cette figure paternelle vacillante qu'il aborde dans un premier temps comme le déclin des *imago* paternelles en 1938, intuition qu'il répète explicitement en 1968 en répondant au commentaire de Michel de Certeau à propos de la névrose démoniaque analysée par Freud. De Certeau soulignant la duplicité du père, se demandait alors à quel père se vouer dans ces conditions, à quoi Lacan faisait remarquer une évaporation du père dont la montée d'une ségrégation généralisée en constitue une cicatrice. Ainsi, si le père assure la cohésion du *socius* en se portant garant du pacte social, son évaporation n'est-elle pas aussi l'événement d'une fracture sociale qui apparaîtrait, avec une nouvelle montée des dissensions dues au sexuel et au pulsionnel ? C'est ce que semble souligner Lacan, non sans paradoxe. En effet, la figure du père serait ce qui produit de la ségrégation mais dont, pourtant, la chute entraînerait également une ségrégation d'autant plus violente.

Tout le monde a l'air de dire que le mythe d'Édipe, cela va de soi ; moi, je demande à voir. [...] Je crois qu'à notre époque, la trace, la cicatrice de l'évaporation du père, c'est ce que nous pourrions mettre sous la rubrique et le titre général de la ségrégation. Nous croyons que l'universalisme, la communication de notre civilisation homogénéise les rapports entre les hommes. Je pense au contraire que ce qui caractérise notre siècle, et nous ne pouvons pas ne pas nous en apercevoir, c'est une ségrégation ramifiée, renforcée, se recoupant à tous les niveaux, qui ne fait que multiplier les barrières.²

Autrement dit, la figure du père servirait de barrage contre une violence plus importante, notamment contre celle d'une jouissance débordante dont Freud avait montré qu'en fin de compte elle s'ordonnait de la pulsion de mort. Il ferait barrage en servant de fondement unificateur d'une communauté, rassemblant les membres contre ce qui les divise, à savoir le sexuel, qu'il faut normaliser.

Nous verrons ainsi comment cette figure paternelle ouvre au champ d'un pacte de reconnaissance fondateur de la fraternité – il y a eux étrangers, il y a nous – mais dont le vacillement dévoilera par ailleurs ce qu'un tel pacte a de simple semblant et de duperie, puisqu'il exige une foi en l'Autre et sa parole, en son existence, sa consistance, son autorité. Élevée à la dignité d'une fonction symbolique, cette figure paternelle en tant que père mort conduit alors à envisager avec Lacan ce pacte freudien comme pacte symbolique, c'est-à-dire d'abord comme pacte de parole à partir d'une théorie du signifiant inspirée du

¹ Lacan J., « Note sur le père », *La Cause du Désir*, *op. cit.*

² *Ibid.*

structuralisme. Ce premier jalon permettra ensuite d'expliciter deux lignes de fractures, toutes deux contribuant à un vacillement de la figure de l'Autre garant de l'ordre social et symbolique, jusqu'à mettre en évidence un réel du « non-rapport sexuel » sur lequel achoppe le symbolique. Renvoyant le pacte à un fragile semblant, celui-ci semble ne plus pouvoir garantir une jouissance de l'Autre devenue problématique, l'évaporation du pacte constituant une conséquence du signifiant qui en instaure pourtant aussi le fondement. Aussi cet usage de la notion de pacte se fera-t-elle surtout dans les premiers séminaires avec une toute dernière acception dans le séminaire sur *L'Acte psychanalytique*, indiquant un « pas-de-dialogue », la rupture d'un échange même entre lui et ses auditeurs¹.

C'est à cet endroit, comme nous en faisons l'hypothèse, que la contractualisation de la relation s'instaurerait comme suppléance au non-rapport, c'est-à-dire là où la parole faillit à assurer ou garantir une jouissance de l'Autre. Si l'enjeu est d'abord clinique pour Lacan, dénonçant certaines dérives post-freudiennes, revenir sur la trajectoire de son enseignement et les ruptures paradigmatiques qui en jalonnent le déploiement permettra de comprendre cet achèvement de la logique du pacte que Lacan met en évidence par sa théorie du signifiant.

Reprenons alors d'abord le propos que Lacan tient à propos de la ségrégation l'année suivant la note de 68, lorsqu'il rappelle qu'elle en est le fondement de toute communauté et fraternité et qu'il fait reposer sur le meurtre primordial du père. Cela nous permettra de revenir dans ce chapitre aux premiers moments de sa théorisation de la loi paternelle en 1953 à partir de l'introduction de l'ordre symbolique du signifiant et ainsi d'en dégager un premier paradigme du pacte corrélatif d'un primat du symbolique, civilisateur de la jouissance et du sexuel qui menacent de diviser les hommes. Ce primat est notamment rendu possible par la fonction symbolique du père distinct du père réel, qui apparaîtra rapidement comme faillible. De là, Lacan pourra proposer une relecture de l'Œdipe dont la structure ternaire du « 2 + 1 » non seulement apparaîtra essentielle mais ouvrant aussi sur la possibilité de la trahison, de l'infidélité et de la tromperie et finalement sur la possibilité d'un ébranlement de l'ordre symbolique que rien ne peut garantir définitivement.

I. La fonction liante de la parole

1. Du mythe du pacte social à la structure du pacte symbolique

Alors que Lacan déconstruit une nouvelle fois les mythes freudiens du père en 1969, il introduit l'idée d'une fraternité reposant sur la ségrégation : « Je ne connais qu'une seule origine de la fraternité [...] c'est la ségrégation dans la société [...] tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation, et au premier temps la fraternité. Aucune autre fraternité ne se conçoit même, n'a le moindre fondement, le moindre fondement scientifique, si ce n'est parce qu'on est isolé ensemble, isolé du reste. »² Cette affirmation fait suite à sa lecture du mythe du meurtre de l'*Urvater* que Freud imagine dans *Totem et tabou*, lorsque les hommes se découvrent à la fois frères et fils de ce père mort : « Le vieux papa les avait toutes pour lui, ce qui est déjà fabuleux – pourquoi les aurait-il toutes pour lui ? – alors qu'il y a d'autres gars tout de même, elles aussi peuvent peut-être avoir leur petite idée. On le tue. [...] Pour avoir tué le vieux, le vieil orang, [...] ils se découvrent frères. Enfin. Cela peut vous donner quelque idée sur ce qu'il en est de la

¹ « Il va y avoir aujourd'hui quelque chose d'un peu modifié dans notre pacte. Bien sûr, il est entendu que selon la bonne loi d'une prestation d'échange, vous me donnez votre présence pour quelque chose que vous attendez, qui est supposé sortir d'un certain fonds et vous avoir été, jusqu'à un certain point – il s'agit de savoir lequel – destiné. Bref, vous attendez un cours », dans Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique (1967-1968)*, leçon du 24 janvier 1968.

² Lacan J., *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1991, p. 132.

fraternité. »¹ Ces deux extraits nous enseignent ainsi, premièrement, que la fraternité présuppose ou implique une certaine ségrégation et par ailleurs que cette fraternité tient en la reconnaissance du fait qu'ils sont fils de ce mâle mis à mort et non pas du fait qu'ils partageraient le même sang. Le lien social qui tient uni un groupe présuppose donc un meurtre, même mythique, d'une figure paternelle tutélaire et autoritaire, à partir de laquelle s'en déduit une loi qui vaudra pour tous ceux qui auront pris part au crime, les autres étant rejetés parmi les étrangers hors du groupe.

Par conséquent, il s'agirait de trouver le fondement du culturel en dehors du biologique ou d'une hérédité génétique, mais plutôt dans un acte dont la portée est déjà symbolique. Ainsi, là Freud imaginait un récit mythique de cette faute originelle et commune, Lacan y substituera plutôt une explication symbolique et structurale en faisant de ce meurtre primordial une propriété du signifiant, en tant qu'un « symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose »². Non seulement, cela renvoie la ségrégation à une opération symbolique comme « ségrégation signifiante »³, mais aussi la fraternité. Elle tiendrait donc au signifiant, qui à la fois reconnaît et rassemble les semblables, et sépare ou distingue les étrangers, signifiant qui, par ailleurs, tient ces mêmes frères exclus de la jouissance du père, c'est-à-dire que le permis et l'interdit sont dressés avec cette reconnaissance mutuelle des frères. La fraternité est donc avant tout une affaire de signifiant, d'ordre symbolique. De même, la ségrégation commencerait aussi avec le signifiant, délimitant des zones, des lieux, des espaces et finalement des catégories d'âge, socio-professionnelles, de genre, de sexe ou de religion, et que Lacan remarque non sans humour avec la « ségrégation urinaire »⁴ où le signifiant organise la séparation des sexes aux portes des WC. Ainsi, le fondement et l'organisation (ségréative) de la réalité sociale et culturelle s'enracinerait dans cette symbolique mise à mort du père.

Toutefois, il ne s'agit pas d'imaginer une scène historique et réelle du sacrifice d'un mâle dominant, dont Freud nous livre un mythe, mais plutôt de voir comment le père est toujours le père mort élevé à la fonction symbolique d'un signifiant, du signifiant du Nom-du-Père, dont se déduit la loi phallique de castration, celle que nous avons vu limiter le sexuel et la jouissance des femmes.

La théorisation par Lacan de ce pouvoir du signifiant est à retrouver dans le tournant de 1953 avec le *Discours de Rome*, date fondatrice à laquelle il commence ses séminaires et où il prend définitivement ses distances avec la pensée d'un ordre social inspirée du modèle durkheimien de la famille pour introduire la référence à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Autrement dit, Lacan s'éloigne d'un mouvement sociologique qui tenterait de penser l'origine du socius à partir du « fait social », hétérogène à l'individuel, pour s'orienter d'un ordre symbolique, en resituant la parole et le langage au centre de l'expérience analytique, soit de dégager une fonction liante de la parole. L'espoir dans le pouvoir d'union de la parole sera néanmoins de courte durée, laissant finalement vive la division d'un sujet dont la vérité de son être lui demeure inaccessible d'une part, et d'autre part parce que le réel du sexe se révélera inassimilable au signifiant, dessinant ainsi comme un trou impossible à symboliser, noyau de jouissance symptomatique qui ne cesse pas de ne pas s'écrire.

Le premier temps de l'élaboration lacanienne se fonde donc sur une référence sociologique, celle de Durkheim, pour penser l'ordre culturel : « C'est dans l'ordre original de réalité que constituent les relations sociales qu'il faut comprendre la famille humaine. Si, pour asseoir ce principe, nous avons eu recours aux conclusions de la sociologie, [...], c'est que l'ordre de réalité en question est l'objet propre de cette science »⁵. Le sociologue faisait de la famille la brique élémentaire du *socius* en tant qu'institution sociale de base, mais également comme appareil d'État, c'est-à-dire situé sous sa tutelle. En effet, rompant avec une tradition naturaliste de la famille, Durkheim considère la famille comme le creuset du futur

¹ *Ibid.*, p. 131.

² Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 319.

³ Lévy A., « Ségrégation et déségrégation. Variations *hontologiques* et *topologiques* », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 101, n° 1, 2020, pp. 217-230.

⁴ Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits, op. cit.*, p. 500.

⁵ Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres Écrits, op.cit.*, p. 27.

citoyen et donc comme le lieu de transmission des valeurs et intérêts de l'État. C'est pourquoi par ailleurs il s'opposa fermement à la possibilité d'un divorce par consentement mutuel, le renvoyant à un acte individuel fragilisant l'intérêt commun défendu par l'instance supérieure et transcendante de l'État. Aussi pouvait-il affirmer que « avec la famille conjugale, les liens de parenté sont devenus tout à fait indissolubles. L'État en les prenant sous sa garantie a retiré aux particuliers le droit de les briser »¹. S'inspirant de cet ordre culturel qui dépasse l'individuel et le particulier, Lacan a pu alors forger une première thèse sur le développement du sujet à partir d'une succession de complexes psychiques, situant dès lors le développement de l'enfant dans le champ du culturel et social et non pas naturel et interne à la seule cellule familiale. Cependant, cette rupture humanisante n'implique pas qu'il n'y ait aucun rapport entre ces complexes et l'instinct, mais à l'interface de ces deux dimensions hétérogènes se situe la fonction de l'imago, soutenant le passage d'un complexe à un autre. Autrement dit, ces transitions ne sont rien de naturel, mais le résultat d'une rencontre manquée avec un certain objet, c'est-à-dire la rencontre d'une « carence objective »², surpassée par la constitution de l'imago : maternel, fraternel, paternel. Se retrouve ici plusieurs intuitions de Lacan qui jalonnent ses séminaires à partir des années 50, notamment celles d'une relation au manque d'objet.

Cependant, la rencontre de la théorie structurale de Lévi-Strauss amène Lacan à prendre ses distances avec cette première référence, en s'appropriant une critique sévère de l'anthropologue à l'égard du sociologue, concernant la question de l'inceste et sa prohibition. Plutôt que d'en proposer une genèse continuiste, il propose plutôt de mettre l'accent sur son institution comme origine de la culture et de l'humanité, à partir de quoi, après-coup, peut apparaître l'institution de la famille ordonnée par cette loi universelle de l'exogamie : « C'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même [...]. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau. »³ Sans revenir sur ce que nous avons déjà abordé plus haut, ajoutons néanmoins que son objectif était de construire une théorie des règles matrimoniales qui régissent les structures de la parenté, en s'appuyant notamment sur les travaux de Marcel Mauss sur les règles de réciprocité du don⁴. La théorie lévi-straussienne implique alors une rupture, séparant radicalement nature et culture, ce qui influencera Lacan lorsqu'il constatera finalement la confusion des registres symbolique et imaginaire dans l'imago, là où il s'agirait plutôt de les distinguer, afin de faire de l'ordre symbolique ce qui caractérise la culture et sa structure, que Lacan repense à partir de la notion de signifiant qu'il attrape chez le fondateur de la linguistique structurale, à savoir chez Ferdinand de Saussure.

Ce dernier faisait du signe linguistique ce qui se constitue d'un appariement strictement conventionnel d'un signifiant à un signifié. Le signifiant constitue l'image acoustique d'un mot, tandis que le signifié est la représentation mentale de la chose auquel le mot se réfère. Or, lorsque Lacan se réapproprie cette théorie, il effectue une première subversion. En effet, là où Saussure donne le primat au signifié, c'est-à-dire au concept et à la signification, Lacan accorde au contraire au signifiant sa primauté, voire son autonomie, retenant alors dans un premier temps la structure de l'organisation « du son comme s'opposant à un autre son, à l'intérieur d'un ensemble d'oppositions. [En revanche,] quand on parle du signifié, on pense à la chose, alors qu'il s'agit de la signification. Néanmoins, chaque fois que nous parlons, nous disons la chose, le signifiable, à travers le signifié. Il y a là un leurre, car il est bien entendu que le langage n'est pas fait pour désigner les choses. Mais ce leurre est structural dans le langage

¹ Durkheim É., « La famille conjugale », *Revue philosophique*, 90, 1921, p. 4.

² Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres Écrits*, *op.cit.*, p. 28.

³ Lévi-Strauss Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 29.

⁴ « La prohibition de l'inceste, comme l'exogamie qui est son expression sociale élargie, est une règle de réciprocité. La femme qu'on se refuse, et qu'on vous refuse, est par cela même offerte. [...] À partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, disponible pour moi. Le contenu de la prohibition n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition ; celle-ci n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange. », *ibid.*, p. 60.

humain et, en un sens, c'est sur lui qu'est fondée la vérification de toute vérité. »¹ Renversant la thèse saussurienne du signe linguistique, il en conserve néanmoins la structure et notamment le caractère conventionnel, c'est-à-dire culturel et symbolique du langage qui implique que toute signification soit un leurre, autrement dit le résultat d'un accord commun entre les usagers pour que tel son désigne bien telle chose et que chacun accède à un sens commun permettant la communication. Or, une telle convention implique que ceux qui ne la connaissent pas ou ne la partagent pas n'appartiennent alors pas au groupe. Aussi retrouve-t-on ici l'effet de ségrégation signifiante : si la structure du langage est universelle, en revanche ne pas connaître les conventions de signification exclut de la communauté. Par conséquent, l'ordre symbolique du signifiant produit de la ségrégation structurante.

Or, nous venons de voir également que cet ordre culturel commun et partagé est celui placé sous le regard de la loi paternelle que les frères ont décidé de tuer ensemble. Reprenant le mythe freudien de l'*Urvater*, Lacan le réinterprète à partir d'une structure signifiante en faisant du père mort une fonction symbolique, soit un signifiant particulier. Autrement dit, la norme du père qui régule le sexuel et normalise la jouissance en rendant interdite celle, incestueuse, de la mère, est reconstruite à partir du signifiant et du symbolique. De même la loi de la castration ou encore le complexe d'Edipe. Cette norme paternelle universelle est donc renvoyée à une norme symbolique qui s'applique à tous les membres d'un groupe, à une fraternité signifiante, à l'exception du père mort élevé au rang de signifiant du Nom-du-Père dont la loi est aussi bien celle de la castration que celle de la parole, c'est-à-dire ce qui organise les signifiants.

Cet universel fonde donc un espace commun, soit une intersubjectivité qui se constitue sous le regard du père mort. Au nom du père, chacun consent à respecter les lois, à entrer dans un ordre symbolique commun ordonné *a minima* par les lois du langage grâce auxquelles un espace commun de sens et de signification devient possible. Se reconnaissant mutuellement dans l'amour du père et de sa loi, les frères partagent le même ordre symbolique de sens et peuvent se mettre d'accord sur comment communiquer. Ainsi, il y a « reconnaissance d'un ordre symbolique »² commun, par lequel chacun se soumet à la loi du langage et de la rationalité discursive, fondant par là-même le regroupement social avec ses interdits fondamentaux (inceste, meurtre, cannibalisme). En effet, précise Marie-Jean Sauret, « nous reconnaissons l'existence, qui nous dépasse, de la rationalité discursive, d'un ordre symbolique tel que celui qui veut se faire comprendre doit s'y soumettre tout en préservant l'espace de liberté, de consentement, de celui auquel il s'adresse »³. En découle le partage de la nécessité, la même pour tous, d'un ordre symbolique pour se mettre d'accord ou au contraire se contredire et débattre, c'est-à-dire impliquait un pacte symbolique minimal d'accord mutuel sur cette rationalité et intelligibilité symbolique pour échanger avec un partenaire, quel que soit cet échange (économique, amoureux, informationnel, etc.). C'est aussi ce monde commun de sens qu'on retrouve, par exemple, dans le pacte littéraire qui se noue entre l'écrivain et son lecteur, celui-là demandant tacitement ou pas à celui-ci d'accepter le monde et la vérité qui s'apprêtent à surgir. Ainsi Baudelaire dans son poème liminaire « Au lecteur »⁴, ou encore l'espoir de Rousseau à être entendu dans ses Confessions⁵, scellant un « pacte autobiographique »⁶ avec son lecteur.

Par conséquent, le mythe du pacte social se voit réinterprété par Lacan sous la forme d'un pacte symbolique de reconnaissance, en tant que « le mythe lui-même n'est concevable que cerné déjà par le registre symbolique »⁷.

Autrement dit, la signification, conventionnelle, appelle à une mise en accord d'un partage du langage, *a minima* sur le sens des mots – des « noms communs » – et les règles de leur usage. Non pas

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 272.

² Sauret M.-J., *L'Effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Érès, 2008, p. 123.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Baudelaire Ch., « Au lecteur », *Les Fleurs du mal*, Paris, GF-Flammarion, 2019.

⁵ Rousseau J.-J., *Les Confessions*, Paris, Folio Classiques, 2009.

⁶ Lejeune Ph., *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 2015.

⁷ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p. 249.

que cette convention s'effectue par un acte volontaire, mais sous le signe de la loi universelle et symbolique paternelle. Lacan fait alors référence, durant la même leçon où il se réfère à Saussure, à un dialogue à l'allure socratique que saint Augustin tient avec son propre fils, sur la « signification de la parole »¹. Dans ce dialogue, il y est question, non pas de communication comme pourrait le suggérer un « dialogue », mais du *nomen* ou nomination, comme mise en accord avec l'interlocuteur quant au nom commun des choses dans le monde. Apparaît ainsi, avec la nomination, non seulement la fonction liante de la parole mais aussi un pacte, le nom relevant d'une sorte de convention et non pas d'un sens naturaliste inhérent à la chose. Autrement dit, utiliser un « nom commun » implique une reconnaissance, celle d'une communauté de signification que le sujet partage avec les autres : « le *nomen* s'exerce sur le plan de la reconnaissance »². Par conséquent, il y a mise en accord mutuelle pour établir une rationalité discursive commune permettant l'échange.

Lacan y décèle alors la dimension du pacte, puisqu'il s'agit, d'une part, d'une mise en accord intersubjective sur les mots et leur usage syntaxique ; et d'autre part, l'usage du symbole avec l'autre est aussi et avant tout « le symbole au sens de pacte »³ entre les deux interlocuteurs, qui se reconnaissent comme partageant la même signification. Par conséquent, le symbole recouvre ici une équivoque : il est le signe linguistique comme « totalité signifiant-signifié »⁴, il est aussi le *symbalein*, en référence à ce morceau de poterie divisé, dans l'antiquité, en deux parties et que chaque protagoniste conservait pour faire reconnaître, à l'avenir, un lien de parenté, d'amitié, d'alliance. Il est un moyen d'identification, de même que dans la « tentative d'accord des deux paroles »⁵, où « aucun échange n'est possible, sinon à travers l'identification réciproque de deux univers complets du langage »⁶. La fixation du nom des choses et la mise en accord symbolique permettra ensuite le juste partage des choses en les identifiant et reconnaît leur appartenance. Il s'agit d'un acte pacificateur qui suspend les rivalités et les luttes : « ceci est à toi, ceci est à moi, ceci est ceci, ceci est cela »⁷.

Toutefois, la nomination ne se réduit pas à une simple dénomination, et lorsque Lacan évoque ce pouvoir de la parole, il fait également référence à la pensée de Heidegger. Ce dernier insiste sur la fonction de la parole, qui ne relève pas du champ technique de l'information et de la communication, mais se donne d'abord comme nomination poétique du monde, qui présentifie symboliquement la chose absente, l'invite à venir à la présence et ainsi comme dévoile un monde. Le philosophe, reprenant une parole du poète Stefan George⁸, énonce ainsi qu'« aucune chose n'est, là où le mot faillit »⁹, faisant du nom, non « une simple dénomination » mais qui invite la chose à venir à la présence, c'est-à-dire, qui lui « donne : l'être »¹⁰. Ce déploiement de la parole est donc d'abord une expérience de parole comme étant « adressée »¹¹, « parlée »¹², et finalement source de « reconnaissance »¹³. Ainsi, reprend Lacan, « le symbole émerge et devient plus important que l'objet », ce qui suppose d'en passer par l'autre, à qui on adresse la parole, par quoi on nomme le désir, en tant que « c'est dans l'autre, par l'autre, que le désir est nommé »¹⁴.

Un détour par le dialogue augustinien par Lacan achève alors de mettre en avant la fonction liante de la parole et d'un pacte symbolique qu'elle implique au fondement du *socius*, notamment par la mise en

¹ Augustin (St), *Le Maître (De Magistro)*, Paris, Klincksieck, 2002.

² Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 281.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁶ *Ibid.*

⁷ Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses (1955-1956)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1981, p. 50.

⁸ « Aucune chose ne soit, là où le mot faillit », de Stefan George, « Le Mot », cité par Heidegger M., « Le déploiement de la parole », *Acheminement vers la parole*, Paris, Tel Gallimard, 2010, p. 141-202.

⁹ Heidegger M., *Ibid.*, p. 147.

¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹¹ *Ibid.*, p. 165.

¹² *Ibid.*

¹³ Heidegger M., « Le mot », *Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 219.

¹⁴ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 201.

scène du *polemos* du dialogue socratique où chaque parole appelle voire exige une réponse. En effet, comme le rappelle Lacan dès le début de son Discours de Rome, « il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse »¹, « car la fonction du langage n'y est pas d'informer, mais d'évoquer. Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera »². La structure d'interlocution de la parole se situe donc du côté non pas d'une information mais d'une authentification de l'être, d'une attestation, d'une autorisation par un Autre, et met alors en avant la dimension de la reconnaissance plutôt que celle de la connaissance. Dans cette première conception, comme nous le verrons, l'ordre symbolique signifiant est par ailleurs disjoint du registre du pulsionnel et du sexuel, bien que le normalisant et le limitant. Ainsi, ce premier paradigme du pacte comme pacte de parole conduit Lacan à penser un primat du symbolique comme civilisateur de la jouissance et fondateur d'un lien social et de reconnaissance, digue contre la menace de division que constitue le sexuel.

2. La reconnaissance symbolique

Lacan introduit le thème de la reconnaissance dans la psychanalyse en même temps que la référence au structuralisme et le concept philosophique de sujet. Cette introduction par Lacan constitue avant tout un enjeu clinique distinguant deux modes de reconnaissance, avant de se présenter comme permettant de penser le fondement du lien social. En effet, ces notions sont plus ou moins étrangères à Freud, mais permettent à Lacan de revenir à la découverte centrale freudienne qu'est l'expérience de l'inconscient, mais qu'il juge diluée dans une psychothérapie postfreudienne qu'est la psychologie du moi ou *egopsychology*. En effet, cette dernière s'éloignerait de notions pourtant fondamentales de la psychanalyse comme l'inconscient ou la sexualité. Cette psychologie du moi, notamment élaborée en premier lieu par Heinz Hartmann avec un ouvrage fondamental de 1937 intitulé *La Psychologie du Moi et le problème de l'adaptation*, courant rejoint par Ernst Kris, Rudolph Loewenstein et Paul Federn, tente d'établir une analyse globale de la personnalité et pose l'adaptation à la réalité comme principe fondamental et central de cette nouvelle théorie. L'accent est donc mis sur l'individu, sur sa genèse, les relations qu'il entretient avec l'environnement et autrui. Pour cela, l'instance du moi est mise en exergue, postulant qu'il existerait une partie saine et forte, et une autre partie qui serait faible, malade, infantile.

L'*egopsychology* se donnerait alors pour ambition de réparer cette partie du moi en la renforçant, afin que le moi puisse entretenir des relations plus saines et satisfaisantes avec ses objets d'amour, son environnement, les autres, etc. D'autres auteurs et psychanalystes participèrent à cette orientation de la cure qui se centre sur les forces du moi, pour en contourner les mécanismes de défense, débloquer les inhibitions et les refoulements. Par exemple, mais sans appartenir officiellement à l'école d'Hartmann, Anna Freud propose une clinique qui vise l'adaptation du moi à la réalité extérieure en tentant de contourner les résistances inconscientes. On peut encore citer d'autres psychanalystes, officiellement associés à l'*egopsychology*, comme Margaret Mahler et ses travaux sur la séparation-individuation³, Otto F. Kernberg et les relations d'objet comme une des fonctions du moi (central)⁴. Cette psychologie générale qui vise l'adaptabilité ouvre ainsi une conception d'un moi dont il s'agit de renforcer l'*autonomie* en le libérant de l'emprise de certains liens à la réalité et aux autres jugés aliénant, infantile, régressifs.

Lacan propose alors de revenir dès 1953, par l'entremise de l'ordre symbolique du signifiant, à l'essence de la découverte freudienne, qui réside selon lui dans une expérience de parole par un sujet qui parle. De fait, il n'est plus question de l'adaptation du moi avec la réalité, ni d'une relation intersubjective

¹ Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 247.

² *Ibid.*, p. 299.

³ Mahler M., *On human symbiosis and the vicissitudes of individuation*, Londres, Chatto and Windus, 1969.

⁴ Kernberg O. F., *Object relations theory and clinical psychoanalysis*, New York, Jason Aronson, 1976.

ou interpersonnelle qui serait immédiate, mais d'une expérience de parole qui prend place dans une dialectique intersubjective de la reconnaissance. Ce sera ainsi l'enjeu du Discours de Rome de revenir au texte de Freud, c'est-à-dire au sens originel de la psychanalyse, qui en passe par l'idée selon laquelle « l'inconscient [freudien] est structuré comme un langage »¹ et par conséquent peut être défini comme un sujet qui parle. Pour effectuer ce « retour à Freud », Lacan introduit le concept de reconnaissance comme rencontre intersubjective pouvant déboucher ou bien sur rivalité – reconnaissance imaginaire – ou bien sur l'amour et l'émergence d'un sujet du désir – reconnaissance symbolique.

Il dégage ainsi les principes qui gouvernent la découverte freudienne², à savoir l'importance du langage dans la cure. Autrement dit, la reconnaissance ne se produit pas, comme le remarque Clotilde Leguil³, dans le cadre d'une éthique du « *care* »⁴ prônant le souci, la bienveillance et la « reconnaissance authentique de nos vulnérabilités »⁵. Au contraire, la reconnaissance du sujet du désir que vise Lacan se situe dans un ordre symbolique, c'est-à-dire non pas dans la réalité mais dans le champ du langage, en passant par l'usage de la parole, où l'inconscient serait à concevoir à partir d'une expérience de parole dans la relation transférentielle que propose le dispositif analytique. Autrement dit, la reconnaissance est d'abord une affaire d'amour.

Lacan fait alors l'hypothèse qu'un « Autre » discours fonctionne dans et sous le discours conscient du patient, et qu'il s'agit d'entendre et d'interpréter cet Autre discours, c'est-à-dire, de le reconnaître. Il introduit ce thème dans son Discours de Rome de 1953 en référence à la dialectique hégélienne et du célèbre passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* à propos de la lutte pour la reconnaissance, qui débouche sur la distinction d'un Maître et d'un Esclave. Le psychanalyste lit ce texte à partir de la présentation d'Alexandre Kojève dont Lacan a suivi les cours à l'École Normale Supérieure de 1933 à 1939. Celui-ci soulignait le rôle central que joue chez Hegel la dimension de la reconnaissance, qui s'effectue lors de la rencontre des consciences sur le mode de la confrontation pour accéder à la conscience de soi.⁶ Une conscience n'accède en effet à sa pleine réalisation que si, et seulement si, elle est reconnue par une autre conscience qu'elle reconnaît elle-même réciproquement. Hegel envisageait plusieurs solutions à cette rencontre agonistique, dont la dialectique du Maître et de l'Esclave constitue l'un des moments clé du voyage de la conscience jusqu'à la réalisation de l'Esprit et du Savoir Absolu. Ainsi, le désir apparaît comme désir de reconnaissance, c'est-à-dire d'être reconnu par une autre conscience, faisant du désir un désir de l'Autre⁷, un désir de désir, un désir d'être désiré par un autre qui, de cette manière, apporterait la vérité de l'être du sujet qui désire. Autrement dit, le savoir et la vérité sont dans cet Autre auquel la conscience se confronte.

Lacan fera ainsi usage de cette dialectique, mais la subvertit, en faisant de l'Autre non pas l'autre conscience mais l'Autre de l'inconscient dont il s'agit d'entendre et d'interpréter le message. Il s'agirait ainsi de cette Autre scène, c'est-à-dire le « discours de l'Autre » inconscient et refoulé, dont le sujet est d'abord coupé, et qui constitue ainsi un symptôme dont l'interprétation vraie permet de délivrer le message refoulé. Par conséquent, le symptôme est conçu par Lacan à partir de l'inconscient comme quelque chose qui parle, qui délivre un message qui cherche à se faire entendre et ainsi reconnaître dans le discours du sujet qui parle : « Le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage, qu'il est langage dont la parole doit être délivrée »⁸. Ce

¹ Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits, op. cit.*, p. 868.

² Lacan précise ainsi : « Pour retrouver l'effet de la parole de Freud, ce n'est pas à ses termes que nous recourons, mais aux principes qui la gouvernent. » dans Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 292.

³ Leguil C., « De l'être à l'existence. L'au-delà du désir de reconnaissance chez Lacan », article en ligne, publié le 14 avril 2013, www.consecutio.org/2013/04/de-letre-a-l'existence-lau-dela-du-desir-de-reconnaissance-chez-lacan/

⁴ Ce courant, apparu au début du XXI^e siècle est notamment défendu par Caroll Gilligan aux États-Unis ou Sandra Laugier en France, Paperman P. et Laugier S., *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

⁵ Raïd L., « Care et politique chez Joan Tronto », dans P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care ?, souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009, p. 84, cité par Clotilde Leguil, *art. cit.*

⁶ Cf. *supra*.

⁷ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Tel Gallimard, 1947, p. 13-14.

⁸ Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits, op. cit.*, p. 269.

qui fait de l'Autre le lieu du langage ou « trésor des signifiants », c'est-à-dire le lieu de la vérité de l'être du sujet, de ce qui ferait symptôme pour lui, le fait souffrir, le marque en son corps. L'Autre du symbolique serait ce qui pourrait délivrer la jouissance de laquelle le sujet en détresse se croit privée ou séparée.

Cette conception du symptôme et de l'inconscient comme Autre discours permet à Lacan de prendre ses distances avec les tenants de l'*egopsychology* qui pensent la cure d'abord comme une sorte d'orthopédie par laquelle le Moi serait renforcé et amené à entretenir des rapports plus adaptés – voire conventionnels – avec la réalité, ainsi qu'à développer une plus grande maturité sur le plan libidinal. Au contraire, la dimension de la reconnaissance telle que Lacan l'introduit dans la psychanalyse ne situe plus l'expérience au niveau de la réalité mais d'un rapport à la parole et à la vérité. S'en déduirait alors une distinction entre deux types de reconnaissance : l'une est imaginaire et fondée sur le conflit entre le Moi et la réalité, ses reflets, ses doubles rivaux ; l'autre est symbolique et intervient comme reconnaissance du discours Autre par quoi peut émerger le désir du sujet, qui est fondamentalement désir de reconnaissance. Ainsi écrit-il que « ce désir lui-même, pour être satisfait dans l'homme, exige d'être reconnu, par l'accord de la parole ou par la lutte de prestige, dans le symbole ou dans l'imaginaire »¹.

La modalité imaginaire de la reconnaissance est associée par Lacan à l'identification du moi, qu'il décrit avec le « stade du miroir ». Ce dernier est mentionné d'abord par Henri Wallon qui relève plusieurs étapes de la construction de l'identité et de la reconnaissance de soi chez le petit enfant, entre six mois et deux ans, lorsque l'enfant découvre son image dans le miroir et s'y intéresse de façon prolongée, même après en avoir constaté le caractère fictif². Lacan récupère ces observations pour souligner le rôle symbolique d'un Autre dans la constitution de l'identité³, où il sera possible de retrouver les deux modalités de reconnaissance. Selon lui, ce « stade du miroir » est le moment structurant pour tout sujet où se produit en même temps une identification aliénante à une image et une unification libératoire et jubilatoire du corps⁴. Ainsi passerait-on d'un corps morcelé à l'identification unifiante à une image. Lacan insiste particulièrement sur la dimension d'un Autre, grâce à laquelle l'enfant peut accéder à cette image d'un corps complet et unitaire. En effet, il met en relief deux temps : celui de la jubilation (l'enfant se réjouit de se voir « un »), puis celui où l'enfant se retourne vers celui qui le porte. Autrement dit, le sujet assume cette image pour un Autre, l'adulte, vers lequel l'enfant se retourne, reconnaît ce corps pour être celui de l'enfant, nommé de façon singulière (des mots, des noms peuvent y être attachés : « *tu es cela !* »⁵), révélant la dimension symbolique de ce moment de la reconnaissance par un Autre.

Cette distinction entre les deux dimensions permet à Lacan de souligner l'existence de deux types de satisfaction. Comme le remarque Miller en délimitant le premier des six paradigmes de la jouissance chez Lacan⁶, celle-ci est renvoyée dans le domaine de l'imaginaire, contrairement à la reconnaissance du désir qui procure une satisfaction symbolique propice à court-circuiter les déboires de la jouissance et de la pulsion. La libido y est donc renvoyée au domaine de l'imaginaire, la pulsion étant qualifiée de mythe freudien par Lacan. Autrement dit, « le premier paradigme accentue la disjonction du signifiant et de la jouissance »⁷, les deux registres conservant une autonomie relative l'un par rapport à l'autre. Le signifiant a donc sa logique et l'émergence de la jouissance se traduit à l'occasion par une rupture de la chaîne signifiante, de l'ordre d'un lapsus par exemple. Il s'agit de la manifestation d'un autre type de satisfaction que celle de la reconnaissance symbolique, qui concerne le moi et tient ainsi au narcissisme que le stade du miroir permet d'interpréter. La jouissance imaginaire à quoi le sexuel est renvoyé ici, possédant donc sa source propre, représente un obstacle à l'élaboration symbolique, en interrompant le discours du sujet

¹ *Ibid.*, p. 279, cité par Clotilde Leguil, *art. cit.*

² Wallon H., « Comment se développe chez l'enfant la notion du corps propre », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1931 ; *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, PUF, 1987.

³ Lacan J., « Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Écrits, op. cit.*, pp. 93-100.

⁴ Lacan parle ainsi d'une « armure enfin assumée d'une identité aliénante », *ibid.*, p. 97 mais qui est aussi « l'assomption jubilatoire de son image spéculaire », *ibid.*, p. 94.

⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁶ Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 43, octobre 1999.

⁷ *Ibid.*

par ses non-dits et ses défaillances. Toutefois ce registre de l'imaginaire demeure, selon Lacan, dominé par le symbolique en lui servant de matériel, notamment de matériel au symptôme, vérité insue du sujet de l'inconscient. L'opération analytique sera alors de transposer cette libido imaginariée dans le registre du symbolique par la mise en parole. D'où une tension paradoxale entre les deux registres, qui conservent chacun leur autonomie malgré un primat du symbolique. S'en déduit donc un non-rapport des deux registres, dont le geste inaugurateur de Lacan aura été de montrer une autonomie du signifiant grâce à quoi le travail analytique peut s'effectuer contre la pulsion et ses débordements symptomatiques.

Lacan reprendra de façon synthétique ces observations à l'aide du schéma L. Il y distingue notamment le moi et le sujet, logeant le sujet en place de S, qui se « voit en a »¹, c'est-à-dire son moi, image unifiée du corps, sur l'axe imaginaire a-a'. Toutefois, cette image est d'abord perçue comme étant celle d'un autre, comme étrangère, faisant alors de cette image à la fois la sienne et celle d'autrui. Sur cet axe imaginaire, l'image de soi et de l'autre peuvent donc se confondre dans des phénomènes de transitivisme, impliquant dès lors rivalités, luttes, conflits, etc. Lacan renvoie cette modalité de reconnaissance imaginaire à la relation d'aliénation décrite par Hegel comme étant une « aliénation réciproque »². En effet, elle résulte de la rivalité imaginaire, de pur prestige, où « la réalité, si on peut dire, de chaque humain est dans l'être de l'autre »³. La reconnaissance hégélienne relève donc d'une reconnaissance imaginaire, acquise de haute lutte et insatisfaisante. Comme nous l'avons montré plus tôt, Hegel identifie plusieurs moments de la reconnaissance, tous insatisfaisants : par la mort, par le service, par la distinction entre un maître et un esclave, où seul le travail (*Dienst*) permettrait de parvenir à une reconnaissance absolue par la réalisation du Savoir Absolu, dernière figure du déploiement dialectique de l'Esprit. En revanche, la reconnaissance symbolique par un Autre, à commencer par celle du parent qui dit à l'enfant : « regarde, c'est toi ! » afin d'authentifier l'identification dans le miroir, est émancipatrice en ce qu'elle libère le sujet de l'enceinte aliénante du moi et de ses conflits. C'est cette autre reconnaissance que Lacan propose dans le cadre de la psychanalyse et qui subvertit en quelque sorte la dialectique hégélienne : il faut un tiers terme qui précède la lutte et que constitue la parole comme médium pour la reconnaissance.

Autrement dit, ce que n'aurait pas vu Hegel selon Lacan, est le primat d'une reconnaissance symbolique entre le maître et l'esclave. En effet, cette dialectique se déploie dans un registre imaginaire, parce qu'elle est avant tout un récit des origines, le mythe de la rencontre immémoriale de deux consciences antagonistes et à partir de quoi pourra s'organiser et s'ordonner le rapport à l'autre et à la jouissance : l'un jouit du travail de l'autre qui se voit dépossédé de sa production. Mais là survient, selon Lacan, l'ordre symbolique, sous la forme d'une loi qui commande à l'esclave et régule son activité pour le maître. « Une loi s'impose à l'esclave, qui est de satisfaire le désir et la jouissance de l'autre. Il ne suffit pas qu'il demande grâce, il faut qu'il aille au boulot. Et quand on va au boulot, il y a des règles, des heures – nous entrons dans le domaine du symbolique »⁴.

Ainsi, la lutte de prestige que décrit Hegel est déjà codifiée par une règle du jeu qui structure la rencontre des consciences, jeu dans lequel chaque protagoniste prend un risque, mise quelque chose, à commencer par sa propre vie. Par conséquent, la relation intersubjective imaginée par Hegel est toujours déjà structurée par une loi, « autrement dit le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire, en quoi on peut se demander si le meurtre est bien le Maître absolu »⁵. En posant cette question à la dialectique hégélienne, Lacan distingue alors deux types de mort : l'une biologique, qui est « celle que porte la vie »⁶ et qui surgit avec la brutalité du décès, fameuse impasse de la lutte de prestige. Mais cette mort pourrait aussi, en un autre sens, être « celle

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1978, p. 285.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 810.

⁶ *Ibid.*

qui la porte »¹, une mort qui porte la vie à partir de laquelle de la vie émerge. Elle serait celle de la « seconde mort » issue de la jouissance sexuelle qui engendre la vie mais aussi, en raison de son accointance avec la pulsion de mort selon Freud, est ce qui ramène toute vie à l'ultime homéostasie de l'inerte. Or, cette seconde mort admet aussi de longs détours, par le retardement de la satisfaction, par le renoncement pulsionnel, par le Travail (*Diensl*) auquel l'esclave se soumet. Le primat du symbolique irait donc de pair avec une certaine mortification : celle par le signifiant, qui tout à la fois permet d'accéder à la reconnaissance de l'être et pourtant maintient radicalement séparé le sujet de sa vérité désormais inaccessible. En résultera alors une autre forme d'aliénation, celle au signifiant, qui initie déjà chez Lacan dès le début de sa théorisation d'un pacte symbolique, l'effacement progressif de la fonction de reconnaissance vers la fonction de représentation, où le sujet divisé de l'inconscient est séparé de sa vérité.

3. Un mur du langage

La fonction de la parole comme médium met en évidence la fonction de la reconnaissance, car seule celle-ci permet d'authentifier l'être du sujet, à savoir par la reconnaissance de son être de désir. Ainsi passerait-on d'un désir de reconnaissance à la reconnaissance du désir, ce qui constitue « l'enjeu d'une psychanalyse [qui] est l'avènement dans le sujet du peu de réalité que ce désir y soutient au regard des conflits symboliques et des fixations imaginaires comme moyen de leur accord, et notre voie est l'expérience intersubjective où ce désir se fait reconnaître »². En d'autres termes, le sujet n'aurait accès à son image que par celle d'un autre homme, d'où aliénation et rivalité, que seule la coupure du symbolique permet de pacifier, par la parole. Ainsi, selon Lacan, l'être de l'homme se situerait plutôt en dehors de l'autre homme. L'être n'est pas pris dans une stricte dialectique inter-humaine, mais plutôt dans un au-delà de l'intersubjectivité, qui n'en passe plus par la relation aliénante à un alter ego, mais par un grand Autre, par l'Autre du signifiant. Ce qu'il note A-S sur le schéma et qui constitue l'axe symbolique. Ce A est l'Autre du langage, le lieu du symbolique d'où le sujet peut être reconnu en son être de désir, mais qui constitue également le discours de l'Autre de l'inconscient.

D'où l'aliénation symbolique du sujet au signifiant qui conduit Lacan, d'une part, à distinguer le sujet et le moi pris dans l'imaginaire, et d'autre part, à la critique d'un moi autonome, enfermé dans l'inerte de sa jouissance et de ses pulsions imaginaires. Cela introduit donc à l'hétéronomie d'un sujet assujéti à l'Autre, sortant la psychanalyse des ornières d'une psychothérapie autonome du moi, d'une egopsychologie ou d'une remédiation (ré)éducative. En effet, le sujet est parlé autant qu'il parle, renvoyant la parole au champ de l'Autre, de l'inconscient structuré comme un langage. « Votre discours en dit toujours plus que ce que vous n'en dites »³ indique Lacan, parce que « l'inconscient du sujet [est] le discours de l'Autre »⁴, c'est-à-dire révèle ce qui se joue sur l'Autre scène (rêves, lapsus, actes manqués et autres formations de l'inconscient). Ainsi, y aurait-il à interpréter le message symptomatique de cet Autre qui peine à se faire entendre et reconnaître, afin d'en délivrer le sens, de faire résonner le désir jusque-là méconnu du sujet. Lacan ne parlera alors plus de cure mais d'expérience de parole, qui arrache le sujet des mirages de l'imaginaire, ce qui s'effectuerait en « [lâchant] les amarres de la parole »⁵ et de la conversation.

En effet, en recentrant l'acte analytique dans le registre de la parole, il situe dès lors la puissance de la psychanalyse au niveau d'une « efficacité symbolique »⁶, c'est-à-dire en situant le pouvoir de l'interprétation en dehors du champ de l'éducation pour viser l'action symbolique de reconnaître ce qui

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Lacan J., *Le Séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1998, p. 18.

⁴ Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 265.

⁵ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 197.

⁶ Lévi-Strauss C., « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1, 1949. pp. 5-27.

est en *manque de reconnaissance*. Il s'agit d'entendre ce que Freud appelait les lacunes du discours du patient, les non-dits, ce qui résiste à venir à la parole. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître le « chapitre censuré »¹ de l'histoire du sujet, qui prive ce dernier d'un certain savoir sur lui-même. Lacan fait alors de la psychanalyse ce qui s'oriente à partir du *manque* du sujet. Ainsi « ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire, – c'est-à-dire que nous l'aidons à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de "tournants historiques" »². Ce qui situe l'historisation d'abord dans un rapport à la vérité et non à la réalité.

Toutefois, cette expérience de parole implique alors une certaine responsabilité de l'analyste, qui situe son acte sur un plan éthique et non pas technique, informatif ou simplement thérapeutique. En effet, l'analyse n'est pas affaire d'informations ou de communication – que Lacan rejette du côté de la psychothérapie plus ou moins suggestive, ou encore du côté de la réaction comme réponse à un stimulus – il ne s'agit pas non plus de reconstituer une réalité factuelle. Au contraire, l'acte de dire et d'interpréter n'est pas de l'ordre de la communication, mais touche à la structure même de la parole, seul médium de l'analyste, de sorte que la « fonction décisive de [sa] réponse [...] est vraiment de le reconnaître on de l'abolir comme sujet »³, « car la fonction du langage n'y est pas d'informer, mais d'évoquer. Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre »⁴. Ainsi l'acte analytique serait-il de reconduire le sujet « à ce qui, dans la parole, fait office de résonance »⁵, c'est-à-dire à sa parole pleine, une « vraie parole ». Or, « une vraie parole contient déjà sa réponse et que seulement nous doublons de notre lai son antienne. Qu'est-ce à dire ? Sinon que nous ne faisons rien que donner à la parole du sujet sa ponctuation dialectique ». Nous retrouvons là la structure d'interlocution de la parole, qui implique dialectiquement une réponse selon une loi de réciprocité. Mais Lacan y apporte un élément supplémentaire en précisant qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle parole mais de celle qui est « vraie » et pleine.

Lacan distingue ainsi entre parole pleine et parole vide, ce qui réitère l'opposition qu'il construit entre, d'une part, le discours de l'*égopsychologie* centré sur le Moi, « où le sujet s'égaré dans les machinations du système du langage, dans le labyrinthe des systèmes de référence que lui donne l'état culturel où il a plus ou moins partie prenante »⁶, et d'autre part, la parole pleine « qui vise, qui forme la vérité telle qu'elle s'établit dans la reconnaissance de l'un par l'autre »⁷. Ainsi, la parole vide véhiculerait les différentes identifications imaginaires du Moi qui sont autant d'aliénations à l'autre qui méconnaissent le sujet, en tant que « le moi se constitue par rapport à l'autre. Il en est corrélatif »⁸, il est son reflet. En revanche la parole pleine posséderait un caractère libérateur et émancipateur de par la vérité subjective qu'elle permet de révéler en rétablissant la « continuité [du] discours conscient »⁹ du sujet. Par conséquent, on peut dire que la parole pleine dont l'analyste rend possible les conditions de sa profération par son action d'« interprétation symbolique »¹⁰, permet une historisation qui ne renvoie pas à un rapport à la réalité mais à la vérité, soit « l'effet d'une parole pleine [qui est] de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir »¹¹ ce qui provoquerait un effet de catharsis et de révélation pour le sujet.

La vérité induite par la parole pleine n'est donc pas à entendre au sens d'une valeur de vérité propositionnelle. Il ne s'agit pas, comme en logique, de déterminer si l'énoncé est vrai ou faux, il ne s'agit pas non plus de déterminer l'exactitude de l'énoncé par rapport à une référence dans la réalité selon la

¹ Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 259.

² *Ibid.*, p. 261.

³ *Ibid.*, p. 300.

⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁹ Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*, p. 258.

¹⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹¹ *Ibid.*, p. 256.

conception classique de la vérité. Au contraire, la parole pleine et vraie est compatible avec le mensonge et la tromperie, en tant qu'elle concerne avant tout l'énonciation, la position du sujet qui parle, c'est-à-dire vise son « dire » et non pas ce qui est dit. Lacan souligne alors la fonction fondatrice de la parole pleine, qui institue l'être du sujet, et ce faisant institue deux sujets dans une intersubjectivité qui distribue réciproquement les positions de chacun dans l'interlocution et les relie par un pacte qui ordonne leurs désirs. Revenant dans le séminaire sur les psychoses sur la libération de la parole, et ses effets de fondation, Lacan indique ainsi que la réponse impliquée dans la demande du sujet se reçoit sur le mode d'un message sous forme inversée. Autrement dit, toute parole n'est pas concernée par ce statut, faisant de la parole fondatrice ou pleine une parole qui est structurée grammaticalement comme un message qui provient de l'Autre mais est reçu sous une forme inversée.

Il prend notamment l'exemple de la parole symbolique : « tu es ma femme », ou encore la parole hégélienne « tu es mon maître ». Mais la forme inversée de ces messages ne constitue pas en une négation, « tu n'es pas ma femme ». Par inverse, il faut comprendre que, en s'adressant à un autre, le sujet vise l'Autre derrière le partenaire, l'Autre en tant qu'inconnu que le sujet, le visant, situe en une position absolue qui est celle de *garantir* ce qu'il engage par la parole. De cette manière, la parole pleine se double d'un message qui part de l'Autre pour aller au sujet, pendant que le sujet s'adresse à un petit autre. Ce qui donnerait, comme message inversé : « je suis ton mari », ou « je suis ton disciple ». Ainsi, le sujet n'avance sa propre position qu'en tant que caché derrière un Autre qu'il engage.

Cette parole instituerait un « pacte initial »¹ comme conséquence de la prise du sujet dans le signifiant, par quoi le sujet reçoit sa posture à partir de l'Autre, c'est-à-dire est précédé par l'engagement de la posture d'un Autre. Un paradoxe semble en résulter : c'est le sujet qui a d'abord engagé l'Autre par sa parole mais est, en retour, engagé et aliéné à une position. D'où l'expression de « l'échange liberté-pacte »² qui, ajoute-t-il, « s'incarne dans la parole donnée »³, par laquelle il y a aussi un libre renoncement à une liberté. En effet, il ne suffit pas qu'il y ait un engagement libre, « il faut [aussi] qu'une liberté accepte de se renoncer elle-même »⁴, c'est-à-dire un engagement libre pas complètement libre qui se contracte par le recours au registre du symbolique. Par conséquent, il a fallu un détour par le « tu », donc que le sujet consente à s'aliéner à un Autre, pour qu'une position d'énonciation puisse surgir mais en éclipse.

La parole pleine engage donc bien plus que le sujet, elle engage aussi et d'abord l'Autre qui atteste de la position du sujet. Ainsi, l'Autre se porte garant, si bien que la profération d'une parole pleine par le sujet s'accompagne d'une invocation de cet Autre, reconnu et mis en posture d'absolu, quand bien même cette parole serait trompeuse et mensongère :

Dans la vraie parole, l'Autre, c'est ce devant quoi vous vous faites reconnaître. Mais vous ne pouvez vous en faire reconnaître que parce qu'il est d'abord reconnu. Il doit être reconnu pour que vous puissiez vous faire reconnaître. Cette dimension supplémentaire, la réciprocité, est nécessaire à ce que vaille cette parole dont je vous ai donné des exemples typiques, Tu es mon maître ou Tu es ma femme, ou aussi bien la parole mensongère, qui tout en étant le contraire, suppose également la reconnaissance d'un Autre absolu.⁵

Dans la parole pleine résonne alors une demande, celle d'un don de signifiant, d'un don de parole en laquelle on peut croire parce que marquée du sceau de la « Bonne Foi » : « Cet Autre, je l'ai dit maintes fois, n'est que le garant de la Bonne Foi »⁶. Ainsi, dire que le sujet vise l'Autre en parlant vrai signifierait finalement que le sujet s'en remet à cet Autre en empruntant ses signifiants, c'est-à-dire que les signifiants

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 242.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses, op. cit.*, p. 62.

⁶ Lacan J., « La psychanalyse et son enseignement », *Écrits, op. cit.*, p. 454.

utilisés viennent de l'Autre et en cela porte sa garantie. Ainsi, par la parole pleine, le sujet (de l'inconscient) se fonde en l'Autre et l'engage, c'est-à-dire se constitue par le fait d'être pris dans la chaîne du symbolique.

Ce qui ne va pas sans une certaine folie, en tant que ces phrases fondatrices « tu es ma femme » de « l'invocation » ou du « mandat » laissent radicalement ouvertes la question de l'être du sujet, parce que la garantie de l'Autre n'est finalement que semblant, la parole de pacte un simple engagement de foi. Ainsi, « que quelqu'un puisse dire : tu es ma femme, c'est insensé, c'est un acte délirant ; Dieu merci, il ne sait pas ce qu'il dit »¹. Celui qui s'engage dans le pacte ne sait alors pas à quoi il s'engage, le signifiant reste opaque, quelque chose de la vérité du désir lui échappe.

Le sujet doit en passer par un Autre pour accéder à lui-même, ce qui implique l'absence de transparence du sujet à lui-même, l'impossibilité d'une connaissance de soi-même : « Le sujet ne sait pas ce qu'il dit, et pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est »². Cette énigme est donc ontologiquement constitutive du sujet, assujetti à l'Autre du signifiant qui forme ce que Lacan appelle le « mur du langage »³, qui est comme une enceinte infranchissable emprisonnant le sujet parlant dans le langage. Il y a toujours un Autre qui précède le sujet qui vient au monde dans un « bain de langage [qui] le détermine avant même qu'il soit né »⁴, un Autre à partir duquel un sujet divisé par le signifiant peut être attesté et reconnu, renvoyant alors le désir à un « désir aliéné »⁵.

Par conséquent, le langage fait obstruction, il n'y a plus d'accès immédiat à la vérité qu'à soi-même, le sujet se trouve mis hors circuit de sa vérité dans le langage, parce que « le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre »⁶. Autrement dit, si le sujet s'adresse à un Autre et veut l'atteindre, cet Autre s'avère hors de portée, et avec lui la vérité ultime, le fin mot de l'histoire, cet Autre est de l'autre côté du mur du langage.

Néanmoins, l'adresse du sujet ne tombe pas dans le vide, parce qu'il y a la foi que cet Autre soit complet et consistant, que le langage puisse malgré tout garantir quelque chose. En produisant notamment une parole pleine dans le dispositif analytique, un sujet pourrait s'atteindre, bien que ce qui s'atteint finalement soit l'axe imaginaire a-a'. Aussi Lacan affirme-t-il :

Nous nous adressons de fait à des A1, A2, qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours a', a", par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres. Le sujet est séparé des Autres, les vrais, par le mur du langage.⁷

Je vise un Autre sujet mais n'atteint que son image, un alter ego. Un Autre s'immisce donc entre les partenaires, interdisant dès lors toute relation duelle, laquelle comporte toujours une dimension Autre, un tiers, faisant ainsi du couple, par exemple, mais également de tout dialogue comme celui de saint Augustin ou ceux de Socrate, une structure de la forme « 2 + 1 ». Le rapport intersubjectif est donc toujours marqué par ce mur du langage, à cause duquel il ne peut y avoir d'accès immédiat au partenaire. Cette structure ternaire de la relation intersubjective conduit alors Lacan à revisiter le complexe d'Œdipe freudien à partir de l'interprétation structuraliste du signifiant, afin d'en dégager la fonction symbolique du père érigé en garant de l'ordre de l'Autre, c'est-à-dire érigé en garant du pacte de parole, malgré le mur du langage qui tient le sujet séparé de la vérité et le condamne à croire l'Autre sur parole. Toutefois, de devenir une fonction symbolique distincte de la réalité du père, va commencer à transparaître la réduction

¹ Lacan, « Symbole et fonction religieuse », *Le Mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 66.

² Lacan, J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 286.

³ *Ibid.*, p. 285.

⁴ Lacan J., « Petit discours de l'ORTF », *Autres Écrits*, op. cit., p. 223.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1998 p. 286.

⁶ Lacan, J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 286.

⁷ *Ibid.*, p. 285-286.

du père à une simple métaphore, premier jalon du vacillement de la figure paternelle garante du pacte ; ce dernier est vicié dès le début.

II. Rectification structurale de l'Œdipe

1. L'amour à trois

Insister sur la médiation symbolique dans le rapport à l'autre amène Lacan à critiquer les théories de la relation d'objet qui postulent la possibilité d'une harmonie dans les relations inter-humaines, en particulier les relations au partenaire amoureux ou sexuel. C'est notamment la thèse de Balint qui est visé par son propos, thèse qui développe les concepts d'« amour primaire » et d'« amour génital » selon lesquels il y aurait une réciprocité stricte et complémentaire de la relation duelle, d'abord entre l'enfant et sa mère, puis à l'âge adulte entre l'individu et ses objets d'amour.¹ En effet, Balint pense la relation au partenaire sur le mode de la relation d'objet qui, comme le résume Lacan, « conjoint à un besoin un objet qui le satisfait »².

Il s'appuie également sur l'article d'Alice Balint, dans lequel elle montre comment la mère satisferait naturellement tous les besoins de l'enfant et qu'un trouble n'apparaîtrait que par accident. Ainsi y affirme-t-elle que « l'amour pour la mère est la contrepartie presque parfaite de l'amour pour la mère »³ et leur relation « est construite sur l'interdépendance des buts instinctuels réciproques »⁴. Les Balint parlent alors de « *primary love* »⁵, un amour primaire qui constitue une « relation à deux, fermée »⁶. Le problème que soulève Lacan tient au fait qu'un tel développement n'implique aucune autonomie du partenaire, mais la satisfaction présupposerait plutôt à une sorte d'« harmonie préétablie sur le plan primitif du besoin »⁷. Autrement dit, cet amour primaire serait ordonné par une logique du besoin qui est celle de l'instinct animal auquel les deux partenaires répondent de façon complémentaire dans le cadre d'un système. Le soin que la mère apporte à son enfant répondrait en même temps à un besoin à elle, ce que Lacan résume ainsi : « Chez elle aussi, les soins, le contact, l'allaitement, tout ce qui la lie animalelement à son rejeton satisfait un besoin, complémentaire du premier »⁸. Toutefois, cette complémentarité instinctuelle n'implique pas une mère naturellement bonne, mais une mère qui satisfait ses besoins primaires avec son enfant dans une réciprocité avec ce dernier. Comme le relève Lacan dans l'argumentation d'Alice Balint, cette satisfaction pourrait aller jusqu'à la dévoration de l'enfant en cas de disette, comme en témoigneraient certains récits ethnologiques accessibles à cette époque. La non-séparation duelle d'une relation mère-enfant fondée sur la logique du besoin met ainsi en lumière son aspect fusionnel dévorateur, négateur de l'autre sujet, c'est-à-dire l'absence de possibilité de reconnaissance d'un autre sujet. L'enfant comme la mère sont objets l'un pour l'autre, et se répondent et se correspondent mutuellement.

¹ Balint M., « Les premiers stades de développement du Moi amour d'objet primaire », *Amour primaire et technique psychanalytique*, Paris, Payot, 2001.

² Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 234.

³ Balint A., « Amour pour la mère et amour de la mère », dans Michael Balint, *Amour primaire et technique psychanalytique, op. cit.*, p. 141.

⁴ *Ibid.*

⁵ Balint M., « Les premiers stades de développement du Moi amour d'objet primaire », *art. cit.*, p. 119.

⁶ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 235.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

En cela, le désir de l'autre n'est pas pris dans une dialectique et la réponse à ce désir n'appelle aucun acte de consentement. Seule existe une « coaptation directe des désirs, qui s'emboîtent, se ceignent l'un l'autre »¹. Or, cela sert de modèle pour penser la relation en général, y compris lors du développement libidinal achevé qui inaugure ce que Balint nomme le « *genital love* »², qui ne va pas sans une contradiction profonde. En effet, le *genital love*, par sa maturité, se caractériserait, à la différence du *primary love*, par « l'accès à la réalité de l'autre comme sujet »³. Mais si le modèle de l'amour est celui de la relation d'objet, pensé comme système fermé de complémentarité des désirs ou besoins, alors la question se pose de savoir comment, soudain, la reconnaissance d'autrui devient possible, comment une intersubjectivité émerge. En effet, en rabattant le désir sur le besoin qu'un objet comble et sature, alors, quand bien même les désirs changeraient pour investir une relation génitale, la structure de la relation reste la même, à savoir l'autre comme moyen de satisfaction : « le désir a beau changer, l'objet lui sera toujours complémentaire »⁴, remarque Lacan. Le passage du pré-génital au génital laisse donc non résolu ce problème de l'ouverture du système « harmonieux » à deux, jusqu'à s'imposer dans le dispositif analytique, lui-même fondé sur l'amour (de transfert) sous la forme d'une « *two-body psychology* ». Cela fait donc du désir une simple attente frustrée, et ferait de la frustration la cause d'un trouble s'exprimant dans la relation à l'autre, qu'une satisfaction appropriée permettrait de surmonter.

Cependant, cette conception du désir-besoin semble méconnaître certains phénomènes cliniques déjà relevés par Freud et désignés par lui avec l'expression de « pervers polymorphe » à propos de la pulsion, présente aussi chez l'enfant, dont la satisfaction ne provient pas seulement de la saturation d'un besoin mais s'inscrit dans un rapport à l'autre. Freud montrera ainsi que les pulsions sexuelles s'étaient sur les pulsions d'auto-conservation du moi, c'est-à-dire le besoin. Le développement libidinal précoce ne serait donc pas tellement marqué d'un *primary love* au sens de Balint, mais plutôt d'un investissement pulsionnel qui survient dans l'intersubjectivité, contrairement à la relation d'objet qui ignore l'autre sujet, ne le reconnaît pas. Au contraire, si la perversion est un déni porté sur l'autre sujet, ce déni nécessite au préalable une reconnaissance de l'autre pour pouvoir le dénier, quand bien même cette reconnaissance aura été réduite à son minimum. Lacan prend alors l'exemple de la relation sadique dont le mode de jouissance n'est pas tant de faire du mal à l'autre que d'obtenir de cet autre sujet – donc reconnu comme tel – qu'il consente à ce sadisme. La perversion, qui caractériserait déjà les investissements pulsionnels de l'enfant, exige donc un consentement d'autrui, qu'il aliène sa liberté : « la relation sadique implique en effet que le consentement du partenaire est accroché – sa liberté, son aveu, son humiliation »⁵. Une demande est donc adressée au partenaire pour qu'il participe, renonce d'une certaine manière ou bien cède sur son propre désir. En cela, « l'intersubjectivité est la dimension essentielle »⁶ et arrache le désir au simple besoin, lequel n'en passe pas par la demande. Le besoin s'exprime et se satisfait sans demande à l'autre, par harmonie préétablie et complétude naturelle, instinctive, au contraire d'une logique du désir articulée à l'amour. La référence au sadisme permet ainsi à Lacan de produire un premier écart avec les théories de la relation d'objet et d'orienter son propos vers un fondement intersubjectif et agonistique de l'amour, qui présuppose une médiation dans le rapport à l'autre c'est-à-dire l'ouverture du champ du désir qui, de se faire essentiellement désir de l'Autre, induit une dialectique de la reconnaissance.

Ainsi, le couple tel que pensé par Balint semble ravalé à un couple du besoin, qui lie un individu dépourvu ou privé d'un quelque chose que l'autre posséderait pour répondre à ce besoin. Jacques-Alain Miller renvoie cette modalité du couple à un « degré zéro »⁷ en tant qu'on le retrouve aussi chez l'animal, soit dans l'ordre naturel distinct du culturel. Sa prise en compte est également le fondement des de

¹ *Ibid.*, p. 236.

² Balint M., « L'Amour génital », *Amour primaire et technique psychanalytique*, *op. cit.*

³ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p. 238.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 240.

⁶ *Ibid.*

⁷ Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

certaines théories psychologiques et comportementales, comme celle de l'attachement de Bowlby¹, dont certains principes proviennent des observations éthologiques sur les animaux de Lorenz sur le phénomène d'empreinte chez les oiseaux² ou de Harlow sur la privation et le substitut maternels chez des macaques rhésus³. A ce degré zéro du couple, il faut distinguer au contraire une série de couples proprement humain, c'est-à-dire situés dans le champ du symbolique parce qu'ils en passent par l'usage du signifiant afin de signifier une demande.

Tout d'abord, il y a le couple de la demande, fondé sur la satisfaction d'une demande au moyen de l'objet demandé et qui semble figurer la relation à l'autre telle que formulée par les théories de la relation d'objet. Contrairement au couple du besoin, « ce couple de la demande est déjà un couple signifiant puisqu'il suppose en effet qu'il y ait l'émission d'un signifiant doté d'un signifié ou qui réveille une signification, et le don a valeur de réponse »⁴. Toutefois, il demeure sur le plan d'un attachement à l'autre par l'objet, ce qui le distingue d'un « cran supplémentaire »⁵ que serait le couple de l'amour. En effet, ce couple de l'amour ne vise pas la satisfaction d'un besoin ou la réponse à une demande par un objet, mais l'ouverture et le maintien du champ du désir par la reconnaissance de celui-ci. Cette satisfaction symbolique est apportée par des paroles, notamment des paroles d'amour, qui répondent à la demande sur le mode d'un don de signifiant, et non pas par l'objet. Autrement dit, le couple de l'amour se fonderait sur le don de ce qu'on n'a pas et le partenaire apparaît comme celui qui est dépourvu : donnant son manque par l'entremise du signifiant, il reconnaît le désir du sujet. Cela se distingue d'une autre forme de couple, comme nous le verrons plus tard, qui est le couple de désir par lequel le partenaire est un partenaire pourvu, notamment de l'objet a, cause du désir, mais qui est un objet qui n'a rien de phénoménal ni d'empirique.

Finalement, l'introduction de la fonction paternelle introduit donc au « couple de l'amour », qui se situe sur le plan symbolique du désir et qui présuppose une instance en tiers au duo que formerait la mère et l'enfant, ce qui le distingue du couple balintien. L'amour de la relation mère-enfant, puis la rencontre amoureuse ainsi décrits à partir de la reconnaissance d'une intersubjectivité originaire lui permet donc de s'opposer à la thèse du *genital love* de Balint et d'affirmer qu'« il nous faut admettre l'intersubjectivité à l'origine »⁶, c'est-à-dire un ordre symbolique comme reconnaissance d'autrui. Par conséquent, on ne peut pas selon Lacan distinguer deux formes d'amour, primaire et génitale, l'amour se caractérise toujours essentiellement par l'ordre symbolique.⁷ Il n'y aurait donc pas une relation harmonieuse fondée sur un *primary love*, qui se transformerait ensuite en une relation mature et intersubjective par laquelle, dans le *genital love*, serait soudain reconnu l'autre sujet en tant que sujet. Au contraire, « l'intersubjectivité doit être au début, puisqu'elle est à la fin »⁸.

Par cette réfutation de la thèse balintienne, Lacan rejette donc la dualité de la relation, c'est-à-dire la « *two-body psychology* », pour l'inscrire dans une dialectique intersubjective, dont la structure est toujours ternaire : « Ce n'est pas seulement que je vois l'autre, je le vois me voir, ce qui implique le troisième terme, à savoir qu'il sait que je le vois »⁹. Il se réfère alors à Sartre et à sa phénoménologie de l'appréhension de l'autre dans *L'Être et le Néant*, qui décrit une dialectique de l'amour comme « désir du désir de l'autre », qui donne lieu à un subtil nouage de la liberté au regard d'autrui, impliquant un conflit inextricable et infini des consciences qui luttent pour se faire reconnaître et aimer de l'autre. Ainsi, à l'encontre de la

¹ Bowlby J., *Attachement et perte*, vol. 1, « L'attachement », Paris, PUF, 2002.

² Lorenz K., *Les Fondements de l'éthologie*, Paris, Flammarion, 2009.

³ Harlow H. F., « The Nature of Love », *American Psychologist*, 13 (12), 1958, pp. 673–685.

⁴ Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ On retrouve d'ailleurs celui-ci déjà dans la parole de l'enfant qui peut envisager la mort d'un parent. Lacan donne l'exemple de la parole de l'enfant du style : « Quand tu seras morte, Maman, je prendrai tes chapeaux ! », Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, *op. cit.*, p. 243.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

théorie hégélienne duelle de la reconnaissance qui formulait la possibilité d'une solution, il déduit de cette confrontation deux attitudes inconciliables qui mènent à l'échec de l'expérience du « pour-autrui », et donc à la dysharmonie des besoins instinctuels contrairement à ce que présupposaient le couple Balint.

En effet, la relation intersubjective est nécessairement agonistique, chacun luttant pour être reconnu par autrui : « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui »¹. Au cours de cette lutte, il en résulte deux attitudes qui ne sont pas sans rappeler les deux postures du maître et de l'esclave décrites par Hegel. La première attitude est celle masochiste qui consiste en l'amour, par lequel je tente d'être reconnu par l'autre en me livrant à son regard. Toutefois, si ce regard me fait être il me dénude en même temps, ainsi « je suis possédé par autrui ; le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais »². D'où une honte, d'être ce que je suis et rien de plus, d'être ce que l'autre fait de moi. Par conséquent, reconnaissant l'autre qui me regarde et ainsi me façonne comme objet, une honte surgit comme étant la liberté de l'autre sujet et non pas la mienne. Mais tout ce qui vaut pour l'un vaut aussi pour l'autre rappelle le philosophe, la deuxième attitude étant celle, sur un mode sadique, où je suis celui qui est mis en posture de voir et donc de dévisager et dénuder par un acte objectalisant. Dans cette attitude, j'affronte donc le regard d'autrui, je regarde son regard, « mais un regard ne se peut regarder : dès que je regarde vers le regard, il s'évanouit, je ne vois plus que des yeux. A cet instant, autrui devient un être que je possède et qui reconnaît ma liberté »³. Autrement dit, dans cette attitude je suis reconnu par l'autre que pourtant je nie.

De ces deux attitudes, Sartre en déduit donc une aporie, puisque la reconnaissance réciproque échoue. En effet, dans cette confrontation intersubjective des libertés, il est question de reconnaître la liberté de l'autre et se faire reconnaître en tant qu'être libre. Mais l'acte de reconnaissance, qui sous-tend ce désir, dénie ou bien ma propre liberté ou bien celle de l'autre⁴. Or, remarque-t-il, se joue dans cette aporie tout le drame de l'amour :

Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'Autre se détermine elle-même à devenir amour – et cela non point seulement au commencement de l'aventure mais à chaque instant – et à la fois, que cette liberté soit captivée par elle-même, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nos mains.⁵

Ce que cherche l'amant est donc un périlleux mélange de liberté et d'enchaînement lorsque l'aimé consent à perdre sa liberté. Cela constitue le mécanisme même de la reconnaissance au fondement de « l'être-pour-autrui », c'est-à-dire en particulier de l'amour et de la séduction, lorsqu'une « subjectivité s'éprouve comme objet pour l'autre »⁶. C'est pourquoi, en termes sartriens et comme Lacan le saisit, dans la rencontre, je ne veux pas seulement que l'autre devienne ma limite en tant qu'il m'aura élu comme ce qui, en retour lui conférerait sa limite à lui, c'est-à-dire sa facticité, son être reconnu. Je veux aussi devenir une limite pour l'aimé, c'est-à-dire « ce en quoi sa liberté s'aliène »⁷. Autrement dit, il n'y a amour que là où il y a consentement à se défaire de son autonomie, d'une liberté illimitée mais abstraite.

Néanmoins, si Sartre repère que ce jeu dialectique des regards fondant l'intersubjectivité repose sur la présupposition du langage, il ne semble pas en tirer la conséquence d'un ordre symbolique comme médiation presque transcendante voire sacrée, c'est-à-dire qui se situe dans un au-delà du langage que le sujet vise sans atteindre. Le risque de la dialectique sartrienne serait donc de se rabattre sur l'axe imaginaire

¹ Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Tel Gallimard, 1943, p. 404.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 420.

⁴ « La relation intersubjective qui sous-tend le désir pervers ne se soutient que de l'anéantissement, ou bien du désir de l'autre, ou bien du désir du sujet », Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 247.

⁵ Sartre J.-P., *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 407.

⁶ *Ibid.*, p. 412.

⁷ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 242.

de l'enlèvement corporel jusqu'à faire du désir un simple « consentement *passif* au désir »¹, duquel nul acte de parole ne soit plus requis. Au contraire, Lacan maintient l'affirmation d'un primat du symbolique qui accompagne toujours l'engluement imaginaire, faisant de la parole de pacte comme « tu es ma femme » une condition de la reconnaissance et de l'amour.

Autrement dit, l'amour présuppose une forme de reconnaissance et donc une forme de médiation par un Autre. Or, c'est le rôle que Lacan va faire jouer à la fonction paternelle, comme il le présente dans sa relecture de l'Œdipe d'un point de vue structural et tel que le schéma R qu'il formalise dans ses premiers séminaires l'illustre clairement. Dans la relation duelle entre la mère et l'enfant, il y a donc toujours un tiers qui sépare : d'abord le phallus comme objet de désir, puis le père en tant qu'il est celui qui possède ce phallus. Mais ce père va apparaître comme fonction symbolique et métaphorique, donc distinct du père réel.

2. Le père comme métaphore

Lacan reprend en 1958 sous la forme topologique du Schéma R² ce qu'il avait d'abord formalisé comme schéma L (où la relation symbolique S-A se double de la relation imaginaire a-a'), le complexifiant pour décrire la construction subjective qui en passe par la médiation d'un Autre symbolique. Afin de prendre ses distances avec les théories de la relation d'objet, il soulignait comment la subjectivation implique, d'une part, qu'il n'y a pas de relation duelle à strictement parler, et d'autre part, que la relation symbolique, dès le début, ne peut se réduire à une simple dépendance sous la forme de satisfaction ou non-satisfaction des besoins.

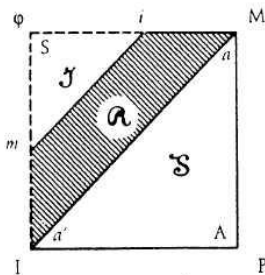


Figure 4 : Le schéma R

En effet, si la relation symbolique S-A est au départ la relation de la mère et de l'enfant, comme premier axe de réalité dans lequel l'enfant s'inscrit dès l'origine dans une dialectique du désir comme désir de l'autre. Une première faille au duo apparaissait déjà avec le stade du miroir, lorsque l'enfant, s'identifiant à une image située en *i*, faisait l'expérience aussi d'une béance du côté de l'Autre qui, témoin de la scène, initiait une série d'identifications imaginaires situées en *i*. Ce point du moi idéal constitue alors à la fois une limite aliénante et un point d'appui dans la réalité pour la constitution d'un moi, à partir duquel une autre série d'identifications devient possible, orientée cette fois-ci par le signifiant. Cette nouvelle série trouve alors son point d'appui et sa limite dans le registre symbolique, à savoir au niveau de l'Idéal du moi I que constitue la fonction paternelle. Cette identification symbolique, en faisant intervenir la fonction paternelle, permet selon Lacan « un détachement plus grand par rapport à la relation imaginaire qu'au niveau de la relation à la mère »³. En effet, s'identifiant imaginaires d'abord au phallus imaginaire (-*phi*) manquant de la mère, il s'en trouve délogé par le père, réel détenteur du phallus que la mère, châtée désire. L'enfant perd ainsi cette place mais accède au registre du symbolique qui ouvre le champ du désir. Cependant, ajoute Lacan, la loi du symbolique ne succède pas à un temps chaotique et mythologique de l'imaginaire, où seule règnerait une rivalité imaginaire. Il faut plutôt

¹ Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 428.

² Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, op. cit., p. 531 sq.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 226.

envisager cette loi comme un préalable, mais dont la fonction ne se dégage qu'après-coup. Ainsi, au temps chronologique est préféré le temps logique de la construction du sujet dans son rapport à l'Autre, selon une topologie complexe du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel que Lacan reprendra et transformera, selon des règles mathématiques, en d'autres formes comme celle du *cross-cap* et de la bande de Möbius notamment, mais aussi du tore, de la bouteille de Klein.

Cet abord du sujet à partir de la topologie permet de mettre en exergue, premièrement, le primat du symbolique pour penser le rapport à l'Autre en dehors du champ englué de l'imaginaire et, deuxièmement, la figure paternelle comme fonction symbolique, afin de distinguer le Nom-du-Père du père biologique, du père dans la réalité, du père imaginaire. Autrement dit, la fonction de nomination qu'il commence à théoriser dans un contexte de reconnaissance, dès ses premiers séminaires, octroie au père le rang de *signifiant* du Nom-du-Père, c'est-à-dire, « le père est une métaphore »¹.

Par métaphore, il faut comprendre opération de substitution symbolique, lorsqu'un « signifiant [...] vient à la place d'un autre signifiant »². C'est ce qui permet d'instaurer la chaîne signifiante lorsqu'un S1 représente quelque chose, le sujet, auprès d'un S2. La métaphore paternelle semble donc être la fonction fondamentale qui fait fonctionner l'ordre symbolique dans lequel le sujet peut s'inscrire. Ce signifiant paternel se met en place au moment de l'Œdipe, comme intervention du père qui se substitue au « Désir de la mère ». En effet, « la fonction du père dans le complexe d'Œdipe est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la symbolisation, le signifiant maternel »³. Cette opération de métaphorisation est donc une opération de symbolisation du désir de la mère, par quoi l'enfant accède à une dimension de signification. Par la fonction paternelle, il peut s'expliquer les énigmatiques absences/présences de la mère pour qui, découvre-t-il, il n'est pas tout. Elle désire ailleurs, à savoir le père. On dira alors que la signification est phallique en tant que le « signifié des allées et venues de la mère, c'est le phallus »⁴ que posséderait le père, et à partir de laquelle le sujet pourra nommer les choses, leur donner une signification, ordonner le discours. Lacan verra d'ailleurs, grâce à l'analyse du cas de Schreber, l'origine de divers troubles du langage propres à la sémiologie de la structure de la psychose dans la carence du signifiant phallique et de la signification phallique, du fait de la « forclusion du Nom-du-père »⁵. Il la représente topologiquement à partir d'une déformation du schéma R, ce qui donne lieu au schéma I dans le séminaire sur les formations de l'inconscient. Les registres imaginaire et symbolique étant troués par le réel – irreprésentable et imsymbolisable – il en résulterait donc des courbes asymptotiques selon une topologie hyperbolique.

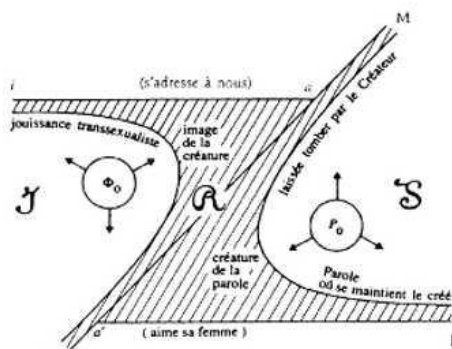


Figure 5 : Le schéma I

Le signifiant du Nom-du-Père devient alors ce à partir de quoi le sujet se rapporte au manque symbolisé le phallus, c'est-à-dire le Nom-du-Père est, dans la chaîne signifiante, le S2 qui s'articule au S1 phallique, signifiant du manque, parce que le père posséderait l'objet phallique qui répond au manque

¹ *Ibid.*, p. 174.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 143.

d'une femme. L'enfant fait donc l'expérience d'une dépendance de la mère à une loi du langage supportée par le père. On retrouve la loi phallique de castration que Freud avait mis à jour avec le mythe du contrat totémique et la répression de la jouissance illimitée. Mais cette loi phallique apparaît finalement être la loi symbolique de la parole, du signifiant qui vise la reconnaissance et non pas la satisfaction. Par cette loi symbolique du Père, la jouissance est limitée, laissant ainsi une place vide, un manque de jouissance qui ouvre au champ du désir. S'il est interdit de jouir de la mère, il est autorisé de la désirer et de se faire désirer par elle. En d'autres termes, l'instauration du Nom-du-Père est aussi l'instauration d'un ordre symbolique que le sujet, par une parole de pacte, peut engager. Ce qui sous-entend par ailleurs que dans le cas de la psychose, que Lacan détermine comme causée par la « forclusion du Nom-du-Père », à savoir la non mise en place de cette métaphore paternelle, ce pacte n'aurait pas lieu. C'est-à-dire, la Loi du signifiant ne peut s'instaurer ni donc l'ordre symbolique par lequel le sujet engage sa parole et son désir.

L'enjeu de l'Œdipe n'est pas donc pas seulement la constitution subjective et la mise en œuvre de la logique de la reconnaissance, mais également la possibilité, chaque fois répétée, du pacte symbolique de la parole qui engage et donc institue l'Autre du langage, en garantit l'existence et la consistance, par quoi le sujet peut entrer finalement dans la dialectique des échanges et *consent à demander* : demander ce qui manque, demander ce qu'il n'a pas et qu'il désire, demander à l'Autre l'objet phallique qu'il a et que le sujet n'est pas. Ainsi, la demande est toujours plus que la simple demande d'un objet, la demande vise toujours un au-delà (du besoin, de l'objet), ce qui ne peut jamais être satisfait et ouvre par conséquent au désir et à une dialectique de la demande et de l'échange.

Cette dernière se constitue de la circulation du signifiant et en fin de compte la circulation du signifiant phallique comme signifiant du manque qui symbolise « l'au-delà du désir, [...] à savoir tout le champ qui se situe au-delà du champ de la demande »¹. En effet, bien que « le sujet s'adresse d'abord à l'Autre pour la satisfaction de ses besoins »², il demande toujours quelque chose en plus, au-delà du besoin. Ainsi, ce qui est demandé pour répondre au désir n'est pas tant tel ou tel objet en particulier que cela qui manque, à savoir le phallus comme signifiant du manque à l'occasion incarné par un objet phallique qui lui donne une consistance imaginaire. Mais alors, ce qui est demandé, si ce n'est pas tel objet qui finalement ne convient jamais, c'est le manque qui est demandé à l'Autre, au partenaire. Or, donner ce qu'on n'a pas, Lacan en fait précisément le fondement de l'amour, transformant par conséquent toute demande en demande d'amour. Autrement dit, l'échange et la circulation au fondement du lien social ne seraient possibles qu'en raison d'un manque fondamental, que le phallus symbolise, et qui autorise un certain rapport du sujet désirant à la demande, c'est-à-dire l'adresse « d'une parole qui est articulée à l'horizon de l'Autre »³ et qui apparaît comme une demande d'amour, distinguant par là-même le désir et l'amour mais invoquant la dimension d'un Autre auquel la fonction paternelle, comme « + 1 » donne consistance.

3. Trois catégories du manque

La relecture structurale de l'Œdipe freudien, à la lumière du symbolique et des lois du signifiant, permet ainsi à Lacan d'entamer la destitution de cette fonction paternelle qui, d'être réduite au trognon d'un signifiant symbolisant un père mort, donnera finalement lieu plus tard à sa chute et son évaporation, contre quoi le névrosé lutte en voulant, comme Freud, sauver le père. Mais dans ce premier temps, la métaphorisation du père conduit d'abord Lacan à isoler trois temps logiques du procès œdipien au cours duquel s'affirme le désir du sujet, et qu'il est possible de mettre en correspondance avec trois formes du manque d'objet. Il les expose notamment dans le séminaire sur la relation d'objet⁴ comme dam imaginaire,

¹ *Ibid.*, p. 393.

² *Ibid.*, p. 409.

³ *Ibid.*, p. 475.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet (1956-1957)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1994, p. 25 sq.

dette symbolique et trou réel, formes au regard desquelles, chaque fois, le père occupe une fonction différente, et qu'il possible de repérer dans le positionnement du sujet quant au désir de l'Autre tel qu'il se construit à travers l'Œdipe, alors revisité par Lacan.

Ainsi, comme il le souligne l'année suivante, le désir du sujet apparaît d'abord comme « désir du désir de la mère »¹ et ouvre « la dimension de ce que la mère peut désirer d'autre »². Autrement dit, la mère peut désirer autre chose que le petit d'homme qui vient d'arriver à la vie, ce qui pose la question de ce que l'Autre (maternel) veut. C'est ce que le petit Ernst mettait déjà en scène avec son jeu du « fort-da », la mère alternant présence et absence. Il faut bien qu'il y ait « Autre chose »³, les alternances de la mère dévoilant finalement sa dépendance à l'existence de l'ordre symbolique supportée par la métaphore paternelle et qui permet l'accès à un certain objet de son désir énigmatique : « cet objet s'appelle le phallus »⁴. Ainsi Lacan tente-t-il de montrer que le désir « a dans le sujet cette référence phallique » qui fonde et organise le rapport futur du sujet au manque, à l'existence et au sexe et que l'Œdipe met en œuvre sous la forme d'une inaugurale dialectique de la reconnaissance.

Ce premier temps de la symbolisation l'Œdipe est donc celui de l'identification imaginaire au phallus, lorsque l'enfant se met à la place de ce qu'il suppose être l'objet de désir de sa mère. Il serait donc l'être qui la comble et la satisfait, mais ainsi « s'ébauche comme *assujet* »⁵, c'est-à-dire « assujetti au caprice »⁶ maternel. En effet, cela le conduit à s'abolir comme sujet pour devenir l'objet du désir de la mère, à savoir le phallus. Les demandes de la mère (celles de propreté par exemple) et la proximité mère-enfant encourage cette identification phallique et donne consistance à l'idée que ni lui ni sa mère ne souffrirait du manque. La fonction d'une castration par un tiers n'opère pas encore, ni le sujet ni l'Autre n'apparaît manquant, donc désirant, du point de vue imaginaire du petit d'homme. D'où un paradoxe de la reconnaissance sur ce temps inaugural : pour être reconnu comme sujet de désir, il faut d'abord se mettre en lieu et place de l'objet phallique, donc en passer par l'abolition du désir et l'assujettissement à l'Autre. Par conséquent, la reconnaissance de l'enfant en ce premier temps dialectique exige de consentir à un certain renoncement lors duquel « pour plaire à la mère, il faut et il suffit d'être le phallus »⁷. L'enfant oscille alors entre être ou ne pas être le phallus, c'est-à-dire oscille entre l'être et le néant au gré du caprice de l'Autre, à répondre la fonction paternelle à partir du deuxième temps de l'Œdipe.

Avant de continuer, notons que ce premier moment d'identification phallique ne consiste donc pas en une symbiose ou un état d'indifférenciation qui impliquerait une relation duelle, comme dans le cas du « *primary love* » de Balint ou des théories de la relation d'objet, le phallus s'immisce toujours déjà entre les deux. Toutefois, il y faut encore l'introduction de la médiation paternelle pour déloger l'enfant de cette place de phallus imaginaire de la mère. Ainsi, ce second temps est celui de la privation en tant que « le père entre en fonction comme privateur de la mère »⁸. Par cette intervention, elle se voit « châtrée », c'est-à-dire soumise à la loi d'un Autre, celle du père, qui fait donc la loi de son désir à elle. Autrement dit, l'enfant aperçoit que la satisfaction maternelle ne dépend pas de lui mais d'un Autre (le père) qui a ou n'a pas cet objet phallique, et qui ainsi donne sens, oriente le désir énigmatique de la mère : si elle s'absente, c'est parce qu'elle a mieux à désirer, à savoir le père. Par cette opération, l'enfant se voit frustré de la jouissance de sa mère par son rival à qui appartiendrait la mère et sa jouissance, ce qui constitue un « dam imaginaire »⁹. En effet, « c'est ici le père en tant que symbolique qui intervient dans une frustration, acte imaginaire concernant un objet bien réel, qui est la mère, en tant que l'enfant en a

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 182.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 192.

⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op. cit.*, p. 37.

besoin »¹ de sorte que l'enfant est mis en demeure de renoncer à être l'objet du désir de la mère, soit le phallus. De son côté, la mère doit aussi renoncer à ce que l'enfant soit ce phallus. Le père apparaît donc dans sa dimension de castrateur qui, d'une part, à la fois prive la mère et frustre l'enfant, et d'autre part, devient le représentant de la Loi (du désir) censé détenir l'objet du désir de la mère. Ainsi le sujet quitte-t-il la dialectique de l'être pour une dialectique de l'avoir : avoir ou ne pas avoir le phallus.

Lacan apporte néanmoins une nuance à cette fonction paternelle, qui ne tient pas à la relation au père mais « à la parole du père »². Rappelant l'exemple du petit Hans et de son père « gentil », il fait remarquer que la fonction castratrice et interdiciatrice est supportée par la mère mais assignée au père. Cette fonction paternelle se mettrait donc en place non à partir d'un père réel mais à partir de la place qui est faite au père et sa parole, sa loi, dans le discours. D'où la dimension éminemment symbolique de cette métaphorisation du désir, par laquelle la mère reconnaît au père une place, celle de causer son désir et par conséquent d'instaurer un ordre qui structure ce désir : le père introduit le manque, la Loi et la distance entre la mère et l'enfant. Cette étape est salvatrice en tant que l'assujet entame le processus de dés-assujettissement au désir maternel en tant qu'il lui est à présent *impossible de se faire reconnaître* comme objet pouvant satisfaire la mère.

La dernière étape est celle d'une nouvelle identification, non plus au phallus mais à celui qui a le phallus. Cela pourrait être le père, qui vient de prendre cette place de castrateur, mais encore faut-il qu'il en fasse la preuve. Ainsi, « c'est pour autant qu'il intervient au troisième temps comme celui qui a le phallus, et non pas qui l'est, que peut se produire la bascule qui réinstalle l'instance du phallus comme objet désiré de la mère, et non plus seulement comme objet dont le père peut priver »³. L'intervention du père, en tant que celui qu'il l'a, marque alors la sortie du complexe d'Œdipe, hissant l'identification imaginaire du premier temps à celle symbolique au père, Idéal du moi, mais qui repose sur une « dette symbolique »⁴. Parce que l'enfant aura rencontré le non du père à être le phallus de la mère, c'est-à-dire aura rencontré la Loi du signifiant du Nom-du-Père qui interdit/castré, l'enfant accède à une dimension subjective et désirante.

Concernant l'Œdipe féminin, Lacan réinterprète également le *Penisneid* ou envie du pénis, équivalent féminin du complexe de castration du garçon, en termes symboliques à partir de la dialectique d'être et avoir le phallus. On retrouve le primat phallique, qui est commun aux deux sexes, lequel indique que se constitue, pour chacun, un rapport au manque différent. Le premier temps de la construction subjective semble donc le même que pour le garçon, la fille se trouvant aussi en position d'être l'objet du désir ou phallus de la mère. C'est donc « en position masculine que la fille se présente par rapport à la mère »⁵, fantasmant pour toutes deux un phallus. L'entrée dans la féminité doit donc exiger un procès plus complexe que la constitution virile pour le garçon. A ce problème, Ernest Jones avait déjà tenté d'y répondre en élaborant l'inverse symétrique de l'Œdipe pour la fille, se construisant non à partir de la même référence phallique mais à partir d'un organe qui lui est propre, à savoir le clitoris comme équivalent physiologique féminin du pénis. Toutefois, il s'agit d'un pénis fantasmatique qui joue un rôle différent de chez le garçon. Ce dernier poursuit une opération d'identification au père, renonçant à la mère et à être son phallus, ce qui marque la sortie avec fracas de l'Œdipe. Au contraire, la fille entrerait dans l'Œdipe par là où sort le garçon : en renonçant à la mère.

C'est en effet une déception qui la fait sortir de cette phase phallique pour la faire entrer dans l'Œdipe par quoi elle veut accéder au pénis qui lui manque. Or, cet accès s'opère à partir de l'expérience du manque et de ses différentes modalités, sous la forme du *Penisneid* qu'il s'agit d'entendre d'une triple manière. D'abord au sens du fantasme qui perdure comme envie d'avoir un pénis à elle qui grandira. Ensuite comme pénis réel, obtenu auprès du père ou d'un partenaire, lorsque « le sujet s'attache à la réalité

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 173.

² *Ibid.*, p. 191.

³ *Ibid.*, p. 193.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op. cit.*, p. 37.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 275.

du pénis là où il est »¹. Enfin sous la forme symbolique d'avoir un enfant du père. A ces trois formes s'y trouvent nouées trois modalités du manque en raison de la déception impliquée à chaque fois. D'abord la castration, « laquelle ampute symboliquement le sujet de quelque chose d'imaginaire »². C'est la déception de ne pas recevoir ce qu'elle n'a pas, c'est-à-dire de ne pas recevoir ce phallus imaginaire qu'elle croyait avoir un jour au même titre que sa mère qui ne l'a pas non plus. Puis vient le temps de la frustration, opération imaginaire qui porte sur un objet réel, lorsque le sujet affronte la déception de ne pas recevoir le pénis du père. Enfin, cette déception concerne celle de ne pas recevoir d'enfant du père, constituant « une privation [qui] est tout à fait réelle, tout en ne portant que sur un objet symbolique [l'enfant] »³.

Cette suite de déceptions, que le sujet féminin pourra parfois reprocher à la mère, cause un retour vers la mère. De même que le garçon s'identifie au père, la fille s'identifie à la mère en tant qu'elle est celle qui est désirée par un homme et a reçu de lui le phallus sous la forme d'un enfant. Cette identification finale l'introduit donc à la position féminine, située sous le signe de la déception et de la non-satisfaction : du manque.

Ainsi, la satisfaction de ce *Penisneid* devra en passer par la demande à l'Autre d'un objet symbolique, par exemple un enfant, plus généralement un signifiant, ne pouvant recevoir ni le pénis imaginaire fantasmé, ni le pénis réel interdit du père. La condition de satisfaction symbolique du désir est donc un renoncement. Il faut d'abord renoncer à l'objet (réel ou imaginaire) pour qu'une satisfaction de l'ordre du symbolique puisse advenir, satisfaction qu'on a vu prendre la forme de la reconnaissance du désir. Or, renoncer implique de consentir à se faire reconnaître comme *manquant*, en l'occurrence pour le sujet féminin comme étant celle qui ne l'a pas. Se faire reconnaître comme femme, et ainsi entrer dans l'ordre symbolique en tant que signifiant « femme », serait faire reconnaître son manque, introduisant le sujet dans le registre de la demande et la dialectique de l'échange : « le désir ne trouve à se satisfaire qu'à la condition de renoncer en partie »⁴ à son objet, donc que « le désir doit devenir demande, c'est-à-dire désir en tant que signifié, signifié par l'existence et l'intervention du signifiant, c'est-à-dire, en partie, *désir aliéné* »⁵. Aliéné, parce que la satisfaction doit en passer par la demande signifiée à l'Autre, emprunte les signifiants et les codes à l'Autre. Ainsi, là où la demande a quelque chose d'inconditionnée – demande absolue d'amour – le désir quant à lui est un désir conditionné – par l'Autre.

Ce don, qu'est l'amour, comme don de ce qu'on n'a pas est finalement don de signifiant, du signifiant du manque, par lequel le sujet ne trouve pas une satisfaction de l'ordre oblatif – enfin comblé par l'objet manquant de son désir – mais y trouve une autre satisfaction, celle symbolique du désir qui n'est autre que la reconnaissance. Aussi Lacan affirme-t-il :

Ce terme introduit la relation symbolique, et avec elle la possibilité de transcender la relation de frustration ou de manque d'objet dans la relation de castration, laquelle est tout autre chose, car elle introduit ce manque d'objet dans une dialectique où l'on prend et où l'on donne, où l'on institue et où l'on investit, bref une dialectique qui confère au manque la dimension du pacte, d'une loi, d'une interdiction, celle de l'inceste en particulier.⁶

Cette relecture de l'Œdipe par Lacan, à partir du signifiant et des trois formes du manque d'objet, le conduit donc à envisager cette traversée comme désir de reconnaissance, celui du désir, celui d'être homme ou d'être femme, c'est-à-dire celui d'un positionnement sexué par rapport à l'Autre qui ne se laisse pas figer dans une posture objectalisée. Autrement dit, il s'agit de se faire reconnaître auprès d'un

¹ *Ibid.*, p. 277.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁵ *Ibid.*, nous soulignons.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op. cit.*, p. 84.

Autre que la loi paternelle comme signifiant du Nom-du-Père structure, organise, fait consister. D'où un pacte de parole comme pacte de reconnaissance symbolique qui s'institue à partir d'un manque : parce qu'une satisfaction s'est vue interdite, le sujet entre en relation avec un manque d'objet dans le champ du désir (de l'Autre) que le phallus rend possible et dialectise, donnant ainsi consistance à une dimension Autre, soit à un au-delà du langage et du couple.

III. Au-delà du couple : vers une duperie du pacte ?

1. *Optique de l'amour*

La rectification de l'Œdipe qu'opère Lacan, rendue possible par l'approche structurale, permet de situer la question de la parole dans un nouveau registre, qui concerne moins la référence à l'objet, c'est-à-dire « l'accord sur l'objet »¹, que la position du sujet. Autrement dit, l'échange de parole possède cette double dimension d'information-communication (l'accord oblatif) et de reconnaissance (désir), par quoi la question de l'amour et de l'identification peut advenir sous un nouveau jour. En effet, elle n'est pas uniquement du côté d'une relation narcissique du moi à ses objets d'amour, mais fait aussi intervenir une place Autre, un tiers qui médiatise la relation à l'autre, aux objets d'amour, c'est-à-dire qui régule et creuse un espace pour le désir. C'est ce que Lacan épingle par l'introduction de la distinction entre deux types de transfert, l'un imaginaire, du côté d'une énamoration (*Verliebtheit*), ce qui s'est d'abord donné à Freud comme obstacle ; et l'autre symbolique comme « transfert efficace »² qui consiste en « l'acte de la parole »³. Il ne s'agit pas de n'importe quelle parole, mais de la parole vraie. En effet, le « moulin à parole »⁴ qu'est la parole vide, qui peut tout aussi bien être emplie de connaissances scientifiques, culturelles, etc., n'est pas encore un « acte », car il y faut cette perspective supplémentaire selon laquelle « chaque fois qu'un homme parle à un autre d'une façon authentique et pleine, il y a, au sens propre, transfert, transfert symbolique – il se passe quelque chose qui change la nature des deux êtres en présence »⁵. On retrouve là le pacte initial par lequel le sujet se positionne en engageant un Autre, se faisant donc effet de signifiant. De même, le transfert symbolique, le seul « efficace », apparaît aussi comme un « produit du signifiant »⁶ et présuppose ce lieu Autre « + 1 » à partir duquel l'analyste intervient et interprète.

En d'autres termes, l'amour de transfert dont il est question est délogé d'une relation imaginaire à l'autre, l'analyste ne parlant pas comme autre sujet mais comme ce qui donnerait consistance à l'Autre du langage sans s'y identifier, en laissant une place vide, propre à accueillir le désir du sujet analysant qui parle. Ainsi, précise Lacan, « il faut à une créature quelque référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un engagement qui la constitue, à proprement parler, comme une autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter-humains [...] c'est ce qu'on appelle la fonction du sacré »⁷. Le dégagement de cette dimension du sacré lui permet alors de prendre ses distances les tenants de l'*egopsychology* qui soutiennent une conception imaginaire du transfert et qui représente un obstacle, celui du collage du moi à ses objets idéaux auxquels il peut s'identifier. Au contraire, le lieu Autre permettrait, par l'effet symbolique d'évidement, en lâchant les amarres de la parole habituelle, un décollement du sujet et de l'objet.

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, 1998, p. 18.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste, op. cit.*, p. 105.

⁷ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 197.

Afin de resituer comme essentielle cette fonction médiatrice de l'Autre, Lacan procède notamment à partir du schéma optique de Bouasse¹, à partir duquel il propose une nouvelle interprétation du moi idéal et de l'Idéal du moi, à l'encontre de l'*egopsychology*. En effet, les tenants de cette dernière, « mettent l'accent sur le caractère narcissique de la relation d'amour imaginaire, et montrent comment et combien l'objet aimé se confond, par toute une face de ses qualités, de ses attributs, et aussi de son action dans l'économie psychique, avec l'idéal du moi du sujet »², confusion que Lacan va tenter de desserrer en montrant comment elle se rapporte à la fonction du moi et non pas au sujet du désir. Cela lui permettra notamment d'inaugurer une topologie de la subjectivité à partir d'une redistribution des relations intra et intersubjective au fondement du rapport que le sujet entretient avec la réalité et avec les autres. L'introduction de ce schéma a lieu lors d'une leçon de séminaire le 24 février 1954, à partir duquel il tente une nouvelle monstration de la subordination de l'imaginaire au registre du symbolique, afin de faire fonctionner autrement ces notions de moi idéal et d'Idéal du moi.

La distinction entre *Ichideal* et *Idealich* est d'abord opérée par Freud en 1914, lorsqu'il aborde la question du narcissisme, mais dont les rapports à ce dernier ne sont pas élaborés davantage, conduisant à de multiples débats dans la communauté analytique et que Lacan entend éclaircir, en distinguant rigoureusement moi réel, Idéal du moi et moi idéal :

C'est à ce moi idéal [*Idealich*] que s'adresse maintenant l'amour de soi dont jouissait dans l'enfance le moi réel [*Das wirkliche Ich*]. Il apparaît que le narcissisme est déplacé sur ce nouveau moi idéal [*Dieses neue ideale Ich*] qui se trouve, comme le moi infantile, en possession de toutes les perfections. Comme c'est chaque fois le cas dans le domaine de la libido, l'homme s'est ici montré incapable de renoncer à la satisfaction dont il a joui une fois. Il ne veut pas se passer de la perfection narcissique de son enfance ; s'il n'a pas pu la maintenir, car, pendant son développement, les réprimandes des autres l'ont troublé et son propre jugement s'est éveillé, il cherche à la regagner sous la nouvelle forme de l'idéal du moi [*Ichideal*]. Ce qu'il projette devant lui comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance ; en ce temps-là, il était lui-même son propre idéal.³

Repartir de ces confusions permettra à Lacan de poser les jalons vers une forme d'amour et de relation à un partenaire qui ne soit pas complètement pris dans l'engluement imaginaire et sa rivalité agressive, mais de dégager cette autre dimension, qui pourtant ne constitue pas non plus une transcendance désarrimée du corporel et de la passion. Au contraire, il y dessine une place cruciale pour le corps, mais positionnée sur le plan imaginaire de l'image spéculaire, ainsi que le représente visuellement le schéma de Bouasse auquel il se réfère.

Cette référence à l'optique n'est pas nouvelle en psychanalyse, puisque Freud lui-même tentait de construire la réalité psychique sur le modèle d'un instrument optique comme celui du microscope, analogie qu'on retrouve par exemple dans *Interprétation du rêve*⁴, qui constitue également l'une des sciences que Descartes aura particulièrement formalisé par des lois mathématiques⁵. Dans ce schéma de Bouasse, simplifié par Lacan pour les besoins de sa démonstration, un vase vide est posé sur une table devant un miroir concave. Un bouquet de fleur, invisible pour le spectateur, est collé sous la table, de sorte que son reflet apparaisse au spectateur. L'image ainsi obtenue produit un vase fleuri selon les lois mathématiques de l'optique. Il s'agit d'une image dite « réelle », que Lacan note *i(a)*, visible uniquement si le spectateur se situe au bon endroit, autrement dit, l'illusion d'unité exige une certaine place. Peu après, Lacan apporte un complément à ce premier schéma, afin de dégager le lieu d'une image dite « virtuelle » *i'(a)*. Dans cette modification, les places du vase et des fleurs sont interchangeables. Il s'agit pour le psychanalyste de fournir

¹ Bouasse H., *Optique et Photométrie dites géométriques*, Paris, Delagrave, 1934.

² Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 130.

³ Freud S., « Pour introduire le narcissisme », *La vie sexuelle*, op.cit., p. 98.

⁴ Freud S., *L'interprétation du rêve*, op.cit., Paris, Seuil, 2010, notamment p. 579-580.

⁵ Descartes R., *La Dioptrique*, Paris, Arvensa Éditions, 2019.

une première signification à ces éléments : les fleurs représentent le chaos des pulsions diverses, tandis que le vase est l'enveloppe corporelle qui les contient mais sur le mode de l'image, celle que l'enfant se construit lors du « stade du miroir ». Par conséquent, à l'organisme réel et irreprésentable se superpose comme un voile l'image unifiée du corps.

Afin de représenter cette construction et d'introduire le rapport narcissique à l'autre, Lacan va complexifier le schéma en y ajoutant un miroir plan et en échangeant les places des fleurs et du vase. Cette inversion exige à présent ce miroir plan pour que l'image unifiée y apparaisse, mais cette image est-elle-même le reflet d'un reflet issu du miroir concave mis à la même place que l'observateur, de sorte que $i(a)$ est du même côté que lui qui n'a accès qu'à $i'(a)$ en face de lui. Cela produit ainsi l'illusion, dans le miroir plan, d'un espace virtuel où se situerait son identité, c'est-à-dire aussi bien l'image de son corps $i'(a)$ que sa position subjective, identifiée et symbolisée comme sujet virtuel SV sur le schéma. Ainsi retrouve-t-on l'axe $a - a'$ du schéma L, sur lequel les effets de confusion transitive peuvent avoir lieu, lorsque les deux images se mêlent et s'interchangent, mais par où l'assomption de l'image réelle dans la relation au semblable peut également avoir lieu :

En effet, le sujet virtuel, reflet de l'œil mythique, c'est-à-dire l'autre que nous sommes, est là où nous avons d'abord vu notre ego – hors de nous, dans la forme humaine. Cette forme est hors de nous, non pas en tant qu'elle est faite pour capter un comportement sexuel, mais en tant qu'elle est fondamentalement liée à l'impuissance primitive de l'être humain. L'être humain ne voit sa forme réalisée, totale, le mirage de lui-même, que hors de lui-même. [...] Quant au spectateur virtuel, celui que vous vous substituez par la fonction du miroir pour voir l'image réelle, il suffit que le miroir plan soit incliné d'une certaine façon pour qu'il soit dans le champ où on voit très mal.¹

Cette première symbolisation optique permet de situer de façon claire et distincte ce qui faisait débat, à savoir le moi réel $i(a)$ et le moi idéal $i'(a)$. Bien que Lacan eût déjà abordé ces notions avec le stade du miroir, ce nouvel abord permet d'introduire un nouvel élément, à partir du miroir plan, qui est l'Idéal du moi, qui vient comme en tiers pour réguler la relation narcissique du moi. Nous avons indiqué plus tôt comment l'identification de l'enfant dans le miroir en passait aussi par l'authentification par un adulte, figure de l'Autre. De même, il s'agit pour Lacan de situer sur le schéma optique ce lieu Autre, ce qu'il introduit comme « inclinaison du miroir plan [...] commandée par la voix de l'Autre »², qui « n'existe pas au niveau du stade du miroir, mais c'est ensuite réalisé par notre relation avec autrui dans son ensemble — la relation symbolique. Vous pouvez saisir dès lors que la régulation de l'imaginaire dépend de quelque chose qui est situé de façon transcendante, [...] – le transcendant n'étant ici rien d'autre que la liaison symbolique entre les êtres humains. »³

L'Idéal de l'Autre vient alors en cette place symbolique de voix de l'Autre, qui profère une parole, laquelle tranche dans l'imaginaire afin de stabiliser la relation à la réalité que ne peut faire la simple image, toujours mouvante et soumise à l'instant : « C'est la parole, la fonction symbolique qui définit le plus ou moins grand degré de perfection, de complétude, d'approximation, de l'imaginaire »⁴. Autrement dit, « l'Ich-Ideal, l'idéal du moi, c'est l'autre en tant que parlant »⁵, que le sujet toujours vise par sa parole mais dont il n'atteint que l'image, intersubjectivité toujours prise dans des degrés de l'imaginaire mais à partir desquels une identification symbolique devient possible. En effet, « l'échange symbolique est ce qui lie entre les êtres humains, soit la parole, et qui permet d'identifier le sujet »⁶.

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 160-161.

² *Ibid.*, p. 161.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶ *Ibid.*

Or, cet entremêlement de la parole et de l'identification imaginaire est aussi ce qui peut être responsable d'une « véritable subduction du symbolique, une sorte d'annulation, de perturbation de la fonction de l'idéal du moi »¹, lorsque s'instaure une « stricte équivalence de l'objet et de l'idéal du moi »², soit lorsque ce dernier est ravalé du côté du moi idéal, sur l'axe imaginaire des objets d'amour. Ce ravalement produit alors un ravissement, une « captation narcissique » par laquelle le sujet n'y retrouve que lui-même, rivé à son reflet aux côtés des objets qui miroitent derrière la vitrine, car « c'est ça l'amour. C'est son propre moi qu'on aime dans l'amour, son propre moi réalisé au niveau de l'imaginaire »³. Autrement dit, le transfert est ravalé du côté d'une passion amoureuse, d'un coup de foudre, où le sujet amoureux devient « fou » :

L'Ich-Ideal, en tant que parlant, peut venir se situer dans le monde des objets au niveau de l'Ideal-Ich, soit au niveau où peut se produire cette captation narcissique dont Freud nous rebat les oreilles tout au long de ce texte. Vous pensez bien qu'au moment où cette confusion se produit, il n'y a plus aucune espèce de régulation possible de l'appareil. Autrement dit, quand on est amoureux, on est fou, comme le dit le langage populaire.⁴

Or, remarque Lacan, c'est le virage que paraît prendre une interprétation du transfert qui s'orienterait des théories de la psychologie du moi et de la relation d'objet, notamment l'interprétation personnaliste d'un Daniel Lagache, qui semble rabattre l'Idéal du moi sur la fonction du surmoi comme système « Surmoi-Idéal du moi »⁵, dans lequel l'autorité parentale est introjectée afin de structurer la personnalité. Ainsi le résume-t-il : « La formule de Freud, que l'idéal du moi est une fonction du surmoi, peut s'interpréter structurellement de la façon suivante : l'idéal du moi représente la façon dont la personne doit se comporter pour que le moi-sujet, identifié à l'autorité parentale, puisse accorder son approbation au moi-objet »⁶. La cure sera alors à comprendre, selon lui, comme conquête d'autonomie progressive par rapport au surmoi, ce qu'il met au compte d'un progrès narcissique positif. En effet, la désidentification au surmoi, lequel contribue à la soumission à la toute-puissance, reposerait sur un renforcement du moi et de ses identifications, renforcement notamment opéré par une identification au psychanalyste érigé en modèle comme moi idéal. En effet, « dans cette lutte pour son autonomie, contre l'identification au surmoi, le sujet s'appuie sur d'autres identifications, dans lesquelles il investit son besoin de toute-puissance, en particulier sur l'identification à l'analyste »⁷.

Un glissement de sens semble donc s'être introduit dans cette conception du transfert qui n'échappe pas à Lacan, lorsqu'il souligne qu'elle entraîne une confusion selon laquelle « les rapports de l'analysé et de l'analyste reposent sur le fait que l'analyste a un moi que l'on peut appeler idéal »⁸, comme si l'analyste pouvait se dresser comme parangon de la normalité. Ainsi formerait-il des « sujets à son image »⁹, dans une relation strictement duelle où l'Autre se réduit à un autre sans tiers, encourageant le risque d'une déviance moralisatrice. Or, il s'agissait de ce que Freud dénonçait déjà comme obstacle disions-nous, lorsque se « déplaçait le poids principal du côté des résistances du malade ; tout l'art consistait désormais à mettre celles-ci au jour le plus tôt possible, à les montrer au malade et à le pousser par le jeu d'une influence exercée d'homme à homme (soit ici le point où se situe la suggestion agissant comme "transfert") à laisser tomber ces résistances ». Au contraire, si le transfert peut aussi devenir un levier,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 163.

⁴ *Ibid.*, p. 162-163.

⁵ Lagache D., « La psychanalyse et la structure de la personnalité », *Agressivité, structure de la personnalité et autres travaux*, *Œuvres IV, 1956-1962*, Paris, PUF, 1982, p. 224.

⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert (1960-1961)*, texte établi par J.-A. Miller Paris, Seuil, 2001, 2^e édition corrigée, p. 393.

⁹ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, *op. cit.*, p. 169.

celui-ci ne réside pas dans l'identification au moi de l'analyste dont rien n'indique sa perfection, mais en référence un « au-delà de l'imaginaire, au niveau du plan symbolique, de l'échange légal qui ne peut s'incarner que de l'échange verbal entre les êtres humains »¹ et qui transcende voire rompt avec « l'attachement mortel »² de l'énamoration, du duel hégélien.

Au contraire, le transfert symbolique comme effet du signifiant, se soutient de cette place Autre qui introduit une régulation dans la relation à l'autre, empêchant par conséquent toute réduction de la relation analytique à une relation à deux, à une « relation d'ego à ego »³. D'où finalement une distinction radicale entre le grand A et le petit a, contre « l'illusion de réciprocité duelle et imaginaire de la communication des inconscients et du "contre-transfert" »⁴ souligne ainsi Serge Cottet, détruisant donc aussi l'illusion de la possibilité d'une identification de l'analyste à son propre patient. La dialectique du désir, orientée vers la reconnaissance d'un sujet de désir, contribue donc à « annuler l'idéologie de la communication interpersonnelle »⁵. Cependant, elle ouvre aussi un autre champ, à rebours de cette idéologie qui vise la transparence et la compréhension : que l'Autre ne s'atteigne pas, du fait du mur du langage, contrairement à un petit autre, surgit la possibilité du malentendu, l'échec d'une « conversation entre les sexes », soit une tromperie de l'amour que la figure de Socrate permet de mettre particulièrement en lumière.

2. Socrate et la tromperie de l'amour : un faux contrat

La référence à la figure de Socrate que Lacan introduit, établissant une analogie entre le père de la philosophie et le psychanalyste, lui permet de repenser l'amour de transfert à partir d'une double dimension de sujet supposé savoir et supposé désir. Cette réinterprétation de la relation transférentielle conduira ainsi à pouvoir dégager un rapport au partenaire à partir du sujet désirant, et non plus de l'objet désirable, sur le mode d'un « 2 + 1 ».

En effet, par l'entremise de la parole et du dialogue, Socrate est non seulement celui qui interroge le savoir de l'Autre et celui qui suscite le désir et la passion amoureuse de ses contemporains tout en les reconduisant vers un autre. Pourtant, loin de s'affirmer comme un maître ou le parangon d'une normalité, d'un idéal, il proclame également « ne rien savoir sauf sur les sujets qui relèvent de l'Éros »⁶. Or, remarque encore Lacan, c'est ici faire du désir un objet, ce qu'on retrouve aussi bien chez Freud puisque « c'est aussi du désir comme objet qu'il s'agit chez Freud »⁷. Autrement dit, ce dont il est question n'est pas un objet en tant que désirable, mais l'objet-désir lui-même à entendre comme le désir qu'on désire, soit ce que nous avons vu comme désir de désir, désir de l'Autre. C'est à ce propos que Socrate posséderait un certain savoir que ses contemporains viendraient chercher auprès de lui, et dont le dialogue platonicien du *Banquet* effectue la monstration de sa maîtrise comme Lacan l'analyse dans le séminaire VIII.

Dans ce dialogue, alors que le jeune Agathon a remporté la veille le concours des grandes Dionysies avec sa première tragédie, il organise une réception intime, à laquelle sont conviées plusieurs personnalités d'Athènes, au nombre desquels se trouvent par exemple Phèdre, le poète et dramaturge Aristophane ou encore, bien sûr, Socrate. Un autre convive s'imposera sans invitation plus tard dans la soirée, qui n'est autre qu'Alcibiade. A la demande de Phèdre, chacun entonnera une louange à la divinité de l'amour, pas assez honorée selon lui, et le *Banquet* se présente comme le récit de cette longue nuit. C'est à cette occasion notamment qu'Aristophane nous livre un récit mythologique de l'origine de la

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 162.

² *Ibid.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste, op. cit.*, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶ Platon, *Le Banquet*, Paris, GF-Flammarion, 2007, p. 96.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 17.

séparation des sexes. A l'aube des temps, les êtres humains étaient de trois sexes différents, à savoir masculin, féminin ou androgynes, et étaient complets et doubles, c'est-à-dire comme des sphères avec quatre jambes, quatre bras, deux visages, etc. Ainsi, sans manque, ils jouissaient d'eux-mêmes, pleins d'orgueil. Mais, désireux de prendre la place des dieux, ces derniers les punirent, en les coupant en deux, les condamnant par conséquent à la recherche éternelle de leur âme sœur, à une quête d'amour désespérée sans laquelle nulle plénitude, ni même reproduction ne seraient possibles. Ainsi apparut la division des sexes et en même temps le malentendu et l'insatisfaction. Après ce discours, ce sera au tour d'Agathon de produire le sien, soulignant des caractéristiques merveilleuses de l'Amour, notamment celle de produire ravissement et consentement chez tous ceux qu'il touche.

Vient enfin le tour de Socrate qui, non sans ironie, fera entendre l'aspect essentiellement rhétorique, voire fallacieux, de ces discours. Il répondra à cela d'abord en rapportant les paroles d'une personne absente qu'il considère comme très savante sur ce thème, à savoir une femme du nom de Diotime. Alors qu'il achève le récit de son ancienne maîtresse de philosophie, Alcibiade surgit avec fracas, ivre, exubérant et tempêtant. Invité alors à son tour à faire l'éloge de l'amour, il produit un discours en rupture avec tous les autres. En effet, plutôt que de parler de l'amour, il fait l'éloge de Socrate mais en contradiction avec tout ce qui a été entendu jusque-là : tandis que les autres orateurs louaient le dieu ailé pour ce qu'il conduit au Beau, Alcibiade souligne plutôt une interférence entre l'amour et le désir. La personne à qui s'adresse notre amour serait aussi objet de désir, et se voit donc délogée d'un statut de beauté contemplée par introduction de la convoitise. C'est pour cette raison que Socrate accède donc à cette place de désirable malgré sa laideur. En tant que Silène, il est certes repoussant mais pourtant contient aussi en lui des trésors cachés, des simulacres de divinités aussi appelés *agalмата*. Ces choses invisibles et pourtant attisant le feu du désir, c'est là la fonction de l'objet a, qui cause le désir, et qu'Alcibiade espère obtenir de Socrate.

A cela, Socrate répond en se dérochant, ne donne aucun signe d'amour attendu, c'est-à-dire se dérobe de cette position de l'amant à laquelle il est appelé par Alcibiade, et selon les usages coutumiers de l'Athènes de cette époque. En effet, étant plus âgé, dans ce jeu de l'amour Socrate aurait dû être celui qui, amant, séduit Alcibiade, aimé. Mais un premier renversement s'opère donc, de l'ordre d'une « métaphore de l'amour »¹. Par le refus de Socrate, Alcibiade est renvoyé à son propre désir pour occuper alors cette place de l'amant et Socrate celle de l'aimé. Ainsi le désir prend-il l'ascendant sur le désirable, l'*éras-tès* se substitue à l'*érôménos* : « c'est vous qui étiez d'abord l'*érôménos*, l'objet aimé, et [...] soudain vous devenez l'*éras-tès*, celui qui désire »². De même l'analyste serait-il celui qui se dérobe à la demande d'amour de l'analysant, parce que, affirmait déjà Lacan deux ans plus tôt, « le désir de l'Autre qu'est pour nous le désir du sujet, nous ne devons pas le guider vers notre désir, mais vers un autre »³. L'analyste et Socrate, se soustrayant à la position d'être aimés, deviennent non aimants mais purs désirants. Et Lacan d'ajouter à propos de l'action de l'analyste : « Nous mûrissons le désir du sujet pour un autre que nous »⁴, en l'occurrence pour le bel Agathon, rappelant que l'amour est toujours à trois pour que le champ du désir demeure ouvert. Aussi Socrate adresse-t-il à Alcibiade ce qui constitue, pour Lacan, une interprétation de son désir selon laquelle tout ce qu'il a dit ne s'adressait pas au Silène mais à Agathon.

Se produit alors un creusement de la place du désirant qui, s'absentant, ne présente plus qu'un vide, c'est-à-dire creuse un manque insatiable au fondement du mouvement du désir. Toutefois, ce vide semble plein d'un rien, mais qui n'est pas un rien. Au contraire, il semble plein de ces *agalмата* qui attisent le feu du désir qu'un Alcibiade convoite, mais que Socrate refuse de donner. Autrement dit, Alcibiade suppose en Socrate un certain savoir sur le désir, il lui suppose un savoir sur les choses de l'amour, ce qui déclenche sa passion et son exigence d'obtenir quelque chose de lui. Or, Socrate sait parfaitement qu'il n'a pas ce qu'Alcibiade demande, l'éconduisant vers le bel Agathon. Là se joue une tromperie de l'amour,

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 49.

² *Ibid.*, p. 69.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2013, p. 572.

⁴ *Ibid.*

de laquelle Socrate joue à être la dupe bien qu'il ne le soit pas, en prétendant détenir cette vérité, ce savoir. Jouant le jeu de l'amour, il vient en place de semblant d'objet, c'est-à-dire fait semblant d'avoir ce qu'Alcibiade demande afin d'entretenir et mûrir son désir, pour l'ériger comme sujet désirant, mais désirant un autre. D'où tromperie, mais qui fait de l'objet agalmatique le pivot de la dialectique du désir et de l'analyste celui qui vient en place d'Autre pour mieux l'éviter en incarnant un semblant d'objet inatteignable, hors intentionnalité.

En commentant l'analyse lacanienne du *Banquet* de Platon, Serge Cottet parle alors ici d'un « faux contrat »¹ de l'amour, en tant que Socrate serait perdant s'il devait accepter les avances d'Alcibiade. En effet, ce dernier suppose la présence d'un objet agalmatique en Socrate, soit un brillant « simulacre »² divin, et voudrait l'obtenir en échange de sa beauté terrestre de mortel, soit offrir une opinion sur le beau pour acquérir la vérité sur la Beauté, soit « troquer du cuivre contre de l'or »³. Cette transaction implique donc un faux contrat, reconduit l'amour à un pacte de dupe dans lequel la cause du désir, l'objet a demeure voilé et passé sous silence. Ainsi, on ne peut viser intentionnellement⁴ cet objet qui brille par son absence et s'avère n'être qu'une idole. En cela, il se distingue des objets de désir qui se donnent dans la réalité pour combler le sujet et mener à la jouissance. Mais c'est donc aussi ce qui amène Lacan à délaisser le paradigme du schéma optique, qui ne permet pas de mettre à jour la fonction de l'objet a, en tant que finalement non spéculaire ; la vision seule ne peut délivrer cet objet.

L'abandon de ce premier modèle fondé sur l'optique permet alors la transition d'une posture de l'analyste à une autre, lorsque de fonction d'Idéal du moi il est à présent mis à la place de la cause du désir. Autrement dit, une relation asymétrique s'instaure entre l'analysant et l'analyste, où ce dernier vient supporter la position d'objet cause du désir. Par conséquent, il n'est plus présent au champ de l'Autre (l'Idéal du moi) ou plutôt il y est mais en tant qu'il y manque et fait semblant de l'objet. Ainsi cet Idéal ne constitue-t-il plus ce qui oriente la cure, mais se trouve vidé pour y loger, en son creux, un petit rien qui ne peut apparaître ni réellement, ni dans le miroir plan de l'Autre. Au contraire, l'Idéal apparaîtrait plutôt comme une impasse.

En effet, l'Autre mis en place de l'Idéal du moi constitue un point d'appui pour le sujet, en tant qu'il incarnerait un regard extérieur qui coupe la fascination jubilatoire exercée par l'image du moi. Le schéma du stade du miroir ne soulignait pas assez cet aspect de coupure, lorsque le petit sujet se retourne vers l'Autre pour scruter son regard et obtenir validation de son être distinct du mirage de l'image. Ce moment du retournement, que l'inclinaison du miroir plan représente, est un geste structurant, en tant qu'il vient scinder les champs de la vision et du regard, par quoi peut advenir une séparation et une désertification de la jouissance, un vidage pulsionnel : « là où le sujet se voit, à savoir où se forge cette image réelle et inversée de son propre corps qui est donné dans le schéma du moi, ce n'est pas là d'où il se regarde »⁵. Au contraire, « il n'y subsiste que cet être dont l'avènement ne se saisit qu'à n'être plus »⁶. De là apparaît une autre forme d'identification, que Lacan va chercher dans Freud comme *einzigiger Zug*⁷, trait unique puis unaire, qui est ce qui est introjecté de l'Autre, son regard, un signe de son assentiment :

Ce regard de l'Autre nous devons le concevoir comme s'intériorisant par un signe. Ça suffit. *Ein einziger Zug*. Il n'y a pas besoin de tout un champ d'organisation et d'une introjection massive. Ce point grand I du trait unique, ce signe de l'assentiment de l'Autre, du choix d'amour sur lequel le sujet peut opérer, est là quelque part, et se règle

¹ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, op. cit., p. 180.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 190.

³ Platon, *Le Banquet*, op. cit., p. 171.

⁴ Au sens husserlien de l'acte de conscience dont la structure est d'être toujours « conscience de... » quelque chose. Là le désir épuise l'intentionnalité, ce que Levinas tentera de repenser en termes de Désir métaphysique, soit un désir qui vise un au-delà sans retour réflexif possible.

⁵ Lacan J., *Le séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., 1973, p. 132.

⁶ Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité" », *Écrits*, op. cit., p. 678.

⁷ Freud S., « Psychologie des masses et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, op. cit., chapitre VII.

dans la suite du jeu du miroir. Il suffit que le sujet aille y coïncider dans son rapport avec l'Autre pour que ce petit signe, cet *einzig*er Zug, soit à sa disposition.¹

Ce petit signe n'est pas pour autant un signifiant, mais plutôt un insigne ouvrant à une identification insignifiante, sur laquelle il reviendra dans le séminaire IX, pour montrer en quoi ce trait unaire, d'une part constitue ce qui différencie le sujet et le sort de l'indifférence du réel, et d'autre part soutient le désir en tant que l'*einzig*er Zug est prélevé sur l'Autre comme ce qui oriente son désir. Le prélèvement de ces traits sur l'Autre contribue ainsi à la « constellation de ces insignes qui constitue pour le sujet l'Idéal du Moi »² et en même temps l'institue comme sujet divisé par soustraction d'un signifiant chez l'Autre, signifiant qui, ainsi soustrait, devient signe insignifiant.

Toutefois, ce point d'appui, qui n'est pas nécessairement un individu puisque, précise Lacan, « une mouche qui vole, si elle passe dans ce champ, suffit »³, n'empêche pas que se reforme une nouvelle fascination, un nouveau voile imaginaire qui bouche le trou des objets a pulsionnels non spéculaires et dispersés. Ainsi semble suturé ce qui s'éprouve dans le corps comme un morcèlement pulsionnel, sans offrir la voie vers la logique de la fonction de cet objet a finalement pris dans le fantasme. Le corps, dans ce schéma, se voit donc réduit à un phantasme, à un fantôme sans véritable réalité :

Car le modèle démontre encore une fois qu'une fois que l'œil \$ a atteint la position I d'où il perçoit directement l'illusion du vase renversé, il n'en verra pas moins se refaire dans le miroir A maintenant horizontal une image virtuelle i'(a) du même vase, renversant à nouveau, peut-on dire, l'image réelle et s'y opposant, comme à l'arbre son reflet dans une eau, morte ou vive, donne des racines de rêve.⁴

Le moment du séminaire sur le transfert constitue donc un moment pivot dans l'enseignement de Lacan, pivot qu'il fomenté depuis déjà quelques temps, lorsqu'il interroge l'action de l'analyste pour conduire l'analysant vers sa position désirante au-delà des idéaux : « Pour accéder à ce point au-delà de la réduction des idéaux de la personne, c'est comme objet a du désir, comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant, comme le *wanted* ou l'*unwanted* de sa venue au monde, que le sujet est appelé à naître pour savoir s'il veut ce qu'il désire... telle est la sorte de vérité qu'avec l'invention de l'analyse, Freud amenait au jour »⁵. Lacan pose ainsi les jalons pour explorer ce qui, dans le couple, dans le *conjug*o, s'orientera non plus tellement de l'amour mais du désir, non plus du manque mais de la cause du désir. Ainsi Jacques-Alain Miller constate-t-il que la formalisation d'une nouvelle modalité de couple comme « couple du désir, qui ne se forme, ne se constitue qu'à la condition que chacun soit pour l'autre cause du désir »⁶.

Toutefois, surgit ici une tension dialectique, que le trio Alcibiade-Socrate-Agathon illustre, entre deux modalités de couple, ce qui aboutit à une définition paradoxale du partenaire à la fois pourvu et dépourvu. Autrement dit, le partenaire ne sera plus tant un partenaire dépourvu – dépourvu de l'objet mais faisant don de signifiants – que le partenaire pourvu, qui possède cet objet a et cause le désir. Or, cette détention n'est qu'un leurre, le sujet croit ainsi que son partenaire possède cet objet qu'il désire et demande, mais que ce partenaire ne peut donner puisqu'il n'est rien de matériel ou d'intentionnel. C'est donc un « objet à éclipse »⁷, qui va et vient, faisant du partenaire un partenaire tantôt pourvu tantôt dépourvu, soumis à la jouissance phallique de cet objet. Mais ce battement permet néanmoins de fournir une preuve d'amour : si le partenaire reste, tandis qu'il a obtenu ce qu'il désirait, alors cela signifierait qu'« il y a autre chose que la satisfaction phallique qui le retient »⁸. Si cela fait « preuve d'amour », elle

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 418.

² Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, op.cit., p. 679.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 441.

⁴ Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, op.cit., p. 679.

⁵ *Ibid.*, p. 682.

⁶ Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

n'en est pas moins une garantie bien fragile de l'amour ou de la fidélité du partenaire, à toujours produire de nouveau, jamais définitive et reposant sur du semblant. En effet, ce qui se donne à voir par ce jeu de semblants, c'est que l'amour est toujours à trois : il y a toujours un au-delà dans le couple, un « + 1 » au deux du *conjugo*, ce que nous avons déjà aperçu avec la critique lacanienne de l'amour selon Balint, « + 1 » en lequel Lacan voit la fonction du sacré. Mais cette structure ternaire risque toujours de disparaître sous le voile imaginaire du Moi, risque que vienne à se boucher cette référence à la dimension symbolique du désir que Socrate et le psychanalyste tentent de maintenir toujours ouvert.

D'où une certaine duperie du pacte, comme leurre et tromperie de l'amour au fondement de ce couple du désir, qui repose sur un semblant d'objet, ce que la situation analytique ainsi que le dialogue socratique, au moyen d'une asymétrie radicale de la relation, permettent de mettre à jour en reconduisant l'analysant à sa position désirante, par l'insatisfaction de la demande, l'éconduite ou encore le silence. En cela, l'analyste ne peut s'inscrire dans une morale du service des biens, qui prodiguerait bonheur et bien-être, apportant ce qui est attendu, mais soutient une éthique du désir, que Lacan formulait l'année précédente comme suit : ne pas céder sur le désir.

3. Du sacré au consentement

Cette éthique du désir, que soutient Lacan à la suite de Freud, s'inscrit dans l'interrogation de ce que l'analyse peut apporter et ouvrir, notamment de savoir ce que seraient les buts moraux de la psychanalyse. Or, cette éthique n'est pas sans scandale car, comme nous allons le voir, en passe par une certaine duperie, celle du signifiant, celle du pacte de parole, qui éconduit l'analysant pour mieux le conduire vers un non-savoir à partir duquel autre chose peut s'inventer. Ainsi, l'orientation prise par Lacan sera finalement corrélative d'un pacte comme *semblant* (d'amour, d'enseignement, de sagesse, de vérité ultime). De même, l'entreprise de Socrate, la répétant encore dans le *Banquet*, n'est pas un effort d'enseignement de ce qu'est le Vrai, le Beau et le Bien, lui-même affirmant ne posséder un savoir que dans les choses de l'amour. Au contraire, son questionnement incessant des « experts » qui savent visent plutôt à les conduire à une butée, une « aporie » au lieu d'un non-savoir. Ainsi sommes-nous loin de la transmission d'un Souverain Bien ou d'une pratique conduisant au bonheur. Dans cette lignée, Lacan demande alors :

La perspective théorique et pratique de notre action doit-elle se réduire à l'idéal d'une harmonisation psychologique ? Devons-nous, dans l'espoir de faire accéder nos patients à la possibilité d'un bonheur sans ombres [...] ?¹

Question purement rhétorique, puisque quelques jours auparavant il affirmait que « non seulement ce qu'on lui demande, le Souverain Bien, il ne l'a pas bien sûr, mais il sait qu'il n'y en a pas. Avoir mené à son terme une analyse n'est rien d'autre qu'avoir rencontré cette limite où se pose toute la problématique du désir »². Aux grandes valeurs clamées par la philosophie à partir de Platon, qui dessineront progressivement les doctrines du service des biens, à savoir la morale et le devoir, Lacan y oppose avec Socrate l'éthique du désir. Toutefois, cela ne va pas sans scandale, puisque l'analyste ne peut alors rien promettre, il ne peut garantir ni guérison, ni bonheur, ni bien, mais au contraire « se faire le garant que le sujet puisse d'aucune façon trouver son bien même dans l'analyse est une sorte d'escroquerie »³. Ce scandale, Socrate a pu l'éprouver jusque dans sa chair, condamné à mort par ses contemporains pour pervertir la jeunesse et les détourner du service des biens.⁴ Une telle éthique ne vise donc pas le confort individuel, qui serait celui de l'accomplissement de son devoir ou de sa tâche, ce qui est attendu par les

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, texte établi par J.-A. Miller, 1986, p. 349.

² *Ibid.*, p. 347.

³ *Ibid.*, p. 350.

⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, GF-Flammarion, 2017.

autres, mais vise à reconduire le sujet à sa position désirante, soit à maintenir ouvert le champ du symbolique, dans lequel s'inscrit le désir comme désir de l'Autre et en quoi Lacan y voit la fonction du sacré.

Mais cette éconduite socratique comme reconduite au désir n'est pas sans rapport avec la mort. En effet, « la fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort »¹, comme condition humaine à laquelle chacun se confronte. Non pas qu'il s'agisse de se préparer stoïquement à la mort, mais plutôt d'explorer ce que Freud avait nommé « l'*Hilflosigkeit*, la détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort [...], n'a à attendre d'aide de personne »². Autrement dit, l'analyste, en reconduisant le sujet à sa position désirante, le mène à traverser une angoisse constitutive du désir, qui est l'angoisse de la castration, celle par laquelle peut advenir un sujet divisé du désir, de l'inconscient, pour qui une jouissance est interdite et impossible. Ne pas céder sur le désir ne se fait donc pas sans angoisse, bien « qu'il n'y [ait] pas de danger au niveau de l'expérience dernière de l'*Hilflosigkeit* »³.

En témoigne Œdipe qui préféra, dans un premier geste, l'accès à la jouissance et au bonheur. Il se débarrasse de son père et épouse sa mère, et accède alors au service des biens, c'est-à-dire à la position désirable de maître de la Cité. Ses désirs sont comblés. Mais il se condamne alors, criminel, au tourment, et condamne Thèbes avec lui en attirant la peste sur ses habitants. Finalement, la mort guette Œdipe et ses proches pour n'avoir pas voulu demeurer sur la voie du désir. Seul et sans aide devant le châtement divin, Œdipe décide finalement de quitter la sphère des biens et de l'impossible bonheur pour chercher son désir : « Au-delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il cherche son désir. »⁴ Il y faut d'abord une renonciation.

Cette renonciation au service des biens le conduit donc à cette autre quête, dans le champ du désir, qui mène à approfondir ce qui fut le début de la perte : « il a su, il veut savoir plus loin encore »⁵, ce qui le mènera à sa perte. Il en va de même pour le roi Lear dans la tragédie dérisoire de Shakespeare⁶, lorsqu'il « renonce lui aussi au service des biens, aux devoirs royaux »⁷ pour les remettre entre les mains de ses filles, en lesquelles il place sa confiance. Finalement, lui et ses fidèles seront trahis par elles, tandis qu'il avait fait reposer leur destin sur « la seule garantie de la fidélité, due au pacte d'honneur »⁸ que serait une piété filiale, un respect pour ce Père qui voulut renoncer au pouvoir pour une vie de plaisirs. Œdipe comme Lear permettent ainsi à Lacan de montrer que celui qui s'avance dans le champ du désir « s'y avancera seul et trahi »⁹. Ainsi l'analyse, loin du bien-être, s'inscrirait plutôt dans une voie de l'horreur, en tant que « c'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur »¹⁰.

Lacan voit dans cette résolution d'Œdipe le lieu où « s'arrête la zone limite intérieure du rapport au désir. Dans toute expérience humaine, cette zone est toujours rejetée au-delà de la mort, puisque l'être humain commun règle sa conduite sur ce qu'il faut faire pour ne pas risquer l'autre mort, celle qui consiste simplement à claquer le bec »¹¹. Il y voit donc la question de l'être, que posait Heidegger et qui consiste, pour la maintenir ouverte hors de l'oubli, en une résolution d'anticipation comme moment où le Dasein ressaisit et assume son être et ses possibles comme être-pour-la-mort : « La résolution (*Entschlossenheit*) devient authentiquement ce qu'elle peut être en tant qu'être compréhensif pour la fin, c'est-à-dire que devancement dans la mort »¹². Or, cet acte ontologique n'est pas un acte de volonté qui s'autofonderait,

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 351.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 352.

⁵ *Ibid.*

⁶ Shakespeare W., *Le Roi Lear*, Paris, Folio Classique, 2016.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 352.

⁸ *Ibid.*, p. 353.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent (1973-1974)*, inédit, leçon du 9 avril 1974.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 353-354.

¹² Heidegger M., *Être et Temps*, Traduction d'Emmanuel Martineau, Édition en ligne, § 62.

il n'est pas libre dans son choix. Au contraire, il est l'assomption de la question de ce qu'est être dans son rapport à une finitude essentielle, constituant ainsi une « insondable décision de l'être »¹, soit une détermination spontanée de l'être qui « comprend ou méconnaît sa libération »². C'est ici que gît, semble-t-il, l'éthique du désir où se réinterprète par Lacan l'aphorisme freudien « *Wo Es war, soll Ich werden* »³ en « là où s'était [...] c'est mon devoir que je vienne à être »⁴, ce qui donne une place paradoxale à la liberté. En effet, si dans la « dérélition » du quotidien « les questions d'être sont toujours rejetées à plus tard »⁵ remarque Lacan, en revanche il s'agit dans l'éthique de la psychanalyse ou socratique de revenir au champ du désir avec pour principe conducteur de ne jamais céder sur le désir : « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? Ceci n'est pas une question facile à soutenir »⁶. A cela s'oppose « la morale du pouvoir, du service des biens [...] – Pour les désirs, vous repasserez. Qu'ils attendent »⁷.

Ce qui ne va pas sans surprise, si l'on considère la théorie kantienne de la loi morale, qui exclut tout désir et toute sensibilité, mise au compte de l'inclination naturelle et contingente, dans la réalisation du devoir. Face à cet étonnement, Lacan rappelle alors une ligne de démarcation entre la morale antique des maîtres, où « l'on devait faire dans la mesure du possible »⁸ et le point de rupture apportée par la loi morale kantienne qui consiste en un peu « Tu dois », universel, formel, nécessaire et absolu, c'est-à-dire qui doit être respecté quelles que soient les conditions. C'est en cet endroit que Lacan vient, paradoxalement et non sans scandale, loger le désir. En effet, celui-ci n'est pas tant l'envie d'un objet particulier, situé dans le champ de l'intérêt « pathologique », mais est l'objet cause du désir, qui figure *das Ding*, et que la pure Loi morale inconditionnelle de Kant aménage comme Chose en soi, Idéal inatteignable :

Ce champ prend précisément sa portée du vide où le laisse, à l'appliquer en toute rigueur, la définition kantienne. Or, cette place, nous pouvons, nous analystes, reconnaître que c'est la place occupée par le désir. Le renversement que comporte notre expérience met en place au centre une mesure incommensurable, une mesure infinie, qui s'appelle le désir. [...] Au Tu dois de Kant, se substitue aisément le fantasme sadien de la jouissance érigée en impératif- pur fantasme bien sûr, et presque dérisoire, mais qui n'exclut nullement la possibilité de son érection en loi universelle.⁹

Ce renversement que Lacan propose scandaleusement, lorsque la loi morale vire en impératif de jouissance, ouvre ainsi la perspective d'une tension dialectique entre désir et jouissance, sur quoi nous reviendrons. Mais, sans trop anticiper, notons déjà la ligne de fracture entre ces deux impératifs qui se veulent universels semble reposer sur un système de culpabilité, par lequel l'accomplissement de la loi morale exige un renoncement toujours plus important à la satisfaction du désir, et la maxime sadienne souligne la jouissance surmoïque toujours accrue à l'approfondissement de cette renonciation. Ce à quoi répond l'éthique analytique que « la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir »¹⁰. Autrement dit, obéir au service des biens, non seulement « est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité »¹¹, mais c'est surtout renoncer au désir ce qui se paye de culpabilité et constitue une certaine « trahison ». Il illustre alors cette dure loi du désir par le recours à un autre mythe, celui d'Antigone, où s'affrontent à travers elle la loi des dieux et la loi des hommes.

¹ Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *Écrits, op. cit.*, p. 177.

² *Ibid.*

³ Freud S., *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 110.

⁴ Lacan J., « La Chose freudienne », *Écrits, op. cit.*, p. 417-418.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 354.

⁶ *Ibid.*, p. 362.

⁷ *Ibid.*, p. 363.

⁸ *Ibid.*, p. 364.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 368.

¹¹ *Ibid.*

Alors qu'Œdipe vient de mourir, il laisse ses deux fils Polynice et Étéocle se partager le trône : chacun aura la jouissance du pouvoir pendant un an, pendant que l'autre s'exilera pour ne pas troubler le frère. Mais Étéocle refuse de céder sa place au terme de son année de règne, déclenchant la colère de Polynice qui, s'alliant aux Argiens, prend d'assaut la ville. Le conflit s'achève dans un duel entre les frères qui s'entretuent. Créon, leur oncle, prend la décision de rendre hommage à Étéocle mais non pas Polynice, le considérant comme traître à sa patrie. Cela déclenche la fureur d'Antigone qui décide de braver la loi de Créon et d'enterrer son frère conformément aux usages de la loi divine. Au tour de Créon d'entrer en colère, et de l'emmurier vivante avec la dépouille de Polynice. Ainsi, de n'avoir pas voulu céder sur son désir, par respect de la loi divine, elle sera condamnée à mort. Elle se trouve en effet prise dans la contradiction de la loi des hommes, au service des biens, et la loi des dieux, qui oriente son désir du haut de leur transcendance sacrée. Au contraire, Créon se laisse prendre « ses commandements insensés »¹ et par la morale du pouvoir, dans laquelle l'ordre symbolique du sacré se voit rabattu sur l'axe imaginaire : « *L'Atè* [le fatum, le destin] qui relève de l'Autre, du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone »². La trahison dont il est question finalement, et qui constitue le ressort tragique du désir, n'est pas celle de l'héroïne Antigone contre la Cité des hommes, mais celle de Créon contre les dieux. Ainsi comprend-on que piétiner la loi du désir, celle que structure le champ sacré de l'Autre (les dieux) implique la rupture d'un pacte, celui de l'ordre symbolique par lequel la loi du désir peut s'instituer :

Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet - vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension - de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou, plus simplement, il tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente, n'ait pas fait à son endroit ce que comportait le pacte - le pacte quel qu'il soit, faste ou néfaste, précaire, à courte vue, voire de révolte, voire de fuite, qu'importe.

Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien -j'entends, du bien de celui qui a trahi à ce moment -, on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire - Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûr que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir.³

D'où une contradiction constitutive du paradoxe de l'éthique, lorsque le sujet se trouve pris entre deux lois, celle sacrée de l'Autre divin et celle des autres humains. Se dégage alors la dimension d'un prix à payer : ou bien la renonciation au désir mais au prix de la culpabilisation, ou bien le prix du désir au risque extrême de la mort comme Antigone. On retrouve ce dilemme dans le pacte suicidaire de l'amour, comme celui qui lie le couple Tristan et Yseut, ces amants qui s'opposent à la figure paternelle du roi à qui était promise Iseut. De même, la tragédie de Shakespeare met en scène le couple de Roméo et Juliette qui, de ne pas céder sur leur désir, encourent finalement la mort pour être aller contre les inimitiés que se vouent leurs familles respectives. L'amour, plus fort que la mort, ne se réaliserait donc qu'après la mort, une fois débarrassé du paradoxe du désir, mais à condition de l'avoir soutenu.

Tenir bon le champ du désir implique donc l'ouverture et le maintien du sacré, qui fait tiers et loi (celle finalement du Nom-du-Père), et la trahison de ce pacte implique la mise en péril de l'ordre : de l'ordre social, de l'ordre symbolique, de l'ordre du monde. La trahison revient donc à bafouer cet au-delà à partir duquel peut fonctionner le lien social, la relation intersubjective, et finalement tout lien à l'autre. Le choix d'Antigone de ne pas céder sur le respect de la loi des dieux l'amène donc à s'opposer à la loi

¹ *Ibid.*, p. 323.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 370.

des hommes, et permet ainsi de figurer, dans un mythe, le ravalement perpétuel de cette dimension du symbolique sur l'imaginaire.

Or, cet abrasement du sacré, Lacan l'avait déjà saisi une première fois, à l'aide du schéma L, lorsqu'il abordait la question du *conjugo* pour y repérer la structure en « 2 + 1 », et que le mariage consacre. En effet, le sacrement du mariage traditionnel vient unir deux lignées (familles, clans, tribus, etc.) sur décision et accord mutuel, non des futurs mariés, mais des chefs de famille et fondant un pacte symbolique. Ce qui érige, comme ont pu le montrer des anthropologues comme Lévi-Strauss, la famille et le mariage exogamique comme brique élémentaire du *socius*. L'exemple du mariage romain, dont la version sacrée appelée *confarreatio* témoigne, fondant l'union de deux lignées en vue de conserver les patrimoines, ce qui était réservé à la noblesse.

Cependant, on assisterait à un abrasement de cette signification sacrée du mariage, en ce que la dimension du symbolique, ravalée sur l'imaginaire, échoue à se porter garante de l'union. Ainsi Lacan note-t-il que « la notion moderne du mariage comme d'un pacte de consentement mutuel est assurément une nouveauté, introduite dans la perspective d'une religion de salut, donnant une prévalence à l'âme individuelle. Elle recouvre et masque la structure initiale, le caractère primitivement sacré du mariage. »¹ Autrement dit, il y aurait un passage du *sacré au consentement*, dans lequel l'instance d'un tiers Autre garant de l'union conjugale semble s'évaporer, la fonction symbolique se voyant rabattue sur la dimension imaginaire de la *Verliebtheit*, de l'amour. Ce n'est plus une figure consistante de l'Autre, incarnée par un père, un *pater familias*, qui dit « oui » à l'union maritale, c'est une parole de consentement mutuel des époux. Ce qui ouvrit notamment la possibilité du mariage d'amour au XVIII^e siècle, constituant la deuxième révolution du consentement dans les sociétés occidentales selon Irène Théry². Mais ce « oui » n'en a pas moins la même valeur de concerner tout l'ordre symbolique, parce qu'il engage et ainsi engage les époux devant un Autre, institutionnel, qu'il soit laïque ou religieux, ce qui fait office d'un pacte : pacte de parole, pacte symbolique.

C'est à cette condition que la question de la fidélité et de la tromperie peut être comprise, qui n'est pas sans analogie avec la trahison à l'œuvre dans la tragédie d'Antigone. De même que la trahison subie par elle mettait en cause l'ordre du monde que les lois des dieux garantissait, l'infidélité dans le couple conjugal constitue également un tel vacillement. En effet, la tromperie n'est pas tant celle du partenaire et de son engagement, que le reniement de la dimension sacrée du symbolique en bafouant une parole de pacte. Ce n'est donc pas seulement le « oui » que se sont échangés les époux qui est mis en cause, mais c'est tout l'ordre symbolique qui vacille et avec lui ce qui garantit l'ordre, ce qui expliquerait l'émoi provoqué devant la tromperie. Or, affirme non sans malice Lacan, du fait même de la structure ternaire du couple, quand bien même elle serait voilée sous l'écran de l'énamoration du Moi, l'infidélité est de structure et « qu'assurément notre femme doit nous tromper de temps en temps avec Dieu »³, avec ce « + 1 ». D'où finalement la dimension de duperie du pacte, qui à la fois repose sur un acte de foi et en même temps aménage structurellement l'infidélité, la trahison du pacte. Par conséquent, la garantie n'est jamais garantie, et le conflit mythique, joué dans la scène d'Antigone se rebellant contre son oncle, se rejoue donc aussi dans le drame conjugal du quotidien d'une certaine manière : « Le pacte de la parole va donc bien au-delà de la relation individuelle et de ses vicissitudes imaginaires. [...] Il y a conflit entre ce pacte symbolique et les relations imaginaires qui prolifèrent spontanément à l'intérieur de toute relation libidinale, d'autant plus qu'intervient ce qui est de l'ordre de la *Verliebtheit* »⁴.

Ainsi une patiente confiait-elle : « Aujourd'hui, j'ai l'impression que ce n'est pas comme avant, la tromperie a l'air très répandue et je ne comprends pas. Avec le mariage comme dans le temps, la tromperie pouvait se comprendre à cause du patriarcat. Mais aujourd'hui, quand on est en couple ou quand on se marie, c'est parce qu'on le veut, parce qu'on s'aime et qu'on le décide avec l'autre. Qu'est-ce qui nous

¹ Lacan, J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 304.

² Théry I., « Chapitre 2 : Mariage d'amour, hiérarchie des sexes, division des femmes », dans *Moi aussi*, op. cit., pp. 99-137.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 301.

⁴ *Ibid.*, p. 303.

garantit aujourd'hui qu'on ne sera pas infidèle ? ». Le consentement mutuel, comme elle le remarque, ne suffit pas à contrer ce qui, de la garantie maritale, s'émousse, avec l'abrasement du sacré du mariage. Or, si l'infidélité est de structure par la fonction de « + 1 », le retrait des dieux qui a lieu lors de l'abrasement du sacré et du champ du désir semble tout aussi structurel, l'ordre symbolique se rabattant sur l'imaginaire du consentement mutuel des mortels.

D'où la tentative toujours renouvelée d'ériger de nouvelles normes comme autant de nouvelles garanties. Ce peut être la légitime revendication d'un droit égal pour tous, quelle que soit son orientation sexuelle, au mariage, pour porter devant un Autre le consentement mutuel et faire reconnaître le couple dans un ordre symbolique et social. Ce peut être aussi, mais d'une manière opposée selon nous, le recours au nouveau contrat de consentement. En effet, reposant sur la contractualisation d'un consentement mutuel, il viserait à suppléer le manque de garantie de l'Autre dans l'ordre des sexes que le pacte de mariage convoque institutionnellement, sans toutefois le remplacer. Il ne vise ni l'amour, ni la bénédiction de l'union charnelle comme dans le cadre de la théorie augustinienne « *una caro* »¹, ni enfin la transmission de patrimoines. Il prétend n'encadrer que l'accord mutuel de l'acte sexuel, indépendamment d'un Autre, pas même celui d'un juge ou d'un notaire malgré l'apparence juridique d'un tel contrat. Se donnant une apparence d'institution par le nom de « contrat » dont il s'affuble, il se dégagerait pourtant aussi de l'Autre de l'institution et de toute reconnaissance institutionnelle et juridique en prétendant effacer le Tiers médiateur des échanges et des relations. Autrement dit, le oui que s'échangent les partenaires est un oui qui prétend ne se prononcer devant aucun Autre, méconnaissant la dimension du « + 1 » qui médiatise pourtant le couple duo, suspendant du même coup aussi la possibilité de la trahison ou de la duperie (une fois donné son « oui », on ne pourrait le reprendre).

Mais, disions-nous, ce passage du sacré au consentement n'est pas le fruit d'un acte délibéré, qui a d'ailleurs déjà eu cours dans le passé comme en témoigne les différentes sortes d'unions dans la Rome antique², mais au contraire prend place à l'endroit d'une absence ou d'une faillite structurale de l'Autre. Autrement dit, ce vers quoi fait signe Lacan, serait le vacillement de ce qui, jusqu'à présent, pouvait se porter garant de l'ordre, qu'il soit social, conjugal ou familial, et que ce vacillement n'est pas tant dû à une contingence historique – celle de la dénonciation du patriarcat par exemple – mais d'une incomplétude de structure de l'Autre. Il y manque toujours quelque chose, faisant vaciller de l'intérieur la garantie de tout ordre désirant, social, sexuel.

¹ Cf. *supra*.

² Le passage du sacré au consentement et l'abrasement concomitant du mariage n'est pas nouveau. Chez les Romains par exemple, la *confarreatio* était le mariage dans sa dimension sacrée réservé à la noblesse, qui se distinguait du concubinage concernant avant tout la plèbe, et qui consistait en un contrat de mariage, fondé sur le consentement mutuel. On retrouvait cette distinction aussi chez les peuples germaniques, qui distinguaient trois types de mariages : « la *Muntebe* (une forme pleine du mariage, s'apparentant au mariage par achat) et la *Friedelebe* (une forme qui laisse les époux plus libres et pour laquelle les parents n'interviennent guère), auxquelles s'ajoute le plus souvent la *Raubebe* (le mariage par rapt, parfois conçu comme une forme de *Friedelebe*) ». Pour plus de détails sur l'histoire du couple et des formes de mariage en occident, voir l'ouvrage de Jean-Claude Bologne, *Histoire du couple, op. cit.* Voir aussi, sur le mariage germanique, Joye S., « Les mariages dits "germaniques" : entre anthropologie, idéologie et histoire », *Anabases*, 22 | 2015, p. 85-95.

Chapitre 5

LA CHUTE DU PERE

Si la consistance de cet Autre, garant de la Bonne Foi et de l'ordre, se fonde du signifiant particulier qu'est le Nom-du-Père, alors il s'agirait d'en déduire que cette chute de l'Autre est corrélative de l'échec de la fonction paternelle à supporter l'ordre et à le faire consister, avec non pas d'impuissance mais d'un impossible structural. Une première rupture épistémologique dans la conception lacanienne du signifiant se repère donc, en tant que le signifiant d'abord considéré comme civilisateur et garant de l'ordre par le père apparaît à présent comme vacillant et plus aussi assuré, révélant les fausses promesses d'un pacte dont l'être parlant se fait la dupe. Après avoir insisté sur la symbolisation du père comme signifiant particulier, nous allons voir à présent comment cette première rupture prend forme chez Lacan à partir des années 60, notamment à partir de son séminaire manqué sur la pluralisation des Noms-du-Père et de celui sur l'angoisse. À l'unicité du père impuissant répondrait la possibilité de sa pluralisation, tout aussi impuissante à suppléer une faille structurale dans l'Autre du signifiant, et entérinant ainsi le vacillement tant du père que du pacte. Autrement dit, l'impuissance du signifiant provient d'une faille structurale, et le vacillement du pacte du père, et ce qu'il garantissait, constituerait alors une conséquence logique dont les effets dans le champ social restent à mesurer.

Nous reviendrons dans un premier temps sur le cheminement logique de Lacan qui le conduit à voir dans l'incomplétude structurale de l'Autre du signifiant la source de l'impuissance de la figure paternelle, réduite à un trognon. De là, son « évaporation », permettant d'envisager un au-delà de l'Œdipe, le père ne constituant plus la garantie dernière de l'ordre symbolique ni de l'ordre social. Mais cet au-delà est aussi ce qui fait signe vers une autre dimension du manque, envisagé comme réel. Il s'agira ainsi de voir comment le monde des conventions et des contrats s'origine finalement du réel, d'une perte fondamentale à situer dans le réel du corps.

I. Une défaillance structurale de l'Autre du symbolique

1. *L'énigme des trois prisonniers*

Selon Lacan, l'incomplétude de l'Autre constitue un fait de structure propre au symbolique et qui met en échec la fonction de médiation que devrait réaliser l'Autre du signifiant, garanti par le Nom-du-Père. Pour comprendre comment Lacan dégage cette défaillance dans le registre du symbolique, arrêtons-nous un instant sur son analyse logico-mathématique, éminemment symbolique, de l'interaction intersubjective. Pour cela, il fit notamment appel à la théorie des jeux dont il en propose une subversion, qu'il qualifie de sophistique, pour souligner comment la loi produit structurellement des effets d'impossible. Deux étapes de la réflexion se discernent chez Lacan.

Certainement par l'intermédiaire de Raymond Queneau, écrivain féru de mathématiques qu'il rencontre dans les séminaires de Kojève sur la philosophie de Hegel, Lacan se penche sur quelques problèmes de logique. Il produit ainsi deux articles, l'un de 1946 relevant des mathématiques récréatives « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion », l'autre de 1945 intitulé « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme ». Si ces deux articles ont en commun

d'interroger le raisonnement de l'individu dans une situation donnée, celui de 1945, aujourd'hui bien connu et beaucoup commenté, doit attirer notre attention. En effet, il y aborde plus particulièrement la question de la rencontre et de l'interaction interindividuelle à partir d'un point de vue logico-mathématique dont il déduira la structure logique de l'intersubjectivité et un primat du symbolique. Or, si cet écrit passe d'abord inaperçu et anecdotique (il n'y fera d'ailleurs lui-même référence qu'à partir du Discours de Rome en 1953), il n'en est pas moins original de par sa référence à la théorie des jeux, qui vient tout juste d'émerger. Pour rappel, cette théorie voit le jour avec la publication de l'ouvrage fondateur de John von Neumann et Oskar Morgenstern, *La théorie des jeux et des comportements économiques*, publié en 1944, soit seulement quelques mois avant l'article de Lacan. Comme nous l'avons vu au chapitre premier de notre travail, ces deux auteurs proposaient un modèle mathématique permettant de décrire et analyser les interactions d'individus qui seraient placés dans une situation d'interdépendance. La théorie des jeux, dont la théorie des contrats est une partie, peut ainsi s'appliquer à tout domaine où des agents se rencontrent, ce qui concerne aussi bien les situations de jeu comme les échecs ou le poker, que les échanges économiques, sociologiques ou politiques, mais aussi la rencontre amoureuse qui nous occupe plus précisément.

Si elle connaît un succès immédiat chez les mathématiciens, en revanche elle peine à se faire connaître et entendre dans les autres milieux, notamment ceux des sciences sociales. L'originalité de Lacan viendrait alors en partie de ce qu'il est le premier non-mathématicien à avoir traité d'un problème issu de la théorie des jeux, s'inscrivant dans la continuité de cette théorie, peut-être sans véritablement le savoir. D'ailleurs, il ne fait pas référence à Von Neumann et Morgenstern, dont les travaux n'ont pas encore l'écho d'aujourd'hui. Mais l'originalité véritable semble provenir du traitement qu'il propose de ce problème de logique pour expliquer le comportement des agents et qui repose sur la notion de « connaissance commune », notion qui ne sera développée explicitement que par le théoricien des jeux Thomas Schelling¹ en 1960 et par le philosophe David K. Lewis² en 1969, bien que les premières références à un raisonnement fondé sur la connaissance commune soient généralement associées à John Littlewood³ en 1953 et à George Gamow et Marvin Stern⁴ en 1958.⁵ Il y a donc une sorte d'anticipation de la part de Lacan lorsqu'il traite de ce problème qu'il assimile à un nouveau sophisme mais qui permet d'expliquer l'interaction et le comportement lors de la rencontre d'individus. Voyons un peu en quoi consiste ce problème et la solution que Lacan en propose sous la forme du jeu logique des trois prisonniers.

Dans cet article, Lacan tente de montrer comment le comportement du sujet ne s'analyse qu'à la lumière du collectif, c'est-à-dire en tant que le sujet tout seul n'est rien parce qu'il est toujours déjà pris dans une structure sociale, discursive, logique, à savoir dans l'Autre comme nous l'avons déjà vu avec la dialectique intersubjective. Ainsi, le comportement du sujet s'interpréterait à partir de ce que le sujet anticipe du comportement des autres qu'il aura observé, ce qui relève bien de la logique de la théorie des jeux. Pour le démontrer, il met en scène trois prisonniers qui sont mis au défi par le directeur de la prison de pouvoir s'évader à la condition de résoudre une certaine énigme, que voici :

Vous êtes trois ici présents. Voici cinq disques qui ne diffèrent que par leur couleur : trois sont blancs, et deux noirs. Sans lui faire connaître duquel j'aurai fait choix, je vais fixer à chacun de vous un de ces disques entre les deux épaules, c'est-à-dire hors de la portée directe de son regard, toute possibilité indirecte d'y atteindre par la vue étant également exclue par l'absence ici aucun moyen de se mirer.

¹ Schelling Th., *The Strategy of Conflict*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1960.

² Lewis D.K., *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1969.

³ Littlewood J. E., *A Mathematician's Miscellany*, Londres, Methuen, 1953.

⁴ Gamow G. et Stern M., « Forty Unfaithful Wives », dans G. Gamow, M. Stern, *Puzzle Math*, New York, The Viking Press, 1958, pp. 20-23.

⁵ Ces références sont notamment citées par Tarik Tazdait dans son article « Lacan et la connaissance commune : "l'énigme des trois prisonniers" », dans Pierre-Christophe Cathelineau éd., *Réel de la science. Réel de la psychanalyse*. Toulouse, Érès, 2020, pp. 229-246.

Dès lors, tout loisir vous sera laissé de considérer vos compagnons et les disques dont chacun d'eux se montrera porteur, sans qu'il vous soit permis, bien entendu, de vous communiquer l'un à l'autre le résultat de votre inspection. Ce qu'au reste votre intérêt seul vous interdirait. Car c'est le premier à pouvoir en conclure sa propre couleur qui doit bénéficier de la mesure libératoire dont nous disposons.

Encore faudra-t-il que sa conclusion soit fondée sur des motifs de logique, et non seulement de probabilité. À cet effet, il est convenu que, dès que l'un d'entre vous sera prêt à en formuler une telle, il franchira cette porte afin que, pris à part, il soit jugé sur sa réponse.¹

Chacun des prisonniers, mais sans le savoir, est alors muni d'un disque blanc dans le dos et est invité à se mettre à la place de son voisin pour deviner la couleur de son propre disque et ainsi s'enfuir. La solution de l'énigme est donc la suivante :

Je suis un blanc, et voici comment je le sais. Étant donné que mes compagnons étaient des blancs, j'ai pensé que si j'étais un noir, chacun d'eux eût pu en inférer ceci : "Si j'étais un noir moi aussi, l'autre, y devant reconnaître immédiatement qu'il est un blanc, serait sorti aussitôt, donc je ne suis pas un noir." Et tous deux seraient sortis ensemble, convaincus d'être des blancs. S'ils n'en faisaient rien, c'est que j'étais un blanc comme eux. Sur quoi, j'ai pris la porte pour faire connaître ma conclusion.²

Cependant, cette solution est valable pour les trois prisonniers, qu'on suppose également rationnels et intelligents, ce qui implique que leur compréhension soit simultanée. Tous sortent en même temps.

Dans ce jeu, nous sommes donc en présence de trois prisonniers A, B et C, et chacun possède un disque noir ou blanc. Au départ, il y en a trois blancs et deux noirs. Il s'agit pour chacun d'eux de deviner la couleur du disque dans leur dos pour pouvoir sortir de la cellule, mais la communication entre eux leur est interdite, d'où la nécessité pour eux de construire un raisonnement logique pour gagner. On peut repérer plusieurs temps logiques : un premier temps, celui du regard, où le sujet A examine la situation, ses congénères B et C. Le second, celui de comprendre, pendant lequel A prend conscience qu'il est lui-même en position de B ou C pour ses deux co-détenus qui lui apparaissent à lui-même A comme B et C ; il s'imagine alors à leur place et le savoir qu'ils peuvent éventuellement se constituer en le regardant lui. Un troisième temps sera le moment de conclure, mais qui repose sur un sophisme selon Lacan : la solution imaginée présuppose que chacun constitue en même temps le même raisonnement. Ce serait donc dans le second temps que A, pris dans le jeu accède aux autres et entre dans un lien d'intersubjectivité, où le regard devient donation et acquisition d'information. Mais cela s'effectue toujours dans le cadre d'une règle du jeu symbolique qui vient ordonner le rapport imaginaire à l'autre rival et réguler le jeu transactiviste des échanges de places par les joueurs lorsqu'ils s'imaginent à la place de l'autre.

Cependant, pour être résolue, cette énigme exige une autre condition, qui introduit la notion de « connaissance commune ». Par connaissance commune, on nomme un savoir que chacun aurait, tout en sachant que les autres le possède également et réciproquement. Ce savoir se construit donc par itération : si chacun doit avoir cette connaissance, il faut aussi que chacun sache que chacun possède cette connaissance, puis chacun doit savoir que chacun sait que chacun possède la connaissance, etc. Or, dans l'énigme des trois prisonniers, une telle connaissance commune est indispensable sous peine de rendre irrésolvable le problème qui se pose. L'information cruciale est celle-ci : « au moins un disque est blanc ». La connaissance commune de cet élément rend alors possible le moment de conclure, à savoir la précipitation de la compréhension simultanée des trois prisonniers qui se hâtent de sortir. Cette information est délivrée par le directeur de la prison, qui propose l'énigme aux trois prisonniers, malgré l'absence d'intérêt pour lui à ce qu'un des prisonniers puissent être libéré. Ainsi, bien que neutre, la

¹ Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », *Écrits, op. cit.*, p. 197-198.

² *Ibid.*, p. 198.

position du directeur en tant qu'arbitre et maître des règles du jeu révèle toute son importance. On retrouve également ce problème logico-mathématique de la connaissance commune dans d'autres exemples, postérieurs à l'énigme soumise par Lacan, comme dans « l'exemple des chapeaux rouges » issu de l'ouvrage de Littlewood¹ et dont la résolution s'effectue sur un mode séquentiel. Chaque protagoniste doit donner sa réponse l'un après l'autre, la connaissance commune résidant dans le fait que, si personne ne voit son propre chapeau, chacun sait que tout le monde qu'il y a au moins un chapeau rouge.

Cette condition nécessaire de la connaissance commune a été notamment formalisée mathématiquement par Robert Aumann² en termes d'« états du monde » et qui servit à Antoine Billot³ à vérifier la pertinence de la démonstration de Lacan⁴. Ce que Lacan exposait de façon narrative et discursive a donc pu être démontré logiquement, Lacan assimilant déjà le raisonnement des prisonniers à un raisonnement logique. De cette structure de l'interaction inter-individuelle, Lacan en déduira une intersubjectivité d'ordre logique et donc aussi que le sujet est d'abord un effet d'ordre logique, c'est-à-dire qu'il se déduit à partir de la place ou positionnement occupé par rapport aux autres dans le cadre du jeu. Ainsi, il y aurait une intersubjectivité, un Autre, qui précéderait toute subjectivité faisant du sujet un élément logique pris dans la machine symbolique du langage. Il devient donc possible d'en conclure un certain déterminisme du sujet dont la position se laisserait calculer mathématiquement. Ainsi, la rencontre pourrait devenir le résultat d'un calcul probabiliste des chances, dit « espérance », selon lequel s'obtiendrait la possibilité maximale de faire telle rencontre, de remporter tel gain, de s'assurer du résultat d'une interaction.

Devant le risque de la rencontre dont l'issue peut se montrer contingente voire relever du hasard, cette méthode probabiliste est une manière d'en contrer les effets arbitraires ou son apparence de « destin » incontrôlable. La théorie des jeux permettrait ainsi d'examiner une situation pour pouvoir évaluer les chances d'apparition de ce qui est attendu, soit de dresser la carte des possibilités avec la certitude que l'exhaustivité des issues est atteinte. Or, c'est ce que Lacan indiquera lorsqu'il souligne que « quand la théorie moderne des jeux élabore la stratégie des deux partenaires, ils se rencontrent avec les chances maxima, chacun, de l'emporter à condition de, chacun, raisonner comme l'autre »⁵. On retrouve d'ailleurs ces méthodes probabilistes au fondement même des algorithmes de mise en relation des sites de rencontres, qui prétendent ne mettre en relation que des « profils compatibles » afin d'optimiser les chances de trouver l'âme sœur. Toutefois, il faut bien entendre ce que le terme de rencontre recouvre ici dans son acception mathématique, et qu'il s'agira de distinguer d'un autre type de rencontre. En effet, si cette première tentative par Lacan d'aborder la rencontre et les interactions à partir d'un modèle logico-mathématique est passée inaperçue dans un premier temps, il y revient à partir de son deuxième séminaire, armé là aussi de la théorie des jeux, ainsi que d'une nouvelle référence à la cybernétique. Il s'agit de pouvoir décrire la rencontre alors définie mathématiquement comme calcul des chances, c'est-à-dire de gains et pertes dans les jeux de hasard et de stratégie, paradigmes de l'échange de paroles et de l'interaction intersubjective. L'un des principaux enjeux sera notamment de pouvoir dessiner les contours d'un impossible au cœur même de la rencontre, un impossible qui se déduit logiquement de la loi du symbolique elle-même.

¹ Littlewood J.E., *A Mathematician's Miscellany*, *op. cit.*

² Aumann R. J., « Agreeing to disagree », *Annals of Statistics*, n° 4, 1976, p. 1236-1239.

³ Billot A., « Le raisonnement spéculaire (ce que Aumann doit à Lacan) », dans B. Walliser (sous la direction de), *Économie et cognition*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2008, p. 115-146.

⁴ Ces références sont, là aussi, toutes citées par Tarik Tazdait, *art. cit.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 48.

2. Le jeu de rencontre

Lorsque Lacan revient sur ce problème de la rencontre dans les années 54-55, il prend pour référence les jeux de hasard, dans lequel les partenaires doivent élaborer les stratégies à partir desquelles ils peuvent se rencontrer et espérer un gain maximal. Le problème de la rencontre prend ainsi une nouvelle tournure, puisqu'il s'agit d'introduire ou mettre à jour dans le chaos du hasard un certain ordre symbolique qui fondera la stratégie. Or, « c'est précisément à élucider les conditions d'apparition d'un ordre spontané au sein du chaos que s'évertuent les théoriciens des jeux »¹. Cela constitue une première forme de rencontre gouvernée par un hasard prédictible et calculable en raison de lois symboliques que Lacan renvoie à un *automaton* ou automatisme de répétition, qui peut parfois mener certains sujets à croire en un destin – celui même de l'amour : c'est le destin qui nous a réunis, nous étions destinés l'un pour l'autre. Il sera plus tard mis en perspective avec une autre forme de hasard, radicale, qui dessine une autre rencontre d'ordre traumatique, celle du réel, ou *tuché*, qui relève d'un impossible comme insaisissable par le symbolique. Ces deux formes sont abordées par Lacan à quelques années d'intervalle dans deux textes majeurs, le premier sur « La lettre volée » de Poe qui souligne l'autonomie du signifiant et l'émergence d'un ordre spontané, puis le deuxième dans les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse lorsqu'il distingue les deux hasards selon Aristote et pointe l'existence de la rencontre manquée du réel.

Pour traiter cette première forme de rencontre, Lacan l'aborde par l'analyse d'un texte de Poe dans lequel est décrit un jeu de hasard, celui de « pair-impair » raconté par Dupin dans *La Lettre volée* :

J'ai connu un enfant de 8 ans, dont l'infailibilité au jeu de pair ou impair faisait l'admiration universelle. Ce jeu est simple, on y joue avec des billes. L'un des joueurs tient dans sa main un certain nombre de ses billes, et demande à l'autre : « Pair ou non ? » Si celui-ci devine juste, il gagne une bille ; s'il se trompe, il en perd une. L'enfant dont je parle gagnait toutes les billes de l'école. Naturellement, il avait un mode de divination, lequel consistait dans la simple observation et dans l'appréciation de la finesse de ses adversaires.

L'aptitude de cet enfant relève-t-il effectivement d'un don à deviner ce que l'adversaire s'apprête à jouer, ou bien repose-t-il sur une stratégie logique et calculable, de l'ordre d'un probabilisme mathématique ? En fait, ce jeu « pair-impair » est une des versions de ce qui s'appelle en mathématique le « problème des rencontres », problème formulé au XVIII^e siècle pour déterminer les plus grandes chances de gain possible au jeu de hasard, et notamment le « jeu de rencontre » tel que défini par Léonard Euler en 1753 :

Le jeu de rencontre est un jeu de hasard où des personnes ayant chacune un entier jeu de cartes, en tirent à la fois une carte après l'autre, jusqu'à ce qu'il arrive qu'elles rencontrent la même carte : et alors une des deux personnes gagne. Or, lorsqu'une telle rencontre n'arrive point du tout, alors c'est l'autre des deux personnes qui gagne. Cela posé, on demande la probabilité, que l'une de ces deux personnes aura de gagner.²

Ce « problème des rencontres » définit une rencontre comme étant le point fixe en lequel le joueur trouve à une certaine place l'élément espéré, et le calcul de cette espérance devient un calcul des chances qui prend en compte les différentes combinaisons possibles pour réaliser le plus grand gain. On dira ainsi que, s'il y a coïncidence, c'est-à-dire rencontre, alors il y a gain, sinon il y a perte. Si nous réitérons le jeu, c'est une succession de coups qui se produit dans une certaine combinaison, dont l'analyse relève non pas des sciences exactes, mais des sciences de la conjecture.

¹ Giraud G., *La Théorie des jeux*, Paris, coll. Champs Essais, éd. Flammarion, 2009, p. 15.

² Euler L., « Calcul de la probabilité dans le jeu de rencontre », *Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin*, vol. 7, 1753, pp. 255-270. Ce jeu est lui-même une version du « jeu des treize ».

Si les sciences exactes concernent le réel, en tant « c'est quelque chose qu'on retrouve à la même place »¹, au contraire, les sciences de la conjecture, dont les origines remonteraient à Pascal et sa théorie des partis selon Lacan, est combinatoire, c'est-à-dire étudie les possibilités de combinaisons des places. Elle s'occupe de ce qui ne revient pas à la même place et dont il s'agit de « calculer non pas le hasard, comme on l'implique au fond du terme de "probabilité", mais le calcul des chances en elles-mêmes, c'est-à-dire de la rencontre, en soi-même »². En l'occurrence ici, c'est le calcul de la chance de deviner la parité du nombre de billes que mon partenaire a décidé de garder dans sa main. Et on va voir que le choix de chacun des deux partenaires ne relève pas d'un hasard indéterminé mais d'un certain aléatoire soumis à une logique et permettant la constitution d'une stratégie. Autrement dit, dans le jeu de hasard que la théorie des jeux tente d'élucider et de rationaliser pour qu'il y ait rencontre, un ordre spontané et autonome émerge, avec ses règles, ses codes, ses régularités. Quelque chose se répète et insiste, qui donne lieu à un ordre sous la forme d'un « automatisme de répétition » dans l'insistance de la chaîne signifiante caractérisée par le symbolique.

Cette science conjecturale des chances de la rencontre se présente comme le calcul des « possibilités prises comme telles de la rencontre – prise comme telle, c'est-à-dire de la place »³. Qu'est-ce que ces places ? se demandent alors Lacan, qui conclut qu'il s'agit des places en tant que vides dans lesquelles peut surgir ou non un événement. La combinaison des places dans une succession de coups s'ordonne finalement autour de « la corrélation de l'absence [0] et de la présence [1] »⁴, rappelant le jeu symbolique du « fort-da » du neveu de Freud. Cette succession s'offre alors à une analyse purement symbolique où chaque événement ou coup est réduit à l'un des deux symboles binaires 0 ou 1, mais structurables dans une matrice qui obéit à un code, à une règle propre au jeu. L'espérance mathématique d'une rencontre se définirait alors comme la probabilité que tel événement survienne. Voici un exemple simple de matrice décrivant le jeu du pair et de l'impair :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 0 | 0 | : | 0 |
| 0 | 1 | : | 0 |
| 1 | 0 | : | 0 |
| 1 | 1 | : | 1 |

Cela signifie que si je tombe sur 1, alors j'ai une chance sur deux de rencontrer 1 à la fin. Il faut et il suffit que je tombe à nouveau sur un 1. Il s'agit en fait de la description matricielle de l'opération logique « et ». Mais on pourrait imaginer bien d'autres combinaisons possibles, comme celle du « ou » logique par exemple, qui peut être à son tour inclusif ou exclusif. Ainsi, dans le cadre d'un jeu, on pourrait décider que la règle logique de la conjonction (« et ») s'applique, empêchant que n'importe quel symbole suive. Lacan rapporte alors ce fonctionnement 0 et des 1 à la métaphore de la porte, notamment de la porte logique : 0 ça ne passe pas ; 1 ça passe – qui aurait rendu possible et autonome la constitution de la cybernétique, comme science des conjectures ou de la rencontre. L'une des conditions d'une telle science est « qu'elle se mette à fonctionner toute seule »⁵ c'est-à-dire « indépendamment de toute subjectivité »⁶ mais définissant les places que ces subjectivités peuvent occuper.

Il s'agit alors de repérer qu'une succession de coups obéit en fait à une certaine logique, qui relève d'une stratégie propre à un sujet qui s'adapte également aux données reçues pendant le déroulement d'une

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, « Conférence : "Psychanalyse et cybernétique ou de la nature du langage" », p. 342.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁶ *Ibid.*

partie. Comme l'indique Dresher, « dans le déroulement effectif d'un jeu, au lieu de prendre une décision à chaque coup, les joueurs peuvent formuler avant le jeu un plan permettant de jouer du début à la fin [...] et doit tenir compte de toutes les contingences susceptibles d'apparaître »¹. Les jeux ne sont donc pas faits d'avance, mais la stratégie oriente le sujet. Plus exactement, la stratégie est la manifestation de la logique du sujet dans le jeu. Le but d'une telle stratégie est d'obtenir un gain maximal, selon un principe de plaisir, mais pouvant occasionner des paradoxes. Par exemple, dans le jeu des prisonniers, il faut que chacun développe une stratégie de gain maximal et essaye vraiment de gagner, sans quoi il faussera les calculs et déductions des autres mais par conséquent aussi les siens propres². De même, dans le jeu du pair et de l'impair, c'est en laissant l'autre gagner qu'on peut repérer sa stratégie et la retourner contre lui. En effet, un joueur manifeste sa subjectivité par la stratégie qu'il suit mais que son partenaire peut reconstruire, ce « qui augmente ainsi la probabilité de prédire correctement le tirage qu'effectue le premier joueur »³.

C'est pourquoi devant une suite apparemment aléatoire et chaotique, il sera finalement possible de repérer, après-coup, un certain ordre qui émerge spontanément dans le cadre des conditions initiales du jeu (règles et places des joueurs) et de la confrontation intersubjective de ces joueurs. Il en va de même dans la parole. Le déroulement d'une chaîne symbolique, qu'elle soit une suite de symboles binaires ou bien de signifiants linguistiques, suit un certain ordre réglé par ce dispositif du jeu. Si « n'importe quoi peut s'écrire en termes de 0 et de 1 »⁴, comme le soutient également le logicien Boole, ce n'est par contre pas n'importe quoi qui peut s'écrire à n'importe quelle place. Prenons un exemple à partir du séminaire de Lacan sur *La lettre volée*⁵ :

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|--|
| + | + | + | - | + | - | - | + | - | + | + | - | - | - | + | - | - | - | - | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|--|

Voici une suite de résultats résultant d'une série de lancers en l'air d'une pièce de monnaie, où (+) correspond à pile et (-) à face. Cette suite est aléatoire et apparemment chaotique. Mais nous pouvons en fait y repérer un ordre qui émerge spontanément. Si nous introduisons un symbole codant pour des groupes de trois signes, alors il n'est plus possible d'écrire à la suite n'importe quel symbole. On obtient alors :

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|--|
| + | + | + | - | + | - | - | + | - | + | + | - | - | - | + | - | - | - | - | |
| . | . | 1 | 2 | 3 | 3 | 2 | 2 | 3 | 3 | 2 | 2 | 2 | 1 | 2 | 3 | 2 | 1 | 1 | |

Nous venons d'introduire une loi symbolique où (1) signifie une constante (trois signes identiques à la suite), (2) un impair (deux signes identiques suivis d'un signe différent) et (3) une alternative, empêchant de faire se suivre n'importe quel symbole. En effet, après un triplet comme (+ + -), si nous ajoutons un unique signe nous obtenons soit une suite alternative (+ - +), soit une suite impaire (+ - -) ; mais la suite constante est impossible. Par conséquent, l'émergence du symbolique introduit aussi de l'impossible et de la nécessité dans le hasard apparent de la succession de coups, d'où une certaine syntaxe. Un tel ordre résulte de l'organisation symbolique qui agence les places symboliques pouvant être occupées, faisant du « hasard » quelque chose qui n'est pas vraiment indéterminé mais un arbitraire aléatoire, dont on peut constituer une « science des rencontres possibles » en identifiant les certains schèmes et finalement certaines nécessités et combinaisons impossibles. Ainsi, « c'est l'ordre de la détermination signifiante qui permet de situer justement celui d'une subjectivité »⁶, et qu'un autre, à entrer dans une telle structure de jeu, se rencontre.

¹ Dresher M., *Jeux de stratégies : Théorie et applications*, Paris, Dunod, 1965.

² C'est bien ici la situation que A. Smith décrit, dans laquelle chacun recherche le plus grand bien particulier, ce qui contribue à l'intérêt de tous. Si un individu refuse irrationnellement cette règle, il met à mal le calcul des autres.

³ Guinat J., « Pile ou face », *Érès « Psychanalyse »*, 2012/2, n° 24, pp. 101-105.

⁴ Lacan, J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit p. 280.

⁵ *Ibid.*, pp. 225 sq.

⁶ Lacan J., « Introduction au séminaire sur "La Lettre volée" », *La psychanalyse*, n° 2, 1957 pp. 1-15.

Toutefois, ce traitement de la rencontre pourrait aussi bien être effectué par une machine comme traitement cybernétique de l'information : la machine ne joue pas au hasard. Elle peut gagner ou perdre, elle utilise des stratégies. Faut-il en conclure avec Wiener¹, le père de la cybernétique, que les machines seraient finalement douées, ou le seront avec davantage de perfectionnement, d'une subjectivité et d'une personnalité afin d'en élaborer une science comportementale ? Que l'être parlant qu'est l'humain puisse à l'occasion s'identifier à une machine – par exemple, le cerveau est comme un ordinateur, métaphore constituant les paradigmes du fonctionnalisme computationnaliste et de l'éliminativisme des sciences cognitives, prenant notamment appui sur la machine de Turing – peut faire naître en miroir la croyance que la machine possède un « je » qui serait comme un sujet joueur dans la machine. Pourtant, il n'est nullement nécessaire de supposer des « états mentaux » à la machine pour jouer avec elle, il suffit de suivre le défilé des symboles (dans lequel le sujet inconscient tend d'ailleurs à se projeter) sans avoir besoin de lui prêter une quelconque psychologie ; le traitement de l'information demeure indépendant de tout imaginaire². Au contraire, la référence à la cybernétique par Lacan lui permet ainsi de souligner l'automatisme du signifiant, c'est-à-dire l'autonomie des symboles que la machine fait « voler de leurs propres ailes »³, confirmant également l'indépendance des deux registres que sont le symbolique et l'imaginaire. En effet, « s'il y a quelque chose que la cybernétique met en valeur, c'est bien la différence de l'ordre symbolique radical et de l'ordre imaginaire »⁴, impliquant finalement qu'« il n'y a pas de je parle dans mon discours, il n'y a que du ça parle »⁵, c'est-à-dire que « c'est la Loi symbolique du signifiant qui parle lorsque l'Homme se met à discourir »⁶ sans recours à la psychologisation imaginaire d'intention de signification, d'états mentaux ou de personnalité. Lacan réfute donc aussi l'argument de Poe quant à cet enfant de 8 ans capable de deviner ce que projette son adversaire au jeu « pair-impair » en voyant les mouvements du visage comme autant de signes identifiables de la pensée et de l'état d'esprit projeté dans l'adversaire. Dans un tel paradigme logique, la question de la rencontre reviendrait finalement à se demander si celle-ci se réduit au jeu « pair-impair », c'est-à-dire comme à une partie d'échecs où deux partenaires s'affrontent dans un jeu de séduction ou une bataille, chacun mettant en place ses stratégies pour que la rencontre ait effectivement lieu ou au contraire pour y échapper. La rencontre est en ces termes calculables en termes de probabilités et de stratégies dans le cadre d'une théorie des jeux, impliquant une autonomie du signifiant par rapport à l'imaginaire et à la jouissance. Ce qui se dessine alors ici est une théorie de l'Autre complet et consistant, auquel il ne manque rien, et permettant d'imaginer une machine qui serait capable de prédire et prévoir tout événement, y compris celui, contingent, de la rencontre amoureuse par exemple. Toutefois, Lacan va rapidement émettre une réserve sur cette autonomie du signifiant et sur la possibilité que l'Autre puisse autoriser le fait de « tout dire », de dire le vrai sur le vrai.

3. De l'incomplétude de l'Autre à l'impuissance du Père

Le jeu mathématique de rencontre renvoie celle-ci à l'observance d'une règle symbolique faisant alors reposer la rencontre de l'Autre, avant même d'être une rencontre des corps, d'abord sur un échange

¹ Wiener N., *La Cybernétique : Information et régulation dans le vivant et la machine*, Paris, Seuil, 2014.

² Thomas T. Hill, professeur de psychologie à l'université de Warwick, se demande ainsi si les algorithmes peuvent avoir un problème corps-esprit, des hallucinations par exemple, qu'un psychothérapeute pourrait prendre en charge dans le cadre d'une nouvelle profession : psychologue pour robot. Voir « Does my algorithm have a mental-health problem ? », article en ligne <http://aeon.co/ideas/made-in-our-own-image-why-algorithms-have-mental-health-problems>

³ Lacan, J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 411.

⁴ *Ibid.*, p. 419.

⁵ Sofiyana A., « Tché et Automaton. Introduction à l'Introduction au séminaire sur La Lettre volée », *La clinique lacanienne*, vol. 8, n° 2, 2004, pp. 199-220.

⁶ *Ibid.*

de parole, sur un « jeu de langage »¹. Nous reprenons cette expression au philosophe Wittgenstein qui le définissait comme l'application d'un ensemble de règles déterminant l'utilisation des mots, rejetant ainsi l'existence d'un langage privé qui présupposerait des états mentaux (thèse mentaliste) ou des entités de signification (thèse cognitiviste). Autrement dit, le langage constituerait selon cette thèse un tout complet et consistant, dont l'aspect référentiel est mis entre parenthèse. Par exemple la sensation ne constitue pas la signification. Cela contribue donc à la constitution d'un langage comme jeu complet, qui réfute d'emblée la possibilité d'un « méta-jeu », c'est-à-dire d'un « méta-langage » déterminant l'usage du langage depuis un niveau supérieur. Soit, en termes lacaniens, il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Seul existerait un Autre du signifiant complet et consistant, un Autre qui posséderait le savoir de toutes les combinaisons, possibilités et stratégies possibles. Cet Autre quasi-omniscient, possédant une sorte de savoir absolu, est un sujet mathématique qui posséderait le savoir total de l'ensemble des parties envisageables au sens de von Neumann et Morgenstern. Ainsi faudrait-il comprendre l'Autre du signifiant : c'est le trésor des signifiants en tant qu'il est celui « qui possède tout le savoir requis, n'est identifiable à aucun des joueurs, mais qui, voyant à l'avance le déroulement de toutes les parties possibles, serait capable de déterminer les solutions »². Un tel sujet absolu, comme lieu du signifiant ou lieu de la vérité, renvoie à la figure de l'arbitre, ou du directeur de prison dans l'énigme des trois prisonniers, à la fonction paternelle qui sait et possède la loi. Il conférerait ainsi à chaque joueur-interlocuteur sa place dans les échanges par rapport aux petits autres. Il s'agit pour le sujet de devenir idéalement, en s'y projetant, cet arbitre pour réussir à envisager les stratégies des autres joueurs et ainsi gagner sa partie.

À ce moment de l'enseignement de Lacan, l'Autre comme lieu de la règle du jeu est donc un Autre consistant et complet, sur lequel on peut compter. Il ne trahit pas et permet de croire le partenaire qui, jouant sa partie comme les trois prisonniers, la joue pour gagner et ne peut donc fausser nos propres projections, stratégies, prédictions, etc. Garant de la Bonne Foi, de la vérité d'une parole, il est aussi qui connaîtrait toutes les possibilités et stratégies, et serait en mesure aussi bien d'ordonner que de sanctionner par application de la règle. Cet Autre qui prend des figures bien différentes selon les cultures est le responsable du destin, d'une certaine providence divine, faisant finalement du hasard une destinée qui nous échappe en partie mais sur laquelle on peut compter, comme dans le cas de la justice divine invoquée lors d'une ordalie. L'arbitre suprême se manifeste dans le jeu de l'existence humaine pour sanctionner une épreuve et décider du destin du pauvre mortel. L'Autre, plein de ce savoir absolu supposé, contrôle nos existences et l'entrechoc des individus, ce que Leibniz reprend lui-même sous la forme de sa théorie de l'« harmonie préétablie »³ au cœur de sa théodicée : « Aussi Dieu seul fait la liaison et la communication des substances, et c'est par lui que les phénomènes des uns se rencontrent et s'accordent avec ceux des autres. »⁴

Le monde serait pré-réglé par un Autre bienveillant dans le meilleur des mondes possibles, et aller contre l'ordre établi serait à la fois irraisonnable et vain. Autrement dit, l'ordre symbolique est soutenu par la figure d'un père absolu, Dieu, envisagé comme tout puissant, dans une sorte d'équivalence de l'Autre et du Père : le Nom-du-Père fait fonctionner et garantit l'Autre et sa Loi dans un recouvrement parfait du réel par le symbolique. Un tel monde se laisserait d'ailleurs décrire par l'art combinatoire à partir duquel Leibniz ébauche ce qu'il nomme « Caractéristique universelle »⁵. Il s'agit d'un langage symbolique universel et formel, le « *calculus ratiocinator* » comme l'indique Couturat⁶, dont l'emploi permettrait le déploiement de tous les discours rationnels. Il alimentera plus tard les tentatives logiciennes

¹ Wittgenstein L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Tel Gallimard, 2004 ; Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, Paris, Tel Gallimard, 2014.

² Charraud N., *Lacan et les mathématiques*, Paris, éd. Economica, 1997, p. 30.

³ Leibniz G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 2008.

⁴ Leibniz G. W., *Discours de métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008, art. 32.

⁵ Leibniz G. W., *Dissertatio de arte combinatoria, in qua, ex arithmeticae fundamentis*, Paris, Hachette Livre BNF, 2012

⁶ Couturat L., *La Logique de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1901.

et axiomatiques d'établir un langage sans équivoque ni malentendu comme par exemple l'idéographie de Frege¹ ou bien celle de Carnap dans sa critique du langage métaphysique².

Cependant, s'appuyant sur les dernières recherches logiques et mathématiques de son époque, Lacan va faire l'hypothèse que quelque chose échappe à l'Autre du symbolique dont il est supposé un certain savoir absolu, dont il est supposé une certaine complétude et consistance à partir de laquelle calculer la rencontre, la prédire, la contrôler. Le système mathématique et le raisonnement logique semblent échouer à formaliser et à décrire tout du savoir et de la vérité. En effet, malgré la puissance des mathématiques et l'efficacité de la cybernétique ou de la théorie des jeux pour décrire les interactions, ces disciplines connaissent des bouleversements profonds au XX^e siècle, notamment avec le théorème d'incomplétude de Gödel, que Robert Blanché résume ainsi :

Il a en effet établi deux théorèmes fameux de métamathématique (1931), premièrement qu'une arithmétique non contradictoire ne pouvait constituer un système complet, et comporte nécessairement des énoncés indécidables, deuxièmement que l'affirmation de la non-contradiction du système figure précisément parmi ces énoncés indécidables.³

Autrement dit, une théorie ou un système ne peut être à la fois cohérent et consistant, certaines propositions au sein d'une théorie restent indécidables, c'est-à-dire qu'on ne peut en démontrer la valeur de vérité. Gödel nuancera néanmoins en montrant qu'on pourrait construire un énoncé exprimant la cohérence de la théorie dans le langage de celle-ci, mais cet énoncé n'est pas une conséquence logique de cette théorie ; il vient de l'extérieur. Ainsi, l'automatisme du déroulement d'un ordre logique a besoin d'un ordre extérieur pour en garantir la cohérence.⁴ L'incomplétude d'un système implique donc que tout ne puisse pas être décrit par lui et qu'un imprévu absolu ou bien un inexplicable demeure. D'une autre manière, on retrouve ce même problème au sein de la « théorie du chaos » inclut la possibilité d'un imprédictible, qui ne relèverait pas d'une impuissance ou d'une imperfection technique, théorique ou technologique. Autrement dit, le savoir est troué, structurellement décompleté.

Ainsi, c'est une incomplétude de l'Autre qui se rencontre, c'est-à-dire un Autre qui serait lui-même manquant, désirant, faillible, ouvrant alors le champ de l'angoisse de la rencontre. En d'autres termes, là où se rencontre une faille dans l'Autre, un défaut, c'est la possibilité même de la reconnaissance qui vacille et notamment la possibilité d'une rencontre harmonieuse avec le partenaire qu'il faut, ou encore la possibilité de réconciliations dans le cadre d'un lien social apaisé, réparé, sans ratage. Or, la théorie des jeux et la cybernétique reposant sur le postulat d'un Autre consistant et absolu garant de la stratégie, de l'information vraie et de la bonne volonté des joueurs et des partenaires, impliquent une méconnaissance de l'angoisse de la rencontre, de son issue contingente, du fait même que l'autre, le partenaire, puisse ne pas me répondre, ou pourrait abuser de moi, ou bien répondrait un peu à côté. C'est donc la dimension du malentendu qui semble évincée avec ses ratages, ses impossibles, ses imprévues, mais aussi la contingence inhérente au désir et au manque, tant du côté du sujet divisé que de l'Autre que Lacan s'efforcera par la suite de penser comme barré, manquant et finalement inconsistant.

¹ Frege G., *Idéographie*, Paris, Vrin, 2000.

² Carnap R., « *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* », dans Soulez A. (dir.), *Le Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

³ Blanché R., *L'Axiomatique*, Paris, PUF, 1999, p. 68.

⁴ On retrouve de façon pratique ce « problème de la décision » ou *Entscheidungsproblem*, formulé par Hilbert en 1928, avec la machine de Turing : « Selon Alan Turing, résoudre le problème de la décision est équivalent à pronostiquer la terminaison de l'exécution d'un programme informatique sur une machine de Turing. Turing a démontré qu'il n'est pas possible de concevoir un algorithme qui, étant donné un programme quelconque, nous avertisse avec certitude et au bout d'un temps fini si ce programme doit éventuellement « tourner en rond » et s'exécuter indéfiniment, sans trouver jamais la sortie. », Ganascia J.-G., « Alan Turing : du calculable à l'indécidable », [En ligne], publié le 19 février 2004, <https://interstices.info/alan-turing-du-calculable-a-lindécidable/>

Or nous avons vu que la consistance de l'Autre venait notamment du signifiant du Nom-du-Père, c'est-à-dire d'une fonction paternelle symbolique comme étant ce qui désigne le manque de l'Autre tout en le voilant, et opérant ainsi un nouage symbolique de la loi et du désir. Autrement dit, le Nom-du-Père viendrait à la place de ce trou dans le symbolique et permettrait ainsi d'en assurer l'ordre et la consistance. Toutefois, cette incomplétude structurale révèle le caractère vacillant du Nom-du-Père qui lui-même n'est garanti par rien – « il n'y a pas d'Autre de l'Autre »¹ – et échoue finalement à se porter garant, à pratiquer la loi du symbolique situé au champ de l'Autre. Il est donc renvoyé à un mythe auquel on ne pourrait que croire, auquel le névrosé veut croire. Par conséquent, cette incomplétude de l'Autre nous ramène à une chute de la figure paternelle qui s'avère, de structure, défaillante, impuissante à garantir la vérité et donc à faire autorité. En effet, à peine Lacan aura-t-il érigé le Nom-du-Père comme autorité transcendante au champ de l'Autre, il le délogera de sa fonction de garant de l'ordre social et de régulateur de la jouissance qui divise les hommes.

II. Une évaporation du père : au-delà de l'Œdipe

1. L'autorité du père

L'inconsistance structurale de l'Autre qui ne répond pas ou plus conduit à cette thèse lacanienne d'une « évaporation du Père », qui révèle donc ce qu'il a d'impuissant à « garantir » et ainsi à faire autorité : la vérité, le sens voire l'être du sujet ne tiennent pas tellement à l'Autre et ses différents avatars (Dieu, une ontologie, un Père, une idéologie, etc.), l'Autre ne fait pas autorité mais tend à s'éclipser derrière ce que la psychanalyse identifie comme le symptôme. Comme le remarque M.-J. Sauret, « celui-ci [l'analysant] découvre qu'aucun Autre ne fait tenir ensemble le langage, son corps et la jouissance – sauf le symptôme qu'il est »². Si bien qu'il n'y a pas de métalangage qui viendrait dire le vrai sur le vrai, à moins de faire de cet « Autre de l'Autre le lieu où s'articule le discours de l'inconscient, articulé mais non par nous articulable »³. L'Autre demeure irréductiblement hors de portée, on ne peut saisir tous les signifiants à la fois, en même temps. Cela condamne ainsi le sujet à « la condition de la parole »⁴, « soumis à l'Autre par la condition de la demande »⁵, c'est-à-dire aliéné au désir de l'Autre pour autant que celui-ci, manquant, désire également et pourrait ne pas répondre ou bien ne pas répondre comme il faut : par erreur, faiblesse ou faute. Cela revient alors à dire que l'Autre, qui devrait garantir et assurer l'ordre, repose lui-même sur un fond sans fond, c'est-à-dire sur une absence de garantie qui assiérait sa propre autorité, sa propre puissance de garantie de la vérité. Autrement dit, l'Autre se révèle barré, il est troué et inconsistant, renvoyant donc sa stature à un acte de foi de la part du sujet. Néanmoins, parler d'un vacillement de la fonction paternelle impliquerait-il de parler d'une crise du principe d'autorité comme Hannah Arendt en faisait état dans *Crise de la culture*⁶ ?

Revenons tout d'abord sur cette notion d'autorité, dont Arendt a pu montrer comment elle se construit dans notre culture à partir de l'héritage romain de la patria potesta, mais dont le terme n'apparaîtrait qu'au XII^e siècle à partir du latin *auctoritas* qui signifie garantie⁷. Celui qui fait autorité est celui qui autorise mais aussi qui conseille, qui assure, qui certifie, mais c'est aussi celui qui crée. L'*auctoritas*

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation, op. cit.*, p. 345.

² Sauret M.-J., *L'Effet révolutionnaire du symptôme, op. cit.*, p. 139.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 475-476.

⁴ *Ibid.*, p. 476.

⁵ *Ibid.*

⁶ Arendt H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La Crise de la culture, op. cit.*

⁷ Bloch O. et Von Wartburg W.J., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1989, p. 46.

désigne donc finalement l'*auctor*, à savoir l'auteur. L'autorité semble donc se distinguer de la force et du pouvoir simplement coercitif qui s'impose, mais recouvre plutôt une puissance à laquelle chacun consent, c'est-à-dire la reconnaît comme légitime. Autrement dit, fait autorité ce qui, par sa cohérence interne ou sa justesse ou vérité, est reconnu comme légitime. Ainsi, il y a reconnaissance d'un ordre symbolique commun, lorsque chacun se soumet aux lois universelles du langage et à la rationalité discursive sans laquelle nul dialogue ne serait possible. L'autorité est donc d'abord celle du langage – du symbolique – à laquelle se soumet le sujet, tout en découvrant qu'il ne peut qu'être représenté et donc séparé de son être : « c'est pourquoi les humains, ceux qui se soumettent à l'autorité du langage, ont depuis toujours demandé leur être à l'Autre (mythologies, religions, philosophies – les ontologies). Les humains ont abandonné leur être à des théories sous l'autorité d'un Autre les garantissant comme vraies »¹. Se soumettant à l'autorité du langage, le sujet se distancie de son être et ainsi acquière en contrepartie un manque le constituant comme désirant. Cela fonde une liberté de parole, dont cet Autre allège la responsabilité en prenant l'être à sa charge, substituant au droit du plus fort le droit de l'autorité de cet Autre.

Cependant le sujet se confronte à un manque dans l'Autre, c'est-à-dire son incomplétude, en ce que son être ne peut être totalement réduit à un savoir extrait de l'Autre et dont l'acquisition totale reviendrait à la grande synthèse hégélienne du savoir absolu. En effet, un reste perdure et le sujet demeure désirant, d'un désir inextinguible, dont la seule véritable satisfaction est celle d'être reconnu comme désir, soit sans être « comblé », rempli ou dissipé. C'est d'ailleurs ce que démontre le symptôme, de s'élever comme résistance contre toute tentative de résorption du sujet dans le savoir, impliquant donc une zone d'énigme ou d'incertitude, un doute qui persiste. Ainsi, on ne peut que croire en cet Autre qui garantirait l'être dans un acte de foi, lequel était mis en doute par Descartes avec l'hypothèse du malin génie, conduisant le philosophe à démontrer l'existence de cet Autre paternel-Dieu, principe d'autorité suprême garant du monde et du sujet, par la multiplication de preuves ontologiques.

Mais tandis que Descartes réassurait la complétude divine par la démonstration des preuves ontologiques de son existence à une époque où l'incroyance n'est pas encore vraiment possible, l'époque actuelle semble se caractériser plus radicalement comme « époque où l'Autre n'existe pas », se manifestant par une dénonciation du patriarcat, mais aussi des différentes institutions qui faisaient autorité jusqu'à présent comme par exemple celle de la science devant les théories du complot, de l'école devant la difficulté des enseignants à « gérer leur classe » et qui se plaignent d'un irrespect, ou bien de l'Église qui témoigne d'une certaine désaffection de ses bancs. Notre époque se caractériserait par une carence de la figure paternelle, avatar de l'Autre, à qui il manquerait quelque chose pour asseoir son autorité. Or, c'est ce que nous avons vu au chapitre précédent fonder le pacte symbolique de reconnaissance et de parole, comme pacte social, mais dont le vacillement de la figure paternelle, qui en assure la consistance, impliquerait alors aussi l'évaporation du pacte comme pur semblant, comme pure fiction, impliquerait méfiance et perte de confiance dans la parole de l'Autre, dont il situe d'assurer par des dispositifs inédits son pouvoir d'assurance et de garant, et dont le contrat de consentement fait partie selon notre hypothèse, comme tentative de réassurer un rapport sexuel harmonieux avec un partenaire.

Lacan aborde ce thème central du vacillement de l'Autre le menant à mettre en lumière, non pas la chute du père dans la réalité, mais plutôt un déclin d'abord sur les plans imaginaires et symboliques, la réduction structurale du père à une simple fonction et finalement fiction, qui entraîne des effets dans la réalité. En effet, cette faillite de l'Autre entraîne dans son sillage ses avatars que sont les figures paternelles, ce qu'il théorise notamment dès 1938, à partir de ce qu'il a nommé le « déclin social de l'imago paternelle »². L'imago est un terme d'abord proposé par Jung dans *Métamorphoses et symboles de la libido* afin de désigner la représentation psychique des proches, qui influence inconsciemment le sujet dans son rapport aux autres et à la réalité. Lacan fait de cette imago un élément de base du complexe à partir de quoi le sujet constitue notamment l'image du père. Ainsi, l'imago paternelle n'est pas le père de la réalité,

¹ Sauret M.-J., *L'Effet révolutionnaire du symptôme*, op. cit., p. 125.

² Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres écrits*, op. cit., pp. 60.

c'est-à-dire le géniteur ou bien le papa du quotidien, au contraire l'imaginaire introduit déjà un premier décalage en proposant sur le plan imaginaire ce qui deviendra une fonction symbolique chez Lacan et qui présage la future distinction entre symbolique, réel et imaginaire. Dans ce premier temps, il formalise ainsi la construction subjective à partir d'un père « imaginarisé » auquel il accorde, selon J.-A. Miller¹, une « fonction positive », « une fonction de réparation », voire « une fonction de sublimation ». En effet, le psychanalyste français relit donc le complexe d'Œdipe comme un processus de sublimation qui permet une identification par introjection de l'imaginaire du parent de même sexe. Ainsi affirme-t-il que « le ressort le plus décisif de ses effets psychiques, tient, en effet, à ce que l'imaginaire du père concentre en elle la fonction de répression avec celle de sublimation »². En revanche, la carence de cette image serait la cause de la production d'une névrose, c'est-à-dire, la dévalorisation de l'imaginaire paternelle échouerait à entériner l'interdit de l'inceste et donc à séparer l'enfant de sa mère. Or, Lacan ajoute immédiatement que « c'est là le fait d'une détermination sociale, celle de la famille paternaliste »³. Autrement dit, la lecture œdipienne que Freud fait de la névrose non seulement ne concerne pas le père réel, du moins pas immédiatement, et par ailleurs se fonde sur une forme de « relativité sociologique ».

Ceci constitue la thèse du « déclin de l'imaginaire paternelle » et que, selon le psychanalyste et anthropologue Markos Zafiroopoulos⁴, Lacan déduirait d'une thèse de Durkheim à propos d'une contraction familiale dans nos sociétés, selon laquelle la famille se réduirait de plus en plus à une famille conjugale, c'est-à-dire mari, femme, enfants, tandis que la famille traditionnelle constituait une famille paternelle et comprenait le père, la mère et les générations issus d'eux du côté masculin. Ainsi, voit-on comment la place du père dans la famille et sa « valeur sociale »⁵ déterminent certes les symptômes du sujet contemporain, mais que cette place dépend de l'époque. Zafiroopoulos conclut alors que, pour Lacan, ce serait par « l'aggravation du déclin des structures familiales et de la puissance du père qu'il rend compte de l'évolution des névroses »⁶. Par conséquent, notons bien comment la théorisation de cette chute ne tient pas à un réalisme de la disparition réelle des pères mais à la perte d'une certaine valeur ou d'une certaine fonction qui leur était accordée tant sociologiquement que psychologiquement. Lacan reprendra cette thèse avec le nouvel éclairage structuraliste à partir des années 50, lorsqu'il fait du père non plus une image mais une fonction symbolique, et à partir de quoi il dégage une fonction normative d'humanisation qu'il attribue notamment au complexe d'Œdipe. Pourtant, celui-ci est aussi considéré comme possédant le plus souvent un effet pathogène. Pourquoi cette fonction paternelle qui opère dans l'Œdipe est-elle alors considérée comme normalisante pour le sujet ? Lacan y répond en repérant qu'il existerait un écart entre ce qui est perçu du père par le sujet et la valeur qu'il soutient symboliquement, l'amenant à distinguer trois fonctions du père.

En effet, il y a un père réel, qui n'est pas celui défini plus tard à partir du séminaire de L'Envers de la psychanalyse mais qui désigne là le géniteur détenteur du pénis, qui est le père perçu dans la réalité, qui peut se montrer aussi bien idéalisé que défaillant et décevant, ce qu'il est le plus souvent (notamment pour le névrosé) ; il est un rival pour l'enfant. En cela il se distingue du père imaginaire, qui figure dans les fantasmes de l'enfance et se montre le plus souvent terrible, tout-puissant, tel un dieu vengeur sur Terre. Enfin, il y a le père symbolique en tant que signifiant, qui incarne la loi par sa parole, qui dit non et pratique l'opération de la castration symbolique en interdisant l'accès à la mère. Cette fonction symbolique réduit donc le père à un simple signifiant, qui n'est plus qu'un trognon symbolique. Cependant, elle possède une puissance opératoire, qui n'est plus tant l'institution garantie d'un ordre social que de l'ordre du langage dont le sujet de l'inconscient est issu, puissance incarnée, supportée, soutenue par le père réel. Il serait donc un représentant de cette fonction et support d'un univers de règles

¹ Miller J.-A., « Lecture critique des "complexes familiaux" de Jacques Lacan », *La Cause freudienne, Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 60, Paris, Navarrin Editeur, 2005, p. 47.

² Lacan J., « *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* », *Autres écrits*, op. cit., p. 56.

³ *Ibid.*

⁴ Zafiroopoulos M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.

⁵ Zafiroopoulos M., *Du père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse ?*, Paris, PUF, 2014, p. 64.

⁶ Zafiroopoulos M., *Lacan et les sciences sociales*, op. cit., p. 10.

qui organise le monde et le lien social, c'est-à-dire « l'assomption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple, où le symbolique recouvrirait pleinement le réel »¹. Toutefois, il ajoute de suite :

Il faudrait que le père ne soit pas seulement le *nom-du-père*, mais qu'il représente dans toute sa plénitude la valeur symbolique cristallisée dans sa fonction. Or, il est clair que ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument insaisissable. Au moins dans une structure sociale telle que la nôtre, le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction, un père carent, un père humilié, comme dirait M Claudel. Il y a toujours une discordance extrême nette entre ce qui est perçu par le sujet sur le plan du réel et la fonction symbolique. C'est dans cet écart que gît ce qui fait le complexe d'Œdipe a sa valeur – non pas du tout normativante, mais le plus souvent pathogène.²

Par conséquent, si l'Œdipe est le moment où le Nom-du-Père s'institue et instaure en même temps la Loi (du désir) et l'ordre symbolique, la défaillance ou l'impuissance perçue du père qui pratique la loi implique un échec de la norme, lequel serait à l'origine de la névrose. Cet échec provient notamment de ce que le père, dans la réalité, est lui-même un père châtré comme tous les humains. En effet, s'il doit répondre à « la privation fondamentale dont est marquée la mère »³, c'est-à-dire donner à l'enfant ce que la mère n'a pas, le père se révèle lui-même ne pas l'avoir, ouvrant le champ sur lequel l'enfant entre en rivalité avec le père. Toutefois, cette castration paternelle est également refusée par l'enfant qui idéalise en même temps qu'il se moque de ce père terrible et débonnaire. Ainsi Lacan fait-il sauter ce bouchon qui constituait le Nom-du-Père comme garant, par sa Loi, aussi bien de l'ordre symbolique que de l'ordre social, il le déloge de cette fonction de gardien pour ouvrir un au-delà de l'Œdipe.

Par conséquent, l'Autre révèle à présent sa faille, une incomplétude par laquelle son autorité périclite jusqu'à faire de lui une ombre, un spectre comme celui du père défunt d'Hamlet, qui ne peut plus répondre à son fils désarmé devant le crime. Ainsi, le sujet ne peut jamais être assuré de la réponse de cet Autre à qui il s'adresse, « nous ne savons pas comment il accueille notre demande »⁴. Il n'est pas transparent, « il y a en lui quelque chose que nous ne connaissons pas, et qui nous sépare de sa réponse à notre demande »⁵. En effet, malgré la réponse de l'Autre, le sujet ne peut que le croire sur parole, s'en remettre à son savoir et se mettre « à [s]a merci »⁶. Ainsi la parole devient-elle comme une invocation de l'Autre : « l'Autre est invoqué chaque fois qu'il y a parole »⁷ et est ainsi mis en demeure ou plutôt prié de répondre. Autrement dit, avec cette dimension invoquante de la parole qui demande, « nous faisons vivre un Autre capable de nous répondre »⁸, le sujet, comme dans une prière, appelle un Autre qui puisse garantir son acte de dire et fasse autorité pour reconnaître et fonder la vérité de son être. Toutefois, faillible et débonnaire, cette figure paternelle échoue finalement à garantir jusqu'au bout la consistance de l'ordre symbolique de l'Autre, à pratiquer la Loi, à répondre à la demande du sujet. En effet, qu'on lui suppose détenir ce phallus qui nous manque et à partir duquel sa puissance paternelle se révélerait, il devient alors lui-même manquant, ne pouvant que donner son propre manque, confier l'énigme de son propre désir qu'est la castration.

Autrement dit, l'autorité du père ne se fonderait paradoxalement que sur un manque, impliquant chez le névrosé une tentative de le sauver : pour sauver son désir, il essaie d'assurer sa puissance et son autorité – par le rituel magique, le rituel religieux, le respect des ancêtres et des maîtres – mais rencontre

¹ Lacan J., *Le Mythe individuel du névrosé*, op. cit., p. 45.

² *Ibid.*

³ Lacan J., *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, op. cit., p. 321.

⁴ *Ibid.*, p. 476.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 475.

⁸ *Ibid.*, p. 476.

son trébuchement, sa faute, sa dette. Ainsi, afin de sauver l'image de ce père, le sujet névrosé en vient alors à s'inventer un mythe pour « sauver le père ». Lacan renverra l'Œdipe freudien à un tel mythe du névrosé.

2. Sauver le père

Le père apparaît donc toujours en défaut, incapable à pratiquer son rôle symbolique de législateur et régulateur, il y a une discordance entre le père de la réalité et la fonction symbolique qu'il est censé porter. Un reste persiste dans ce creux, mais en quoi Lacan y décèlera pourtant aussi la possibilité du désir, comme manque dans l'Autre. Au contraire, un père qui collerait à son Nom en prétendant l'incarner totalement serait aussi un père écrasant le désir du sujet par sa non-défaillance, à l'image de l'Urvater, c'est-à-dire signifierait la forclusion du père en tant que signifiant, exclurait le « *Nom-du-Père de sa position dans le signifiant* »¹. Lacan en fait le mécanisme fondamental de la psychose. En revanche, la névrose apparaît comme une tentative de sauver le père comme joint du sujet à l'Autre (du social, de la famille, du sexe, etc.), solution qui peut avoir quelque chose de définitif ou bien de provisoire, « selon que le sujet en restait à cette confiance mise dans l'Autre, ou en déduisait le symptôme qui lui permettait de "se passer du père, à condition de s'en servir" »².

Ainsi Lacan réinterprète-t-il le mythe de l'Urvater comme tentative obsessionnelle de Freud de sauver le père carent par l'idée d'un père originaire non castré et jouisseur, tout-puissant, brimant ses fils en imposant sa loi interdictrice. Hans lui-même produit une solution névrotique pour sauver le père, sur un mode phobique. En effet, son père étant perçu comme trop faible pour imposer la loi et interdire la jouissance incestueuse de la mère, Hans s'invente une autre figure castratrice sur un mode symptomatique, au moyen de l'objet phobique cheval. Cet objet recouvre certains des attributs d'un père et est mis en demeure de jouer le rôle du père réel, le « dieu Tonnerre »³, le père qui tonne contre Hans. Enfin, on trouve aussi l'exemple dans l'hystérie avec Dora qui prend soin de son père malade.

Freud rencontre Dora par l'entremise de son père que Freud a pris en charge en tant que neurologue quelques années auparavant, suite à une syphilis contractée auprès de prostituées. C'est donc sur les traces des scabreuses relations du père que la cure de la jeune hystérique s'engage et dans laquelle elle dévoile la position particulière qu'elle occupe auprès de son père. Tandis que sa mère passe son temps à aseptiser la maison, Dora soigne les maux et la maladie du père, jusqu'à ce que survienne une autre femme, Madame K. Loin d'éprouver de la jalousie envers cette femme qui la déloge de sa place privilégiée, Dora se prend d'admiration pour ce nouvel objet de désir du père, dont elle vante d'ailleurs la blancheur ravissante. Mme K. apparaît alors incarner un idéal féminin et répondre à la question de la jeune fille : qu'est-ce qu'une femme ? Plutôt, qu'est-ce qu'une femme dans le désir d'un homme, de cet homme qu'est le père ? Et ainsi, comment Mme K. parviendrait-elle à mieux y faire avec son père ? Mme K. est d'autant plus adulée et entourée de mystères que Dora suggérait une impuissance du père que cette dame semble pouvoir dépasser. En effet, alors que Dora se plaignait de ce que Mme K. n'aimerait son père que pour sa fortune, elle fait entendre dans le fil de ses associations, qu'il n'en aurait pas. Or, elle utilise un terme (*Vermögen*) qui signifie en allemand aussi bien richesse que puissance sexuelle. Dora sous-entend donc une impuissance paternelle, qui vient comme en écho à sa maladie, qui fait de lui un être défaillant mais que Mme K. saurait rendre désirant. Ainsi, en soutenant cette relation à Mme K., Dora soutient en même temps le désir du père, au-delà de son impuissance, ce que Lacan reformulera en termes de clinique structurale, lorsqu'il indique que le désir de l'hystérique est de soutenir le désir du père. Autrement dit, Dora, dans sa névrose hystérique, tente de sauver le père en sauvant son désir. Se dessine alors un « désir aliéné » selon Lacan, pris dans le désir du père, ce que Lacan interprète comme « désir de l'Autre » où le

¹ Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits, op. cit.*, p. 579.

² Sauret M.-J., *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse, PUM, 2009, p. 140.

³ Lacan J., *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 263.

père comme Nom est ce qui assure l'ordre de l'Autre, et dont peut se déduire une clinique différentielle du rapport à la demande et à l'Autre, entre l'obsessionnel et l'hystérique.

Tout d'abord, la névrose hystérique, que Lacan évoquait notamment à partir du rêve de la belle bouchère que relate Freud à propos d'une de ses patientes. La patiente raconte qu'elle a fait un rêve dans lequel nulle satisfaction n'est survenue, contrairement à la théorie freudienne du rêve. Or, apparaît que, dans ce rêve, la malade était préoccupée de se créer un désir insatisfait »¹, c'est-à-dire à désirer autre chose. Ainsi, elle demandait en rêve à son mari du caviar mais tout en ne voulant pas qu'on lui donne du caviar. Ce qui résonne alors, avec l'attente d'une telle insatisfaction, est bien un au-delà de la demande. Ainsi apparaît-il que l'hystérique ne sait pas ce qu'elle demande parce qu'elle demande le désir au-delà, c'est-à-dire désire le manque. La structure hystérique dévoile donc la vérité du désir (aliéné) dans son écart à la demande en ce que le désir hystérique désire le désir de l'Autre, du moins « il s'agit du désir qu'elle attribue à l'Autre comme tel »². Elle désire donc le phallus en tant que signifiant du manque, mais que l'Autre n'a pas ou ne cède pas, ce qui la laisse dans l'insatisfaction. Par conséquent, « le désir de l'hystérique n'est pas désir d'un objet, mais désir d'un désir, effort pour se maintenir en face de ce point où elle appelle son désir, le point où est le désir de l'Autre »³. Autrement dit, la nécessité de se créer un désir qui reste insatisfait permet à l'hystérique de se constituer un Autre à la fois consistant et existant d'une part, mais un Autre mis en échec d'autre part, réduit à l'impuissance de pouvoir la satisfaire. Ainsi est-elle assurée que, la parole ne capturant pas tout à fait son désir, aussi bien l'Autre, que son désir et la parole perdureront.

Autrement compliqué serait la névrose obsessionnelle, en ce que l'obsessionnel apparaît finalement formuler, au fond de la demande d'amour, un « vœu de mort »⁴, une demande de mort. La particularité du rapport de l'obsessionnel à son désir consisterait dans le fait qu'il « tend à détruire son objet »⁵, révélant la logique profonde du désir qui est de « nie[r] l'Autre comme tel »⁶. Ainsi, contrairement à l'hystérique qui va chercher son propre désir dans le désir qu'elle attribue à l'Autre, se mettant elle-même dans la posture d'être l'enjeu du désir de l'Autre, le mouvement de l'obsessionnel sera de situer le désir chez l'Autre et de le rabattre sur une demande. Cette équivalence permet ainsi d'annuler le désir de l'Autre, rabattu sur la demande. Autrement dit, ce serait l'Autre qui désire dans la logique obsessionnelle, en tant que l'Autre demande, c'est-à-dire que la demande de l'Autre est mise en lieu et place du signifiant de son désir, ce contre quoi le sujet obsessionnel se défend en croyant soutenir son propre désir contre celui de l'autre, tout en feignant de s'y soumettre. Ce n'est donc pas l'objet que le névrosé obsessionnel maintient à distance comme le postulait Maurice Bouvet, mais le désir de l'Autre résolu en une demande insupportable qu'il s'agit d'étouffer. D'où le « problème pour l'obsessionnel [qui] est [...] de donner un support à ce désir »⁷, puisqu'il va le chercher dans un au-delà, le lieu de l'Autre support du désir, qu'il détruit en même temps.

Cette annulation du désir est particulièrement repérable dans le couple, dans le rapport au partenaire, lorsque le désir se mue en demandes incessantes (ou en « idées fixes » chez l'enfant par exemple), ou bien en préventions extrêmes et gentilles pour éviter que le partenaire ne désire, faisant de l'homme le « gentil copain » d'une femme⁸. Ce mécanisme est tout aussi repérable dans l'annulation rétroactive d'une parole, d'une pensée, d'un geste qui témoignent d'un désir qui ne peut être accepté qu'en tant que dénié, l'approche de l'objet de désir provoquant une « baisse de tension libidinale »⁴⁰². Annulant ce qu'il peut y avoir de désirant en l'Autre, l'obsessionnel s'épargne alors l'angoissante question du « Che vuoi ? », « Que me veut l'Autre ? ». Ainsi Lacan ajoutera-t-il que « pour couvrir le désir de l'Autre,

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 363.

² *Ibid.*, p. 401.

³ *Ibid.*, p. 407.

⁴ *Ibid.*, p. 494.

⁵ *Ibid.*, p. 400.

⁶ *Ibid.*, p. 401.

⁷ *Ibid.*, p. 403.

⁸ Dans le vocabulaire du « coach en séduction », c'est ce qui se nomme la « *friend zone* ».

L'obsessionnel a une voie, c'est le recours à sa demande »¹, et finalement à l'incessante demande de la permission, que l'Autre l'autorise enfin. S'entend alors, dans l'autorisation, la permission du désir interdit, laquelle ne vient jamais et qui tient au phallus que l'Autre aurait, totem symbolique du père que l'obsessionnel imagine tout-puissant et convoite jalousement et agressivement.

Ainsi revient-on à la demande de mort – que l'Autre enfin meurt et cède le phallus par quoi le désir peut être reconnu. On retrouve ici la logique hégélienne du désir qui se résout en une lutte du maître et de l'esclave, l'obsessionnel se mettant en posture d'esclave d'un Autre-maître qui jouirait, c'est-à-dire désire et demande à l'esclave obsessionnel. C'est bien le drame du sujet obsessionnel qui, tapi dans l'ombre du maître, toujours attend son autorisation, mais ombre dans laquelle le sujet lutte, se positionne en rivalité imaginaire avec ce maître qu'il doit détruire et protéger. Ainsi, ce dernier se soumet à la demande, aux désirs du maître pour autant qu'il en fait la source de son désir mais qu'il doit pourtant supprimer pour garantir, imaginativement, sa non-aliénation, sa non-dépendance à l'Autre sans lequel pourtant il n'est rien. Il produit la mort du désir de l'Autre et finalement « détruit l'Autre »², réalisant la demande de mort qui aboutit finalement à la « mort de la demande »³ qu'il fait pourtant, coupable, renaître en ce que le désir demeure interdit, impossible. Autrement dit, il ne peut pas ne pas croire en cet Autre, en l'ordre symbolique de l'Autre, en la parole de l'Autre pour pouvoir soutenir sa demande de mort et ses efforts coupable de mise en scène héroïques de la mort de l'Autre dont la disparition rendrait enfin tout permis – ce qui est faux, car il n'y aurait plus de désir non plus, qui n'existe que d'être limité. « Si Dieu est mort, plus rien n'est permis »⁴, déclarait ainsi Lacan en réaction à la sentence de Dostoïevski faisant parler Karamazov : « s'il n'y a pas de Dieu, alors tout est permis ».

Si la logique obsessionnelle dévoile si bien la logique du désir, c'est qu'elle pointe ce que l'amour recèle de haine et d'agressivité. Or, on retrouve cette dernière dès le pacte initial du symbolique, dont il faut entendre l'équivoque : « tu es ma femme » faisant résonner, en français, « tuez ma femme ! ». Non pas que le sujet agresse son partenaire, mais cette violence à l'encontre de l'autre est d'abord adressée contre l'Autre, contre le désir, et finalement, par retour, contre le sujet qui s'éclipse, en peine à soutenir et satisfaire le désir. La demande à/de l'Autre produit l'éclipse du sujet qui, engageant la parole, se donne une place (de mari) en donnant d'abord une place à l'autre (sa femme), et se faisant s'annule comme sujet. Il s'annule à cause de n'exister que par cette parole qui provient en fait de l'Autre. Le sujet parlant n'existe que de parler et s'éclipse sitôt qu'il parle derrière cet Autre qui lui donne les signifiants, qui lui donne la parole. Autre, à l'occasion Autre sexe, contre lequel il nourrit donc haine et jalousie ou bien au contraire, hystériquement, en fait la cause de son existence. Ce don de parole de l'Autre associe alors le sujet à la mort, qui vacille dans les creux de la chaîne signifiante S1-S2 qui ne font que le représenter au prix de l'exclure. Par conséquent, la reconnaissance symbolique du désir confine le sujet à n'être qu'un sujet mort, un « être-pour-la-mort » selon la célèbre formule de Heidegger, révélant finalement que, « au bout du désir, il n'y a rien »⁵, rien qu'un manque-à-être, un désir de rien.

Il y a le rien, à savoir le phallus comme signifiant du manque et du désir, dont le névrosé peine tant à assumer la perte ou le renoncement. Ici réapparaît, en fin de compte, le roc de la castration de la fin d'analyse selon Freud, et que Lacan réinterprète alors comme assomption de l'être-pour-la-mort, comme assomption de ce rien au bout du désir, reconnaissance ultime moins de ce qu'il est que de ce qu'il n'est pas, de son être comme manque-à-être, comme être désirant qui se tient dans l'inadéquation de la réponse de l'Autre, voire l'absence de réponse de l'Autre, dont le sujet n'aurait plus rien à attendre. Lacan fait d'ailleurs de ce point, au bout de l'attente, la véritable fin de la cure lorsque l'analysant n'aurait plus d'aide à attendre de personne, n'a plus rien à attendre sinon sa propre mort. Nous évoquions plus tôt, à l'occasion du problème de la fin de la cure chez Freud, une interprétation divergente de la part de

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, texte établi par J.-A. Miller, *op. cit.*, p. 339.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 401.

³ *Ibid.*, p. 497.

⁴ *Ibid.*, p. 496.

⁵ Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire *L'Angoisse* de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, n°59, Paris, Navarin Editeur, 2005, p. 69.

Lacan quant au roc : il ne s'agit pas tant d'arrêter la cure « au bout du dire », comme refus de se confronter à l'horreur de la castration, que de soutenir la parole et ses associations jusqu'au bout du désir qu'est la reconnaissance du manque-à-être comme désir de rien devant la mort, finitude radicale existentielle. Or, c'est ici l'assomption de l'Hilflosigkeit, la détresse originaire et traumatique, celle ressentie avec l'effraction du sexuel à la naissance du sujet, à quoi l'Autre ne peut plus répondre et laisse le sujet esseulé, désemparé, démuné.

Ainsi, loin d'une réjouissance face à la chute du père et de ses idéaux, patriarcaux ou paternalistes, ou bien au contraire de regretter l'exécution d'un ordre de fer, il s'agit donc plutôt de rappeler l'ambivalence d'un père comme solution pour le névrosé pour se loger dans le social et assumer une position sexuée. Autrement dit, le père serait une fiction que le sujet névrosé convoque pour questionner le désir et garantir sa parole. De même, le pacte symbolique de parole est une fiction du sujet névrosé, en laquelle il croit pour soutenir son être de désir et la vérité de son dire.

Au contraire, c'est ce que refuserait le sujet psychotique pour qui fait défaut le Nom-du-Père que Lacan définit comme forclos, comme il a pu l'analyser à partir du « délire d'influence »¹ de Schreber, dans lequel se manifeste une véritable « débâcle » du verbe. Hospitalisé suite à son accession au titre de Président de chambre à la cour d'appel de Dresde, il rapporte dans ses Mémoires l'étrange intuition s'impose à lui : qu'il « serait beau d'être une femme subissant l'accouplement »². D'où l'idée, qui le persécute par l'entremise de la figure de Flechsig sur lequel semble vectorisés les sentiments d'attrance, d'une tentative par Dieu de procéder à l'éviration dont l'acceptation, en laquelle Freud verra un désir homosexuel chez Schreber³, constituera une solution, celle de devenir la prostituée de Dieu dont l'union permettrait de donner naissance à une nouvelle race d'hommes. Aussi peut-il finalement affirmer : « L'éviration était, que je le veuille ou non, un impératif absolu à l'ordre de l'univers et à la recherche d'un compromis raisonnable, il ne me restait plus qu'à me faire à cette idée d'être transformé en femme. L'éviration devait naturellement avoir pour suite rien moins que ma fécondation par les rayons divins, en vue de la génération d'une nouvelle race d'hommes. »⁴ Afin de s'expliquer cette intuition délirante, incongrue, Schreber se lance dans une reconstruction du monde qui prend la forme d'une étrange théodicée, qu'il relate dans ses Mémoires, selon laquelle tout commence avec un ancêtre de Flechsig cent ans plus tôt. Un grand sacrifice, présenté comme un « meurtre d'âme », aurait eu lieu au XVIII^e siècle, commis par un certain Daniel Fürchtgott Flechsig sur un aïeul de Schreber, et initiant une longue série de sacrifices. Cet assassinat d'âme est comparé par Schreber à un pacte avec le diable à l'instar de celui de Faust⁵, Flechsig étant nommé « *Strahlenführer* »⁶ ou « *führer* des diables » (des rayons divins ou âmes impures à examiner) et tentant d'usurper la place de Dieu. Cependant, il ne s'agissait pas seulement d'un meurtre d'âme mais aussi un meurtre de Nom, celui de Schreber, puisque ce Flechsig aurait trompé Dieu pour lui faire croire que la famille de Schreber n'est que mineure et sans importance. Le délire de Schreber prendra l'apparence d'une lutte du langage contre lui-même, se manifestant par ses nombreux troubles du langage, puisque ce criminel raccordement de nerfs va être l'origine aussi de « voix intérieures »⁷ qui l'envahissent, comme autant de « parler de nerfs »⁸, ce qui se structure selon Lacan autour de la forclusion du signifiant du Nom-du-Père.

Ainsi, là où Hans, phobique, s'invente un dieu tonnerre à l'endroit où fait défaut le père tonnant, le psychotique au contraire se structure à partir de l'absence de cette fonction symbolique. Autrement dit, dans la psychose, la fonction symbolique, qui introduit le manque avec le phallus que le père prétend

¹ Kipman S.-D. (éd.), *Dictionnaire critique des termes de psychiatrie et de santé mentale*, Paris, 2005, p. 202.

² Schreber D. P., *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, p. 64.

³ Freud S., « Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (*Dementia paranoïdes*) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber) », *Cinq psychanalyses*, op. cit., pp. 379-478.

⁴ Schreber D. P., *Mémoires d'un névropathe*, op. cit., p. 208.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 40, note 19.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

détenir et qui oriente le désir du sujet, fait défaut et avec elle la « signification phallique » rendue possible par la loi de la castration. Or celle-ci produit le manque, symbolique, dans l'Autre, à partir de quoi le sujet peut s'inscrire dans le désir comme désir de l'Autre et donc entrer dans une dialectique de la demande. Dans la psychose, il ne s'agit alors pas tant de demander à l'Autre, pour signifier le désir, que de répondre à l'Autre et ses exigences, ses caprices, parce que l'objet de désir n'est pas situé au champ de l'Autre mais c'est le sujet qui le posséderait. Par conséquent, l'effet pathogène n'est pas un défaut du père réel, mais un défaut du Nom-du-Père et de sa fonction castratrice. Au manque de père tonnant de Hans répondrait, dans la psychose, un père trop tonnant. Un patient dira ainsi que, la seule chose dont il se souvienne à propos de son père, c'est qu'il « gueule » : « Il passait son temps à gueuler, pour tout et rien, il m'engueulait tout le temps, même quand ce que je faisais était bien ».

Finalement, Lacan en viendra à douter de la faculté du père symbolique à supporter la fonction de castration : il peine à normativer, et apparaît pathogène. Plutôt que d'y voir une faillite dans le social, Lacan propose une autre méthode lorsqu'il met en doute, à partir de la logique de la cure, la capacité du père symbolique à assumer cette fonction d'agent de la castration. Il aborde notamment cette chute nouvelle du père, radicale, à travers la figure de son humiliation dans la trilogie de Paul Claudel, qui ouvrira la voie à la pluralisation des Noms-du-Père et des normes de jouissance, mais aussi à l'angoisse et à la crudité de la « mauvaise rencontre » du réel, au-delà de l'Œdipe.

3. *Le père en question*

Au chapitre précédent, nous avons vu comment le père comme fonction symbolique concédait une certaine consistance à l'Autre en donnant une assise à la vérité. Le Nom-du-Père fondait donc un principe d'autorité, garant de l'acte de dire et ainsi de ce qui est dit, dans un pacte par lequel le sujet fait confiance en la Bonne foi de la parole, de l'Autre. Mais Lacan va tirer d'autres conclusions de la métaphorisation du père à partir de la loi du signifiant, impossible à soutenir dans la réalité : il y a une discordance ou une équivoque entre père réel et père symbolique, qui indique le lieu d'une place laissée vide, c'est-à-dire d'une place inoccupable. Ainsi, le père serait moins le garant du symbolique et de la parole du sujet, que l'instance d'une impossibilité, celle de tenir un certain rôle. Ainsi, la carence du père tient à la vacance de sa place, non pas du fait d'une impuissance mais d'un impossible signifiant. Certes, la fonction symbolique du Nom-du-Père avait pu réaliser l'opération de la castration et interdire la mère, faisant surgir le « phallus », objet imaginaire du désir en tant qu'objet manquant. Cependant, cet objet que l'enfant suppose détenu par le père n'est détenu par personne car il est un objet absolument perdu. Il est le « phallus perdu d'Osiris embaumé »¹, c'est-à-dire ce qui détermine Isis quant à son désir d'un Osiris perdu et mort. Le père (mort, impuissant, absent, débonnaire) devient alors une question.

Le père en tant que question est celle de la butée sans fin du symbolique sur le réel, modifiant le sens de la métaphore paternelle : de fonction stable garantissant la loi, elle devient une fonction de perte. Le phallus apparaît comme perdu et laisse un manque impossible à combler, même par le père. Autrement dit, le signifiant phallique ne livre aucun *modus operandi* ou mode d'emploi mais conduit plutôt à sa carence qui situe le sujet par rapport au manque constitutif et sa manière d'y répondre. Cela renvoie donc le père à un certain vide : la loi du désir qu'il prétend représenter se construit sur le vide. En effet, le représentant s'avance en l'absence du représenté, en l'occurrence la loi qu'il ne peut, à lui tout seul, garantir ni expliciter. Cette thèse lacanienne est forte, car elle renvoie toute figure paternelle à une imposture. Le père ne détient pas le savoir, il ne détient pas la vérité, il ne détient pas la garantie de la parole et de l'acte de dire, ni de l'ordre social ou conjugal. Au contraire, il demeure une question : comment dire ? Puisqu'il apparaît impossible d'édifier un dit de la loi du désir, seule reste l'exigence d'essayer de la dire, « dans un dire qui doit aussi se dédire »² pour reprendre une expression de Levinas.

¹ Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits, op. cit.*, p. 630.

² Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 1990, p. 19.

Et si un personnage prétend affirmer le fin mot de l'histoire, plutôt s'agirait-il de dénoncer son esbrouffe et son imposture.

Le vacillement de la figure paternelle laisse donc vacante le lieu de la réponse à la question du désir, au « *Che vuoi ?* » que le sujet affronte dans sa rencontre de l'Autre. La réponse reste obscure et le sujet est condamnée à l'incertitude. Si le père symbolique est depuis le début des séminaires un père mort, Lacan franchit un pas supplémentaire à partir du séminaire VIII et de l'analyse de l'œuvre de Paul Claudel qui met en scène l'humiliation du père. Cette année-là, il reprend deux figures étudiées auparavant, le père tué du mythe d'Œdipe puis le père damné d'Hamlet, qu'il met en série avec le père humilié de Claudel, afin de dégager cette place vide où est appelé le phallus par l'enfant, soit la réponse à la question sur le désir que le sujet pose au père. Or, pour que cette place demeure vide, c'est-à-dire pour laisser ouverte et non définitive la réponse, il faut tuer le père, le damner, l'humilier, sans lui trouver de remplaçant. « Quand même, tu es le père » dit Louis de Coufontaine à son père Turelure, faisant résonner, comme l'interprète Lacan, un « tuer le père »¹. L'analyse vertigineuse de cette trilogie claudélienne est alors l'occasion pour Lacan de poursuivre sa déconstruction de la figure du père.

En effet, Claudel met en scène la thématique du père sur trois générations dont l'œuvre centrale est celle du meurtre du père par le fils. Chaque pièce correspond à une génération et à l'un des trois moments : d'abord, dans *L'Otage*, la marque du signifiant ; ensuite dans *Le pain dur*, l'objet qui en résulte ; enfin la configuration du désir réalisée et accomplie dans *Le père humilié*. Lacan mettra alors en avant de ce père tué qu'est Turelure, abject et ignoble.

Dans la première pièce intitulée *L'Otage*, le dramaturge met en scène Sygne de Coufontaine marquée par le signifiant : l'accent sur le u n'existe pas dans les imprimeries à l'époque de Claudel et il faudra le créer, indiquant ainsi une marque spéciale, qui se retrouvera dans son corps sous la forme d'un tic de la tête qui fait non. Elle est une noble héritière qui se voit dépossédée de ses privilèges et de ses biens pendant la Révolution française et ses parents sont guillotiné par Turelure, le fils de l'ancienne servante de la famille. Alors qu'elle tente de reconstituer son patrimoine, arrive un homme accompagné d'un fugitif qu'il vient d'arracher à sa geôle et qui n'est autre que le pape. Ainsi se succèdent diverses figures paternelles : le pape, Turelure, son fils parricide Louis, enfin Orian dans la troisième pièce. Lors de cette première pièce, surgissent deux otages : le Pape, otage de Turelure, et Sygne, qui est otage du verbe selon Lacan, mais aussi de Turelure. Ce dernier découvre que le pape s'est réfugié chez eux et fait pression sur Sygne, il menace de le tuer à moins qu'elle n'accepte de lui céder. Elle consent, se sacrifiant ainsi, et naîtra de leur union Louis de Coufontaine, l'objet qui résulte de leur union et pivot de la pièce suivante. L'assassin des Coufontaine ira donc jusqu'à exterminer leur noble et légitime descendance en procréant avec la dernière héritière.

Toutefois, Louis commettra le parricide dans la deuxième pièce, *Le Pain dur*. Il réussit là où le cousin de Sygne avait échoué, en tentant de venger la famille en tirant sur l'horrible Turelure, sauvé in extremis par Sygne qui se jeta devant l'arme. Elle sauve celui qui l'a humilié et en meurt tragiquement. Ainsi Lacan dit-il :

Elle doit renoncer à ce qui est son être même, au pacte qui la lie depuis toujours à sa fidélité à sa propre famille, puisqu'il s'agit d'épouser l'exterminateur de cette famille. [...] C'est là quelque chose qui la porte, non pas aux limites de la vie, car nous savons que c'est une femme qui en ferait volontiers sacrifice [...], mais au sacrifice de ce qui, pour elle, comme pour tout être, vaut plus que sa vie [...] son être même.²

Cependant, le sacrifice de Sygne n'est pas un consentement ultime au désir de Turelure : elle lui refuse le pardon et maintient jusqu'au bout son signe « que non » par son tic de la tête. Ces deux premières pièces se concluent donc sur la marque du signifiant et de l'objet non désiré, ouvrant sur la troisième

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 382.

² *Ibid.*, p. 326.

génération qui pose la question suivante, selon Lacan : « Comment le désir se dévoile-t-il entre la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel ? »¹. Autrement dit, « le drame, tel qu'il se poursuit à travers les trois temps de la tragédie, est de savoir comment, de cette position radicale, où l'homme est devenu l'Otage du verbe, peut naître un désir, et lequel »². Le dernier volet intitulé *Le Père humilié* met en scène Pensée de Coufontaine, fille de Louis et petite-fille de Sygne et représente le désir, celui qu'elle a pour Orian, neveu du pape. Cet homme est désiré parce qu'il demeure inaccessible, dévoilant un désir pur de Pensée, qui se fait objet d'un désir. Ils auront tout de même un fils, mais dont Orian en ignorera l'existence, puisqu'il meurt à la guerre avant de le savoir. Pensée épousera alors son frère pour éviter l'opprobre et élever l'enfant. Il aura alors fallu attendre la troisième génération pour découvrir le désir dans son évidence.

Le séminaire sur le transfert est l'occasion de savoir si la loi de la castration, mise en œuvre par le père symbolique, peut traiter tout le problème du désir, ce que Lacan questionne à travers le père du névrosé : « Le Père souhaité du névrosé est clairement, il se voit, le Père mort. Mais aussi bien un Père qui serait parfaitement le maître de son désir, ce qui vaudrait autant pour le sujet. »³ Ainsi le père idéal deviendrait-il un fantasme comme conséquence du père symbolique, le leurre d'un père imaginaire qui serait « maître de ses désirs » et dont la loi permettrait aussi à l'enfant de se faire maître de son désir. Il y a donc une contradiction insurmontable, la loi de ce père échouant à traiter tout du désir. Au contraire, se révèle plutôt la faillite et la bassesse du père réel, comme le montre cette trilogie moderne de Claudel. Son œuvre met d'autant plus en avant cette « démolition du guignol de père »⁴ que la figure paternelle centrale qu'est Toussaint Turelure se caractérise comme personnage joignant au cynisme moral la laideur physique et se fait jouer par deux femmes, dont l'une est l'amante de son fils qu'il se permet de courtiser. Le père apparaît donc comme non maître de ses désirs, se rapprochant plutôt de l'Urvater freudien. Un coup supplémentaire à la loi de ce père bas est finalement porté par Sygne qui maintient son refus de consentir à dire qu'elle s'est sacrifiée pour le pape en suivant son désir. Là où Antigone se sacrifiait pour un idéal et exaltait le père, Sygne se sacrifie pour l'objet en refusant l'idéal, et se voit finalement réduite à n'être qu'un signifiant fait chair : un signe du non, jusqu'au non-sens. Est ainsi relativisée son allégeance à la loi du père, interrogeant par là même la capacité du père symbolique à harmoniser la loi et le désir ; ce dernier ne se laisserait pas prendre tout entier dans la loi de la castration.

Lacan nous montre ainsi le glissement de cette fonction du père au terme de plusieurs millénaires : au bout du compte, il n'y a ni père royal ni père divin, ils sont tous morts ou dévalués. Ne restent qu'un père déjà mort en la figure d'Orian, et un père humilié en la figure de Turelure, père obscène et horrible, dont le meurtre fut le point pivot de la trilogie. Le père est donc représenté « sous la forme de la plus extrême dérision, d'une dérision qui confine même à l'abject »⁵. Autrement dit, le père mis à terre ne permet plus la réconciliation, ne peut plus conduire le sujet au ciel dans une rédemption ultime. De même que dans le rêve rapporté par Freud de l'enfant mort qui brûle⁶ et repris par Lacan sous la forme de l'exclamation : « Père, ne vois-tu donc pas que je brûle ? »⁷, le père en perdition s'endort et abandonne le fils au feu pulsionnel, ainsi que Jésus le criera sur la croix : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Là où le père d'Hamlet est damné, Lacan va plus loin en montrant la perdition ultime, la *Versagung* de ce père incapable de sauver le fils et qui laisse plutôt les ruines d'une « décomposition structurale »⁸ du complexe d'Œdipe. Le père y est renvoyé à une fiction, un mythe plus ou moins grotesque qui échoue, une fiction frappée de précarité. On encourage ainsi un homme à prendre sa place de père, on peut lui proposer une « éducation parentale » pour coller à l'image du « bon père de famille ». Il doit prendre ses responsabilités,

¹ *Ibid.*, p. 351.

² *Ibid.*, p. 360.

³ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, *op. cit.*, p. 824.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, *op. cit.*, p. 345.

⁵ *Ibid.*, p. 338.

⁶ Freud S., *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1987, p. 433.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 64.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, *op. cit.*, p. 371.

subvenir aux besoins de sa famille, il doit gérer le capital du foyer à savoir le patrimoine comme héritage paternel. Cependant, l'humiliation du père, sa mise à mort, met finalement en avant sa disqualification en tant que vanité.

Par conséquent, cet échec n'est pas à renvoyer à une impuissance due à une contingence historique, mais à une incomplétude de l'ordre symbolique lui-même, troué, dont Lacan a voulu en proposer une démonstration logico-mathématique¹ : le symbolique ne recouvre pas totalement le réel. Le Père ne peut assurer à lui tout seul la consistance de cet Autre, pas plus qu'une multiplication des Noms-du-Père comme il l'envisage deux ans plus tard dans un séminaire qui n'aura pas lieu. Au contraire, le père laisse le sujet tout seul face au réel, de la pulsion, de la jouissance, du corps, il le laisse tout seul se débrouiller comme il peut avec ses solutions symptomatiques, comme celle névrotique qui appelle à sauver le père par exemple. On en retrouve la trace, par exemple, dans l'échec du père à répondre aux questions de l'enfant et ses éternels « pourquoi ? ». Le père ainsi invoqué par la question est un père vain, un effet de discours que l'enfant, éventuellement, produit par son appel, et dont il résulterait alors une « expérience d[e] désarroi absolu »² face à la poussée constante de la pulsion.

Ainsi, l'incomplétude du symbolique révèle ce que le pacte de parole a de fiction en ce qu'il échoue à produire du signifiant qui ait du sens, de la règle à l'endroit du sexuel pour en limiter et circonscrire les débordements. Il n'est pas possible de se mettre d'accord sur ce que serait une pratique sexuelle normale, c'est-à-dire acceptable aux yeux de l'ordre social et culturel. Au contraire, aucun sujet ne peut se plier totalement à la Loi de l'ordre symbolique, il y a toujours « un résidu » qui, selon Lacan, « a pu arracher à Freud l'aveu que la sexualité devait porter la trace d'une fêlure peu naturelle »³. Ce reste a pu être désigné de différentes manières par Lacan, notamment l'objet a comme reste de jouissance, comme reste irréductible de l'opération de castration de la loi paternelle. Autrement dit, la normatification implique un petit bout hors norme qui met le désir en mouvement et qui fait jouir. Par conséquent, il apparaît que le désir, puis finalement la jouissance, sont « hors norme », marqués de la « perversion polymorphe » selon Freud, et la sortie du complexe d'Œdipe constitue avant tout une crise de la norme, lorsque le sujet affronte le problème de la sexualité et du choix d'objet sexuel. Autrement dit, quelque chose manque pour dire la normalité, il manque un signifiant dans l'Autre pour dire le sexuel, ce qui défait la Norme paternelle et déborde la logique oedipienne. Que de la jouissance demeure irréductible au signifiant, c'est ce qui amène Lacan à revenir à la thèse freudienne selon laquelle le sexuel est toujours traumatique et fait trou dans l'ordre symbolique, dans le système de la signification, dans les conventions sociales, dans le savoir. En effet, comme le souligne Aurélie Pfauwadel, « les normes sexuées sont uniquement imposées depuis l'Autre symbolique. [...] Il n'y a pas de normes sexuelles du côté du vivant humain, il n'y a que des normes sociales, du côté de l'Autre »⁴, mais qui tiennent difficilement.

La Loi phallique-symbolique de la castration échoue donc à répondre de cette jouissance qui n'est plus considérée comme imaginaire, à partir du séminaire X de Lacan sur l'angoisse, mais d'un point de vue réel. Cela concorde aussi, chez Lacan, avec le délaissement définitif de la notion de pacte symbolique et de la structure intersubjective de la parole, privilégiant plutôt une réarticulation du symbolique et du réel, c'est-à-dire un nouveau nouage de la parole à la pulsion, au sexuel, privilégiant ce que la parole a, non pas d'unissant comme avec le pacte, mais de séparateur, de sécant, de *sexus* – d'où une montée du malaise, des dissensions du sexuel dans la culture. En effet, si le pacte symbolique, qui rassemble au sein d'une même communauté à partir de la fonction paternelle, le vacillement de cette dernière le rend caduque, fait de lui un fêtu de paille en feu. Que se passe-t-il alors lorsque l'Autre n'existe plus, chute et perd de sa consistance, lorsqu'on ne peut plus croire en un Autre car faillible ou silencieux ? Les avatars contemporains du père peuvent-ils assurer cette fonction d'un Autre consistant, support de la loi, capable

¹ Cf. *supra*.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 351.

³ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », op. cit., p. 812.

⁴ Pfauwadel A., « Il n'y a pas de normes sexuelles. Il n'y a que des normes sociales », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 21 | Printemps 2019, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 16 janvier 2023.

de protéger contre l'angoisse du sexuel ? Une nouvelle économie psychique, au-delà de l'Œdipe, devrait en résulter, c'est-à-dire sans le recours au Nom-du-Père pour limiter la jouissance et garantir l'ordre social, mais dévoilant plutôt ce que le réel a d'absolument inassimilable au signifiant.

Par conséquent, face au silence de l'Autre qui échoue à normer la pulsion, parce qu'elle échappe radicalement à la reconnaissance comme opération signifiante, déborde le symbolique en y creusant un impossible à dire, Lacan invite finalement à une nouvelle conception du manque, de la castration et de l'angoisse située sous le signe du registre du réel, c'est-à-dire inscrit dans l'expérience corporelle en-deçà du signifiant.

III. La part du diable

1. L'angoisse et le réel du manque

Avec les premiers temps du séminaire de Lacan, nous avons abordé la question du lien à l'Autre articulé aux circuits du besoin, de la demande et du désir. Il s'agissait notamment pour le sujet de faire reconnaître son désir auprès de l'Autre et que cet Autre y réponde. Toutefois, la mise au jour d'une défaillance structurale dans l'Autre laisse entendre qu'il pourrait ne pas répondre ou bien répondre à côté, renvoyant ainsi le sujet à sa propre demande. Lacan ouvre alors le séminaire sur l'angoisse en abordant de nouveau la question de la demande à partir du graphe du désir, mais y apportant une nouvelle perspective qui conduira à l'affect de l'angoisse :

Che vuoi ?, Que veux-tu ? Poussez un petit peu plus le fonctionnement, l'entrée de la clé, et vous avez *Que me veut-Il ?*, avec l'ambiguïté que le français permet sur le me, entre le complément indirect ou direct. Ce n'est pas seulement *Que veut-Il à moi ?*, mais aussi une interrogation suspendue qui concerne directement le moi, non pas *Comment me veut-Il ?*, mais *Que veut-Il concernant cette place du moi ?*¹

La demande n'est donc pas seulement celle du sujet adressée à l'Autre, mais celle de l'Autre, mû lui-même par un désir énigmatique, qui demanderait quelque chose au sujet et amène ce dernier à se confronter à la prééminence absolue de cet Autre. En effet, « il n'y a d'apparition concevable d'un sujet comme tel qu'à partir de l'introduction première d'un signifiant, et du signifiant le plus simple, celui qui s'appelle le trait unaire. Le trait unaire est avant le sujet. Au commencement était le verbe veut dire Au commencement est le trait unaire »².

Ainsi, là où Lacan postulait l'existence d'une parole qui reçoit toujours, de structure, une réponse de l'Autre, cette même parole rencontre plutôt un renversement dialectique où ce serait au sujet de répondre à l'Autre, à sa demande. Cependant, celle-ci demeure opaque au sujet. En effet, reprenant la dialectique hégélienne du désir comme désir de l'Autre, Lacan souligne que « l'Autre intéresse mon désir dans la mesure de ce qui lui manque et qu'il ne sait pas »³ parce que cela ne concerne pas tant un objet empirique que le désir lui-même. C'est d'ailleurs cette considération qui aurait amené Hegel, selon Lacan, à abandonner son éthique première fondée sur l'amour indépendante de ce que l'autre voudrait ou non, pour celle davantage sérieuse fondée sur un non-savoir fondamental qu'il s'agit d'aller chercher, par la

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 14.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 33.

lutte, dans l'Autre.¹ Ainsi passerait-on d'un « Je t'aime, même si tu ne le veux pas » à un « Je te désire, même si je ne le sais pas »².

Ainsi, dans la confrontation à l'énigmatique demande de l'Autre, c'est un manque de signifiant qui se rencontrerait à cet endroit, au risque de reconduire le sujet à une solitude fondamentale, une détresse au sens de l'Hilflosigkeit de Freud, soit un trou dans l'ordre du symbolique lorsque le signifiant vient à manquer. Or, un tel manque, comme le note Clotilde Leguil, reconduit au réel de la pulsion et de la jouissance qui ne sont plus limitées par le symbolique : « Là, il n'y a plus de message, mais une mise en activité de la pulsion, au sens où un volcan peut entrer en activité, c'est-à-dire réveil pulsionnel (*Triebregung*) suite à l'émergence de quelque chose entre le sujet et l'Autre qui vient en trop et produit un séisme inattendu »³. Cette chose qui vient en trop entre le sujet et l'Autre, c'est ce que Lacan nommera l'objet a, soit l'objet que le sujet demande à l'Autre et qui cause son désir, mais objet pulsionnel qui vient toujours en plus, en trop, et qui provoque l'angoisse.

En cela, Lacan prend position contre les thèses ambiantes sur l'angoisse, comme affect éprouvé devant le néant, c'est-à-dire l'absence d'objet, pour faire de l'angoisse la voie privilégiée d'accès au réel, soit à l'objet a.

L'année du séminaire x sera donc l'occasion pour Lacan de venir réinterroger les notions d'angoisse et de manque, notamment à la lumière des philosophes comme Heidegger et Sartre. Ces deux phénoménologues s'appuient eux-mêmes sur un auteur plus ancien, le danois Kierkegaard, qui opérait déjà une distinction entre la peur et l'angoisse, notamment dans son ouvrage *Le Concept de l'angoisse*. Celui-ci, empreint du discours théologique de son époque, prétend montrer une finitude radicale de l'homme qui l'a poussé à pécher, à commettre la faute à partir de laquelle l'angoisse et la peccabilité entrent dans le monde⁴. Cette finitude n'est autre qu'un manque fondamental de l'humanité en perpétuel décalage avec soi-même, ne pouvant se ressaisir dans une totalité synthétique. Ce sont principalement les idéalistes allemands qui sont visés ici : Fichte d'une part et la certitude inaugurale de l'axiome « Moi = Moi », et d'autre part la dialectique hégélienne qui vise une réconciliation ultime dans le Savoir Absolu, mais dont est finalement éjecté le sujet du désir. C'est aussi ce questionnement existentiel que les deux phénoménologues du XX^e siècle reprennent à leur compte.

Dans la continuité du penseur danois, Heidegger⁵ soutient alors que l'homme est toujours en avant de soi, jeté hors de soi, ce qui sera responsable de son angoisse, puisqu'il en va de son être propre. Ce n'est pas un concept pour lui, mais un affect fondamental, et même le plus fondamental, en ce qu'il ouvre le Dasein à l'être, à son être. L'angoisse est donc la voie privilégiée d'accès à l'être, et plus exactement à son être comme être-au-monde. En effet, Heidegger indique dans *Sein und Zeit* que ce devant-quoi le Dasein s'angoisse c'est son être-au-monde, qui se caractérise d'abord comme ouverture. C'est le fait de se tenir comme le lieu de manifestation du monde, dans lequel les étants intramondains peuvent prendre sens, mais d'une ouverture qui nous précède toujours déjà. Dans cette tonalité-affective fondamentale qu'est l'angoisse, ce monde se présente comme indéterminé, dans une nullité, un néant qui indique que l'angoisse ne surgit en fait pas dans l'approche d'un objet menaçant, mais devant le fait que le Dasein est toujours déjà abandonné comme être-jeté dans un monde sans fondement. Ce qui ouvre par ailleurs des possibles à être. D'où ce pour-quoi le Dasein s'angoisse, comme étant son pouvoir-être le plus propre, qu'il a à être tout seul. C'est ce que le philosophe nommera plus tard l'être-pour-la-mort, qui signe la finitude radicale du Dasein et de l'être. Enfin, ce devant-quoi et ce pour-quoi le Dasein angoisse s'identifient dans le « s'angoisser », en tant que cet affect n'est pas comme les autres : il est un mode ontologique de l'ouverture à et de l'être. C'est un mode d'être-au-monde, qui arrache le Dasein à sa quotidienneté médiocre, au bavardage qui rend tout familier. Au contraire, l'angoisse est cet affect qui

¹ *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*

³ Leguil C., « De l'être à l'existence. L'au-delà du désir de reconnaissance chez Lacan », art. cit.

⁴ Kierkegaard S., *Le Concept d'angoisse*, Paris, Tel Gallimard, 1990.

⁵ Heidegger M., *Être et Temps*, *op. cit.*, « § 40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du Dasein ».

reconduit le Dasein devant le monde comme Ouvert, ce qui le rend étrange et étranger, d'une *Unheimlichkeit* par laquelle le Dasein se sépare de la facticité de son monde familier pour le souci de son être-au-monde.

En réponse au philosophe allemand, Sartre va reprendre ces coordonnées sur un mode existentiel-ontique¹, pour indiquer à son tour que l'angoisse n'est pas un affect devant un objet particulier, mais devant soi-même, devant l'être de notre propre conscience. Celle-ci est un être pour-soi, c'est-à-dire en décalage avec soi, contrairement aux objets qui sont en-soi, c'est-à-dire coïncidant avec eux-mêmes, dans une forme de totalité. La conscience humaine est donc manquante, se caractérise par un manque d'être fondamental qui la fait désirer. Désirer est dès lors désirer ce qui permettra de retrouver une certaine forme de tout, qui serait une conscience pour-soi en-soi, que Sartre repère dans la figure de Dieu. Cette réalisation est impossible, car cela signifierait la fin de la conscience. En effet, elle est pure néant, c'est-à-dire se caractérise par une nullité d'être qui la rend manquante. La réalisation de son en-soi marquerait aussi sa fin, sa disparition. En effet, le désir nous ouvre à une structure triple dans laquelle il s'agit de distinguer le manquant (l'objet en-soi qui manque), l'existant (la conscience pour-soi) et le manqué. Ce manqué n'est autre que la synthèse du manquant et de l'existant et qui détermine comme à rebours l'existant comme « manquant de... » Ce destin de la conscience distante d'elle-même est au fondement de son angoisse profonde, en tant que la conscience est toujours projetée en-dehors d'elle-même pour réaliser cette synthèse impossible. La conscience est donc dans une inquiétude perpétuelle du fait de son néant originel qui la pousse à-être, mais qui par railleurs la rend libre. Pour-soi, rien ne peut la déterminer définitivement. Ce qui ne va pas sans angoisse.

Malgré leurs différends, ces deux auteurs se rejoignent sur une chose : l'angoisse est une voie d'accès à l'être et sa nullité indéterminée, sans objet particulier, et ouvrant le champ des possibles à être pour une « réalité humaine » qui se voit elle-même sans fondement – manquante. C'est cette logique que Lacan reprend et à laquelle il répond pour la subvertir en partie à partir de sa lecture freudienne, afin de poser la question de la distinction entre le sujet et l'être. Ces deux notions ne se recouvrent pas, et Lacan parvient alors à la définition d'un manque radical chez le sujet, qui ne se laisse pas saisir dans le symbolique, mais se communique uniquement à travers l'affect de l'angoisse, caractérisé comme ce qui ne trompe pas, car il n'est pas possible de s'en détourner, nous mettant face au manque constitutif du sujet de l'inconscient.

C'est en cela que « l'angoisse nous introduit, avec l'accent de communicabilité maximum, à une fonction qui est, pour notre champ, radicale – à la fonction du manque »². Tout d'abord, Lacan pensait le désir par rapport au manque comme manque-à-être qui nous ramène à la castration symbolique, qu'un agent castrateur (le Père) opère sur le sujet. Toutefois, un tel manque se fait au-delà de tout objet, et se situe encore dans un horizon ontologique avec lequel Lacan veut prendre ses distances. Il va ainsi penser un manque plus originel que celui de la castration. S'inspirant alors de l'existential heideggérien du devant-quoi de l'angoisse, il montre que le sujet s'angoisse en fait toujours devant un objet. Ainsi, « l'angoisse n'est pas sans objet »³. Cependant, ce n'est pas un objet comme les autres, ce n'est pas un objet au sens empirique et sensible, imaginaire, mais un objet relevant du registre du réel lacanien.

Ce premier rappel doctrinal permet de donner à l'angoisse la dignité d'un affect fondamental et ontologique, dans une tradition philosophique, qui permettra ainsi à Lacan, avant de préciser de préciser le statut de cet objet en trop, d'effectuer un second déblayage doctrinal, afin de distinguer la structure de l'angoisse qui n'est pas une simple émotion ou un sentiment. Ainsi, se référant à une analyse étymologique dans l'article de « MM. Bloch et von Wartburg »⁴, Lacan peut aborder la question suivante, qu'il situera au croisement du désir, du signifiant et du réel : « L'angoisse, qu'est-elle ? Nous avons écarté que ce soit

¹ Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, cf. notamment « La conception phénoménologique du néant », p. 51 sq.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, *op. cit.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 85.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

une émotion. Pour l'introduire, je dirai que c'est un affect »¹. En référence à l'ouvrage de Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, Lacan rappelle alors que l'affect est ce qui n'est pas refoulé, contrairement à la représentation, contrairement au signifiant, laissant l'affect désarrimé et libre. Autrement dit, l'affect d'angoisse viendrait à l'endroit où le signifiant manque, c'est-à-dire à l'endroit d'un manque dans l'Autre, que la simple répétition du trait unaire ne parvient pas à boucher, comme Lacan l'avait déjà abordé dans le séminaire sur l'identification l'année précédente.

Ainsi, ce qui avait jusque-là été conçu comme manque-à-être articulé au signifiant, dans le triple registre castration, frustration, privation que le signifiant du manque, soit le phallus détenu par le Nom-du-Père, dialectisait, devient un manque radical de signifiant. En effet, la défaillance de cette fonction paternelle confronte à présent le sujet au fait que tout ne relève pas du signifiant dans le rapport du sujet au manque. Une part de vivant et de jouissance émerge comme reste de l'opération subjective comme ne pouvant être saisi tout entier par l'opération symbolique du signifiant. C'est ce que Lacan saisit comme un « reste » de la division subjective, au sens mathématique, un petit reste, inassimilable au signifiant, donc en trop entre le sujet et l'Autre, et qu'il va s'efforcer de circonscrire pendant cette année de séminaire comme résidu de l'ordre du pulsionnel :

Par rapport à l'Autre, le sujet dépendant de cet Autre s'inscrit comme un quotient. Il est marqué du trait unaire du signifiant dans le champ de l'Autre. Ce n'est pas pour autant, si je puis dire, qu'il mette l'Autre en rondelles. Il y a, au sens de la division, un reste, un résidu. Ce reste, cet Autre dernier, cet irrationnel, cette preuve et seule garantie, en fin de compte, de l'altérité de l'Autre, c'est le a.²

Un reste irréductible demeure et empêche tout rapport harmonieux à l'Autre, ce qui oblige alors à reconsidérer le statut du manque comme exigence pulsionnelle, noyau symptomatique échappant à la signifiantisation, mais qui devient pourtant l'enjeu du rapport à l'Autre marqué d'une faille devant laquelle le sujet fait l'épreuve, selon Lacan, d'une inquiétante étrangeté, de l'Unheimlichkeit, qui apparaît lorsque « le manque vient à manquer »³. Ce n'est donc pas tant devant le néant que l'angoisse surgit, mais lorsque le néant se néantit, lorsque qu'il se comble d'un en trop qui renvoie le sujet à son être, non pas de désir comme manque, mais de jouissance, comme objet de jouissance pour l'Autre dont je ne sais ce qu'il me veut. L'angoisse surgirait donc lorsque le sujet, rivé à son être, est reconduit en cette place désirée et abhorrée, perdue et interdite d'objet a de jouissance pour l'Autre. Renversant la dialectique hégélienne de la reconnaissance du désir, Lacan saisit alors ce rapport à l'Autre à partir de son étrangeté radicale, ce qu'il illustre notamment par un apologue qui permet de souligner « le rapport essentiel de l'angoisse au désir de l'Autre »⁴ qui ne reconnaît pas le sujet :

Je m'étais imaginé devant vous en face d'un autre animal, un vrai celui-là, supposé géant pour l'occasion, une mante religieuse. Comme, le masque que je portais, je ne savais pas quel il était, vous imaginez facilement que j'avais quelque raison de n'être pas rassuré, pour le cas où, par hasard, ce masque n'aurait pas été impropre à entraîner ma partenaire dans quelque erreur sur mon identité. La chose était bien soulignée par ceci, que j'avais ajouté, que je ne voyais pas ma propre image dans le miroir énigmatique du globe oculaire de l'insecte.⁵

Reprenant cette métaphore plus tard dans son séminaire, il souligne alors la méconnaissance profonde de cet Autre qui, face au sujet, à la fois attend quelque chose sans pourtant le signifier et en même temps l'ignore, c'est-à-dire ignore son désir alors non reconnu :

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*

C'est à ce niveau que je puis vous donner la fable exemplaire dans laquelle l'Autre serait un radicalement Autre, la mante religieuse au désir vorace à quoi ne me lie aucun facteur commun. Bien au contraire, à l'Autre humain quelque chose me lie, qui est ma qualité d'être son semblable, et il en résulte que le reste a, celui an je ne sais pas quel objet je suis angoissant, est foncièrement méconnu. Il y a méconnaissance de ce qu'est le a dans l'économie de mon désir d'homme.¹

La voie d'accès à l'être se transforme donc avec le psychanalyste en voie d'accès au réel, notamment par l'entremise de cet objet particulier que serait l'objet a situé dans le champ du pulsionnel, accessible uniquement par l'angoisse, c'est-à-dire qui échappe au savoir pour se donner dans un affect qui ne trompe pas. Rivant le sujet à son être, il empêche toute issue, mais présente un objet qui échappe au leurre de l'imaginaire, en tant qu'il est non spéculaire, et qui échappe à la tromperie du symbolique, en tant qu'il est en-deçà du signifiant. Il s'impose, il est un rien que le signifiant ne peut dire, un manque non spéculaire que rien ne peut combler. C'est pourquoi Lacan le situe finalement dans le réel du corps, c'est-à-dire en fait un bout de corps qui aurait chuté et qui est radicalement perdu à tout jamais dès l'origine du sujet. Lacan imagine donc une situation mythique lors de laquelle le sujet aurait été plein, jouissant pleinement de l'Autre mais dont la séparation originelle aura produit cet effet de perte d'un objet à la jonction du sujet et de l'Autre, causant le manque tant du sujet divisé que celui de l'Autre barré. Autrement dit, l'objet a résulterait d'un renoncement pulsionnel, d'une jouissance mythique et pleine, illimitée et le retrouver signifierait une synthèse ou une réconciliation avec l'Autre, ce qui est impossible.

Lacan exécute ainsi un retour au réel de l'organique en postulant la chute d'un morceau de corps dont on ne sait trop s'il provient plutôt du côté de l'Autre (maternel) ou du côté du sujet. La coupure qui aura lieu se manifeste donc non plus dans le symbolique, comme opération de la fonction paternelle signifiante, mais dans le corps, que Lacan identifie au moment de la naissance, premier moment traumatique d'angoisse² :

Elle est intérieure à l'unité individuelle primordiale telle qu'elle se présente au niveau de la naissance. La coupure se fait entre ce qui va devenir l'individu jeté dans le monde extérieur et ses enveloppes, qui sont des parties de lui-même, en tant qu'elles sont des éléments de l'œuf, homogènes à ce qui s'est produit dans le développement ovulaire, en prolongement direct de son ectoderme comme de son endoderme. La séparation se fait à l'intérieur de l'unité qui est celle de l'œuf.³

Il repère ce morceau de corps caduc plus précisément dans la fonction ambiguë de la mamme, « organe ambocepteur »⁴ chez les mammifères, qui « se présente »⁴ comme quelque chose d'intermédiaire entre le rejeton et sa mère. Il nous faut donc concevoir que c'est entre la mamme et l'organisme maternel lui-même que réside la coupure⁵. Reprenant mais détournant l'« objet transitionnel » de Winnicott, Lacan en fait donc le prototype de l'objet fantasmatique et « non spécularisable »⁶ qui cause le désir. Préexistant au placenta, il réunit et sépare à la fois le sujet de l'Autre maternel mais, chutant, fonctionne structurellement au niveau de l'objet a, que le sujet tentera de retrouver ou récupérer. C'est notamment ce qui se retrouverait fantasmatiquement, lorsque l'enfant tête au-delà du simple besoin alimentaire, au niveau de la pulsion orale avec le sein, objet situé à la lisière entre la mère et le nourrisson : « De quel côté est ce sein ? Du côté de ce qui suce, ou du côté de ce qui est sucé ? »⁷. Ainsi Lacan opère-t-il une révision de la fonction de castration qui ne semble plus être opérée par un agent extérieur, à savoir le père qui apporte la loi de séparation symbolique, mais dans le registre du réel du corps en-deçà du signifiant, que

¹ *Ibid.*, p. 376.

² Rank O., *Le Traumatisme de la naissance*, *op cit.*

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, *op. cit.*, p. 269.

⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁷ *Ibid.*, p. 195.

le signifiant ne peut pas appréhender, qui constituera tout l'enjeu de la perte de l'objet, à savoir « la garantie de la fonction de l'Autre »¹.

2. L'enjeu d'une livre de chair

Lacan revient sur le problème de la castration à partir de la pièce de théâtre de Shakespeare *Le Marchand de Venise*, qui met en scène Antonio, riche marchand vénitien qui souhaite venir en aide à son ami Bassanio. Celui-ci a besoin d'une forte somme d'argent pour se rendre à Belmont en vue de demander Portia en mariage. Puisque tous ses navires sont en mer, Antonio doit emprunter cet argent à Shylock, un usurier qui le déteste. L'accord contractuel qu'ils décident de passer, concernant le remboursement de la dette, est que Shylock pourra prélever une livre de chair tout près du cœur en cas d'impossibilité de paiement à la date butoir, définie dans un contrat. Antonio accepte, assuré qu'il est de pouvoir honorer son engagement.

SHYLOCK — Et je veux l'avoir cette obligeance ; venez avec moi chez un notaire, me signer un simple billet, et pour nous divertir, nous stipulerons qu'en cas que vous ne me rendiez pas, à tels jour et lieu désigné, la somme ou les sommes exprimées dans l'acte, vous serez condamné à me payer une livre juste de votre belle chair, coupée sur telle partie du corps qu'il me plaira choisir.

ANTONIO — J'y consens sur ma foi, et, en signant un pareil billet, je dirai que le Juif est rempli d'obligeance.²

Malheureusement, la nouvelle arrive peu après informant tout Venise de la disparition en pleine mer de ses navires chargés de richesses. Antonio sera alors mis en demeure de payer, avec son corps, la dette contractée et donc de se résigner à en passer par une coupure dans le réel du corps. Cependant, en vertu des lois de Venise, il n'aura finalement pas à s'acquitter de celle-ci, puisque le contrat stipule également que pas une goutte de sang supplémentaire à cette livre de chair ne doit couler.

L'enjeu de la livre de chair qui traverse toute l'œuvre de Shakespeare permet à Lacan de souligner ce qui relèverait d'une dette symbolique à partir de laquelle tout être parlant se voit inscrit, à partir de l'intime de sa chair, dans le lien social et constituant tout l'enjeu du pacte symbolique et social : « l'enjeu du pacte ne peut être et n'est que cette livre de chair, à prélever, comme dit le texte du Marchand, tout près du cœur »³. Le pacte évoqué ici est celui que les anthropologues, notamment Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, repèrent sous la forme « d'un tiers extérieur »⁴ (l'échange des femmes ou des biens), pour donner du poids au lien social.

Ce n'est pas la première fois qu'il évoque cette livre de chair, puisqu'il abordait déjà quelques années plus tôt, dans le séminaire VII, ce morceau de corps sacrifié par le sujet et récupéré par les religions pour instituer, à partir du renoncement pulsionnel, un ordre sacré garant de l'ordre social et culturel⁵. Lacan le présentait alors sous son jour symbolique, faisant de ce petit bout de corps chu un objet imaginaire (-phi) dont la cession permettrait sa circulation entre les hommes, c'est-à-dire fonderait la sphère des échanges. Autrement dit, l'entrée dans le monde social et symbolique, c'est-à-dire l'entrée de tout petit d'homme dans le langage, s'accompagne d'un prix à payer, de la perte d'un petit quelque chose qui se prélève sur le corps. Par conséquent, la rencontre du corps et du langage se produit comme choc, lorsque le signifiant mord la chair de l'être parlant et par sa morsure produit une perte de jouissance. C'est ce que les sacrifices rituels de par le monde représentent, comme par exemple celui de la circoncision,

¹ *Ibid.*, p. 58.

² Shakespeare W., *Le Marchand de Venise*, Paris, GF-Flammarion, 1999, Acte I, scène 3.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 254.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, op. cit., p. 371.

mais aussi les tatouages, piercings, etc., répétant la perte mythique de la perte, le but étant de marquer sur le corps un signe d'appartenance à une communauté. Ainsi Lacan insiste-t-il, à la suite de Freud qui en fait le « signe de l'alliance entre Dieu et Abraham »¹, sur « la loi de la circoncision en tant qu'elle fait partie du pacte donné par Yahvé dans le buisson »². Or, cette loi de la circoncision se révélera finalement être ce qui s'écrit sur les tables de la loi que Lacan interprète comme étant les commandements de la loi de la parole et du désir.

Ainsi, accéder à la civilisation, au symbolique, à la parole, exige le prix comme dette à payer, introduisant le sujet dans le monde des contrats et des conventions, tant sur fond de haine et de lutte (le conflit entre Antonio et Shylock, mais tout aussi bien la lutte que Marx décrira comme lutte des classes lorsque le prolétariat se révolte contre l'exploitation économique organisée légalement au moyen du contrat de travail) ; que sur fond d'amour que constituerait le contrat de mariage (celui de Bassanio et Portia par exemple). En somme, toute contractualisation et tout échange présupposeraient un contrat social, lequel repose sur une dette symbolique que l'être parlant doit accepter de contracter pour appartenir à ce monde culturel. D'où un malaise dans la civilisation, puisque celle-ci exige sacrifice et deuil pour s'instituer, dont il est possible d'en déduire quelques conséquences.

Premièrement, le sacrifice dont il est question implique que le sujet, en entrant dans ce monde symbolique ne puisse plus accéder de façon directe et immédiate à son être, c'est-à-dire que le signifiant ne désigne pas son être mais le représente auprès d'autres, ce qui fonde le lien social. De même, coupé de sa nature première, l'être parlant est comme mis à distance de son corps qu'il n'est plus mais qu'il peut éventuellement posséder. Le corps de l'être parlant est comme dénaturé, impliquant dysharmonie et symptôme. Or, deuxième conséquence, cette perte de l'évidence de l'être introduit le sujet à un manque fondamental et donc au monde du désir et de la demande, c'est-à-dire à la dialectique du désir de l'Autre. Cela fait du sujet un obligé de l'Autre : il doit demander, contracter des dettes, obéir à des lois et des coutumes, respecter des contraintes morales et juridiques. Le refus impliquerait de vouloir rompre le « pacte symbolique » au fondement de cet ordre social et donc son fragile équilibre. Enfin, troisièmement, la coupure castratrice implique une mortification du corps, déserté par la jouissance. Ce qui est perdu est alors ce qui serait récupéré symboliquement comme signifiant, plus exactement comme signifiant phallique du manque irrécupérable : « la livre de chair que paie la vie pour en faire le signifiant des signifiants, comme telle impossible à restituer au corps imaginaire ; c'est le phallus perdu d'Osiris embaumé »³.

La signification permet ainsi le recouvrement de ce trou pulsionnel dans le corps pour en fournir un sens, pour le représenter, pour le supporter, pour l'appréhender. Or, le signifiant étant d'abord un don de l'Autre, toutes ces significations proviennent aussi de ce lieu Autre, que le sujet s'approprie singulièrement. Autrement dit, la garantie de l'ordre signifiant appartient à l'Autre, marquant dans la chair du sujet son aliénation fondamentale.

Or, lorsque Lacan revient sur le statut de ce morceau de corps en 1962, il s'agit d'en circonscrire la dimension réelle, c'est-à-dire ce qui, en-deçà de la garantie de l'ordre signifiant, constitue une garantie qui serait inscrite dans le registre réel du corps. En effet, si « l'homme qui parle, le sujet dès qu'il parle, est déjà par cette parole impliquée dans son corps »⁴, il soulignait également dans ce même séminaire que « cette part de notre chair [...] reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme logique ne serait pour nous absolument rien »⁵. Ce qu'il faut comprendre ici c'est que non seulement la perte de ce bout de corps est une nécessité structurale de l'être parlant (pas de parole sans perte), mais aussi que cette perte est absolue et irrécupérable. En effet, « il y a toujours dans le corps, du fait de cet engagement dans la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de sacrifié,

¹ Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op.cit., p. 92.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 240.

³ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, op. cit., pp. 629-630.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 253.

⁵ *Ibid.*, p. 149.

quelque chose d'inerte, qui est la livre de chair »¹. Si Lacan envisageait, avec le primat du symbolique, une possibilité de dire cette perte, de la subsumer sous le signifiant, le renversement que Lacan opère à partir du séminaire X implique au contraire un arrachement d'un morceau de jouissance, un lambeau de tripe vivante mise en jeu dans le rapport à l'Autre mais qui fait trou réel, traumatisme, et dont la rencontre, toujours « mauvaise »², conduit à l'expérience de l'angoisse. Ainsi, bien que la loi du symbolique, mythiquement soutenue par un Père, exige la perte d'une jouissance, le fait que cette perte s'inscrive d'abord dans l'expérience corporelle en-deçà du signifiant implique que pas toute la jouissance soit soumise au signifiant. C'est cette part inassimilable qui défait la tromperie du symbolique et se présente, dans l'angoisse, comme ce qui ne trompe pas. Par ailleurs, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, c'est aussi en ce lieu que résonnerait l'écho d'une voix inarticulée de la jouissance qui, illégale, ordonne surmoïquement de jouir.

Ainsi, cette jouissance apparaît comme ce qui dérange et s'éprouve dans le corps, en tant que c'est le corps qui (se) jouit. Cependant, si ce dernier est mortifié par le signifiant, obligeant la jouissance à se réfugier au niveau des orifices pulsionnels et érogènes, cette part sacrifiée demeure malgré tout vivante et continue d'animer l'être parlant par l'entremise de l'objet a qui cause le désir, « réserve dernière irréductible de la libido »³. Ainsi, le corps est le lieu du désir et fait de l'Autre non plus seulement l'Autre du langage dans le registre du symbolique mais le noue au réel de l'Autre comme corps : « Nous ne sommes objets du désir que comme corps. [...] Le désir reste toujours au dernier terme désir du corps, désir du corps de l'Autre »⁴. Autrement dit, le corps ne se réduit plus à l'image spéculaire, comme unité fondant l'identification imaginaire du sujet, mais constitue ce qui est réellement troué et renvoyant la part perdue en dehors des seules limites de la peau. En effet, l'objet a comme lisière qui réunit et sépare le sujet et l'Autre, se situe aussi bien dans le corps et hors le corps, contribuant à dessiner une topologie complexe que Lacan n'aura de cesse de tenter de circonscrire et représenter à l'aide d'objets mathématiques comme la bouteille de Klein, l'imbrication de tores, la bande de Möbius, etc. Les limites du corps deviennent imprécises et permettent de fonder ce qui constituera le nouage borroméen RSI des derniers séminaires.

Lacan en déduit alors une série d'objets pulsionnels, les objets a, au nombre de cinq : scopique, voix, oral, anal et phallique, qu'il situe dans un non-lieu en tant qu'ils sont manquants, aussi bien pour le sujet que pour l'Autre, constituant donc ainsi des bords pulsionnels du corps : « Cette place, en tant que cernée par quelque chose qui est matérialisé dans l'image, un bord, une ouverture, une béance, où la constitution de l'image spéculaire montre sa limite, c'est là le lieu élu de l'angoisse »⁵. Cette fonction de bord donne donc un nouveau statut à cet objet, que Lacan avait auparavant déterminé comme agalmatique lors du séminaire sur le transfert⁶, faisant de lui un objet de désir, c'est-à-dire un objet brillant. L'objet accède à présent au statut de la perte que le sujet tente de récupérer fantasmatiquement, dans une articulation que Lacan introduit comme ($\$ \ll a$)⁷, formule du fantasme sur laquelle il reviendra plus précisément avec son séminaire sur la logique du fantasme⁸, pour décrire la trajectoire de la pulsion autour du creux de l'objet partiel. La pulsion effectue ainsi un bouclage sur soi-même qui définit un vide intérieur, amenant Lacan à qualifier la structure de cette pulsion d'acéphale, en tant qu'elle constitue une entité sans sujet, ou bien un « sujet acéphale »⁹. Il s'agit d'une « lamelle »¹⁰, organe mythique soutenant la libido freudienne et que les objets a représentent, trouvant ses bords dans les zones érogènes du corps. De là,

¹ *Ibid.*, p. 254.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 62.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 127.

⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶ Cf. *supra*.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme (1966-1967)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2023.

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 164.

¹⁰ *Ibid.*, p. 179-180.

une grammaire pulsionnelle, laquelle se donne sur un double mode, ambivalent, de l'ordre de bouffer/se faire bouffer, évacuer/se faire évacuer, entendre/se faire entendre, voir/se faire voir, rien/se faire rien.

Cette logique que Lacan décrit à l'aide du poinçon comme outil algébrique rassemble quatre propositions logiques : inclusion/exclusion et union/intersection. L'union s'écrit v , l'intersection \wedge , l'inclusion $>$ et l'exclusion $<$. Selon le nouveau mathème qu'il forge, cela signifierait alors que l'objet a est en relation avec le sujet divisé selon l'un de ces rapports, impliquant que l'objet soit à la fois étranger et le plus intime : « extime »¹. Autrement dit, si le fantasme est ce à partir de quoi le sujet entre en lien avec un « objet », il apparaît alors qu'il constituerait comme une fenêtre sur cet objet a , c'est-à-dire sur ce dont manquerait le sujet et plus exactement une fenêtre sur le réel de ce qu'il a perdu et tente de retrouver. Ainsi le fantasme dévoile-t-il son caractère d'écran, dans un sens double, c'est-à-dire aussi bien pour voiler le réel irréprésentable et non spéculaire du trou, de la perte, que pour proposer une médiation, une représentation, un habillage supportable de ce trou. L'écran est donc à comprendre comme ce qui cache ou voile, et comme surface sur laquelle on projette une image comme sur l'écran de cinéma. Toutefois, la médiation que le fantasme propose ne produit aucune synthèse ou retrouvaille avec cet objet perdu, mais le sujet reste divisé et séparé de l'objet insaisissable, soit dans l'état de renonciation d'une jouissance selon la structure du « fantasme fondamental », scénario inconscient dont le prototype est la formule freudienne de « On bat un enfant »², qui donne la position du sujet quant à la jouissance et au désir de l'Autre, décrit une « fixation »³ de jouissance qu'il serait possible de reconstruire lors de l'expérience analytique de la coupure.

Autrement dit, l'opération symbolique de la castration, dont les effets s'inscrivent dans le réel du corps, implique un certain embarras du sujet quant au rapport qu'il entretient avec l'Autre, avec le corps, avec les autres, avec ses partenaires, dans la rencontre, ce qui se manifeste différemment selon la névrose ou la psychose dans le rapport à la demande. La psychose nous en donne notamment la version la plus crue, dénuée d'artifice, le prélèvement de la livre de chair pouvant s'effectuer comme découpage sur le corps pour l'offrir à l'Autre tout puissant, afin de régler la dette insupportable, à moins que cette dernière ne soit résolue par le meurtre de l'Autre. La clinique en donne à l'occasion des exemples, allant de la scarification comme coupure réelle du corps à l'apotemnophilie comme demande d'amputation d'un membre. Inversement, il est possible de trouver des exemples de meurtre de l'Autre, comme celui perpétré en 1933 par les sœurs Papin, désigné par Lacan de « folie simultanée »⁴.

Mais la névrose offre un tableau très différent de la manière dont le sujet se débrouille de cette castration, à laquelle finalement il tient : « cette castration, contre cette apparence, il y tient »⁵, bien que pas sans de multiples et parfois complexes contorsions, pour faire comme s'il n'avait rien perdu. Il y tient parce qu'il sait la nécessité et le bénéfice de cette dette symbolique pour pouvoir s'inscrire dans la civilisation et le langage, mais en même temps le névrosé, par dénégation, refuse d'en savoir quelque chose. C'est pourquoi le névrosé s'invente un scénario fantasmatique, inconscient, dans lequel il attribue à l'Autre l'exigence de la castration, se mettant, sujet, dans la position de débiteur d'une dette immémoriale qu'il aurait omis de payer. D'où la nécessité pour le sujet névrosé de s'inventer un Autre consistant, auquel il croit et dont il serait l'obligé, afin de soutenir l'existence de cette dette par laquelle il se civilise, bien qu'il refuse de la régler. Ainsi, le névrosé tente de se tenir autonome, hors la toute-puissance d'un Autre qui n'existe pas, sous le regard d'un Dieu le Père. En effet, « ce que le névrosé ne veut pas, et ce qu'il refuse avec acharnement jusqu'à la fin de l'analyse, c'est de sacrifier sa castration à la jouissance de l'Autre en l'y faisant servir »⁶. D'où un jeu de dérobade avec l'Autre et de jouissance de contrebande pour ne pas se confronter au désir de l'Autre. Soit en maintenant un désir impossible comme dans la névrose

¹ Lacan J., *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre (1968-1969)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 224.

² Freud S., « On bat un enfant. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles », *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*, pp. 219-243.

³ Lacan J., « L'étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 482.

⁴ Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975, pp. 25-28.

⁵ Lacan J., « Subversion du Sujet et dialectique du désir », *Écrits*, *op. cit.*, p. 826.

⁶ *Ibid.*, p. 826.

obsessionnelle, ainsi que le démontre par exemple l'« homme aux rats ». Il se rend coupable d'une dette qu'il échoue à rembourser et sans que son corps n'ait à être engagé. Ne trouvant jamais la bonne personne pour payer, il n'est jamais au lieu où se jouerait la question du désir. Soit en maintenant un désir insatisfait comme dans le cas de la névrose hystérique, telle Dora, lorsque le sujet se positionne à l'endroit de la question du désir mais sans l'organe pour y répondre, restant par conséquent en panne et s'en plaignant.

Finalement, « ce devant quoi le névrosé recule, ce n'est pas devant la castration, c'est de faire de sa castration ce qui manque à l'Autre. C'est de faire de sa castration quelque chose de positif, à savoir la garantie de la fonction de l'Autre »¹, et de laisser indemne un corps dont le sujet névrosé refuse de voir qu'il est déjà passé sous les fourches caudines de la castration. D'où une dette éternelle à payer, éternelle puisque tout ce qui prétendrait la rembourser ne peut constituer qu'une compensation qui ne convient pas. Lacan y logera en cet endroit le plus-de-jouir, nouvelle interprétation de l'objet a comme « nouvelle économie psychique »² et pulsionnelle qui n'est plus uniquement perte, mais aussi gain sur ce fond de perte, comme tentative de récupération impossible de ce qui fut perdu, initiant la logique circulaire et sans fin ni impossible du discours du capitalisme sur lequel nous reviendrons plus tard. C'est aussi la vaine quête qui semble animer le personnage de Faust lorsque, se compromettant avec le diable au moyen d'un pacte diabolique, il vend son âme dans l'espoir d'acquérir un savoir absolu, ce savoir qui manque et qu'il désespère d'obtenir, désespérant de Dieu. Nous en proposons alors une présentation, qui nous permettra de dégager plus tard³ en quoi ce pacte faustien illustrerait une modernité du pacte.

3. Le pacte de Faust

Le mythe de Faust, par la variété de ses versions et de ses histoires⁴, présente une image complexe du Diable qui s'enracine dans une très longue tradition et dont les origines remontent bien au-delà des débuts du christianisme. En effet, cette religion récupère plusieurs thèmes existant dans d'autres cultures sous la forme de démons. On retrouve par exemple le démon Lilith comme esprit féminin chez les babyloniens pour représenter une démons ailée séduisant les hommes et attaquant femmes enceintes et nourrissons. La tradition juive reprendra ce mythe pour faire de Lilith la première femme d'Adam qui incarnera la convoitise, l'impiété et la rébellion. Ces caractéristiques deviendront plus tard celles du diable chrétien, dont les attributs féminins rappelleront parfois l'origine de Lilith, faisant de lui une figure ambivalente, aussi bien de l'incarnation du Mal qu'une représentation de l'homme révolté. Ainsi le poète Milton livre-t-il l'image du diable dans son *Paradis Perdu*⁵ sous les traits du plus beau des anges, Lucifer, mais déchu pour avoir défié Dieu, en aspirant à s'émanciper de sa dure loi qui entraverait la jouissance et le plaisir.

Aux représentations « païennes » du démon, l'imaginaire chrétien apporte alors l'idée d'une faute, et d'une culpabilité incommensurable suivi d'une punition infinie, celle de quitter le paradis, marquant la division du sujet chassé de la complétude édénique. Ainsi Satan, chassé du paradis, ainsi Adam qui transgresse un interdit en aspirant au savoir et à la jouissance, lorsqu'il mord le fruit défendu après avoir été séduit par le Diable par l'entremise d'Eve. La faute à laquelle le Diable conduit l'homme constituerait une répétition de son acte de rébellion et d'insoumission inouïe contre Dieu et sa Loi toute-puissante, contre sa loi qui limite et castre la jouissance en dessinant ce qui doit demeurer interdit. Cette lutte

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 58.

² Melman Ch., *La Nouvelle économie psychique : la façon de penser et de jouir aujourd'hui*, Toulouse, Érès, 2009.

³ Cf. chapitre 8, qui revient sur le pacte faustien comme pari diabolique sur l'inexistence de l'Autre, là où le marchand de Venise ne doute pas encore.

⁴ Voir par exemple le travail de François Ost qui présente l'analyse, non exhaustive, de pas moins de douze versions de ce mythe à travers l'histoire de la littérature et des arts, dans Ost F., « Le Pacte faustien ou les avatars de la liberté », *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 271-325.

⁵ Milton J., *Le Paradis Perdu*, Paris, Gallimard, 1995.

infernale du diable révolté contre Dieu se rejouerait donc chaque fois qu'il soumet les hommes aux tentations, afin de les détourner de la voie divine.

C'est ce tableau que les très nombreuses versions de la légende de Faust mettent en scène par l'usage d'un pacte diabolique. Le motif du pacte est en effet récurrent dans la présentation du Diable dans la culture et que le mythe de Faust a consacré dans la tradition occidentale chrétienne. Ce pacte prend la forme d'un contrat, souvent signé avec le sang du débiteur, par lequel le Malin promet une jouissance illimitée, de donner tout ce que désire l'individu qui pactise. Cependant, cela se fait au prix fort de l'âme, petit rien à engager, mise définitivement perdue dès l'origine du marché, et qui symbolise une aliénation absolue que le pauvre homme n'aperçoit pas, sacrifice d'un morceau de soi offert à la toute-puissance d'un dieu obscur et capricieux contre la promesse du bonheur.

Si le diable, Trompeur, s'oppose à Dieu, garant de la Bonne foi et de la vérité, l'ouverture de la tragédie goethéenne introduit néanmoins un détail surprenant : avant même l'entrée en scène du personnage principal, le lecteur assiste à un dialogue entre Dieu et Méphistophélès, un esprit du Diable, qui discute de la foi de Faust et de la possibilité de le mettre à l'épreuve¹. Joueur, Dieu propose alors un marché avec le Diable : qu'il tourmente Faust et, si celui-ci cède finalement, qu'il remporte son âme, ce qui n'est pas sans évoquer les péripéties bibliques de Job que Satan met aussi au défi avec l'accord de Dieu. L'histoire de Goethe commence donc par un pacte de Dieu avec le Diable Méphistophélès : se compromet-il avec le Malin ? Ou bien ce premier pacte, de pure parole, que la perfection infinie de Dieu permet de garantir malgré les mensonges de l'ange déchu, ce premier pacte n'indique-t-il pas plutôt que le contrat à venir entre Faust et le Malin s'inscrirait toujours dans l'horizon d'un pacte symbolique préalable bien que dénié ? Ce qui expliquerait, dans ce prologue, l'assurance divine que Faust ne se détournera pas du droit chemin : « qu'un homme bon, toujours, si troublé qu'il puisse être, demeure conscient du chemin le plus droit »². Mais c'est avant tout la reconnaissance, par l'Autre, de l'essence même du désir qui trouble et tourmente l'homme qui, désirant, recherche éperdument cette chose perdue qui manque et cause son désir, résultat de l'entrée de l'homme dans le monde du symbolique dont la condition est le prix de la castration : « l'homme erre aussi longtemps qu'il cherche et se tourmente »², aussi longtemps donc qu'il se tient dans un rapport désirant à l'Autre. Par conséquent, le diable n'aurait de pouvoir sur l'âme qu'à condition que l'être parlant ait d'abord consenti à cette dette symbolique. Ainsi, pas de contrat diabolique sans Loi suprême du Père, quand bien même celle-ci ne serait plus qu'une ombre oubliée... D'ailleurs, comme nous l'avons vu juste avant, pas de monde des contrats et des pactes sans ce couperet castrateur. C'est donc sous le signe d'une loi paternelle que Faust en vient à se compromettre, vendant son âme au Diable en échange d'un bénéfice terrestre, renonçant dès lors au Paradis. Faust se rend ainsi maître de jouissances terrestres qu'il accumule, mais au prix de se rendre esclave du Maître des Enfers. Du moins en apparence, car ce servage dont Méphisto se croit maître est un servage proposé par Dieu lui-même. Rappelons que dans ce prologue, Méphisto apprend l'existence de Faust par le Seigneur qui le désigne comme étant son fidèle « serviteur »³.

En effet, Faust est décrit comme un homme de science et de savoir, consacrant sa vie à l'étude, soit à la recherche d'un savoir absolu, éminemment symbolique, mais dont l'échec le conduit à désespérer de Dieu : « Ainsi donc, ô philosophie, et médecine et droit encor, hélas, et toi, théologie, je vous ai, d'un ardent effort, approfondis toute ma vie et je reste là, comme un sot, sans avoir avancé d'un mot. »⁴ Le rapport à un langage qui pourrait dire la vérité apparaît alors constituer finalement tout l'enjeu du mythe de Faust écrit par Goethe, qui en fait une figure mélancolique doutant désespérément des pouvoirs de la parole, désespérant de l'Autre pour lequel il aura sacrifié sa vie et sa jeunesse : « Renoncer, toujours renoncer, voilà la chanson monotone qui toujours à l'oreille sonne, que chaque heure vient ressasser. »⁵

¹ Goethe J. W. (von), « Prologue au ciel », *Faust I*, Paris, GF-Flammarion, 2015, pp. 31-34.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

Perdant « toute espérance de bonheur »¹ il en vient finalement à « aspire[r] à la mort et abhorre[r] la vie »². C'est donc ce désespoir qui conduit Faust à passer un pacte avec le diable en vendant son âme, au risque de la damnation éternelle. Prix exorbitant, s'il en est, pour trouver non seulement le savoir absolu mais recouvrer également ce qui fut perdu, à savoir la jeunesse, une vie de jouissance sacrifiée à la recherche des vérités : « Je volerais volontiers [...] et, me baignant dans tes rayons, toute science déposée, renaître pur de ta rosée ! »³

Ce n'est donc pas une livre de chair mais l'âme que Faust met en gage, dans l'espoir de récupérer la vigueur et l'ardeur perdues de son corps : il s'agirait de retrouver cette livre de chair mythiquement perdue. Ainsi, en quête d'une jeunesse éternelle, Faust accepte le risque de la damnation éternelle en cédant ce par quoi pourtant il se livrait à l'activité symbolique par excellence de la pensée si, à en croire Aristote⁴, c'est avec l'âme qu'on pense. Il échange alors une dette contre une autre dette, exerçant sa « liberté pour la damnation »⁵, mais reconnaissant par là-même que ce qui meut l'être parlant n'est autre que la faute, qui est aussi la dette en allemand (*der Schuld*), le condamnant à l'errance jusqu'à la fin ultime où la vie se meut en mort. Ainsi le philosophe tchèque Jan Patočka ajoute-t-il dans son commentaire sur le pacte faustien que « c'est la faute qui révèle l'impossibilité de soustraire la vie immédiate au contexte des valeurs reconnues de fait, impossibilité qui devient patente quand, croyant saisir la vie, c'est la mort qu'on tient »⁶. Ce qui ne va donc pas sans paradoxe, puisque refusant de payer le prix, il le paiera d'un prix infiniment supérieur. En effet, si la dette constitue le fondement du lien social, en fondant les échanges qui obligent réciproquement les individus, la dénégation de cette dette par Faust, dans l'espoir de s'émanciper de la mortelle condition humaine, le conduit finalement à l'isolement extrême, en-dehors de la communauté des hommes jusqu'à périr tout seul. Au pacte symbolique qui relie et réunit, s'opposerait alors le pacte diabolique, cette « diable » du *diabolus*, qui sépare, faisant de l'expression pacte diabolique un oxymore.

Le contrat avec le diable, à travers le mythe de Faust, devient donc un symbole de la finitude humaine, c'est-à-dire de sa condition désirante et mortelle, que le sujet récuse par son refus de l'Autre et de sa Loi. C'est une dénégation de la Sainte Alliance avec Dieu, de l'aliénation au signifiant du symbolique qui castré ou limite la jouissance, au profit d'une soumission au diable qui promet de retrouver ce qui fut perdu. Cette quête s'effectue donc par l'entremise d'une figure diabolique qui porterait en elle cette chose désirée mais qu'elle lui refuse finalement malgré le prix exorbitant. Son unique salut viendra finalement de marguerite, pour laquelle il se prend éperdument d'amour, passant du tourment du savoir à celui du désir amoureux. Par amour, Faust serait donc sur le point de passer de la jouissance au désir, en tant que « seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »⁷ comme le souligne Lacan, sauvant ainsi son âme par « amour »⁸. Toutefois, aidé par les ruses de Méphisto pour parvenir à la séduire, il la condamne finalement elle-même à la justice des hommes et ne sera sauvée qu'in extremis en se livrant au « tribunal de Dieu »⁹. Ainsi, si Faust, dans un dernier sursaut, espère la Rédemption que Marguerite invoquera par ses prières une ultime apostrophe affaiblie (dernier vers de la tragédie¹⁰), l'histoire se solde finalement et tragiquement dans un échec, les forces démoniaques l'emportant, le pulsionnel s'avérant trop puissant et submergeant tout appel au symbolique. Faut-il alors en conclure à une défaite de Dieu le Père, ou bien à une duplicité de celui-ci, duplicité du père, comme celui qui interdit autant qu'il ordonne de jouir ?

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ Aristote, *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 2018.

⁵ Patočka J., « Le sens du mythe du pacte avec le diable. Méditation sur les variantes de la légende de Faust », *L'écrivain, son objet*, Paris, POL, 1990, p. 132.

⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 209.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore*, op. cit., p. 73 et sq.

⁹ Goethe J. W. (von), *Faust I*, op. cit., p. 213.

¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

En effet, par son pari avec le diable, Dieu finalement soumet Faust à la tentation et fait de ce dernier un « être-jeté » dans le monde de la concupiscence. Il le soumet à la jouissance de l'Autre, d'une idole qui se fait passer pour un Autre puissant à l'image de Dieu. Le contrat, signé de son sang, devient alors la marque du sceau de l'aliénation de Faust à cet Autre faux et méchant auquel le Père, voilant sa face, se murant dans le silence, semble l'abandonner. Freud, semble-t-il, ne s'y est pas trompé lorsqu'il notait l'aspect démoniaque de la constante poussée pulsionnelle, et plus précisément lorsqu'il soulignait, avec le cas de névrose démoniaque de Haitzmann, l'ambivalence de la figure paternelle dont le vacillement laisse apercevoir la figure d'un Autre non castré, c'est-à-dire l'exigence d'une jouissance illimitée. C'est cette ambivalence qui l'amènera à affirmer que Dieu et le diable ne seraient que des représentations du père scindé en deux, et que finalement dieu est diable¹. Autrement dit, la loi paternelle s'accompagnerait toujours de son envers diabolique comme impératif de jouissance mais qui, comme nous le verrons, est voué à l'échec, celui d'une rencontre manquée. Mais qui, d'être manquée, est vouée à se répéter, ce qui nous introduit finalement à la « *tuché* ».

Se donnera alors à voir un envers de la loi par lequel le signifiant apparaîtra non plus comme ce qui limite la jouissance, mais au contraire l'appareille voire la cause. Autrement dit, après avoir montré ci-dessus comment l'évaporation du père provient d'une faille structurale dans l'Autre, il s'agira de montrer dans le prochain chapitre comment l'évaporation du pacte de parole, symbolique et social, est aussi une conséquence structurale de la logique du signifiant, en tant que ce dernier cause la jouissance plutôt qu'il ne la limite ou la civilise.

¹ Cf. *infra*.

Chapitre 6

PAS DE PACTE DE JOUISSANCE

La mise en évidence de la dimension réelle du manque, dans quoi s'enracine le monde symbolique et imaginaire des conventions et des contrats, fait signe vers une nouvelle rupture épistémologique chez Lacan. En effet, alors que Lacan s'était attaché à souligner l'impuissance du symbolique à civiliser la jouissance, du fait d'une faille structurale dans l'Autre, il en viendra finalement à postuler un signifiant comme cause de jouissance (phallique). Lacan jouant contre Lacan, il opère un renversement de sa thèse initiale, lorsqu'il considérait que le signifiant, pris dans une chaîne, permettait de mortifier le corps et la jouissance, pour l'envisager à présent comme signifiant tout seul produisant la jouissance même : jouissance du *blabla*, jouissance de l'Idiot, toute seule. Lacan en déduit alors une nouvelle économie libidinale, qu'il formalise comme gain sur fond de perte qu'est l'objet pulsionnel, dégageant ainsi le statut de l'objet a comme plus-de-jour.

Or, cet envers ne va pas sans une certaine éthique non plus du désir mais de la jouissance, que Lacan formule par un détour inédit que propose sa lecture de Kant à partir de la morale de Sade, par quoi il lui sera possible de mettre à jour un véritable impératif de jouissance. Surmoïque et catégorique, il se manifeste comme envers de la loi symbolique du signifiant, pendant paradoxal au renoncement produit par la mortification signifiante qui appelle toujours plus de renoncement. D'où le signifiant comme cause de jouissance. Cette rupture épistémologique chez Lacan, qui marque le début de son « dernier enseignement », se loge alors sous le signe non plus de l'Autre et de ses ontologies, mais sous la marque du Un. Ce principe hénologique met alors l'accent non plus sur ce qui unit et rassemble, sur le lien social, mais plutôt sur ce qui le fragmente et renvoie chaque-Un à sa jouissance toute seule, soit met l'accent sur le non-rapport sexuel à entendre comme ce qui achoppe radicalement à créer un rapport réel entre les êtres parlants, à produire une complémentarité des jouissances. Autrement dit, avec le règne du Un, c'est aussi bien le Père que le pacte qui se révèlent inconsistants, ainsi que leurs discours et le lien social qui en provient. Il s'agira alors de voir comment, au niveau de la jouissance, il n'y a pas de pacte possible.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur la mise à jour d'un nouveau type d'aliénation qui n'est plus celle signifiante, mais celle au réel du corps jouissant, constituant une rencontre traumatique avec le pulsionnel. Impossible à symboliser, il en résulte une compulsion de répétition et son impératif de jouissance, loi sadienne de réussir là ça ne peut que rater. D'où une exigence surmoïque diabolique, envers de la loi du signifiant. C'est ce qui nous mettra finalement sur la voie vers la dernière conception lacanienne du signifiant tout seul et son corrélatif non-rapport comme inadéquation des jouissances.

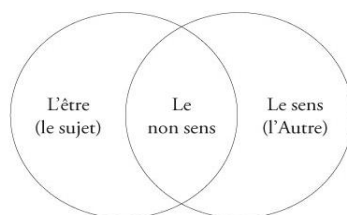
I. La voix du diable

1. *Aliénation au corps jouissant*

D'abord conçu comme objet agalmatique du désir, l'objet a devient à partir du séminaire X ce qui cause le désir sans jamais être retrouvé par le sujet. Il constitue plutôt la part perdue et manquante, trou réel situé à la lisière du sujet et de l'Autre. Ainsi, l'objet a apparaît finalement comme ce qui sépare et réunit, constituant une aliénation du sujet à l'Autre, qui va apparaître double. En effet, nous avons déjà

vu comment cette aliénation est d'abord celle du désir, le désir du sujet étant pris dans le désir de l'Autre, lorsqu'il imagine notamment l'objet comme situé au champ de l'Autre, comme possédant ce que le sujet désire. Mais la découverte de la dimension réelle de cet objet pulsionnel, pris dans le fantasme, en-deçà du signifiant, laisse apercevoir une autre forme d'aliénation, au corps jouissant cette fois-ci. En effet, l'objet a comme trou réel du corps est ce qui condense une jouissance perdue, et le refus de se séparer de cet objet figure cette aliénation du sujet à l'Autre, aussi bien de la chaîne signifiante que du corps, nouant ces deux aliénations ensemble. Au cours de l'expérience analytique, il serait alors moins question de reconnaissance du désir que de permettre une séparation, une coupure, d'avec l'objet pulsionnel, produisant ainsi « un gain sur un fond de perte, au sens où le refus de se séparer de l'objet *a* est ce qui assigne le sujet à l'*automaton*, ce qui le conduit à emprunter toujours le même chemin sans jamais voir que cela le ramène au même endroit, à savoir à la rencontre avec le réel inassimilable »¹. Lacan revient alors sur cet effet de perte à partir des concepts de séparation et d'aliénation pour en faire la double opération de « causation du sujet »².

Élaborant cet objet en partie en s'inspirant de l'objet transitionnel de Winnicott situé dans une aire intermédiaire à la jonction de l'enfant et de la mère, il en réinterprète la fonction à la lumière de la théorie des ensembles telle que le mathématicien Euler l'a formalisée sous forme de diagrammes en logique des propositions. Ceux-ci sont des cercles qui s'entrecroisent et qui permettent d'expliquer la logique des propositions en représentant certaines règles fondamentales du syllogisme, comme les relations de réunion et d'intersection ou d'exclusion et d'inclusion, que des ensembles peuvent entretenir entre eux. La relation de réunion correspondrait, selon Lacan, à l'opération de l'aliénation bien que le psychanalyste la modifie. En effet, si la réunion constitue une somme d'ensembles, l'aliénation comporte un choix qui se révèle être un « choix forcé » que Lacan présente comme semblable à cet autre : « La bourse ou la vie ! »³. Cette disjonction lui vaudra le nom de *vel* de l'aliénation qui fait que « quel que soit le choix qui s'opère, il a pour conséquence un *ni l'un ni l'autre* » et qu'il illustre par un diagramme d'Euler à partir du moment mythique de l'insertion du sujet dans le langage, lorsqu'il a à choisir entre l'être ou le sens.



Ainsi résume-t-il la disjonction : « Nous choisissons l'être, le sujet disparaît, il nous échappe, il tombe dans le non-sens — nous choisissons le sens, et le sens ne subsiste qu'écorné de cette partie de non-sens qui est, à proprement parler, ce qui constitue, dans la réalisation du sujet, l'inconscient. En d'autres termes, il est de la nature de ce sens tel qu'il vient à émerger au champ de l'Autre, d'être dans une grande partie de son champ, éclipsé par la disparition de l'être, induite par la fonction même du signifiant. »⁴ Par conséquent, soit je choisis l'être et refuse d'en passer par l'Autre (du signifiant), et alors le sens disparaît. Le sujet nous échappe également, qui sombre dans le non-sens. C'est un peu comme dans le faux choix du brigand : si je décide de conserver la bourse, je perds et la vie et la bourse. Je perds tout, de la même façon que le sujet qui refuse d'en passer par l'Autre perd le sens et l'être. Soit je choisis le sens et accepte de me soumettre à la domination du signifiant, mais je gagne une vie écornée du non-sens.

Ce *vel* aliénant et fondateur conduit le sujet à devoir en passer par le symbolique pour exister, et à saisir au lieu de l'Autre un signifiant qui le représentera auprès des autres signifiants. Mais la rencontre avec ce signifiant a quelque chose de traumatique, en tant qu'il pétrifie le sujet, il le fixe à une certaine

¹ Leguil C., « De l'être à l'existence. L'au-delà du désir de reconnaissance chez Lacan », *art. cit.*

² Lacan J., « Position de l'inconscient », *Écrits, op. cit.*, p. 839.

³ Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*

place : « il ne fonctionne comme signifiant qu'à réduire le sujet en instance à n'être plus qu'un signifiant, à le pétrifier du même mouvement où il l'appelle à fonctionner, à parler, comme sujet »¹. Le sujet se trouve assujéti à un signifiant qui ordonne sa production symbolique et que Lacan désigne de signifiant maître S1, aussi qualifié de trait unaire en référence à l'« *einzigster Zug* »² de Freud. Il n'apporte pas de signification au sujet sur son être mais joue un rôle d'identification et de représentation auprès d'un autre signifiant alors qualifié de S2 ou signifiant binaire qui constituerait un savoir sur S1. Cette opération symbolique de l'aliénation condamne alors le sujet à la division subjective en faisant de lui un ensemble vide dont aucun signifiant tout seul ne pourrait dire l'être du sujet. Lacan parle à ce moment d'*aphanisis*³, terme qu'il reprend à Ernest Jones qui désignait la crainte chez le sujet de voir disparaître son désir. Chez Lacan, il s'agit de la disparition non pas du désir mais du sujet dans un mouvement de « *fading* » qui consacre l'émergence du sujet comme « -1 », comme ce qui vient en moins.

Cet effacement aliénant du sujet offre alors à ce dernier comme un abonnement à l'inconscient car S1 se trouve refoulé et donc accessible uniquement par la production des S2 comme savoir sur S1. Lacan ajoutera que « l'homme entre dans la voie de l'esclavage. *La liberté ou la vie !* S'il choisit la liberté, couic ! Il perd les deux immédiatement – s'il choisit la vie, il a la vie amputée de la liberté »⁴. Autrement dit, d'avoir un inconscient, il serait impossible de parler sans être parlé par le langage, par l'Autre. Cette assignation du sujet au signifiant ne produit par les mêmes effets chez le névrosé et chez le psychotique. Là où le sujet névrosé répond à l'aliénation par un fantasme, par lequel le signifiant apparaît comme une demande de l'Autre à laquelle le sujet se dérobe, devant laquelle il s'évanouit et disparaît pour échapper à la jouissance de l'Autre, le sujet psychotique en revanche se considère comme étant déjà livré à la jouissance de l'Autre qui exige de lui son petit a, sans le filtre du fantasme. Ainsi, dans le cas de la névrose, le sujet aura consenti à articuler la jouissance au symbolique, plutôt de l'éprouver au niveau de son être à l'instar du président Schreber qui parle de « meurtre d'âmes ».

Le consentement auquel le sujet se livre n'est toutefois pas un acte volontaire, au sens de la décision délibérée comme la tradition philosophique a pu l'élaborer, notamment depuis l'*Organon* d'Aristote. Au contraire, il s'agirait ici plutôt d'un acte abyssal que Lacan qualifiera d'« insondable décision de l'être »⁵ qui se détermine à entrer dans l'ordre symbolique de l'Autre, et tente après-coup une récupération de cette décision au nom d'un Je. Aussi retrouve-t-on ici une version de la *Bejahung* primordiale de Freud, élaborée dans son article « *Die Verneinung* »⁶. Dans ce texte, il mettait en évidence le partage originaire d'un dedans incorporé et d'un dehors expulsé. Cette première délimitation est opérée par ce qu'il nomme le jugement d'attribution dont la fonction est de déterminer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Le bon, incorporé, est aussi ce qui sera par la suite reconnaissable, identifiable, qui appartient à la sphère du même. En revanche, le mauvais est expulsé dès l'origine en-dehors de toute sphère de reconnaissance possible comme étranger, c'est-à-dire devient irréprésentable et s'avère perdu, échappe à la possibilité de retrouvailles bien que se manifestant toujours aux confins du reconnaissable de façon *angoissante*. Ce jugement d'attribution constitue alors une « *Bejahung* », un « dire que oui ! » comme une affirmation du monde en tant que reconnaissable, identifiable, acceptable – soit, une sorte de consentement primordial à cela qui est alors jugé bon du fait d'être acceptée.⁷ De ce jugement

¹ *Ibid.*, p. 188-189 ;

² Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*

³ « Le sujet apparaît d'abord dans l'Autre, en tant que le premier signifiant, le signifiant unaire, surgit au champ de l'Autre, et qu'il représente le sujet, pour un autre signifiant, lequel autre signifiant a pour effet l'*aphanisis* du sujet. D'où division du sujet – lorsque le sujet apparaît quelque part comme sens, ailleurs il se manifeste comme *fading*, comme disparition », Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵ Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, *op. cit.*, p. 177.

⁶ Freud S., « La négation », *Résultats, Idées, Problèmes, t. II*, *op. cit.*, pp. 135-139.

⁷ La *Bejahung* ne constitue toutefois pas un consentement au sens classique de l'usage de ce terme, comme dans le cadre du consentement mutuel ou contractuel, celui-ci se disant plutôt « *Benilligung* » ou « *Einverständnis* » en allemand, termes dans lesquels résonnent les notions de volonté et d'accord. Mais la *Bejahung* fait néanmoins entendre quelque chose d'un

d'attribution se distingue alors le jugement d'existence, second, qui vćrifie l'accord entre ce qui se prćsente dans la reprćsentation et la rćalitć, eu ęgard à ce partage originaire, et participe ainsi de la tentative de retrouvailles avec l'objet perdu. Ainsi ce texte de 1925 sur la dćnćgation permet-il de voir non seulement en quoi l'expulsć ęchappe au jugement et donc à la reprćsentation, mais par ailleurs comment derrićre une assertion gît aussi une menace, celle d'une perte, celle de la confrontation avec un irreprćsentable pourtant dćsirć.

Cette općration symbolique de l'alićnation, issu d'une Bejahung originaire, produit donc un effet de perte qui s'inscrit comme manque : quelque chose manque au sujet, qu'il recherche en vain, que le signifiant ęchoue à lui donner. Ce manque-à-être du sujet s'ęprouve alors comme manque de l'Autre, c'est-à-dire ce que nous avons vu comme incomplćtude du symbolique à donner le mot de la fin, à dire le tout de la vćritć vraie, à dćlivrer le sens ultime de l'être. Lacan ęvoquera alors un recouvrement de deux manques, lorsque le sujet divisć de l'inconscient rencontre le manque de l'Autre dans les bćances de son discours, dans les ratages, les malentendus, dans « ce qui ne colle pas »¹, soit dans l'ęnigme insoluble du dćsir de l'Autre. Cette rencontre des manques, qui se recouvrent mais finalement ne coĩncident pas, est formalisće par Lacan à partir de la rćgle de l'intersection de deux ensembles selon les diagrammes d'Euler et constitue l'općration de la sćparation, qui « surgit du recouvrement de deux manques. Un manque est, par le sujet, rencontrć dans l'Autre »².

Il s'agit toutefois que d'un premier temps logique de la causation du sujet. En effet, aprćs l'*aphanisis* s'općre un retour du sujet, qui ne rćcupère pas une substance, mais fait l'expćrience de l'intervalle entre les signifiants. S1 et S2 ne sont pas collćs mais laisse un trou dans lequel gît le dćsir qui permet au sujet de se repćrer comme tel sans coller à l'Autre, sans en devenir un simple appendice, c'est-à-dire un objet de la jouissance de l'Autre :

C'est dans l'intervalle de ces deux signifiants que gît le dćsir offert au repćrage du sujet dans l'expćrience du discours de l'Autre, du premier Autre auquel il a affaire, mettons, pour l'illustrer, la mćre en l'occasion.³

Lors de cette rencontre inaugurale et traumatisante, l'enfant subit le choc du dćsir de la mćre  être objet dans le dćsir de l'Autre vćcu d'abord comme dćvorateur. L'općration de sćparation sera l'occasion pour l'enfant de s'ęriger comme sujet, de constituer une dćfense contre l'effet pćtrifiant et traumatique du signifiant alićnant. Jouant avec l'ętymologie, Lacan souligne l'ęquivoque de ce terme : *separare* rćsonne avec *se parare* signifiant (se) parer pour se dćfendre, s'habiller ou encore s'engendrer. Par cette parade, un intervalle se crće ainsi entre le sujet et l'Autre dans lequel le sujet peut rćpondre au dćsir de l'Autre autrement qu'avec son ętre. C'est la fonction de l'objet a de rćpondre au manque dans l'Autre, à cette bćance qu'est le « dćsir parental dont l'objet est inconnu »⁴ et entraĩnant ces questions : « il me dit ça, mais qu'est-ce qu'il veut ? » ou encore « pourquoi est-ce que tu me dis ça ? »⁵. Le premier objet que le sujet propose pour rćpondre au manque est lui-même, au risque d'être perdu par les parents et posant la question fatidique : « veut-il me perdre ? »⁶, dans quoi prend forme chez le sujet le fantasme de sa propre mort. Le moment de la sćparation constitue alors le moment où le sujet ne propose plus son ętre à la jouissance de l'Autre mais y substitue autre chose et passe ainsi du partenaire qu'était l'Autre à la fonction de l'objet a, substitution que J.-A. Miller rćsume ainsi : « là où c'était le sujet vide alors vient l'objet petit a »⁷. Autrement dit, par la sćparation aura chutć ce petit quelque chose, l'objet a. Par elle, le sujet

consentement dans son sens stoĩcien, lorsque ces derniers le pensaient comme acceptation du monde et adhćsion à l'ordre des choses.

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 194.

² *Ibid.*, p. 194.

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 195.

⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶ *Ibid.*, p. 194-195.

⁷ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'expćrience du rćel dans la cure analytique », enseignement prononcć dans le cadre du dćpartement de psychanalyse de l'universitć Paris 8, 1998-1999, inédit, sćance du 24 mars 1999.

consent salutairement à renoncer à une part de sa propre libido mais qu'il tentera pourtant de retrouver en vain.

Avec ce tournant réaliste dans la théorie lacanienne, il ne s'agit plus tant d'une aliénation à l'Autre mais d'une aliénation à l'objet petit a, signant également une transition depuis une dialectique de la reconnaissance à une dialectique de la pulsion. En effet, dans un premier temps Lacan avait souligné comment le sujet, en proie à un désir, adressait une demande à l'Autre qui le renvoyait finalement à son manque-à-être. Désormais, ce qui compte dans la quête du désir de l'Autre est ce qui vient en-deçà, soit l'objet a comme cause du désir qui condamne le sujet à une perte dans le rapport à l'Autre et qui met en activité l'activité pulsionnelle. Or, la pulsion semble étrangère à la quête de reconnaissance du sujet. En effet, précise Lacan, « la dialectique de la pulsion se distingue foncièrement de ce qui est de l'ordre de l'amour comme de ce qui est du bien du sujet »¹, l'amour relevant en effet d'un désir de reconnaissance puisque « aimer, c'est essentiellement vouloir être aimé »².

En court-circuitant cette dialectique du désir et de la demande, la pulsion rompt alors avec la tentative d'établissement d'une éventuelle réciprocité et renvoie l'amour à n'être qu'une illusion, aussi bien dans l'amour ordinaire que dans l'amour de transfert. Autrement dit, l'amour viendrait comme un voile qui recouvre le réel de la pulsion et de l'objet a qui implique une absence de médiation, une impossibilité de réciprocité. Du point de vue du réel, il n'y a pas de reconnaissance de l'objet a, il n'y a *pas de reconnaissance mutuelle*. Aussi Lacan pose-t-il là tous les éléments qui conduiront à affirmer avec lui que, du point de vue du réel de la jouissance, il n'y a pas de pacte.

Cette mise en chemin vers ce que Lacan épinglera de « non-rapport » constitue alors un renversement de la dialectique hégélienne qui postulait la possibilité d'une grande réconciliation à l'issue du développement historique de l'Esprit jusqu'au savoir absolu, où chaque négativité se dévoilerait aussi comme moment de médiation et de transition. Cependant, le réel de la pulsion révèle une antinomie de l'être et du sens, c'est-à-dire dévoile l'existence d'un hors signifiant radical, inassimilable au sens et au symbolique qui renvoie le sujet à sa prise non pas dans l'Autre mais dans la jouissance. Ainsi, à la dialectique de la reconnaissance se substitue une itération de jouissance sans signification, qui ne demande rien, qui ne s'interprète pas, semblable à la compulsion de répétition soumise à la pulsion de mort de Freud. Ainsi se donne à voir un sujet aliéné à la jouissance, à un corps jouissant qui n'est autre que le corps libertin d'un Sade, à un corps qui apparaît dans toute son étrangeté mais auquel le sujet se voit arrimé. A l'aliénation au signifiant semble donc s'ajouter, comme en-deçà, une aliénation à l'objet a.

Le partenaire du sujet n'est donc plus un autre mais un corps étrange et inquiétant dont il semble bien difficile de prévoir les mouvements, la satisfaction, les réactions. En somme, l'Autre auquel le sujet a finalement affaire c'est le corps, en tant que « l'Autre [...], c'est le corps »³, corps sexué et pulsionnel. Partenaire silencieux et imprédictible, *il ne répond plus*, c'est un corps dénué de transparence pour moi et pour autrui, un corps jouissant hors de contrôle, un corps étranger et troué, lieu de la pulsion et du symptôme, c'est-à-dire lieu d'une « mauvaise rencontre » ou d'une rencontre ratée, en laquelle Lacan repère la compulsion de répétition sous la forme de la *tuché*.

2. Mauvaise rencontre

En distinguant l'objet *de* désir et l'objet comme cause du désir, il remet en question une structure intentionnelle du désir, telle que la phénoménologie a pu la concevoir, notamment à la suite de Husserl. L'objet a est réel, hors-monde, et donc échappe à toute intentionnalité de la conscience. Il est dans un en-deçà que J.-A. Miller repère comme condition (on pourrait même dire transcendantale au sens kantien)

¹ Lacan J., *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 188.

² *Ibid.*, p. 228.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, Logique du fantasme, op. cit.*, p. 328.

du désir, et qui ouvre ensuite l'intentionnalité du désir tendu vers des objets agalmatiques. Autrement dit, le sujet désire des objets qu'il croit être l'objet a, qu'il demande sans cesse à l'Autre, à ses partenaires, qu'il poursuit inlassablement dans le monde. D'où une insatisfaction perpétuelle et une relance incessante du désir d'un sujet qui demeure divisé et incomplet. Lacan noue alors le manque à la répétition, ce sur quoi il revient l'année suivante à l'occasion du séminaire XI sur les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Il y fait notamment l'hypothèse que ce qui insiste résulterait d'une rencontre primordiale traumatisante, celle lors de laquelle fut perdu cet objet a. Ainsi, l'exigence pulsionnelle en de-deçà du désir et de la demande que l'objet a met en activité relèverait d'une compulsion de répétition à renouveler sans cesse l'effort vain à retrouver ce qui fut perdu lors de la préhistoire du sujet.

Autrement dit, ce qui se répète dans cette logique est un ratage, puisque l'objet a fut toujours déjà perdu et désigne un réel impossible à saisir, qui se dérobe inéluctablement et de se dérober, relance la machine du désir. Ainsi Lacan interroge-t-il : « C'est en effet d'une rencontre, d'une rencontre essentielle, qu'il s'agit dans ce que la psychanalyse a découvert – d'un rendez-vous auquel nous sommes toujours appelés avec un réel qui se dérobe »¹. Mais ce rendez-vous nécessairement manqué se répète comme par hasard. C'est, semble-t-il, par hasard que nous faisons la même erreur, que nous rencontrons encore une fois le même partenaire qu'il ne faudrait pas et qui fait souffrir. Malgré tous les efforts du sujet pour se sortir d'une impasse, quelque chose qui obéit à un éternel retour revient à la même place et met en échec le sujet. Or, cet échec ne provient pas d'une impuissance, mais d'un impossible structural en tant que le noyau réel, symptomatique, s'origine d'une trace traumatique ineffaçable, il est cet objet a qui vient en trop et fait dérailler la machine signifiante de la dialectique du désir et de la demande. S'y substitue alors une dialectique silencieuse de la pulsion comme exigence insistante qui propulse le sujet presque malgré lui vers un échec, un ratage, un manquement. Autrement dit, le réel ne se rencontrerait que dans les figures du ratage de sa rencontre, donc comme en creux. Il serait ce qui vient à la place même de ce qui n'était absolument pas attendu, ni désiré, ni demandé. Il est ce qu'on ne veut pas mais qui ne fait jamais faux bond au sujet, toujours bien présent. En fin de compte, malgré l'issue contingente d'une rencontre, il serait la seule chose sur laquelle le sujet peut malheureusement compter.

Cette rencontre du réel s'effectue alors sur le mode de l'accident, celui que Freud avait désigné du traumatisme de l'effraction du sexuel à l'origine de la névrose, comme nous l'avons vu plus haut. En effet, bien que ce réel fasse retour de façon incessante, il s'impose toujours de façon imprévue et imprédictible, il est comme une pierre sur le chemin de la parole (un lapsus par exemple). Cette rencontre relève donc d'un hasard pur que ni la science ni les mathématiques ne peuvent prévoir, indiquant là encore une faille dans l'Autre du symbolique, hasard que Lacan formalise sous la guise de la *tuché*, qui troue le système symbolique. Cette sorte de hasard n'est donc pas celui décrit jusqu'à présent par la logique, renvoyée à l'*automaton*, l'automatisme du réseau des signifiants qui se répète en toute autonomie et dont le hasard relève d'un aléatoire ordonné par des lois symboliques déductibles.

Ainsi, l'*automaton* peut donner une impression de destin, de quelque chose qui insiste, s'impose presque automatiquement dans notre existence jusqu'à faire croire à une fatalité de l'ordre d'une prédiction pythique comme dans la tragédie d'Œdipe. En revanche certains événements sont quant à eux imprévus et imprévisibles, heureux ou malheureux. L'heur, c'est-à-dire la fortune, concerne tout incident, accident, contingence, contretemps que chacun peut rencontrer sans s'y attendre qui à la fois déroutent le « destin » du sujet et pourtant aussi le conduisent et l'influencent. Ces deux formes de hasard que Lacan distinguent font référence à l'ancienne distinction qu'effectuait Aristote dans sa *Physique*² entre l'*automaton* et la *tuché*, qui résonne avec celle allemande de *Willkür* (arbitraire) et de *Zufall* (fortune).

Chez Aristote, ces deux termes désignent deux types de causalité accidentelle. L'*automaton* est ce qui survient par soi mais excluant la dimension de la délibération. L'*automaton* est la cause d'un phénomène mais qui n'aurait pas dû se produire, ou en d'autres termes, la cause n'était pas destinée à produire l'effet qui est survenu. Par exemple, si une pierre chute et blesse quelqu'un, ce n'était pas une fin voulue,

¹ Lacan J., Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 53.

² Aristote, *Physique*, Paris, Vrin, 2012.

délibérée. D'où un caractère vain car la détermination téléologique n'a pas joué de rôle causal ici. Cela s'exprime déjà dans l'étymologie du terme d'*automaton*, comme le repère bien Aristote : *auto-matèn*, signifiant « vain-par-soi-même »¹. En revanche, la fortune désignait pour le philosophe tout événement relevant d'un hasard pur impossible à prévoir à l'avance, brisant l'ordre naturel et attendu. Toutefois, cette fortune concerne « les êtres possédant la capacité de choisir »² et concerne donc les événements issus d'une délibération. Aristote prend ainsi l'exemple d'un créancier qui se rend à un lieu où il croise sans le vouloir son débiteur. Il pourra récupérer son argent bien qu'il ne soit pas venu pour cela. Il s'agit d'une action qu'il aurait pu décider de faire par choix et non par accident. Ainsi, la contingence de la *tuché* « n'est pas seulement une cause par accident, elle survient dans les choses les plus susceptibles de choix et orientées vers quelques fins »³ selon Pierre-Christophe Cathelineau. La *tuché* ne serait donc qu'un cas particulier de l'*automaton* propre aux êtres capables de choix, tandis que l'extension de l'*automaton* est plus large et concerne aussi les être inanimés, les animaux, etc. Seule l'attribution ou non d'une pensée délibérante peut donc distinguer ces deux modalités selon Aristote, et le caractère vain d'une cause n'est donc jugé tel que pour un sujet délibérant. La pierre qui chute reste insensible quant à ces catégories, et respecte seulement une certaine « finalité sans fin »⁴ pour reprendre l'expression kantienne. Ainsi le hasard apparaît-il comme « le mécanisme se comportant *comme s'il* avait une intention »⁵, dans une perspective anthropomorphique selon Bergson.

Lacan récupère alors cette distinction mais propose de la modifier pour pouvoir discerner leur rapport à la catégorie de *répétition*, restée jusqu'ici dans l'ombre et pourtant semblant gouverner le hasard. En effet, cette répétition est ce qui insiste, revient selon un certain ordre que le symbolique peut saisir et prédire pour dégager des régularités et des lois. De cet ordre pourra se distinguer un réel qui insiste, qui revient toujours à la même place :

Il s'agira donc de réviser le rapport qu'Aristote établit entre l'*automaton* – et nous savons, au point où nous en sommes de la mathématique moderne, que c'est le réseau des signifiants – et ce qu'il désigne comme la *tuché* – qui est pour nous la rencontre du réel.⁶

L'*automaton* désigne donc chez Lacan le réseau des signifiants, soit la chaîne signifiante dans laquelle se déroule selon un certain ordre qui semble d'abord aléatoire et pourtant bien ordonné. La *tuché* quant à elle renvoie à un réel qui coupe, troue, fait dérailler le déroulement automatique de ce réseau symbolique, qui n'est autre que le réel du sexuel, le réel du symptôme, qui nous échappe et demeure impossible à écrire. En refusant la traduction canonique, Lacan opère alors un déplacement. Il ne s'agit plus tellement d'appliquer ces catégories aux êtres et phénomènes mais de caractériser d'abord les propriétés du langage chez un être parlant, capable de délibération, faisant du langage le lieu de la rencontre.

L'*automaton* est alors renvoyé du côté d'une nécessité, celle qui « ne cesse pas de s'écrire ». C'est le déroulement de la chaîne signifiante qui insiste à dire l'histoire du sujet, à dire le désir, à satisfaire la pulsion. Toutefois, si le signifiant insiste, c'est parce qu'il échoue en fin de compte, révélant le caractère « vain par soi-même » du signifiant à communiquer ou à satisfaire les besoins, il achoppe sur un impossible à dire et à symboliser. Lacan désigne cet impossible d'un « ne cesse pas de ne pas s'écrire »⁷, à savoir le

¹ Cathelineau P.-Ch., *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, Paris, coll. Le discours psychanalytique, éd. de l'Association freudienne internationale, 2001, p. 302

² Aristote, *Physique*, *op. cit.*, p. 124.

³ Cathelineau P.-Ch., *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, *op. cit.*, p. 299.

⁴ Kant E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 2000, p. 85.

⁵ Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1997, p. 155, nous soulignons.

⁶ Lacan J., *Le séminaire, Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 51.

⁷ Ce sont les formules lacaniennes respectivement de l'impossible et du nécessaire, inspirées de la logique modale, qu'il explicite notamment dans Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 86.

réel dont la répétition n'est plus l'insistance du signifiant, mais l'itération d'un trou dans le langage, dont la rencontre relève de la *tuché*.

Le symbolique est troué parce qu'il dessine spontanément, de par sa structure même, un impossible qu'est le réel sur lequel le sujet bute, selon cet Autre hasard, distinct de l'aléatoire : « ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit – l'expression nous dit assez son rapport à la *tuché* – comme au hasard »¹. Le réel est ce qui vient comme ce qui n'était pas attendu et fait donc effraction sans qu'on puisse le saisir. Lacan dira aussi que cela fait effraction de façon contingente, c'est-à-dire « cesse de ne pas s'écrire » sans pourtant se voir assimiler dans la chaîne signifiante. C'est un peu comme si un maillon de la chaîne surgissait sans qu'on puisse le raccrocher au reste. Ce sera en fait la conception du signifiant tout seul que Lacan va développer quelques années plus tard, par opposition au signifiant comme chaîne symbolique S1-S2². Cela fait de la *tuché* un événement comme argument possible d'une fonction, au sens mathématique comme Frege l'a défini³, mais qui n'est pourtant pas celui attendu. D'où un *ratage* fondamental du réel, le signifiant rate le réel, le signifiant échoue à dire ce qui fait rupture et effraction dans la chaîne du sujet.

Ce ratage implique que la rencontre du réel soit toujours manquée : « la fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre – la rencontre en tant qu'elle est manquée, qu'*essentiellement* elle est la rencontre manquée. »⁴ À quoi servirait dès lors le langage ? L'insistance du signifiant serait l'effort toujours renouvelé à tenter – mais *en vain* – de dire ce réel impensable, insupportable, se limitant à n'en dessiner que les index. D'où un paradoxe, car cette insistance comme automatisme de répétition est à la fois ce qui produit et ce qui évite le trou réel du symbolique. La répétition n'est donc pas ici de l'ordre d'un « éternel retour du même », car il n'y a pas de répétition à l'identique. Autrement dit, le signifiant nous propulse nécessairement et automatiquement vers l'impossible à symboliser, et l'échec structural à atteindre le but relance toujours la machine signifiante. S'ensuit une production de jouissance à cet endroit du joint du sujet avec le lieu de là où il n'y a ni *cogito*, ni savoir, ni sujet possible – d'où la pulsion de mort attachée à l'insistance du signifiant, comme « compulsion de répétition » ou répétition de jouissance. L'inassimilable nous pousse à parler, et parler répète l'inassimilable. Il y a donc une satisfaction quand on parle, mais à la conséquence inattendue : si c'est l'*automaton* qui produit le réel, c'est pourtant « le réel qui commande plus que tout autre nos activités »⁵.

Par conséquent, la répétition est la « rencontre d'un réel qu'elle rate »⁶ parce que ce qui était attendu n'est pas là. Elle est une écriture et réécriture d'un vide – réel – où s'y loge quelque chose d'une absence ou d'une perte à présentifier, qui gît toujours derrière le réseau des signifiants et peut ressurgir par hasard. Une telle perte serait le produit d'une rencontre inaugurale, celle du sujet avec l'Autre du signifiant, de laquelle quelque chose choit et que le sujet passe son existence à rechercher dans la répétition d'une rencontre impossible. Lacan ajoute alors que la répétition du signifiant vise à « commémorer cette rencontre immémorable »⁷, qui relève finalement d'un traumatisme : « du réel comme rencontre [...] celle du traumatisme »⁸. Autrement dit, la rencontre inaugurale du sujet avec l'Autre du langage aura produit un effet de perte traumatique qui non seulement cause le défilé de la chaîne signifiante et par ailleurs semble aliéner le sujet à ce défilé des symboles qui, ne pouvant symboliser cette perte originaire, condamnerait le sujet à des (re)trouvailles *ratées* et angoissante.

De cette compulsion de répétition, pure itération de jouissance de la perte inaugurale, résulte finalement un impératif de jouissance, que Lacan va mettre du côté de la loi du surmoi. A la loi phallique

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 54.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit.

³ « L'expression de la fonction doit toujours mettre en évidence une ou plusieurs places destinées à être remplies par le signe de l'argument », Frege G., « Fonction et concept », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 85.

⁴ Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 54, nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ Miller J.-A., « Partenaires de la pulsion », *Revue de psychanalyse, Quarto* n° 121, Ecole de la Cause Freudienne, Mars 2019, p. 14.

⁷ Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 58.

⁸ *Ibid.*

du signifiant ordonnant la jouissance répondrait la loi obscène et insensée du surmoi qui commande « Jouis ! ». L'équivoque de cet ordre comme ce qui structure et ce qui enjoint accompagne alors le vacillement du père et entraîne une nouvelle économie psychique. Mise sous le coup de la loi d'un Autre féroce et réglé sur l'objet a, elle constitue l'ordre d'un père réel (l'*Urvater* freudien) dont la « grosse voix » se distingue du commandement régulateur du Nom-du-Père dans le champ du désir. Si une quête de reconnaissance persiste, elle ne s'effectue alors plus du côté du désir de l'Autre mais en termes de « quota de jouissance »¹, de revendications et de comptabilisations, qui apparaîtront selon nous dans les usages contemporains de la contractualisation de la relation, comme nous le verrons plus loin. Revenons d'abord sur cette « voix » qui commande la jouissance dès l'origine du sujet, l'assignant à une certaine place de jouissance pour l'Autre.

3. La vocifération du surmoi

Lacan a d'abord identifié cette « grosse voix » du surmoi qui vocifère au moment de l'introduction de l'infans dans le symbolique avec l'entrée en jeu d'un signifiant originaire, lorsque l'infans éprouve l'audition primaire d'un son de l'Autre, lequel résonnera comme premier commandement. C'est notamment la voix maternelle qui accompagne l'allaitement. Mais c'est encore une voix muette, silencieuse, d'un silence qui hurle en tant que la voix de la Chose ne connaît pas encore l'alternance de l'absence et de la présence. La Chose se fait donc support d'une « voix [qui] est en puissance d'être séparée »², c'est-à-dire qui n'est pas encore structurée en « système d'oppositions »³ pour devenir langage. En effet, ajoutera Lacan dans le Séminaire XVI, « ce support de la voix est distinct du donné de la voix, là où il y a langage »⁴. Il faut d'abord que la Chose devienne interdite, barrée, soit que la Chose apparaisse absente et perdue afin qu'il y ait séparation et que du signifiant advienne. Autrement dit, le signifiant advient comme trace à l'endroit d'une absence, soit d'un vide de l'Autre : « le signifiant naît des traces effacées »⁵. Lacan situe alors cette origine mythique du sujet au moment de l'épreuve du cri, qui ne constitue pas d'abord une demande ni un appel mais l'expression, sans intention, d'une détresse. La réponse de l'Autre constitue un accusé-réception de ce cri, le transformant après-coup en appel et l'introduisant dès lors dans le système symbolique où S2 répond à S1 rétroactivement. Mais alors, ce cri primordial vient constituer au cœur du sujet lui-même un Autre primordial, préhistorique, réel, à savoir le *Nebenmensch* freudien, comme si le cri avait creusé un trou dans l'intimité, si intime qu'il prend structure d'exclu. En effet, « ce qui m'est le plus intime, est justement ce que je suis contraint de ne pouvoir reconnaître qu'au dehors »⁶, dans une inquiétante étrangeté absolue que le sujet incorpore mais par quoi par ailleurs il cède l'immédiateté d'un rapport à la voix, cession de jouissance dont l'émission du son du chofar permettra la commémoration comme répétition d'un pacte mythique entre le sujet et l'Autre au moment de la séparation⁷.

Dans ce vide extime de l'Autre primordial peut résonner la voix « non pas modulée mais articulée »⁸ en tant qu'impérative, c'est-à-dire ordonnant et commandant. C'est la voix du surmoi, notamment du « surmoi maternel »⁹, qui s'articule autour de la dépendance absolue de l'enfant qui demande, et dont la demande se distingue en une double dimension :

¹ Sauret M.-J., *L'Effet révolutionnaire du symptôme*, op. cit., p. 198.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 289.

³ *Ibid.*, p. 288.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 314.

⁵ *Ibid.*, p. 315.

⁶ *Ibid.*, p. 225.

⁷ « La fonction du chofar entre en action dans certains moments périodiques qui se présentent au premier aspect comme des renouvellements du pacte de l'Alliance », Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 289.

⁸ *Ibid.*, p. 319.

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, op. cit., p. 499.

Même derrière la demande la plus primitive, celle du sein et l'objet qui représente le sein maternel, il y a ce dédoublement créé dans la demande par le fait que la demande est demande d'amour, demande absolue, demande qui symbolise l'Autre comme tel, qui distingue donc l'Autre comme objet réel, capable de donner telle satisfaction, de l'Autre en tant qu'objet symbolique qui donne ou qui refuse la présence ou l'absence — matrice où vont se cristalliser ces rapports fonciers qui sont à l'horizon de toute demande, l'amour, la haine, et l'ignorance.¹

Ainsi, toute demande aussi primitive soit-elle est toujours déjà demande signifiée, c'est-à-dire qui en passe par un Autre auquel le sujet est soumis pour en recevoir les signifiants nécessaires à son appel. L'aliénation du sujet à l'Autre apparaît donc à l'endroit du don de signifiant par l'Autre, constitutif de la structure du désir de l'Autre, mais qui implique aussi la rencontre de paroles qui portent sur lui et l'assignent à une certaine place, identité, être, assignation qui peut être éprouvée comme menaçante. En effet, la voix du surmoi résonne alors comme un ordre de l'Autre dont la parole est d'abord un pur « tu es », sans attribut ni complément. Un « tu es » qui précède un « tu es ceci » ou « tu es cela » comme réponse S2 répondant à la question S1 du « qui suis-je ? ». Par conséquent, Lacan repère le surmoi en premier lieu comme une « fonction du tu »², qu'il situe dans une dissymétrie fondamentale avec le Je. Ainsi, si le Je permet de soutenir la parole en tant que sujet d'une énonciation, en revanche « Le *tu* n'a pas du tout ici la valeur subjective d'une réalité quelconque de l'autre, il est tout à fait équivalent à un site ou à un point — il introduit la condition ou la temporalité, il a la valeur d'une conjonction »³. Il est un pur signifiant ponctuel, « point *tu* »⁴ en tant que vocalise qui assigne à l'autre une place précise dans le discours sous la forme d'un « tu es »⁵. Plus qu'une désignation, le tu apparaît comme assignation qui résonne dès le stade du miroir. Il ne s'agit donc pas de l'établissement d'une relation réciproque avec l'autre dans le dialogue où le « je-tu » y joue un rôle prépondérant, comme le décrirait Martin Buber⁶, ce qui impliquerait selon Lacan de devoir « croire à la grammaire » et à la personne grammaticale. Au contraire, le tu s'impose au je avec une force écrasante, d'abord sous la forme d'un « tu dois » et même, à la naissance, un « tu es », introduisant donc une conditionnelle et non un dialogue. Être-jeté dans le bain du langage qui lui pré-existe, le petit d'homme se soumet aux discours qui parlent de lui et le définissent, l'assignent déjà à une certaine place : « tu es », sans plus, dans le mystère d'un signifiant manquant que le sujet aura à constituer. Le poème de Kipling de 1910, « Si... Tu seras un homme, mon fils », en dit long sur la liste de conditions à remplir pour satisfaire au désir du père et obtenir la dignité d'homme, conjoignant l'antique disjonction de la métaphysique entre l'être et le devoir, nouant « tu es » et « tu dois ».

En cela, le « tu dois » fait résonner une loi absurde et insensée qui gronde toujours sous la loi du désir du père, il est le dragon « tu dois » que le lion, deuxième forme de l'esprit de Nietzsche, terrasse avant de devenir enfant et après s'être débarrassé des fardeaux du chameau⁷. Ce qui élève l'impératif catégorique de ce devoir surmoïque à une instance omnisciente et omnivoyante, jugeant perpétuellement le sujet sans relâche, qui « fonctionne à l'intérieur du sujet comme un sujet se comporte par rapport à un autre sujet »⁸. Le sujet n'a donc pas le choix que d'écouter cette loi intérieure qui le contraint notamment à braver les interdits. Kant pensait que le risque de l'échafaud dissuaderait le criminel de commettre la faute. Mais c'est sans compter cette autre loi qui pousse à ignorer la loi et à préférer l'échafaud plutôt que de ne pas avoir poursuivi la jouissance selon Lacan. Ainsi la loi du surmoi apparaît-elle comme une

¹ *Ibid.*

² Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses, op. cit.*, p. 313.

³ Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses, op. cit.*, p. 336.

⁴ *Ibid.*, p. 335.

⁵ *Ibid.*, p. 333.

⁶ Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012.

⁷ Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, GF-Flammarion, 1996, « Des trois métamorphoses », pp. 63-65.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, op. cit.*, p. 290.

caricature de loi, tyrannique et d'une « neutralité malfaisante »¹ qui peut pousser aux actes anti-légaux, soit à désirer transgresser l'interdit fondamental que fut l'inceste et, par extension, les interdits en général.

Finalement, ce tu de l'impératif surmoïque apparaît comme une question qui met le sujet en demeure de répondre, car il y va de son être : « *Che vuoi ?* », « que veux-tu ? » Pure vocalise ou pur signifiant, pur « tu » sans plus, le surmoi soumet le sujet à la *quaestio*, en le situant devant un manque de signifiant, devant l'inassimilable au symbolique, c'est-à-dire devant ce trou du réel qui n'existe que de poser question. Car la question « que veux-tu ? » n'est pas tant une question qui porterait sur une envie, mais celle posée au désir comme désir de l'Autre en tant qu'y gît un manque qui concerne l'être du sujet, ce qu'il est. Aussi peut-il répondre, éventuellement, « tu es ma femme » ou « tu es mon maître », mais d'un tu qui, s'il est adressé à un autre, revient au sujet sous la forme inversée d'une *assignation*. Nous avons vu plus haut que ce procès constituait le pacte initial avec l'Autre du symbolique, l'engageant en même temps qu'il engageait la parole du sujet et sa garantie. Mais ce pacte symbolique présente maintenant son envers, à savoir l'absence de médiation qu'est la loi, « cet ailleurs où vient à faire défaut son répondant, celui qui la garantit, à savoir Dieu lui-même »², le Nom-du-Père, pour laisser place à un lieu vide où se loge la vocifération surmoïque « tu es », qui ne va pas sans haine.

En effet, le surmoi comme envers du pacte avec le Père dévoile sa fonction de reproche et de culpabilité, qui surgit au moment du deuil du père imaginaire, soit d'« un père qui serait vraiment quelqu'un »³, à savoir l'image de Dieu. Par conséquent, en fin de compte, « la fonction du surmoi, à son dernier terme, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à Dieu d'avoir si mal fait les choses »⁴. C'est la haine de soi, au fond de l'homme, mais dirigée contre Dieu pour voiler la finitude radicale de l'homme, c'est-à-dire la finitude indépassable du désir, de ce que la jouissance perdue ne peut être retrouvée, de ce que le père qui dicte la loi civilisatrice est un père déjà mort. C'est un père débonnaire, qui vacille et chute, un père qui s'évapore finalement et laisse le sujet tout seul devant le manque réel de l'objet perdu, si bien que le sujet se trouve démuné, *hifflor*, pour affronter l'angoisse de l'absence de garantie et de lois. Ici fait alors retour la fonction du surmoi mais *incarnée* sous la forme de cette grosse voix qui gronde et qui tonne « tu », voire « tue ! », qui ordonne « Jouis ! », nouant d'une nouvelle manière la loi et l'objet.

En effet, « il est strictement impossible de concevoir ce qu'il en est de la fonction du surmoi si l'on ne comprend pas [...] ce qu'il en est de la fonction de l'objet a réalisée par la voix, en tant que support de l'articulation signifiante, la voix pure en tant qu'elle est, oui ou non, instaurée au lieu de l'Autre d'une façon qui est perverse ou qui ne l'est pas »⁵, où la voix complète l'Autre de la Loi. Bien que Kant l'ait déjà identifiée, comme « voix de la conscience », il ne lui donne pas pour autant d'épaisseur incarnée, ce que Lacan semble effectuer : « Le surmoi en son intime impératif est bien “la voix de la conscience”, c'est-à-dire une voix d'abord, et bien vocale, et sans plus d'autorité que d'être la grosse voix »⁶. Ce tournant se produit notamment par l'interprétation que Lacan formule à propos de la *Critique de la raison pratique* à partir des œuvres de Sade pour qui l'objet voix prendra une place centrale. Autrement dit, en lisant Kant avec Sade, Lacan réussit à détacher un objet particulier dans le rapport que le sujet entretient avec la loi, là où Kant prétendait rejeter toute forme d'objectalité hors de la moralité, amenant donc le psychanalyste à nouer la raison pure à la « cheville de l'impur »⁷.

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses, op. cit.*, p. 312.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 229.

³ *Ibid.*, p. 355.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 258.

⁶ Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits, op.cit.*, p. 684.

⁷ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits, op. cit.*, p. 775.

Or cette voix est d'abord celle du « Père original »¹, qui prononce un « appel comme tel à la jouissance pure, c'est-à-dire à la non-castration »² en tant qu'« il dit ce que dit le surmoi. [...] Ce que dit le surmoi, c'est – Jouis ! »³ Autrement dit, le surmoi ordonne à la fois de jouir (comme le père qui ne serait pas entravé par la castration), et de ne pas jouir (comme le père dont la place est interdite par la prohibition de l'inceste). Les deux ordres retentissent et écrasent le sujet de leur contradiction, mais où le « Jouis pas ! » apparaît encore comme une modalité du « Jouis ! ». Par conséquent, le commandement surmoïque formule une loi insensée, dans l'ombre du « dire que non ! » civilisateur du père œdipien. Aussi faut-il souligner une différence entre le surmoi selon Freud et le surmoi selon Lacan, bien que ce dernier trouve le fondement de sa conception dans celui du premier. En effet, Freud considère le surmoi comme cette instance morale qui pousse à un renoncement pulsionnel, à savoir renoncer à la jouissance de l'Autre maternel, ouvrant dès lors le champ du désir et de l'amour : s'il est interdit de jouir de la mère il est en revanche autorisé de la désirer et de l'aimer. Lacan repart de cette conception pour en voir son extrémité, lorsque l'interdiction se transforme en l'impératif de la grosse voix et de ses exigences toujours plus cruelles, basculement qu'il repère déjà en germe dans *Malaise dans la civilisation* : « Freud écrit le Malaise dans la civilisation pour nous dire que tout ce qui est viré de la jouissance à l'interdiction va dans le sens d'un renforcement toujours croissant de l'interdiction. Quiconque s'applique à se soumettre à la loi morale voit toujours se renforcer les exigences toujours plus minutieuses, plus cruelles, de son surmoi »⁴.

Par conséquent, si le renoncement pulsionnel chez Freud permet d'ouvrir le champ du désir, cette exigence morale et surmoïque représente aussi le risque de son écrasement lorsque le sujet devient objet du commandement, pure obéissance. Il y a donc une jouissance du renoncement pulsionnelle, qui apparaît finalement comme insensée, en ordonnant l'impossible et conditionnant un masochiste « besoin de souffrir » sous la forme d'une soumission absolue à cette loi féroce à quoi rien ne peut se rétorquer à part : « J'ouïs ». En effet, comme le formulait déjà Lacan en 1960, « la jouissance est interdite à qui parle comme tel, elle ne [peut] être dite qu'entre les lignes par quiconque est sujet de la loi, puisque la loi se fonde de cette interdiction même. La loi en effet commanderait-elle : Jouis !, que le sujet ne pourrait répondre que par un : J'ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue. »⁵ Ainsi la Loi du désir devient-elle paradoxalement un impératif catégorique de jouissance auquel le sujet se soumet, mais « ordre impossible à satisfaire »⁶. Afin d'explicitier cette intime contradiction de l'universel de la Loi paternelle, Lacan en passe par cette double référence qui ne sera pas sans faire scandale, en relisant la loi morale de Kant à partir de la maxime sadienne qui en constituerait l'envers, sous la forme d'un impératif universel de jouissance.

Cette relecture contribuera à déceler un envers pervers de la loi du signifiant et impliquant ce qu'on pourrait qualifier d'éthique de la jouissance. Ainsi, revisiter Kant avec les propos de Sade conduira finalement à dégager une deuxième fracture dans la pensée lacanienne du signifiant et du pacte, faisant de la jouissance une conséquence logique mais paradoxale de ce dernier, c'est-à-dire entérinant l'impossibilité d'un pacte ou d'une entente symbolique du point de vue du réel.

II. Une éthique de la jouissance

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V XIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 177.

² *Ibid.*, p. 177.-178.

³ *Ibid.*, p. 178.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 208.

⁵ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 821.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre V XIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 178.

1. La loi morale et le désir pur

La loi a jusqu'à présent été mise du côté du père comme loi universelle de la castration phallique qui, d'interdire l'accès à la mère, ouvre le champ du désir comme désir de l'Autre et comme pacte, et par ailleurs civilise la jouissance, faisant ainsi tenir un lien social. La loi dessine donc un lieu vide de jouissance, barré, c'est-à-dire un tabou apposé sur l'Autre maternel considéré alors comme perdu. Or, nous avons vu en quoi cela constituait une perte pour le sujet, dont l'un des effets étaient de pousser à des retrouvailles avec cet objet mythique perdu, sous la forme d'une compulsion de répétition ou commémoration de jouissance. Il en résulte alors ce paradoxe de la loi à cause duquel le sujet est aussi bien aliéné au désir qu'au service de la jouissance. Ce paradoxe est d'autant plus visible avec le vacillement de la figure paternelle qui révèle, au lieu de l'incomplétude de l'Autre, un point de non garantie de cette loi qui reposerait finalement sur quelque chose d'inexplicable ou d'inexpliqué laissant alors résonner un envers de cette loi du désir.

En effet, le fond de la loi ne serait jamais compris totalement, mais un reste de la loi échapperait à sa bonne entente, ce que Lacan relevait déjà dans son séminaire sur *Le moi dans la théorie freudienne*, à partir d'un récit de Queneau *On est toujours trop bon avec les femmes*¹. Dans celui-ci, l'écrivain parodie l'aphorisme de Dostoïevski lorsque l'héroïne formule cet impératif un peu absurde : « Si le roi d'Angleterre est un con, alors tout est permis »². Par cet énoncé se nouent l'interdit et la parole, puisque c'est de dire que le roi est un con qu'on se condamne à la décollation. Mais l'édiction de cette loi, du fait d'être proclamée, ne la rend pas pour autant explicable et elle conserve un goût d'arbitraire. Ainsi, cette énigme de la loi vient de ce qu'aucune instance, comme Autre de l'Autre, ne peut lui donner un sens ou un fondement ultime. Ce point d'opacité de la loi semble structurel et provenir du langage lui-même, dessinant alors un envers de la loi comme impératif de jouissance.

Autrement dit, derrière le « dire que non ! » du père, qui interdit la jouissance incestueuse, la « grosse voix » du surmoi se fait entendre. Ainsi, dans l'ombre de la loi du désir du père, dans son opacité d'inexplicable, s'exclamerait une autre loi qui la double, « une loi insensée »³ qui serait celle de la conscience morale bien que « sous des formes qui peuvent être très grimaçantes »⁴, c'est-à-dire accablantes, écrasant le sujet par des impératifs impossibles en lesquels Freud repère la figure sadique du surmoi, mélangeant conscience morale et pulsion de mort. Ainsi affirme-t-il que « le surmoi, la conscience morale [*Genissen*] à l'œuvre en lui, peut alors se montrer dur, cruel, inexorable à l'égard du moi qu'il a sous sa garde. L'impératif catégorique de Kant est ainsi l'héritier du complexe d'Œdipe »⁵. Cette affirmation ne va pas sans soulever un paradoxe à l'endroit de la philosophie morale kantienne.

En effet, le philosophe allemand s'est efforcé de produire une loi morale qui soit absolument indépendante de tout objet empirique et qui serait le seul produit d'une déduction transcendantale de la Raison pure. Autrement dit, la loi morale est inconditionnelle et implique que « tout homme, en tant qu'être moral, possède en lui, originairement, une telle conscience »⁶, qui ne dérive donc pas d'un fait de son histoire. Au contraire, il s'agit d'un pur « fait de la raison »⁷ qui ne s'oriente pas des objets empiriques ou d'une inclination naturelle. En effet, la pureté kantienne provient d'une ascèse rigoriste stricte qui expulse toute référence à un bien sensible, mis du côté du pathologique, c'est-à-dire du champ du pathos comme sensibilité, pour pouvoir réaliser le souverain Bien. La langue allemande fait d'ailleurs entendre cette distinction fondamentale entre deux types de bien qui demeurent homophoniques en français

¹ Queneau R., *On est toujours trop bon avec les femmes*, Paris, Folio, 1981.

² Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 156.

³ *Ibid.*, p. 9 et 118.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, op. cit., p. 211.

⁵ Freud S., « Le problème économique du masochisme », *Névrose, psychose et perversion*, op. cit., p. 295.

⁶ Kant E., *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 244.

⁷ Kant E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 2003, p. 31.

comme le rappelle Lacan : « *Man fühlt sich wohl im Guten* »¹. Le *Wohl* est renvoyé à l'agréable et au plaisir, à une inclination naturelle dépendant des contingences de la réalité, tandis que le *Gute* désigne plutôt le bien moral. Si les philosophies morales, comme le soulignait Hannah Arendt², confondent les deux depuis Aristote, Kant le premier les sépare pour déterminer la forme pure de la loi morale.

Néanmoins, ce faisant, il semble parvenir finalement à un vidage de l'Autre symbolique de la Loi, en tant qu'il n'y a aucun savoir sur ce qu'est le Bien sinon la simple maxime universelle réduite à une forme pure : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »³. C'est dans ce vide de la loi que ressurgit alors l'absence de garantie évoquée plus haut, que rien ne peut en donner la raison, confinant la loi morale kantienne dans une sorte d'impératif « tu dois » qui ne dit rien de la possibilité de sa réalisation. « La loi ne peut indiquer de façon précise comment et dans quelle mesure doit être accomplie l'action en vue de la fin qui est en même temps un devoir », dira Kant. Elle ne donne donc aucune norme, la volonté bonne qui veut *das Gute*, ne veut rien d'autre que cette forme pure de la loi. Ainsi, observe Lacan, « la forme de cette loi est aussi sa seule substance »⁴. Tandis que Freud soulignait le caractère sadique du surmoi, puisque le devoir kantien se fait au mépris du bien-être et du bonheur, dans un rabaissement du sensible, Lacan y voit en quoi la loi s'affranchit de tout objet empirique pour affirmer alors que « la loi morale n'est autre chose que le désir à l'état pur »⁵. Le psychanalyste rejoint ainsi en partie le philosophe en énonçant à son tour une loi universelle : à la loi morale kantienne répondrait la loi phallique et paternelle du désir.

Il faut bien entendre cette symétrie : il ne s'agit pas de réintroduire de la sensibilité dans le devoir kantien, mais à l'inverse épurer le désir que Lacan vise de tout objet empirique. En effet, aucun objet sensible ne saurait satisfaire ce désir comme nous l'avons vu, car le désir naît d'abord d'une perte inconsolable et originaire, *das Ding*, rapidement renommé objet a. Lacan rejoint donc Kant dans la détermination d'un acte qui résisterait au service des biens de l'utilitarisme. Cependant, la détermination transcendante de l'acte ne peut s'en tenir à cette définition négative, mais doit viser une certaine satisfaction, qui serait toutefois au-delà du plaisir. Kant trouve cette satisfaction dans l'acte « par amour de la loi », parce que le sujet moral pourrait produire une synthèse entre la vertu et le bonheur, c'est-à-dire, malgré une « ascétique éthique »⁶, parvenir à un état qui ajoute une « agréable jouissance de la vie (*Lebensgenuss*) et qui cependant est purement moral »⁷. Cette conformité de la volonté à la Loi constitue certes le lieu d'un impossible mais s'érige en horizon de régulation de l'acte. De même Lacan tente d'établir le lieu d'une telle jouissance au-delà du principe de plaisir, et qu'il trouve précisément dans *das Ding*, comme lieu d'un impossible, celui des retrouvailles d'un objet au-delà du sensible.

Lacan trouve la référence à *das Ding* dans un texte de Freud, l'*Entwurf*, qu'il aborde notamment, dans son séminaire sur l'éthique de la psychanalyse. Dans ce texte, Freud évoque *das Ding* en rapport aux premières expériences de plaisir. Celles-ci donnent lieu à des traces mnémoriques réactivées lorsqu'une tension psychique (désir) apparaît, sans chercher à savoir si l'objet et la trace concordent. Selon Freud, il existe un cas de figure un peu particulier qu'il identifie comme complexe du *Nebenmensch*, dans lequel l'expérience de satisfaction dont il est question concerne un semblable, lorsque « c'est un objet du même ordre qui a apporté au sujet sa première satisfaction (et aussi son premier déplaisir) »⁸. Or, ce semblable n'est autre que la mère, c'est-à-dire l'Autre qui apporte aussi bien secours et soins que la menace de l'abandon ou de l'insatisfaction. Lors de cette expérience, le sujet construit une représentation de la mère, mais un petit quelque chose y résiste et demeure *als Ding*, comme Chose, irréprésentable. Cela figure alors

¹ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, op. cit., p. 766.

² Arendt H., *Responsabilité et jugement*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009, voir notamment « Partie I : Question de philosophie morale ».

³ Kant E., *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 30.

⁴ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits*, op. cit., p. 770

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 247

⁶ Kant E., *Métaphysique des mœurs II*, op. cit., p. 363.

⁷ *Ibid.*, p. 364.

⁸ Freud S., « Esquisse d'une psychologie scientifique », *La Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 348.

ce qui fut perdu dès l'origine, mais dans une jouissance préhistorique, précédant la représentation. Il s'agit de ce qui fut soumis à l'expulsion originaire du moi, mais qui par ailleurs, comme Freud le montre dans son article *die Verneinung*, autorise les opérations symboliques du monde et des objets qui produiront le système signifiant. Par conséquent, l'Autre maternel comme Chose se formule comme « ce qui du réel pâtit du signifiant »¹ ou en d'autres termes ce qui est barré par la loi paternelle du signifiant et du désir. La mère comme Chose devient ce qui est interdit par la loi.

Par conséquent, la Chose – la jouissance incestueuse perdue de la mère – est ce que la loi du langage interdit. Ainsi, la loi est ce qui nomme *das Ding* comme lieu marqué d'une interdiction et qui est tout aussi bien le souverain Bien – *das Gute* – qui attise le désir : « C'est en tant que la loi l'interdit qu'elle impose de la désirer, car après tout la mère n'est pas en soi l'objet le plus désirable »². Cette Chose est la seule chose *formellement* interdite mais qui impose finalement une tension compulsive vers elle comme impératif de jouissance. En effet, la mère est mise en place d'être « le terme, le but et la visée »³ qui orientera la recherche de la satisfaction, celle que nous avons identifiée à l'aune de l'itération de jouissance que sont les tentatives, vaines, de retrouvailles au chapitre dernier. En effet, cette Chose qu'est l'Autre maternel, comme « Autre absolu du sujet »⁴, constitue pour le sujet le « Souverain bien » perdu dès l'origine, donc au-delà de tout sensibilité et qu'il s'agit de retrouver mais qu'on « retrouve tout au plus comme regret »⁵.

Lacan voit donc dans cette Chose l'extime du sujet comme le lieu vide d'une jouissance mythique toujours déjà perdue définitivement et qui va constituer finalement « la réalité qui commande, qui ordonne »⁶, c'est-à-dire le réel qui enjoint impérativement au sujet de le retrouver. Par conséquent, on y voit ici l'origine du désir comme désir de l'Autre, à savoir le désir de retrouver cet Autre perdu, mais en même temps désir d'un interdit qui loge le péril de la transgression au fond même de la Loi. En effet, la loi s'organise autour de l'interdit la Chose, comme interdit de la connaître et d'en jouir – c'est l'interdit de l'inceste – ce qui fait de la loi ce qui commande le désir mais dont résonne aussi l'envers comme ce qui pousse à la jouissance. D'où le fond pulsionnel du désir contre quoi le père de la loi met en garde et fait barrage, qui délimite le lieu de l'inaccessible qui laisse à désirer. Par conséquent, « ce qui fait la substance de la loi, c'est le désir pour la mère, et inversement, [...] ce qui situe le désir comme désir, c'est la loi dite de l'interdiction de l'inceste. »⁷ Ainsi, la loi provient du réel, mais d'un réel sur lequel fut apposé l'interdit (de l'inceste), c'est-à-dire un réel sur lequel la marque du signifiant a été inscrite, comme vidage de la jouissance résultant du « dire que non ! » du père.

Ainsi retrouve-t-on en fin de compte une ambivalence de la loi où Lacan tente de nouer *das Ding* et la Loi mais aboutit à une impasse. Dans un premier temps, ce nouage visait le vidage de l'Autre en marquant *das Ding* d'une pure négativité, comme interdit absolu inscrit dans la Loi elle-même et non dans la réalité, c'est-à-dire que « il faut que nous tenions la place vide où est appelé ce signifiant [le Phallus] qui ne peut être qu'à annuler tous les autres »⁸, comme si la Loi possédait la signification de son acte de façon immanente. Or, cette stratégie semble échouer en ce que cet interdit pur se rabat le plus souvent sur des prohibitions surmoïques, effectivement accablantes et sadiques, en indiquant ce qu'il est possible ou pas de faire empiriquement : tu ne convoiteras pas la mère. Or, c'est d'interdire que la convoitise surgit. Ainsi Lacan le formule-t-il à partir d'une parole de saint Paul : « Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit – Tu ne la convoiteras pas [...] sans la Loi, la Chose est morte »⁹. En ce

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 142.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse, op. cit.*, p. 126.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert, op. cit.*, p. 315

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 101.

sens, la loi paternelle du désir semble donc aménager les conditions de sa propre transgression en dessinant les contours désirables de ce qu'il est interdit de désirer. C'est à cet endroit que Lacan repère ce qui, dans la voix du père, se double d'un autre cri : « Jouis ! », impossible impératif de jouissance qui ouvre le champ d'une relecture sadienne de la loi morale.

2. Sade et l'impératif de jouissance

Pourquoi la loi ordonnerait un tel impossible, autrement dit, comment l'obéissance à la loi morale pourrait-elle mener aussi à une transgression ? Il aura fallu à Lacan en passer par les œuvres de Sade pour déceler ce qui gît au fond de la loi mais qui ne va pas sans un certain forçage, que permet l'usage du fantasme sadien. La loi morale kantienne, dans sa pureté, ne protège pas contre le défi du discours pervers mais au contraire, il y aurait un renversement de la loi en perversion autorisée par la loi elle-même. On pourrait être pervers *et* kantien en même temps. Comment cela est-il alors possible ? Sade semble tirer les conséquences du rigorisme kantien selon lequel la recherche du bien doit se faire indépendamment du bien-être, et dont il ne reste donc plus que la forme vide de la pure universalité. En effet, « si l'on élimine de la morale tout élément de sentiment, à l'extrême le monde sadiste est concevable »¹ et « il est en fin de compte concevable que ce soit comme *trame signifiante pure*, comme maxime universelle, comme la chose la plus dépouillée de relations à l'individu, que doivent se présenter les termes de *das Ding* »² souligne alors Lacan. Ainsi Sade, dans une caricature de cette loi formelle, peut-il formuler une autre maxime et que Lacan reformule à partir du pamphlet de Sade *Français, encore un effort si vous voulez être républicains !* : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir »³.

Il s'agit toutefois d'un forçage, en tant que Sade réintroduit quelque chose de la sensibilité en proclamant un droit à jouir. Cependant, loin d'édicter un agréable droit au plaisir, cette maxime sadienne porte en elle son universalisation à cause de laquelle tout un chacun se met aussi dans la position d'être la victime des exactions qu'elle annonce : le dispositif sadien instaure une universalisation de la jouissance. Je peux jouir de ton corps qu'il t'est interdit de me refuser, mais la réciproque devient possible, si bien que nul ne peut échapper aux sévices d'un autre, fondant ainsi une sorte de « contrat naturel des jouissances »⁴. Ainsi, l'indifférence au bien phénoménal selon Kant s'accorderait avec le mal radical et la cruauté, comme le soulignait également Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* : « l'impératif catégorique a un relent de cruauté »⁵. En effet, la radicale mise à l'écart de tout objet, c'est-à-dire le rejet de toute sensibilité ou sentiment par Kant aboutit finalement au sacrifice et au meurtre de l'objet, ou du moins à la mise en scène de sa mise à mort, de son supplice, de sa torture comme le subissent les jeunes filles lors de leur éducation sexuelle dans *La Philosophie dans le boudoir*. Cependant, ce que Sade décrit est avant tout la scène d'un fantasme dont « la volonté de jouissance chez le pervers est, comme chez tout autre, une volonté qui échoue, qui rencontre sa propre limite, son propre freinage dans l'exercice même du désir. »⁶

En effet, ce que le sadique viserait mais sans le montrer, selon Lacan, est l'obtention de la jouissance de l'Autre tandis qu'il l'angoisse. Or, aussi bien que pour le névrosé, la récupération de l'objet perdu demeure impossible. Cependant, cela permet d'entrevoir comment le névrosé se rêve pervers : tandis que le pervers (a <> \$) veut s'assurer de la jouissance de l'Autre, le névrosé en revanche (\$ <> a) tente plutôt de s'assurer de l'Autre, de son existence, par une stratégie de fantasme inverse. D'où le

¹ *Ibid.*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 68.

³ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits, op. cit.*, p. 768-769.

⁴ Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. Le Partenaire-symptôme », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1997-1998, inédit, séance n°5 du 17 décembre 1997.

⁵ Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 76.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse, op. cit.*, p. 176-177.

« caractère manifestement futile, bouffon, et toujours misérablement avorté »¹ des entreprises sadiques. Les victimes, dans les œuvres de Sade, semblent d'ailleurs indestructibles, revenir indemnes de tous les sévices, pour que le pervers puisse recommencer, infiniment, son œuvre. Car il s'agit pour lui de rejeter sa division subjective sur ses victimes afin de se croire lui-même intact face à la castration, c'est-à-dire non touché par la Loi, non atteint pas la différence des sexes.

Cette méconnaissance est d'ailleurs ce que Freud notait déjà dès 1908 en abordant les théories sexuelles infantiles, comme désaveu pervers lorsque le garçon refuse d'accepter l'évidence selon laquelle certains enfants sont dépourvus de pénis, afin de contrer l'angoisse de castration. Ce désaveu, soulignera-t-il vingt ans plus tard, se rejouerait dans le fantasme pervers et sa tentative de pallier la castration maternelle par un « fétiche »², substitut au pénis manquant de la mère, et par quoi le sujet pervers viendrait se mettre en position d'objet ou instrument de la jouissance de l'Autre. Autrement dit, par cette opération de la *Verleugnung* ou déni de la castration (et finalement déni de la différence des sexes), le libertin pervers de Sade se met alors en position d'être l'instrument de la volonté de l'Autre, en obéissant à sa voix : prélevant la livre de chair sur sa victime, visant sa division subjective, il provoque son angoisse espérant soutirer la jouissance de l'Autre, pourtant inaccessible. Ainsi, contrairement au névrosé, le pervers ne jouit que de l'objet a, comme Lacan le rappelle dans la *Logique du fantasme* :

L'acte pervers se situe au niveau de la question sur la jouissance. L'acte névrotique, même s'il se réfère au modèle de l'acte pervers, n'a pas d'autre fin que de soutenir ce qui n'a rien à faire avec la question de l'acte sexuel, à savoir l'effet du désir.³

Par conséquent, la logique du fantasme pervers suppose une division subjective du désir qui ne soit pas nécessairement réunie en un seul corps, mais où le maître libertin S1, indivisé et intact, fantasmatiquement indemne de toute castration, sert de médiation ou d'instrument entre l'objet et le sujet du désir \$, ce qui semble préfigurer le discours du capitaliste du séminaire *L'Envers* et sur lequel nous reviendrons. Cette logique du fantasme pervers constitue alors un déni de la castration, qui prétend évincer la dimension d'impossible de la jouissance pour y dresser une impuissance, rejetée sur la victime mais qui n'est autre que celle du tourmenteur. Rappelons quelques éléments de la logique du fantasme, que Lacan articulait à partir du mathème \$ <> a. Le sujet divisé entre en rapport avec la cause perdue du désir dans un espoir de récupération, le sujet s'évanouissant à l'endroit de la réalisation du fantasme comme mise en scène des retrouvailles avec l'objet perdu. Toutefois, en raison de la Loi de la castration, ces retrouvailles sont impossibles et demeurent à l'état imaginaire, mais le propre du pervers sera de faire croire en la réussite du surpassement de la division due à la castration en se constituant comme instrument de la jouissance. Ainsi, dans la logique du fantasme pervers, l'objet voix est mis, dans le schéma sadien, en place de cause et exige la réalisation de la maxime sadienne d'un droit universel à la jouissance. La voix tonne et gronde pour que la jouissance soit accomplie, au nom du désir, ce qui en passe par la demande d'atrocités illimitées de cet Autre qui demande, qui demande l'objet de la castration, qui exige la division subjective de la victime.

Il s'agit donc pour le tourmenteur de viser un au-delà du plaisir, c'est-à-dire se faire instrument de la Loi sans penchant empirique, de façon apathique, pour produire cette division en donnant à voir l'objet a non spéculaire, au-delà du phénoménal, ardemment désiré mais résolument inaccessible. Ainsi Madame de Saint-Ange dira-t-elle à Dolmancé : « Je m'oppose à cette effervescence. Dolmancé, soyez sage, l'écoulement de cette semence, en diminuant l'activité de vos esprits animaux, ralentirait la chaleur de vos dissertations »⁴, le plaisir gênant l'exécution de la Loi. Finalement, comme Lacan le soulignera à propos de Dolmancé, « sa présence à la limite se résume à n'en être plus que l'instrument »⁵ de la

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme, op. cit.*, p. 398.

² Freud S., « Le fétichisme », *La Vie sexuelle, op. cit.*

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme, op. cit.*, p. 384.

⁴ Sade (marquis de), *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 1970, p. 97.

⁵ Lacan J., « Kant avec Sade », *Écrits, op. cit.*, p. 773.

jouissance de l'Autre, c'est-à-dire à n'être qu'un « agent apparent [qui] se fige en la rigidité de l'objet »¹, il devient un fétiche. Autrement dit, au fond de toute loi gronderait un impératif de jouissance voué à l'échec mais qui semble nourrir un Autre féroce, un « Être-suprême-en-méchanceté »² dont parle Saint-Fonds dans *Histoire de Juliette*, indiquant que le sadique n'est finalement que le serviteur d'un mal radical, il se met au service de la jouissance de l'Autre en tant qu'il en serait l'instrument.

Le maître sadique est donc un serf, au service d'un Dieu qui ordonne « Jouis ! » à quoi il répond « j'ouïs » en se faisant le relais de sa voix impérative. Toutefois, cette voie de la jouissance demeure attachée à celle du désir puisque, si la perversion est finalement un échec de la non-castration, elle maintient aussi la jouissance « dont le défaut rendrait vain l'univers »³ et à quoi le névrosé rêve⁴. L'impératif est donc couplé à la voie éthique du désir, en tant que « la castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la Loi du désir »⁵, impliquant que « le surmoi, ajoute Lacan, tel que je l'ai pointé tout à l'heure du *Jouis !* est le corrélat de la castration »⁶. Il est cet impératif à réaliser l'impossible rapport sexuel au-delà de la castration, au-delà de la division mais entreprise qui est vouée à une vaine répétition compulsive marquée de ce que « la jouissance du corps de l'Autre ne se promet que de l'infinitude »⁷.

L'Autre que le pervers vise à faire jouir en exécutant sa demande se mue alors en une force démoniaque qui pousse à dépasser le symbolique par lequel le sujet reçoit la Loi qui le divise, soit à détruire la Loi qui, paradoxalement, interdit la jouissance au nom du désir et en même temps y enjoint. « L'idéal, l'idéal du moi, en somme, ça serait d'en finir avec le symbolique, autrement dit de ne rien dire. Quelle est cette force démoniaque qui pousse à dire quelque chose, autrement dit à enseigner, c'est ce sur quoi j'en arrive à me dire que c'est ça, le surmoi. »⁸ D'où un clivage de la Loi qui, d'opérer la castration par laquelle le sujet parle et désire, produit son envers comme « haine de Dieu », comme refus surmoïque de cette Loi pour récupérer ce qui fut perdu à l'origine de la Loi. Ainsi Lacan pouvait-il commenter quelques temps auparavant : « Nous sommes des êtres nés du plus-de-jouir, résultat de l'emploi du langage. Quand je dis *l'emploi du langage*, je ne veux pas dire que nous l'employons. C'est nous qui sommes ses employés. Le langage nous emploie, et c'est par là que cela jouit. »⁹ De parler, l'être parlant se fait tant instrument de la jouissance de l'Autre du langage, que d'un dieu obscur et féroce dont l'ordre angoissant exige la récupération l'objet plus-de-jouir afin de commémorer aussi bien la perte immémoriale préhistorique que la réussite mythique d'un rapport sexuel impossible, celui des retrouvailles de l'objet perdu.

D'où une éthique de la jouissance au nom du désir, dont la voix féroce mise au compte d'un père jouisseur vocifère dans l'ombre de la Loi du Nom-du-Père, ce dont le fantasme pervers révèle la logique et la vérité : la Loi, non du Père, produit le « fruit » désiré mais interdit du tourment. L'échec de la loi à garantir un désir pur de toute jouissance, comme nous venons de le voir, se renverse donc en un commandement surmoïque, qui n'est pas la Loi mais une loi, celle « insensée » qui double la première à l'endroit de ce que le père, auteur de la loi, ne peut l'expliquer ni la fonder totalement et où résonnera un « Tu dois jouir ! » impérieux.

C'est ce que l'histoire de Faust nous semble illustrer éminemment, par le pacte qu'il signe avec un « Être-suprême-en-méchanceté », le diable Méphistophélès, à qui il vend son âme en échange d'une jouissance illimitée : il se met à son service pour échapper à la castration, mais échoue dans le tourment

¹ *Ibid.*, p. 774.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, *op. cit.*, p. 194.

³ Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits*, *op. cit.*, p. 819.

⁴ Sans jamais y consentir, car « cette castration, contre cette apparence, il y tient », *Ibid.*, p. 825. En effet, le névrosé tient à son manque, à son -phi, afin de ne pas se faire l'instrument de la jouissance de l'Autre, bien qu'il cache son manque.

⁵ *Ibid.*, p. 827.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 13.

⁷ *Ibid.*

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976-1977)*, inédit, leçon du 8 février 1977.

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 74.

éternel comme nous avons pu le voir au chapitre précédent. D'où une duplicité de la figure du père par laquelle apparaît que « Dieu est diable », comme le montre également cet autre cas de pacte avec le diable que contracte Hartzmann selon l'analyse que Freud propose, qui montre finalement comment la jouissance n'est pas toute prise dans une logique phallique, une partie échappant à la Loi paternelle.

3. Dieu est diable

L'analyse de la névrose démoniaque de Christophe Hartzmann, peintre bavarois du XVII^e siècle, provient d'un intérêt pour la figure du diable qui n'est pas seulement anecdotique pour Freud mais parsème toute son œuvre en ce qu'il voit en elle ce qui constituerait « quelque chose qui persiste avec force dans l'inconscient »¹, comme le souligne Marguerite Charazac-Brunel. En effet, la figure du diable exerce une fascination sur Freud qui en produit un double thème interprétatif, coexistant tout au long de son œuvre. Selon Luisa de Urtubey², le premier figurerait l'inconscient et le pulsionnel, notamment la pulsion de mort comme il la perçoit à l'œuvre dans la guerre³, soit l'impératif de jouissance ; le second thème est celui du diable comme représentation du père et plus exactement de l'*Urmater*, du père réel séducteur. Ainsi, ce premier thème se retrouve développé très tôt chez Freud, sous la forme des désirs refoulés comme il le repère chez Dora : « Celui qui comme moi réveille, pour leur livrer combat, les plus mauvais démons incomplètement domptés qui habitent un cœur humain doit être prêt à ne pas rester lui-même indemne dans cette lutte »⁴. Se comparant ici lui-même, psychanalyste, à une sorte de sorcier, il n'hésitera pas non plus à qualifier sa nouvelle méthode métapsychologique de « sorcière psychanalyse »⁵ en référence à un vers de Goethe, et rappellera, à l'occasion d'une conférence du Dr. Reitler sur l'*Éveil du printemps* de Wedekind, que « le démon de la vie est en même temps le diable (l'inconscient) ; c'est la vie qui subit un examen en quelque sorte »⁶. Or, non seulement ces deux thèmes d'interprétation coexistent mais l'analyse du cas de Hartzmann et de sa possession diabolique permet de montrer comment le père peut également incarner cette figure qui pousse à la jouissance de façon mortifère, c'est-à-dire de dévoiler, au cœur du pacte diabolique, une jouissance sexuelle échappant en partie à la loi phallique et socialisatrice du père.

Ainsi que Freud l'expose, cet homme se serait livré à un double pacte avec le diable à quelques mois d'intervalle : le premier à l'encre noire, le deuxième avec du sang. Il se serait réfugié à Mariazell en 1677 une première fois pour prier et procéder à un exorcisme. Rapidement, il put quitter les lieux et retourner à Vienne en excellente santé. Cependant, peu de temps après, de nouvelles visions l'assaillent, qui ne sont plus celles du diable mais du Christ et de la Sainte Vierge. La douleur en est la même, qu'il consigne « dans son journal sous le vocable "apparitions du diable" »⁷ au moment où il retourne à Mariazell en 1678, où il y restera jusqu'à sa mort, ne subissant les assauts du diable que « lorsqu'il avait bu un peu plus de vin qu'à l'accoutumée »⁸, c'est-à-dire lorsque, sous l'emprise de la dive bouteille, le manque venait à manquer. Freud s'interroge alors sur les motifs du pacte avec le diable, qu'on retrouve régulièrement dans la littérature, comme dans le *Faust* de Goethe, auquel le psychanalyste se réfère souvent. Ce qui est chaque fois demandé au diable est la récupération d'un bien perdu en vue d'une jouissance illimitée, à l'image du père primitif. Pourtant, Freud s'aperçoit avec grand étonnement qu'on ne trouve chez Hartzmann aucun des motifs habituels liés à la jouissance jalousement enviée au père. Le

¹ Charazac-Brunel M., « Les représentations du diable : Aspect psychanalytique », dans M. & Martin J.-B., *Le Défi magique, volume 2 : Satanisme, sorcellerie, Nouvelle édition [en ligne]*, Lyon, PUL, 1994.

² Urtubey L. (de), *Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983.

³ Freud S., « Pourquoi la guerre ? », *Résultats, idées, problèmes, t. II, op. cit.*, pp. 203-215.

⁴ Freud S., « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », *Cinq psychanalyses, op. cit.*, p. 128.

⁵ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, pp. 240.

⁶ *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, t. I, 1906-1908, Paris, Gallimard, 1976, pp. 136-137.

⁷ Freud S., « Une névrose diabolique au XVII^e siècle », *L'Inquiétante étrangeté et autres essais, op. cit.*, p. 277.

⁸ *Ibid.*, p. 277-278.

peintre en effet indique refuser certains pouvoirs et satisfactions que lui auraient proposé le diable. Qu'en est-il alors des motifs chez Haitzmann lorsqu'il pactise avec le diable ? L'analyse du cas de Haitzmann devrait pouvoir nous faire apercevoir une autre facette du pacte, par laquelle dieu et diable se révéleront constituer deux facettes d'un même père, qui civilise et en même temps enjoint féroce à jouir.

Plutôt que poursuivre une jouissance, c'est un état mélancolique que Haitzmann tente de chasser, une mélancolie en lien avec son père. En effet, ce dernier est mort quelques temps plus tôt et le diable lui propose de l'aider à dépasser sa profonde tristesse. Une deuxième surprise nous attend avec les pactes que Haitzmann conclut avec le diable : il s'engage et met son âme en jeu, apparemment sans aucune contrepartie ni obligation de la part du diable. Voici les deux versions du pacte¹ :

Moi, Christophe Haitzmann, me constitue par cet écrit à ce Seigneur son fils inféodé de corps pour 9 ans. Année 1669.

Puis, deuxième pacte :

En l'an 1669

Christophe Haitzmann. Par cet écrit, je m'engage envers ce Satan, à être, moi, son fils inféodé de corps, et, dans 9 ans, à lui appartenir corps et âme.

Cependant, dans cette formulation se lit aussi le message inversé reçu par le peintre : s'il se fait fils du diable, par conséquent et réciproquement, mais de façon asymétrique, le diable *doit* se constituer père de Haitzmann. Voici la jouissance espérée par le peintre : retrouver son père, parvenir aux retrouvailles avec l'objet perdu pour sortir de sa mélancolie. Ainsi, le diable devient un « substitut direct du père »² mort. Cela rompt avec l'habitude de voir plutôt en Dieu un substitut « exalté »³ du père. En fait, ce récit dévoilerait plutôt ce que la figure du père a d'ambivalente, l'une terrible et terrifiante, hostile, l'autre pleine de bonté et d'amour. « Le père serait donc pour l'individu l'image originaire tant de Dieu que du diable »⁴ conclura Freud.

Cette ambivalence du père, terrible et aimant, se rejoue notamment dans le contenu du pacte. En effet, si le diable devient un substitut du père, l'engagement de Haitzmann interroge : il accepte de donner son corps, d'être possédé par le diable, au bout de neuf ans. L'analyse de ce pacte et des nombreux attributs phalliques (il a une queue, des cornes, des griffes et est le maître le plus puissant de l'enfer, ce qui n'est pas sans rappeler l'*Urvater*) font du diable un personnage « surviril »⁵ qui révélerait en fin de compte un fantasme archaïque de névrosé, qui est celui d'être possédé et engrossé par le père – le nombre neuf rappelant notamment la durée de la grossesse. S'il est difficile d'envisager ce fantasme, Freud en donne pour preuve la solution de Schreber, au travers de son fantasme paranoïaque de se faire la femme de Dieu. Il y aurait donc un désir archaïque et profondément refoulé de prendre une position féminine vis-à-vis du père, laquelle apparaît comme désir infantile de l'amour du père. Pour satisfaire ce désir, il aurait fallu à l'enfant rivaliser avec la mère mais donc en passer par la castration. Face à l'horreur de la castration, l'enfant aura refoulé ce désir qui implique le refus du féminin et donc, chez l'homme, de la castration. Ce qui prend l'allure d'une protestation virile, ou chez Haitzmann une demande d'exorcisme pour échapper à la demande diabolique de castration.

Avec la figure du diable, qui tente de prendre la place de Dieu en tant que substitut imaginaire du Père, débute alors l'érotique et le combat perpétuel contre elle. Ainsi, lorsque Freud se penche plus particulièrement sur la figure du Diable, il y verra une figure paternelle ambivalente qui dicte à l'homme égaré sa propre loi, celle de la transgression sadienne de l'interdit, afin de retrouver ce qui fut perdu. Aussi pourrait-on effectuer un rapprochement entre le diable et la perversion. En effet, le diable vient réaliser

¹ *Ibid.*, p. 282.

² *Ibid.*, p. 286.

³ *Ibid.*, p. 287.

⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁵ *Ibid.*, p. 294.

le double mouvement, structurellement pervers, de présentifier à sa victime l'objet perdu de sa jouissance tout en le lui déroband pour mieux mettre à jour sa division subjective, soit son manque. En l'occurrence, s'il s'agit dans le cas de Haitzmann de trouver un substitut de père, il ne trouvera qu'une absence en échange de quoi pourtant il « doit satisfaire à une exigence du diable »¹. Par conséquent, en espérant « recouvrer ce qu'il a perdu »², il ne fait que trouver la perte inconsolable tout en se mettant au service de la jouissance du diable. Il s'y soumet au point de se mettre dans une position féminine. Ainsi, le contrat que le peintre signa relève d'une solution perverse dont il est la dupe pour échapper fantasmatiquement à la perte et sauver le père perdu.

Toutefois, les attributs phalliques coexistent aussi avec de multiples attributs féminins, dont Freud dresse la liste, qui l'éloignent alors d'une figure paternelle : il possède notamment une poitrine de femme, de longs seins pendants parfois démultipliés en très grand nombre. Malgré ces marques, le diable ne possède pas d'organe génital féminin mais plutôt un long pénis se terminant en forme de serpent. Il semble que nous soyons finalement ramenés à une sexualité dont le père ne donnerait ni la raison ni la loi dernières, quelque chose du sexuel échappe à sa loi. Ces attributs féminins évoqueraient la Sainte Vierge, vers laquelle Haitzmann se tourne d'ailleurs pour être délivré du mal, à savoir un Autre maternel primordial non castré, sans manque, dont les attributs sont supportés par une figure paternelle démoniaque, c'est-à-dire une figure qui voilerait l'horreur de la castration, celle notamment de la mère que le garçon dénie tout d'abord. Ainsi pourrait se déduire une double interprétation de la féminisation du démon. Premièrement, les seins du diable représenteraient la féminité de Haitzmann mais projetée sur un Autre, le père-diable. Deuxièmement, la confusion du père-mère permet de déplacer sur une figure paternelle supportable l'amour d'une mère primordiale, d'un Autre maternel non castré. C'est donc une figure de l'horreur qui se dessine ici, sous les traits du féminin, qui enjoint à une jouissance sexuelle impossible.

Cette confusion du père et de la mère n'est pas propre à la névrose d'Haitzmann mais se retrouve déjà dans d'autres cultures et mythologies. Notons tout d'abord que Lilith, dans le Talmud, n'est autre que la reine des Succubes, démons féminins, qui persécutent Adam après la mort d'Abel et l'acte sexuel auquel Adam pourrait se livrer avec elle est celui de l'onanisme dont la perte de la semence impure engendre des enfants illégitimes. On retrouve ce thème de l'interdit de la jouissance masturbatoire dans d'autres traditions, notamment celle de la magie taoïste. En effet, celle-ci affirme protéger contre la maladie et les démons par un contrat avec les bons esprits, à condition de ne pas se livrer aux pratiques masturbatoires, considérées comme un coït avec les démons.³ Enfin, certains mythes imaginent une créature bisexuelle mélangeant des traits de l'homme et de la femme, comme dans le *Livre des morts tibétains* présentant le « démon Bhagavan Vairochana, le père-mère »⁴, ou bien encore parlent d'une énergie psychique sexuelle, la *Kundalini*, émanant de la base de la colonne vertébrale et parcourant celle-ci tel un serpent comme dans la tradition yogique. Ces quelques représentations du diable mettent ainsi chaque fois en scène des esprits maléfiques associés à une énergie sexuelle dont la jouissance serait celle masturbatoire, c'est-à-dire comme jouissance impure sans l'autre, tout seul, avec une créature toute-puissante, à la fois père jouisseur et mère non-châtrée.

La féminisation du démon dévoilerait alors un envers de la loi en-deçà du signifiant, qui échappe à la fonction phallique de régulation. La loi paternelle ne serait plus uniquement celle induite par le pacte comme loi phallique de régulation du sexuel, qui limite la jouissance par la castration. La loi dont il est question à présent constituerait plutôt une injonction, un impératif de jouissance ordonné par un Autre pré-symbolique, sans limite, absolu, qui côtoie la mort et les Enfers. Lacan en fera la figure archaïque d'un surmoi incarné par un père obscène en-deçà du signifiant qui vocifère « jouis ! ». Soumettant le sujet,

¹ Ibid., p. 211.

² Ibid., p. 283.

³ Dore H., *Recherches sur les superstitions en Chine. Lao Tseu et le Taoïsme*. T.XVII, cité par Charazac-Brunel M., « *Les représentations du diable : Aspect psychanalytique* », art. cit.

⁴ *Le Bardo Thödol : Le livre des morts tibétains*, trad. française par M. La Fuente, Paris, Éd. Maisonneuve, 1972, cité par Charazac-Brunel M., « *Les représentations du diable : Aspect psychanalytique* », art. cit.

il lui ordonne de se faire esclave de l'Autre. Le pacte diabolique de Haizmann dévoile donc une autre dimension du pacte pensé jusqu'ici par Freud comme loi phallique et masculine de régulation normalisante et universalisante sous la guise du « contrat totémique ». Là où celui-ci interdisait la jouissance incestueuse et ainsi dessinait un manque, le pacte diabolique quant à lui enjoint de poursuivre et satisfaire ce manque par la recherche d'une satisfaction impossible avec un Autre primordial non castré, c'est-à-dire enjoint à la jouissance de l'Autre, par-delà toute différence des sexes que l'inconscient semble finalement ignorer.

Autrement dit, la loi présenterait un aspect profondément antinomique en ordonnant une jouissance impossible, qui est pourtant absolument interdite par elle. Au contraire, dans cette déchirure de la figure paternelle se dévoilerait en quoi « le père serait donc pour l'individu l'image originaire tant de Dieu que du Diable. Mais les religions seraient soumises à la répercussion indélébile du fait que le père primitif des origines était un être à la méchanceté illimitée, moins semblables à Dieu qu'au diable »¹, faisant écho au père de la horde primitive. C'est ce qu'Otto Rank relevait déjà comme figure du mal, « dernière émanation religieuse de la crainte de la mort »² et qui condense toute la haine du fils contre le père castrateur, malgré son autre facette de père aimant. Le pacte diabolique de Haizmann, qui n'aura finalement existé que dans son fantasme, serait donc moins la tentative d'exprimer son amour pour son père disparu, que sa haine, et la représentation féminisée une tentative de le castrer comme répétition imaginaire de la mise à mort de l'*Urvater* pour « faire de lui une femme »³ et le punir, par vengeance, de ce qu'il a interdit les femmes du clan.

Cependant, s'il est interdit de jouir de la mère, en revanche il n'est pas interdit de l'aimer, distinction pouvant donner lieu à la dissociation entre les courants tendre et sensuel responsable d'une impuissance psychique dans la vie amoureuse. Aussi Lacan ajouta-t-il finalement, comme dernières paroles mystérieuses du séminaire XVIII : « Il faut que vous lisiez dans l'*Éclésiaste* les mots suivants — *Jouis tant que tu es, jouis*, dit l'auteur, énigmatique comme vous le savez, de ce texte étonnant, *Jouis avec la femme que tu aimes*. C'est le comble du paradoxe, parce que c'est justement de l'aimer que vient l'obstacle »⁴. Séparant amour et jouissance à l'endroit de la femme d'un homme qui, détourné de la mère interdite, a jeté son dévolu sur une autre femme pour faire comme le père, cet homme rencontre, là encore, une impossibilité. Aussi cette remarque de Lacan donne à entendre que le rapport à l'Autre sexe, le rapport homme-femme, constitue le lieu privilégié pour apercevoir ce que la Loi a de profondément antinomique.

En effet, Lacan évoque dans ce parcours sur l'impératif de la jouissance un mouvement qui s'origine de la jouissance impossible de la Chose pour aboutir à la jouissance impossible d'une femme, ce qu'il désignera de l'impossible du rapport sexuel. Il s'agit de la non-complémentarité des jouissances qui, asymétriques et non réciproques, ne se répondent pas, mais ouvrent plutôt comme un « art de la dispute » à cause duquel le sujet n'en a jamais fini avec la tentative de récupération de la jouissance originaire perdue de l'Autre : à chacun ne correspondrait pas sa chacune qui le compléterait. Au contraire, dans la dysharmonie, c'est plutôt une multiplicité de modes de jouir singuliers qui devient possible et qui renvoie le sujet à une jouissance tout seul, en inadéquation avec celle de son partenaire, en tant qu'il n'existerait pas de norme de la sexualité.

C'est ce que nous proposons de voir à présent par l'abord du non rapport entre les sexes et du problème de savoir ce qui peut rendre partenaire dans la jouissance, ce qui en passe tout d'abord chez Lacan par une révision de sa théorie du signifiant à partir de l'envers que nous venons de mettre en évidence. Jusque-là considéré comme ce qui limite la jouissance, bien qu'un impossible à dire du réel s'en déduise, le signifiant devient, d'une part à partir du séminaire XVII ce qui l'appareille et organise des voies de satisfaction possibles et acceptables dans le social, d'autre part à partir du séminaire XX, devient ce qui cause la jouissance mais dans la dysharmonie. Autrement dit, la logique structurale du signifiant aboutirait

¹ Freud S., « Une névrose diabolique au XVIIe siècle », *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, op. cit., p. 289.

² Rank O., « Le double », *Don Juan et le double*, Paris, Payot, 1973, p. 73.

³ Freud S., « Une névrose diabolique au XVIIe siècle », *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, op. cit., p. 289.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 178.

à une évaporation du pacte symbolique, qui ne peut plus assurer une régulation de la jouissance ni imposer une norme universelle à partir de laquelle se structurerait la différence des sexes et des modes de jouir.

III. La parole comme appareil de jouissance

1. *Jouissance hors normes*

Pourquoi cette impossibilité de jouir de la femme qu'on aime, en quoi « Jouis de la femme que tu aimes » serait une loi et une destruction de cette même loi ? Pour comprendre ce dilemme qui se pose à l'Être parlant, il conviendrait de revenir à ce qui, dans le rapport que le sujet entretient avec la jouissance, échappe à la normalisation, c'est-à-dire au processus du pacte civilisateur que la Loi paternelle entraîne et qui ouvre le champ du désir et de l'amour. En reprenant ce parcours, deviendra plus clair comment Lacan en vient à distinguer deux logiques qui s'opposent, notamment dans « Position de l'inconscient »¹ : d'une part la logique de l'Un qui concerne un corps qui se jouit tout seul en tant que, comme le commente Jacques-Alain Miller, « le lieu de la jouissance est toujours le même, le corps [...], [qui] n'est qu'attaché à sa jouissance propre, à sa jouissance Une »², mais dont nous verrons en quoi cette jouissance se soutient du signifiant ; d'autre part la logique de l'Autre du symbolique dont la fonction, au moyen de la métaphore paternelle, serait une tentative de normatation et de structuration du désir – bien que cela échoue le plus souvent sous la forme de la névrose. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, aucun sujet ne peut se plier totalement à la Loi de l'ordre symbolique, il y a toujours « un résidu » qui, selon Lacan, « a pu arracher à Freud l'aveu que la sexualité devait porter la trace d'une fêlure peu naturelle »³. Ce processus de normatation s'accompagne donc en même temps structurellement d'un processus de dénormalisation, ou plutôt d'une multiplication des normes de jouissance qui n'est pas sans faire écho à la pluralisation des Noms-du-Père. Autrement dit, la normatation implique un petit bout hors norme qui met le désir en mouvement et qui fait jouir. Ce reste a pu être désigné de différentes manières par Lacan, notamment l'objet a comme reste de jouissance, comme reste irréductible de l'opération de castration de la loi paternelle.

Il apparaît alors que le désir, puis finalement la jouissance, seraient « hors normes », marqués de la « perversion polymorphe » selon Freud, et la sortie du complexe d'Œdipe constitue avant tout une crise de la norme, lorsque le sujet affronte le problème de la sexualité et du choix d'objet sexuel, parce que quelque chose manque pour dire la normalité. Il manque un signifiant dans l'Autre pour dire le sexuel, ce qui défait la Norme paternelle et déborde la logique œdipienne. Que de la jouissance demeure irréductible au signifiant, c'est ce qui amène Lacan à revenir à la thèse freudienne selon laquelle le sexuel est toujours traumatique et fait trou dans l'ordre symbolique, dans le système de la signification, dans les conventions sociales, dans le savoir. En effet, comme le souligne Aurélie Pfauwadel, « les normes sexuées sont uniquement imposées depuis l'Autre symbolique. [...] Il n'y a pas de normes sexuelles du côté du vivant humain, il n'y a que des normes sociales, du côté de l'Autre »⁴, ce qui conduira Lacan à repenser le rapport du signifiant et de la jouissance, soit à interroger la parole et le signifiant comme étant capables de symboliser et normaliser le sexuel et la jouissance.

Si les premiers paradigmes de la jouissance, comme le repère Jacques-Alain Miller, se fondaient sur une antinomie entre le signifiant et la jouissance, le premier asséchant la seconde, à partir des années

¹ Lacan J., « Position de l'inconscient », *Écrits, op. cit.*, notamment p. 849-850.

² Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *art. cit.*

³ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 812.

⁴ Pfauwadel A., « Il n'y a pas de normes sexuelles. Il n'y a que des normes sociales », *art. cit.*

70 et notamment avec les sćminaires XVI et XVII dans lesquels il introduit la notion de discours, Lacan tend à rapprocher ces deux dimensions pour les unifier et souligner leur connexion primitive et originaire : « Ce qui change avec la notion de discours, c'est l'idée que la relation signifiant/jouissance est une relation primitive et originaire. C'est là que Lacan met en valeur la répétition comme répétition de jouissance. »¹ Cette répétition de jouissance était déjà formulée dans ce que nous avons vu sous la guise de la *tuché*, idée qu'il radicalise avec la théorie des discours dans lesquels l'objet a fonctionne comme un signifiant. Cette porosité nouvelle du signifiant et du corporel met alors en question l'autonomie du symbolique pour faire du signifiant un « appareil de jouissance »². Autrement dit, « ce qui a été abordé jusqu'à présent sous la forme de ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante, c'est le sujet barré, la vérité, la mort, le désir est retraduit dans les termes de ce qui se véhicule dans la chaîne signifiante, c'est la jouissance »³. Néanmoins, ne rejetant pas les premiers paradigmes séparant signifiant et réel, leur relation primitive en devient donc double : d'une part, on retrouve la mortification de la jouissance comme perte, prise dans la significantisation, mais d'autre part, cette déperdition donne lieu à la possibilité d'un supplément de jouissance, c'est-à-dire un gain sur fond de perte ou répétition de jouissance, que Lacan désigne comme plus-de-jouir. L'objet a pris dans le discours fonctionne alors comme plus-de-jouir et se voit attribué une certaine positivité. N'étant pas une perte pure, il vient en compensation de l'objet perdu dont il s'agira d'en percevoir la logique économique⁴. Par conséquent, la prise de la jouissance dans la discursivité symbolique situe ce nouveau paradigme sous le signe du rapport, du « rapport du signifiant et de la jouissance, du savoir et de la jouissance »⁵. Ce qui signifie donc que « l'introduction même du signifiant dépend de la jouissance et que la jouissance est impensable sans le signifiant, qu'il y a là comme une circularité primitive entre le signifiant et la jouissance »⁶.

Cependant, Lacan prépare de cette manière ce qui constituera l'ultime paradigme de la jouissance comme « non-rapport », lorsqu'il réinterprète cette circularité en termes de causalité : si le signifiant est un appareil de jouissance, c'est d'abord parce qu'il cause la jouissance. Si le paradigme discursif implique l'idée que le signifiant représente non plus le sujet auprès d'un signifiant mais la jouissance elle-même, à partir du séminaire *Encore* il met en question le langage comme structure pour privilégier la parole comme lalangue, comme jouissance du parler au-delà du sens et de l'intention de signification. Autrement dit, on passerait du vouloir-dire au vouloir-jouir, de la communication et du dialogue au monologue de la lalangue, sans adresse, toute seule, organisé par l'Un en-deçà de l'Autre du langage et du dialogue. L'appareil devient alors celui de « l'apparole »⁷. Or, ce tournant radical implique une conséquence lourde quant à la possibilité de civiliser et normaliser la jouissance.

En effet, le signifiant entendu comme intention de signification constituait une intention de dialogue et de communication, soit une volonté d'entente avec l'Autre, un partage de sens commun, de valeur commune ; un pacte symbolique avec l'Autre était présumé, qui fondait une communauté partageant une même façon de jouir. D'ailleurs, que l'objet a fût appareillé au discours impliquait sa régulation dans des normes culturelles, que le discours du maître édictait. Mais la radicalisation du rapport entre le signifiant et la jouissance dévoile finalement ce que le signifiant peut aussi avoir de séparateur, d'isolant, de ségrégant, mettant en péril le pacte de parole par lequel l'ordre social, symbolique et culturel tenait bon et fondait un universel subsumant la particularité du sujet et le rapport à l'Autre sexe. En d'autres termes, en raison de cette propriété primitive du signifiant, déterminé primitivement par le réel du *sexus* qui ne fait pas rapport, l'évaporation du pacte serait une conséquence structurale de la logique du signifiant : si un pacte est toujours avec l'Autre, il ne peut en revanche s'effectuer avec ce qui s'ordonne sous le principe hénologique de l'Un.

¹ Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *art. cit.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *infra*.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Miller J.-A., « Le monologue de l'apparole », *Revue de la Cause freudienne*, n°34, 2020.

Se révèle alors finalement en quoi le pacte de parole constituerait une fiction, c'est-à-dire constitue avant tout un semblant ou un mythe qui, à condition d'en être dupe, rassemble et fonde un ordre commun. Ce qui n'est donc pas sans faire vaciller la possibilité de ce que serait une règle universelle à l'endroit du sexuel pour en limiter et circonscrire les débordements, l'universel d'une pratique sexuelle normale, c'est-à-dire valant « pour tous ». Ainsi Judith Butler montrera-t-elle par exemple que le « trouble dans le genre »¹ marque la fin de l'utopie patriarcale et hétérosexuelle de notre civilisation, qui pose l'existence d'un père distribuant les sexes et s'assurant « qu'elle est faite pour lui ». En effet, si le père s'érigeait en principe d'un ordre, garant d'une forme de complémentarité, celle-ci ne pourrait tenir que de la présupposition de deux ensembles, masculins et féminins, qui puissent s'entendre, se correspondre et s'identifier clairement. Mais son vacillement en une multitude de normes et références ne fait que dévoiler le malaise de la norme à l'endroit du trou réel dans le rapport à l'autre, que la nature échoue également à instaurer par un instinct qui n'existe pas. Lacan désignera ce trou, notion qui remplace celle de manque structural, d'un : « il n'y a pas de rapport sexuel » que le mathème S (A barré) condense. De là, il forge alors le néologisme de « troumatisme »² pour parler du traumatisme sexuel qu'aucune norme ni parole ne peut enserrer, mais qui autorise la pluralisation des normes comme autant de réponses singulières pour border la jouissance sexuelle.

Avec cet appareillage signifiant de la jouissance se découvre alors la possibilité d'une multitude de modalités de jouissance dont rien dans l'inconscient « n'indique spécialement que ce soit vers le partenaire de l'autre sexe que doive se diriger la jouissance »³, dit Lacan en 1971. En effet, du point de vue du réel de la pulsion, le sujet est en relation non pas avec un autre sexué comme partenaire mais avec un objet pulsionnel, l'objet a cause du désir, qui s'y substitue. Or, la pulsion qui vise l'un de ces objets a est toujours pulsion partielle en tant que branchée sur des zones érogènes ainsi que des objets de jouissance non génitaux, ce qui fait donc d'elle une pulsion que Lacan qualifie d'« a-sexuée »⁴. Située du côté de l'Un du corps vivant, la pulsion partielle circule alors sous le régime hors norme de la perversion polymorphe, mais « il n'y a d'accès à l'Autre du sexe opposé que par [cette] voie »⁵ qui ne fait donc pas rapport.

Par cet aphorisme péremptoire du non-rapport, Lacan ne dit pas qu'il n'y a pas d'acte ou de relation sexuel, mais tente de cerner l'absence d'un rapport logique ou naturel entre hommes et femmes dans le sens d'une complémentarité des jouissances, c'est-à-dire qu'on ne peut pas *écrire* un rapport entre un signifiant qui représenterait « l'Homme » et un autre représentant « la Femme ». Cela n'est pas possible parce qu'il n'existe pas de signifiant pour dire « La Femme » en tant qu'il n'y a qu'un seul et unique signifiant pour dire la différence des sexes, c'est le signifiant phallique. Ce manque du signifiant « La femme » constitue une autre façon de désigner le trou dans le savoir et dans le symbolique, ce qui permet à Lacan d'écrire « La femme n'existe pas » puis à Butler d'affirmer qu'on ne peut la définir car ce serait en fournir une image fidèle à des idéaux, même féministes. Il s'agit de repousser toute conception essentialiste du sexe d'un sujet lui-même substantialisé. La sexualité devient donc un effet de discours, un effet du signifiant phallique, unisexe, qui détermine un positionnement subjectif du côté masculin ou féminin avec lequel chacun est appelé à se débrouiller, à se « bricoler » un savoir particulier sur le sexuel. La pluralisation des Noms-du-Père ne dit pas autre chose : qu'il n'y ait pas « une » Norme transcendante et universelle implique « des » normes comme suppléances symptomatiques singulières au sujet ou à une communauté de sujets, et l'Œdipe est renvoyé à n'être qu'une norme possible non universalisable. Autrement dit, il n'y a pas un Ordre absolu qui s'imposerait aux êtres parlants, mais des ordres que chacun (s')invente et auquel chacun consent ou non, dans un accord mutuel sans référence transcendante, hors père. Par conséquent, enfin, il n'existe aucun savoir universel sur la sexualité, à partir duquel deviendrait

¹ Butler J., *Trouble dans le genre*, *op. cit.*

² « Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "troumatisme" ». On invente ! On invente ce qu'on peut, bien sûr », Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, *op. cit.*, leçon du 19 février 1974.

³ Lacan J., *Le savoir du psychanalyste. Entretiens de Sainte-Anne (1971-1972)*, inédit, leçon du 4 novembre 1971.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 115.

⁵ Lacan J., « Position de l'inconscient », *Écrits*, *op. cit.*, p. 849.

alors possible d'ériger des critères sur ce qu'il est moralement bon ou logiquement possible de faire en ce domaine. Il n'y a ni programme ni logiciel pour accéder à un autre sexué comme partenaire de jouissance.

Or, s'il n'existe aucune loi pour régler le rapport à l'Autre sexe, ni culturelle ni naturelle, ce qui vient boucher ce trou réel est le fantasme de chacun, celui dont le mathème lacanien articule le sujet divisé de l'inconscient à l'objet pulsionnel, comme logique de récupération fantasmatique de ce qui fut perdu et qui est irrécupérable. Ainsi, le fantasme fondamental ne produit pas le rapport, contrairement à ce que sa version perverse laisserait croire, mais en voile seulement son impossible en donnant les coordonnées du rapport du sujet à son mode de jouir, qui ne peut donc être que symptomatique. Un ratage est inscrit dans ce rapport, qui implique finalement que « ça ne cesse pas de ne pas s'écrire », que ça se répète dans des retrouvailles impossibles : « il y a quelque chose qui se répète dans sa vie, toujours la même, et que c'est ça qui est le plus lui. Qu'est-ce que ce quelque chose qui se répète ? un certain mode du jouir »¹.

Par conséquent, si au Nom-du-Père est associée l'idée d'un pacte symbolique comme adhésion et foi en sa Loi transcendante, sacrée et universelle, en revanche cette pluralisation et relativisation des normes constituerait un abrasement de la dimension du pacte symbolique, ouvrant au champ de la contractualisation qui repose sur le consentement mutuel particulier, c'est-à-dire sur une forme d'immanence horizontale apparemment émancipée de l'Autre, pour pouvoir faire tenir et consister un rapport, qu'il n'y a pas, entre un sujet et son partenaire de jouissance. Néanmoins, même ce consentement mutuel achoppe sur le trou réel du sexuel, car cet abrasement n'implique pas la disparition de l'ordre symbolique. Aussi pourrait-on parler avec J.-A. Miller de registre « imaginario-symbolique »² pour désigner la dimension de « semblant » auquel la norme est réduite comme simple suppléance pour se débrouiller avec la béance du réel et en masquer l'impossible. Autrement dit, le traumatisme implique un déchaînement de la Loi : déchaînement en tant que la Loi se défait devant ce « vide juridique », mais aussi en tant qu'elle se démultiplie et se débride avec fureur et frénésie pour produire de nouvelles normes sociales, de nouveaux impératifs de jouissance, qui sont pourtant voués à l'échec.

Ainsi, tandis que Lacan fait du « discours du maître »³, dans un premier temps, le discours qui s'efforce de masquer cette béance en prescrivant ce que doit être le rapport sexuel dans une société, sa mise à mal contemporaine implique aussi le vacillement de sa norme universelle patriarcale voire paternaliste, dévoilant un discours qui ne serait finalement que du semblant. En effet, le père a pu tenir pendant un certain temps ce rôle de maître, mais son vacillement le déloge de cette place laissant le soin à chacun d'être maître de sa propre norme, tout seul avec quelques autres semblables – ce qui ne va pas sans quelques conséquences quant au lien social qui, de ne pas être tenu par une unique référence de norme et valeur, peut également faillir et produire des replis identitaires sous la forme d'une « ségrégation généralisée ». Ce dernier peut nous apparaître à présent comme refus d'une norme unique de jouissance, ordonnant un mode de jouir commun à *tous* à partir d'un maître, pour laisser place à une multiplicité de normes qui coexistent parfois difficilement dans un contexte de haine de la jouissance de l'Autre, c'est-à-dire de refus de la façon que l'autre aurait de jouir, de refus de sa norme. Bien que cette haine de l'Autre n'a rien de nouveau, la croyance en une unique norme permettait de délimiter un ennemi public contre lequel une communauté se rassemblait, ennemi qui semble à présent foisonner en fonction de l'individualisation de la norme.

Toutefois, il ne s'agit pas pour la psychanalyse de faire l'apologie d'un ordre traditionnel perdu, comme retour réactionnaire au moyen d'une « révolution conservatrice », mais de souligner ce qui, dans un ordre symbolique défaillant, ne peut être réparé et appelle à une suppléance propre à chacun à partir de laquelle peut devenir possible un rapport à l'autre. L'expérience analytique ne se fait donc pas au nom d'un père, ni au nom du phallus, mais s'oriente de cette béance du réel de la différence des sexes et des modes de défense qu'elle engendre que sont le refoulement névrotique, la forclusion psychotique et le désaveu pervers. C'est ce que Lacan s'efforce de produire dans le séminaire *Encore*, en repensant la

¹ Lacan J., « Déclaration à France-Culture en 1973 », *Le Coq-Héron*, n° 46-47, Paris, 1974, pp. 3-8.

² Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire de *L'angoisse* de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, op. cit.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 31 sq.

sexuation non pas en termes ontologiques ou essentialistes, pour dire ce que devrait être un homme et une femme et comment ils doivent jouir, mais en distinguant des modes de se rapporter au manque réel d'identité sexuelle, au manque structurel de signifiant pour dire la position sexuée du sujet que la Loi paternelle du symbolique ne peut border et épuiser totalement.

Revenir sur ce problème de la sexuation permettra alors de distinguer deux modes de jouissance : l'un est dit phallique, c'est-à-dire organisé par le signifiant voire comme étant causé par le signifiant, c'est la jouissance du *blabla*, de la langue, ce qui constitue un renversement des premières thèses lacaniennes selon lesquelles la jouissance est limitée par le signifiant ; l'autre désignerait un au-delà du phallus, échappant en partie à la fonction phallique du signifiant, ce que Lacan qualifiera d'Autre jouissance, féminine et supplémentaire, en prise avec S (A barré), soit l'illimité d'un manque de signifiant dans l'Autre. Ce nouveau paradigme s'oriente alors d'un non-rapport des jouissances, et inaugure également une nouvelle conception du signifiant comme signifiant tout seul, hors chaîne signifiante, c'est-à-dire non plus seulement comme vouloir dire mais d'abord comme vouloir jouir, prenant la forme d'un monologue.

2. L'asymétrie des sexes et l'inadéquation des jouissances

Signifiant du manque, le phallus est le pivot faisant fonctionner la sexuation et Lacan en fait une fonction logique comme étant la fonction qui décrit une règle, celle de la Loi de la castration, qui sert à distribuer les êtres parlants du côté homme ou femme. Le signifiant phallique implique donc une asymétrie des sexes puisqu'il apparaît être le seul signifiant, unisexe, à distinguer les positions sexuées dans l'inconscient : un seul signifiant pour dire l'homme et la femme, alors renvoyés à du semblant. Mais donc aussi un seul signifiant pour fonder la jouissance, que Lacan désigne alors de phallique et *a*-sexuée. Ainsi, la différence des sexes ne se construirait plus sur le critère freudien d'avoir ou pas le phallus, ni sur celui du premier Lacan d'avoir ou être le phallus. Il faut donc envisager un autre mode de répartition, ce que permettront les formules logiques de la sexuation. Mais reprenons d'abord ce que serait cette jouissance phallique, que Lacan décline en jouissance de l'organe, de l'idiot, du *blabla*, etc. et que J.-A. Miller résume par l'expression de jouissance-Une ou Une-jouissance. Elle est cette jouissance sexuelle du corps propre qui survient dans le non-rapport, de ce qu'il n'y a pas de jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre : « la jouissance-Une se présente comme jouissance du corps propre, jouissance phallique, jouissance de la parole, jouissance sublimatoire. Dans tous les cas, comme telle, elle ne se rapporte pas à l'Autre. La jouissance comme telle est jouissance Une. C'est le règne de l'Une-jouissance. Toute cette construction est faite pour rendre extrêmement problématique la jouissance de l'Autre »¹. Cette jouissance phallique serait donc cette jouissance que le sujet éprouve du fait qu'il est assujéti au signifiant phallique, donc du fait même qu'il parle, elle est la jouissance de l'être assujéti au langage. Toutefois, si elle tient compte des limites de la Loi (paternelle, du langage, de la castration), elle se constitue comme relative, comme « autre satisfaction »² en regard de celle qui demeure interdite, à savoir la jouissance de l'Autre, du corps de l'Autre, à commencer par la mère. Par conséquent, du fait de parler, le sujet est en exil de cette jouissance mythique et doit se contenter de cette autre satisfaction de substitution. Cela fait ainsi de l'Une-jouissance phallique celle qui résulte de ce qu'il y en a une impossible, qui résulte de l'intersection vide de la jouissance et de l'Autre. L'Un est donc ce qui ex-xiste à l'Autre, le décomplete et s'érige en Autre de l'Autre comme non-rapport et menace de fragmenter le lien social. Il n'y a donc pas de jouissance absolue, mais seulement celle, relative, du phallus, la seule permise, c'est-à-dire une jouissance du langage, du et par le signifiant, mais qui ne s'adresse plus à un Autre.

Le séminaire *Encore* marque donc un nouveau tournant dans la théorie lacanienne : tandis que Lacan distinguait jouissance et signifiant, celui-ci régulant celui-là, il en vient finalement à affirmer que c'est le signifiant qui fait jouir et qu'on ne jouit que de lui. Ainsi, la jouissance phallique est-elle celle du

¹ Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *art. cit.*

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 49.

« blablabla »¹, de la parlote, en tant que parler produit de la satisfaction pour l'être parlant de l'organe du langage : « Là où ça parle, ça jouit »². C'est d'ailleurs le seul organe qui jouit, qui peut jouir, parce que c'est l'unique organe du sujet de l'inconscient en tant que ce dernier est un effet du langage, ce qui déconnecte le sexe anatomique de sa fonction physiologique et lie le plaisir sexuel au jeu des signifiants.

Autrement dit, le langage serait comme un corps étranger qui se greffe sur le corps de l'être parlant, tel un parasite, produisant alors la jouissance d'un organe détachable du corps de l'être parlant. C'est pourquoi Lacan parlera aussi de la jouissance phallique comme d'une jouissance sexuelle, c'est-à-dire du sexe au sens de *secare* : de l'organe sectionné, détaché, et qui, d'être coupé tel le pénis d'Osiris dans la mythologie égyptienne, fait également barrage à la jouissance attendue par le sujet. L'organe phallique fait donc barrage à la jouissance de l'Autre et empêche un homme de jouir du corps de sa femme en étant limité par le phallus qui sépare et distingue les sexes dans la castration, ce qui implique un non-rapport : « La jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c'est de la jouissance de l'organe. »³ Cette jouissance phallique apparaît donc auto-érotique en tant qu'elle vise l'Autre mais échoue à l'atteindre comme partenaire sexué, n'atteignant en l'Autre que son incomplétude et son inconsistance, soit ce qui en lui se réduit à un trait ou un trou, lieu pulsionnel de l'objet a. Le partenaire de la jouissance phallique n'est donc pas le corps de l'Autre, n'est pas une autre personne, mais le partenaire fondamental du sujet serait plutôt l'objet a comme plus-de-jouir, situé dans le corps de l'Autre qui n'est que « l'enveloppe formelle »⁴ de la cause du désir. Ainsi, « le statut essentiel du partenaire au niveau de la jouissance, c'est d'être l'objet petit a du fantasme »⁵, rendant le fantasme toujours phallique et autoérotique. C'est pourquoi la jouissance phallique est également désignée de « masturbatoire », ou de « jouissance de l'idiot »⁶ au sens de l'*idios* grec, tout seul et qui s'appartient en propre de façon autarcique, mais avec un objet de compensation comme partenaire fondamental.

Toutefois, elle constitue une jouissance fautive, en lien avec l'interdit, car seulement compensatoire : « *Ce n'est pas ça* – voilà le cri par où se distingue la jouissance obtenue, de celle attendue »⁷ dira Lacan. Cette dernière est celle incestueuse du rapport sexuel, interdite, qui ne surviendra jamais. En effet, « s'il y en avait une autre que la jouissance phallique, il ne faudrait pas que ce soit celle-là »⁸. La jouissance phallique est donc comme une résignation, une renonciation à la vraie jouissance qui serait celle de l'Autre. N'existe donc qu'une jouissance fautive qui « ne convient pas »⁹, mais qu'on peut comptabiliser et accumuler par compensation, celle du « plus-de-jouir » que constitue l'objet pulsionnel a comme suppléance à la Chose, au corps de l'Autre inaccessible. Autrement dit, la jouissance phallique est celle qui, partielle, se contente de bouts de corps de l'Autre, d'objets pulsionnels qui ont chu du corps du fait même de la morsure du signifiant, et qui se trouvent pris dans le fantasme du sujet qui régule et alimente son excitation sexuelle. Par conséquent, la jouissance phallique est avant tout « a-sexuée »¹⁰ et met les deux sexes à égalité par rapport à elle, elle n'est donc pas proprement masculine comme la libido unique de Freud mais est universelle et déconnectée de la partition masculin/féminin. Autrement dit, puisqu'il n'y a qu'un seul signifiant pour dire le sexe dans l'inconscient, alors tant l'homme que la femme sont soumis à la jouissance phallique du sexuel, c'est-à-dire sont tous deux égaux devant l'Une-jouissance du corps propre et de la parlote en tant que parlêtre.

¹ *Ibid.*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 104.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 75.

⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 115.

Toutefois, Lacan indiquera que les femmes sont divisées entre deux jouissances : celle phallique universelle, appareillée au signifiant, et une autre, dite supplémentaire et illimitée que rien ne borderait, mais qui n'est pas une jouissance différente de celle phallique – ce qui serait retomber dans un binarisme essentialisant – mais elle est « une jouissance du corps, qui est [...] au-delà du phallus »¹. Il s'agirait d'une jouissance dans le corps, pas toute prise par le signifiant donc par le phallique, faisant ainsi de l'inconscient, structuré par le phallus, un inconscient unisexe. Elle permettrait ainsi de différencier les hommes et les femmes en distinguant et en ordonnant des modes de jouir et de désirer différents dont il rend compte de l'écriture par les fameuses formules de la sexualité.

Pour décrire cette logique, Lacan fait appel à plusieurs systèmes logiques complexes qui lui permettent d'établir quatre formules réunies en un tableau dans *Encore*, qui subvertissent la logique formelle qu'Aristote avait instituée dans son *Organon*. Pour ce faire, selon Guy Le Gaufey², Lacan s'inspirerait d'une remarque que J. Brunshwig³ fait au sujet de l'interprétation de la proposition particulière qui peut être ou bien maximale ou bien minimale : « le pas-tout qui est, très précisément et très curieusement, ce qu'élude la logique aristotélicienne »⁴. Or, c'est en réinterrogeant ce sens maximal délaissé, notamment à la lumière des nouveaux objets logiques apportés par Morgan et Boole au XX^e siècle que sont les quanteurs universels et existentiels, que Lacan va pouvoir penser la négation du quanteur universel et former la notion de « pas-tout ». Selon M. Le Gaufey, le pas-tout serait issu de l'utilisation de l'interprétation maximale de la proposition particulière, en tant que la « particulière négative, strictement "maximale", s'écrit, elle, à l'aide du quanteur universel »⁵. Il y a donc finalement un décalage dans l'écriture traditionnelle du carré logique, en tant que les quanteurs universels et existentiels sont inversés, impliquant alors « que le côté gauche et le côté droit [du tableau de la sexualité] ne présentent pas une consistance en miroir, ne soient plus opposables en une parfaite symétrie »⁶. Par conséquent, le masculin et le féminin ne se reflètent pas l'un l'autre, c'est-à-dire ne se correspondent pas point pour point.

Si nous nous reportons au tableau logique de la sexualité, nous observons que le côté masculin ne se soutient que d'une exception, un *Un* qui échapperait à la fonction phallique, c'est-à-dire à la castration, tel le Père mythique de Freud dans *Totem et Tabou*. Ce Père de la horde primitive est l'au-moins-un qui, tout puissant et échappant à la castration, jouirait de toutes les femmes, mais dont le meurtre fonderait aussi l'ensemble fini des hommes. Ainsi, si *tout homme est dans la fonction phallique*, en revanche, *il en existe au moins un qui ne soit pas dans la fonction phallique*, et dont l'exception vient border et limiter l'ensemble masculin. Il y a donc un universel des hommes, dont la condition est qu'au moins un y échappe, c'est l'exception qui confirme la règle.

Au contraire, les femmes ne se constituent pas à partir d'une telle exception qui permettrait de faire tenir un ensemble fermé des femmes. Si on poursuit le carré logique de la sexualité, nous obtenons : *Il n'en existe pas qui ne soit pas dans la fonction phallique*. Si le masculin répond à la logique du « tous », c'est le « pas-tout » qui serait caractéristique des femmes. Il y a une absence d'équivalent du père mythique du côté féminin, nul signifiant ne vient nommer et identifier un universel féminin qui demeure alors indécidable. Ainsi, par exemple, la fondation des lignées masculines et féminines n'obéit pas aux mêmes règles. Concernant le père, un doute subsiste toujours, rien ne peut venir garantir sa vérité. Le recourt à un Père symbolique premier permet d'assurer cette fondation. Par exemple, la lignée des rois Louis ne se fonde pas à partir du premier Louis mais à partir de Dieu, qui fait office de zéro, ce qui ne compte pas

¹ *Ibid.*, p. 69.

² Le Gaufey G., *Le pastout de Lacan : Consistance logique, conséquences cliniques*, « Pour une lecture critique des formules de la sexualité », Paris, Epel, 2006.

³ Brunshwig J., « La proposition particulière et les preuves de non-concluanche chez Aristote », *Cahiers pour l'analyse n° 10*, Travaux du Cercle d'Épistémologie de l'ENS, Paris, Le Seuil, 1969, pp. 3-26.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire (1971-1972)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011, p. 13.

⁵ Le Gaufey G., *Le pastout de Lacan*, op. cit.

⁶ *Ibid.*

pour un mais qui, en tant que figure d'exception, ouvre et fonde une lignée.¹ Au contraire, s'agissant de la mère, aucun doute n'est permis, ni non plus sur la mère de la mère. Il n'y a pas de point de départ de la lignée maternelle puisque les mères sont innombrables, ne font ni défaut ni doute, ce qui implique « un réel qui échappe à la symbolisation »². Il n'y a pas une mère d'exception, qui s'excepte symboliquement de la lignée, pour la fonder, et ainsi fonder un ensemble des femmes. Toutefois, cela n'implique pas que les femmes échappent à la fonction phallique, puisque leur identification sexuée en dépend, plutôt, elles ne sont *pas-toutes* prises dedans.

D'où l'accès à cette jouissance supplémentaire, et non pas complémentaire, mais dont elles ne peuvent rien dire parce que, étant au-delà du phallus, elle échappe au signifiant, aux lois de la parole et de la castration. Autrement dit, il demeure incertain, pour chaque élément de l'ensemble ouvert des femmes, que la fonction phallique soit satisfaite ou non. Les deux positions peuvent se côtoyer en même temps, renvoyant la femme à une posture d'inconsistance, souvent dénoncée par les hommes qui leur reprochent leur indécision. « Souvent femme varie » constatait Molière dans *L'École des femmes*, chaque femme hésitant à se tenir dans cette fonction phallique ou à n'y être pas, demeurant ainsi divisée entre deux jouissances, l'une limitée par l'appareillage au signifiant, l'autre illimitée, laissant la femme en proie au ravage de l'absence de l'Autre, c'est-à-dire au manque de signifiant pour recouvrir le trou du réel, ce que Lacan retrouve dans les descriptions d'extases comme celle de sainte Thérèse d'Avila par exemple, s'abandonnant à l'infinitude de Dieu qu'aucun signifiant ne saurait dire ni représenter.

En résumé, les formules de la sexuation permettent à Lacan de décrire la distribution des sexes selon deux logiques distinctes bien que prenant un même point de référence qu'est le phallus. Toutefois, ce répartitoire révèle aussi que le côté gauche masculin ne constitue pas une négation du côté droit féminin, et réciproquement, parce que le phallus sépare les deux, c'est-à-dire fait obstacle au rapport sexuel. Ainsi, la femme n'est « pas-toute » à l'homme car sa jouissance à elle est duelle tandis que lui fait de sa solitude un partenaire auto-érotique et est renvoyé à l'impuissance du fait la castration de la fonction phallique : « la jouissance qu'on a d'une femme la divise, lui faisant de sa solitude partenaire, tandis que l'union reste au seuil »³. Autrement dit, le signifiant, le phallus ne peuvent pas constituer une médiation entre les sexes qui ne s'entendent pas mais se querellent.

Cela constitue un tournant radical dans l'élaboration de Lacan, puisque qu'il affirmait dans ses premiers séminaires, rappelons-le, une fonction liante de la parole de par le pacte symbolique qui s'institue avec la parole du sujet. Non pas que la parole ne puisse plus s'adresser à l'Autre, mais ce qui se révèle à présent serait plutôt une jouissance du signifiant, c'est-à-dire le monologue de l'apparole, qui se manifeste notamment comme non-rapport. Par conséquent, Lacan considère le signifiant seul, qui ne peut pas fonder le rapport sexuel, un S1 tout seul qui n'est pas appréhendé comme articulé dans la chaîne symbolique, c'est-à-dire qu'il ne renvoie à aucun autre signifiant, brisant ainsi la possibilité d'un effet de sens, pour constituer en revanche, par sa répétition de jouissance, un essaim de S1 que Lacan qualifie de lalangue et qui auront frappé le corps du parlêtre. Lalangue a pour finalité la jouissance, puisqu'elle en est comme un ruissellement sur le corps, et elle échappe donc radicalement à la communication, elle n'est pas adressée à un Autre. « Le langage n'est que ce qu'élabore le discours scientifique pour rendre compte de ce que j'appelle lalangue. [Tandis que] lalangue sert à toutes autres choses qu'à la communication »⁴. La dimension de communication est en fait renvoyée à la dimension de semblant, c'est-à-dire que le sens est création de fictions dont le savoir fait partie. En effet, le langage n'est plus qu'une élucubration de savoir sur lalangue, puisqu'on n'est jamais sûr de ce qu'on dit sur elle, le langage n'est qu'une élaboration secondaire par rapport à lalangue. Équivoques et homophonies empêchent de dire une vérité vraie et

¹ Lacan s'inspire ici des travaux de Frege sur l'axiomatique, qui vise à fonder la suite des entiers naturels, ce qu'il opère à partir du zéro dont il s'agit de distinguer d'un côté le zéro absolu, un pur manque, et de l'autre autre le zéro comme principe des entiers naturels. cf. Frege G., *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1968.

² Maleval J.-C., *La Forclusion du Nom-du-Père*, Paris, Seuil, 2000, p. 115.

³ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, op. cit., p. 466.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 126.

définitive mais lalangue est ce qui soutient un langage qui l'interroge et ne peut que se structurer grammaticalement pour tenter d'en dire quelque chose.

Ce S1 comme signifiant tout seul, sans rapport avec d'autres, peut être n'importe quel signifiant de la chaîne signifiante. Ainsi Lacan parlera-t-il du « S1 de chaque signifiant »¹ pour bien insister que finalement le symbolique ne se soutient que de ce que « le Un [vient] s'incarner dans lalangue »², comme signifiant-maître, c'est-à-dire ordonne toute la chaîne signifiante en tant qu'elle tente de constituer un savoir. C'est pourquoi « le savoir de l'Un se révèle ne pas venir du corps »³ mais de l'hypothèse du langage : « est-ce d'eux [S2] que je parle ? »⁴. D'où une compulsion de répétition de l'essai bourdonnant à tenter de produire un rapport avec un S2. Mais parce que lalangue excède l'intention de signification, elle s'offre toujours aussi comme limite du vouloir-dire. Ainsi, échappant au dialogue, lalangue soutient pourtant paradoxalement la tentative de l'adresse à l'Autre, qui échoue à faire rapport, à produire un couple de signifiants S1-S2. De la même façon, c'est le couple homme-femme qui échouera à faire rapport, parce que « Yad'lun », parce que chacun jouit de son côté dans une inadéquation des jouissances. Ce nouveau paradigme met alors en avant, à partir de ... *Ou pire*, le principe hénologique d'une « jouissance-Une »⁵, qui trouve l'universel de l'Autre de l'ontologie et souligne une impossibilité de partage, un hors sens hors lien social comme impossibilité de la pacification du pacte. Ainsi, quand bien même une femme éprouverait une jouissance supplémentaire, au-delà de la fonction phallique, elle ne pourrait rien en dire, car celle-ci s'inscrirait non pas dans un rapport mais comme jouissance de S (A barré), c'est-à-dire comme jouissance de l'absence de l'Autre.

En effet, là où la jouissance phallique « se supporte du langage »⁶ mais en tant que monologue, en tant que ça jouit de parler. Cette jouissance phallique s'articule au symbole mais qui n'est qu'un semblant pour que la jouissance puisse advenir en s'appuyant dessus. Au contraire, la jouissance Autre se réfère au signifiant qui manque dans l'Autre, c'est-à-dire ne s'articule pas au symbole ni ne se supporte du langage, mais s'oriente du trou réel, d'un non savoir radical. Par conséquent, tandis que la jouissance mâle remplace le partenaire manquant, soit le signifiant qui n'existe pas de ~~La~~ femme, par l'objet a, et que son fantasme la fait advenir à l'être, une femme prend le risque de ce que Freud nommait « la démesure des revendications d'amour »⁷ que Lacan réinterprètera comme ravage.

D'où une non-complémentarité stricte des sexes, car les jouissances ne peuvent pas se répondre ni se partager, il ne se rencontre qu'une impossibilité d'écrire un rapport logique entre deux sexes. Par conséquent, il n'y a pas de pacte symbolique de jouissance, il n'y a de rencontre réelle que ratée, renvoyant l'être parlant ou *parlêtre* à son symptôme, c'est-à-dire sa façon de faire avec sa jouissance, son mode de jouir, comment il s'en débrouille pour tenter, malgré tout, de faire couple avec un partenaire et dont l'asymétrie des jouissances impliquera des modes différents de ratage du rapport sexuel et donc aussi des positionnements différents quant au désir. Autrement dit, le réel de la jouissance condamne le parlêtre à faire couple d'abord avec son propre symptôme, d'où l'expression forgée par J.-A. Miller de « partenaire-symptôme »⁸ comme « contrat illégal de symptômes »⁹, *hors norme*. Ainsi, la béance du non-rapport permettrait de « laisser la place à la fois à la contingence des rencontres de jouissance et au foisonnement des normes qui ne cessent de se déplacer pour tenir compte des tentatives sociales d'inscription de nouvelles relations, de nouvelles constructions sociales d'idéaux marqués dans nos sociétés par le nouvel

¹ *Ibid.*, p. 130.

² *Ibid.*, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 130.

⁴ *Ibid.*

⁵ Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *art. cit.*

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 49.

⁷ Freud S., « La féminité », *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, op. cit.*, p. 166.

⁸ Miller J.-A., « Le Partenaire-symptôme », *op. cit.*

⁹ Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

idéal du “ton corps est à toi” introduit par le libéralisme »¹. Donc, que les rapports entre les sexes ne soient rien de naturels ni d'instinctuels mais dérivent d'un impossible, cela ouvre l'espace pour le hasard d'une rencontre contingente avec un autre, avec un partenaire, mais rencontre manquée dont il revient au sujet d'inventer sa propre forme, ses normes, son identité, etc. et qui pose encore la question de savoir ce qui rend partenaire.

3. Contrat symptomatique et art de la dispute

Nous avons vu dans les chapitres qui précèdent différentes façons de faire couple, de considérer un autre comme partenaire. D'abord par la parole, lorsque le sujet, adressant à l'autre une demande, attend de lui une réponse, que ce dernier peut apporter sur le plan d'un objet matériel (c'est le « couple de la demande ») ou bien par un don de signifiant, scellant un pacte symbolique et constituant le « couple de l'amour ». En effet, nous avons vu que celui-ci survient dans la reconnaissance du sujet par l'autre, par un partenaire amoureux. Or, ce couple de partenaires entre en tension avec une autre forme de couple, celui de désirs, par lequel chacun voit en l'autre l'objet a qui cause son désir. Ainsi, le partenaire amoureux et le partenaire de désir ne sont pas nécessairement les mêmes car recouvrent deux statuts distincts et paradoxaux : si le premier est le partenaire dépourvu qui répond par le signifiant et non l'objet, le deuxième est le partenaire pourvu qui posséderait l'objet. Ainsi remarque-t-on une première dysharmonie, puisque le partenaire est mis en défaut de pouvoir répondre. Aussi Lacan peut-il souligner, lors d'une séance du séminaire sur la logique du fantasme, à propos du pacte symbolique qui lierait le sujet à un partenaire amoureux :

J'ai fait état, en son temps et en son lieu, du fameux *Tu es ma femme*. Il ne suffit pas que je le dise pour que je reste son homme. Mais enfin, cela suffirait-il que ça ne résoudrait rien. Que je me fonde comme son quelque chose, c'est un vœu d'appartenance, qui est gros d'un pacte, un pacte de préférence au minimum.²

Ce pacte certes constitue une parole d'engagement, et qui présuppose au moins deux termes opposés, mais il « ne situe absolument rien ni de l'homme ni de la femme »³ puisque « ce qu'est chacun, ou aucun, est tout à fait exclu du fondement dans la parole »⁴. Autrement dit, la consistance de cette union, notamment matrimoniale, semble prendre sa consistance depuis un en-dehors du signifiant, de l'Autre du symbolique, à savoir dans un « quelque chose » que nous avons repéré sous la guise de l'objet a, lorsque le sujet se fait fantasmatiquement objet de la jouissance de l'Autre tout en espérant – en vain – récupérer pour soi aussi un gain, un quelque chose. Ainsi, finalement, un troisième couple semble faire son entrée sous les auspices de la jouissance, qui achève d'entériner ce qui, entre les deux, entrave le rapport, c'est-à-dire empêche de faire couple, de se constituer comme partenaire, autrement que sur le mode du ratage symptomatique. Il s'agit de l'impossible couple de jouissance sur le mode du « partenaire-symptôme »⁵ où le partenaire ne peut apporter cet objet sauf à l'y donner comme ce qui condense une jouissance qu'il ne faudrait pas : substitutive, ce n'est pas elle qui est attendue.

Lorsque Lacan commence à parler du rapport homme-femme sur ce registre du réel, il aborde cette question à partir du discours de l'hystérique qui commet l'Autre à une certaine place. Elle le met en demeure de répondre, c'est-à-dire de produire un certain savoir. Reprenons le schème de ce discours tel qu'il le formalise dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse*. Le sujet divisé \$ est en position d'agent et s'adresse au maître S1 depuis la vérité de son symptôme a à elle pour tenter de produire un savoir S2 sur

¹ Laurent É., « Interview », dans Le Fustec C. et Marret S., *La fabrique du genre : (dé)constructions du féminin et du masculin dans les arts et la littérature anglophones*, Rennes, PUR, 2008, pp. 331-337.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme, op. cit.*, p. 322.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Miller J.-A., « Le partenaire-symptôme », *op. cit.*

ce symptôme, qui lui reste inaccessible. En d'autres termes, selon ce discours, une femme fabriquerait un homme ($\$ \rightarrow S1$) qui soit animé d'un désir de savoir ($S1 \rightarrow S2$) sur ce qui fait symptôme pour $\$,$ c'est-à-dire sur ce qui échappe à cette dernière. Dans la formalisation des discours, Lacan distribue les éléments selon quatre places, et celle qu'occupe l'a dans le discours de l'hystérique est celle de la vérité, radicalement inaccessible pour l'agent du discours. Le sujet ordonne donc à l'Autre de produire un savoir qui pourrait la satisfaire, c'est-à-dire le sujet féminin fabrique au-moins-un homme qui pourrait répondre par son savoir ($S2$) quel objet précieux (a) elle est. Que la femme consente alors à se faire l'objet du fantasme de l'homme, dans une mascarade, lui donne cette brillance agalmatique qui fait désirer un homme. Paradoxalement, c'est aussi ce qui la rend inaccessible, par le voile du fantasme que ce consentement convoque par là même. Si bien que l'homme, dans cette mise en demeure, est renvoyé à une impuissance constitutive. Le bon homme est toujours l'homme qui ne peut pas : ce qui produit le désir masculin est aussi ce qui le rend impuissant. L'homme se cache ainsi derrière l'illusion de posséder le phallus par lequel il pourrait enfin un jour produire ce savoir, c'est-à-dire faire jouir une femme et jouir de son corps. Ainsi, si la femme se fait partenaire-symptôme de l'homme c'est par une stratégie hystérique « relativement à ce qu'elle désire obtenir de cet autre qui est l'homme »¹.

En retour, ce schème du discours de l'hystérique implique que l'homme aborde une femme par l'entremise de l'objet a, qui ne sert pas de médiation, mais qui oriente le désir d'un homme pour une femme qui présentifierait cet objet. En effet, l'homme voudrait une femme au sens où il veut l'atteindre pour que puisse s'écrire le rapport sexuel explique Lacan, car en l'écrivant, l'homme pourrait enfin devenir homme réel et non plus un simple semblant d'homme à qui, impuissant, il manque toujours quelque chose. Or il l'atteint, en jouit, d'abord par l'entremise de l'objet a parce qu'il est embarrassé par le phallus² qui lui barre l'accès au corps de l'autre. Cela implique que la femme, pour l'homme, est un « moyen de jouissance » auquel il accède par le fantasme, identifiant ainsi le partenaire fantasmatique à un partenaire symptôme. En effet, lorsque le sexe échoue à faire de l'homme et d'une femme des partenaires, alors c'est le symptôme qui y pourvoit, en tant que la relation à un partenaire ne construit aucune harmonie. C'est ce que J.-A. Miller nomme une relation de partenaires-symptômes³ : c'est un dysfonctionnement qui fait que quelque chose accroche, le symptôme fait lien. L'a-tome crochu est d'abord une clocherie, ce qui survient de façon différenciée pour un homme et pour une femme en raison notamment de l'asymétrie du rapport à la jouissance que nous venons de voir.

L'homme viserait dans la femme l'objet cause de son désir, ce qui constitue la dimension fétichiste et perverse de l'amour masculin. Il fétichise un bout de corps de la femme, c'est-à-dire prélève un trait, l'objet a, dont il jouit. Il ne s'agit pas d'une structure perverse mais d'un trait de perversité caractérisant le désir masculin qui cherche à jouir par petits bouts du corps de l'Autre, ce que le tableau de la sexuation représente par une flèche qui part du $\$$ situé à gauche (côté masculin) pour atteindre l'objet a situé à droite (côté féminin). Que signifie alors qu'une femme soit un symptôme pour l'homme ? Qu'elle soit et reste pour lui une énigme qui met en échec son désir de savoir : quand l'homme vient à rencontrer une femme, « il ne sait pas ce que c'est qu'une femme »⁴. On touche là à une faille constitutive de toute relation qui peut se nouer entre deux parlêtres, qui se noue là où le savoir défaille et faisant du partenaire de jouissance un symptôme, dont la conséquence pour l'homme serait qu'il ne peut que « y croire »⁵ à la femme.

Dans son séminaire *RSI*, Lacan indique alors : « une femme dans la vie de l'homme, c'est quelque chose à quoi il croit, il croit qu'il y en a une, quelque fois deux, ou trois – et c'est bien là d'ailleurs que c'est intéressant c'est qu'il peut pas croire qu'à une – il croit qu'il y a une espèce, dans le genre des sylphes ou des ondins »⁶. Si la femme n'existe pas, il lui reste cependant la possibilité d'y croire, d'en faire une

¹ Naveau P., « La rencontre de l'amour, naissance d'un symptôme », *Accès à la psychanalyse*, Octobre 2016, n° 9, Bulletin de l'Association de la Cause Freudienne Val de Loire-Bretagne.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI (1974-1975)*, inédit, leçon du 21 janvier 1975.

³ Miller J.-A., « Le partenaire symptôme », *op. cit.*

⁴ Naveau P., « La rencontre de l'amour, naissance d'un symptôme », *art. cit.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI, op. cit.*, leçon du 21 janvier 1975.

⁶ *Ibid.*

espèce c'est-à-dire de créer un ensemble du féminin qui se garantirait lui-même de la même manière qu'il y a un ensemble des hommes, tous réunis sous le signe de la fonction phallique. Or y croire n'est pas croire ses paroles. Y croire serait plutôt la supposition d'un dire de la femme, la supposition d'un savoir mystérieux et dont elle pourrait révéler le dernier mot, concernant notamment cette énigmatique jouissance autre. La conséquence d'y croire sera donc, pour l'homme, de *la* croire. De ce dire mystérieux, seuls se manifestent des dits que l'homme ne peut que croire sur parole : pour mieux y croire à La femme, l'homme croit une femme. Mais croire à ce qu'elle dit va venir boucher le manque dans l'Autre : « C'est là que joue le bouchon : pour y croire on la croit, on croit ce qu'elle dit. C'est ce qui s'appelle l'amour. »¹ L'homme espère ainsi que La femme comme Autre existe, au champ duquel il peut imaginairement situer la cause de son désir (objet a), à partir de quoi il peut aimer et désirer une femme, sa femme, la seule qu'il aime, celle qui rendrait possible le rapport sexuel. Toutefois, c'est de l'aimer qui rend la jouissance impossible avons-nous vu, parce que se donnant sur le mode de l'objet que vise le phallus, elle est aussi un obstacle, soit une séparation, une discorde, un dysfonctionnement entre les deux sujets – d'où le non rapport et le symptôme.

Lorsque Lacan évoque les sylphes et les ondins pour désigner une espèce de femme, il fait référence à la pièce de théâtre *Ondine*² de Giraudoux. Celui-ci met en scène un Chevalier, Hans, qui traverse la forêt en quête d'épreuves pour prouver sa valeur à la princesse Bertha, sa promise. Sur son chemin, il rencontre un vieux couple de pêcheurs et leur fille adoptive Ondine, du nom de ce peuple mystérieux et magique. Elle n'en fait qu'à sa tête, au grand dam de ses parents, et conquiert le cœur de ce preux chevalier un peu bête qui s'empresse d'oublier Bertha. Les sœurs d'Ondine la mettent en garde et tentent de séduire Hans pour lui prouver la faiblesse de l'homme. Il résiste, choisit d'y croire à Ondine, mais d'y croire il se laisse aussi tromper par les sœurs auxquelles il croit, tout comme il croit à l'espèce Femme par Ondine. En retour, cette dernière choisit de croire en l'homme, plus exactement à au-moins-un homme qui la rendrait toute, la ferait Femme sans la tromper. Elle s'engage alors auprès de son père mécontent par un pacte : s'il vient à la tromper, qu'il l'emporte dans la mort. La tromperie est mise en scène par le retour de Hans auprès de Bertha, qui n'est autre que l'échec du savoir de Hans auquel Ondine avait voulu croire ; il est emporté dans la mort. Pour atteindre La femme qui n'existe pas, l'homme doit en passer par sa femme qu'il fait toute, c'est-à-dire toute à lui, qu'il tout entière dans l'espoir de retrouver sa moitié pour faire Un dans le mythe de l'amour. Mais à sa femme il préfère une femme, parce qu'une femme ouvre la série par laquelle il devient possible de croire en l'espèce femme. Ainsi, « l'homme, à se tromper, rencontre une femme, avec laquelle tout arrive »³, car il la prend pour autre qu'elle n'est, à commencer par cet objet a qu'elle consent, ou non, à incarner.

Cette rencontre manquée constitue selon Lacan « l'épreuve de vérité »⁴ ou encore « l'heure de vérité »⁵ pour l'homme. En effet, une femme est pour l'homme le moment où il doit affronter sa propre impuissance, la vanité du pouvoir phallique dont il se croit doté, le ramenant à une dimension de semblant. « Si j'ai parlé d'heure de la vérité c'est parce c'est elle à quoi toute la formation de l'homme est faite pour répondre en maintenant envers et contre tout le statut de son semblant. »⁶ Son existence relèverait donc davantage du signifiant que de la vérité, et c'est bien ce que semble montrer la clinique de la femme hystérique, qui désire un homme d'abord au titre d'un signifiant, en tant que S1, autrement dit, « hommoizun ». Ces deux lectures renvoient à deux dimensions différentes mais convergent néanmoins vers cette épreuve de « l'heure de vérité » qui est l'affrontement de la valeur du semblant dans lequel, face à sa castration, l'homme se voit mis en demeure de répondre à cet impératif : « prouve-le, si t'es un homme ! ». L'homme cherche alors à voiler cette dimension de semblant, soit dans une revendication virile (celui qui allonge une longue liste de conquêtes de partenaires), soit dans une solitude auto-érotique

¹ *Ibid.*

² Giraudoux J., *Ondine*, Paris, Magnard, 2015.

³ Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, *op.cit.*, p. 538.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 34-35.

tel le personnage Mesa dans la pièce *Partage Midi*¹ de Paul Claudel, qui refuse de se laisser déranger par Ysé, une femme.

En retour, une femme aussi désire un homme sur le mode symptomatique de viser l'objet a qui causerait son désir puisqu'elle prise dans la fonction phallique, ce qui implique qu'elle désirerait là comme un homme, à savoir à partir d'un fantasme phallique. Cependant, de ne l'y être pas toute, quelque chose déborde le signifiant, le savoir sur le féminin, la connectant à une absence radicale de l'Autre, en tant que S(A barré), ce qui la renvoie à une forme d'illimitation du symptôme qu'un homme ne peut cerner tout à fait. En effet, de structure, l'homme échoue à satisfaire une femme, à produire un savoir sur ce mystère qu'est la femme aussi bien pour lui que pour elle. Toute tentative de savoir là-dessus est un échec et la renvoie à son pas-tout. C'est pourquoi la rencontre d'un homme, pour elle, est un espoir de devenir une, de percer les secrets de la féminité, mais l'échec structural de ce savoir impossible fait aussi de l'homme un « homme-ravage » :

Si une femme est un sinthome pour tout homme, il est tout à fait clair qu'il y a besoin de trouver un autre nom pour ce qu'il en est de l'homme pour une femme, puisque justement le sinthome se caractérise de la non-équivalence. On peut dire que l'homme est pour une femme tout ce qui vous plaira, à savoir une affliction pire qu'un sinthome, [...] un ravage même.²

A ce propos, l'histoire de couple entre Heidegger et Arendt que Dalila Arpin relate dans *Couples célèbres*³ permettra d'illustrer cette dimension de ravage. Ce que Heidegger aime chez Arendt sera d'abord un regard qui le « hisse au rang d'une idole »⁴. On y trouve ainsi aussi bien la composante narcissique de l'amour (c'est son propre reflet qu'il admire finalement) et la dimension de l'objet a qui cause son désir, à savoir le regard par lequel il se sent admiré. C'est la clandestinité qui l'excitera également, puisqu'il est déjà marié. En revanche, Arendt aime Heidegger parce qu'elle a l'impression d'être spéciale. Elle n'est pas comme les autres petites étudiantes, l'illustre Heidegger l'a choisie, elle parmi toutes les autres. Elle se plaît à croire être sa muse (prétend être le phallus du philosophe) et reçoit un surcroît d'être par la reconnaissance que Heidegger lui adresse. Toutefois, cette adresse sera démentie par la suite, et fera en fin de compte de Heidegger l'homme-ravage de Arendt. Ce ravage fait par ailleurs écho au manque de reconnaissance de la part de sa mère. Ce qui est cause de son désir est donc aussi cause de sa perte, d'une jouissance féminine infinie, mystique, douloureuse, abandonnée à un Autre. Elle aimera ainsi jusqu'au bout ce « meurtrier potentiel »⁵ (en référence à son engagement nazi alors qu'elle est juive), jusqu'au sacrifice comme en témoigne le post-scriptum d'une de ses lettres : « Et si Dieu me l'accorde / Je t'aimerai mieux après la mort »⁶. Elle répétera sa demande d'amour inlassablement jusqu'à la fin : elle lui envoie ses propres œuvres qu'il ne lira jamais. Ainsi se fait-elle partenaire symptôme de son homme, tandis que ce dernier la ravage.

Il s'agirait alors pour une femme d'être toute, entière, notamment en recevant de son mari un nom, une identité, un signifiant, qui permette de circonscrire le trou S(A barré). Elle paye de sa jouissance cette limitation, bien que cette dernière risque de céder par la rencontre d'un autre homme semblant puissant mais insaisissable, troublant l'ordre conjugal. N'est-ce pas ici le mythe de dom Juan ? Il s'agirait selon Lacan d'un fantasme proprement féminin, qui rêve d'un personnage non castré toujours disponible, lequel prit *mille e tre* femmes, une par une⁷. Une disjonction ravageante intervient donc pour une femme, qui se voit déchirée entre deux jouissances, chacune soutenue soit phalliquement par l'homme-mari qui

¹ Mesa demandant à Ysé : « Tout est fini ! Je ne vous attendais pas. J'avais si bien arrangé De me retirer, de me sortir d'entre les hommes, c'était fait ! Pourquoi venez-vous me rechercher ? pourquoi venez-vous me déranger ? [Et Ysé de répondre] C'est pour cela que les femmes sont faites. », Claudel P., *Partage de midi*, Paris, Gallimard, 2011, p. 870.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005, p. 101.

³ Arpin D., *Couples célèbres, Liaisons inconscientes*, Paris, Navarin : Le Champ freudien, 2016.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵ Arendt H., Jaspers K., *Correspondance 1926-1969*, Paris, Payot, 1996, p. 93, cité par Arpin D., *op. cit.*, p. 159.

⁶ Lettre de H. Arendt à M. Heidegger (22 avril 1928), dans Arendt H., Heidegger M., *Lettres et autres documents (1925-1975)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 68, cité par Arpin D., *op. cit.*, p. 151.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 15.

peut lui donner son nom, un complément d'être, soit par l'homme-amant qui lui donne le sexe par lequel elle peut jouir, de façon secrète voire interdite, jusqu'au-delà du phallus, d'une jouissance autre et supplémentaire. Mais cette division est ravageante parce que ce partenaire ne fait pas symptôme comme pour l'homme, qui jouit d'abord par l'entremise de l'objet a, mais son partenaire est un Autre comme au moins-un, comme figure d'exception qui n'existe pas, sauf au titre du signifiant « hommoizun », c'est-à-dire du semblant, auquel cet homme doit consentir.

Toutefois, consentir au semblant pour fabriquer l'homme exige de la femme qu'elle consente à en passer par le jeu de masques de la mascarade, c'est-à-dire à consentir à se faire l'objet du fantasme de l'homme, qui inscrit au champ de l'Autre l'objet cause de son désir. À se faire cause du désir de son homme, elle le saisit et le met en demeure en retour de lui offrir du signifiant, des paroles, par lesquelles son homme pourrait la rendre et la prendre toute, et ainsi s'identifier à cette figure d'exception. Ce qui ne va pas sans angoisse pour l'homme qui, dans ce jeu, est ravalé à un semblant, à sa limite de ne pas réussir à répondre à cette mise en demeure, à ne pas pouvoir incarner cette figure d'exception pour satisfaire une femme. C'est donc accepter l'échec à ne pas être cet homme tout puissant qui soutient en même temps les deux fonctions (mari et amant), impliquant que la rencontre d'un homme, pour une femme, fasse aussi surgir la possibilité qu'aucun partenaire ne réponde. Par conséquent, une femme aurait un accès plus immédiat au réel la rendant moins dupe du semblant, ce qui se remarque par ailleurs dans l'hystérie qui refuse cette dimension de semblant, en refusant de sacrifier la vérité à la jouissance. Ainsi, dans l'hystérie le sujet féminin préfère laisser ouverte la question suivante : « y en a-t-il un ou pas ? ». Ses différents partenaires seront ainsi la mise en série d'un échec, celui de l'homme qui échoue à incarner, dans le réel, cette figure d'exception propre à satisfaire La femme, et remplace finalement cette figure en « [faisant] l'homme qui supposerait la femme savoir »¹.

La rencontre d'un partenaire prendrait donc pour une femme une dimension différente que pour l'homme : là où celui-ci s'empresse de le recouvrir du voile apaisant du fantasme pour jouir tranquillement mais idiotement, la femme éprouve plus directement l'effraction du réel, de l'impossibilité du rapport sexuel, ce qui la renvoie à la solitude de sa jouissance supplémentaire où nul partenaire ne peut répondre, dans une incompatibilité des modes de jouir. Ainsi, aucun rapport de jouissance ne peut s'écrire, sauf sur le mode symptomatique du ratage que Miller nomme un « contrat illégal de symptômes »², c'est-à-dire qui déborde les limites de la loi phallique paternelle, laquelle cerne la jouissance par le signifiant. Est-ce à dire qu'il n'y aurait aucun partage ni entente possible entre un homme et une femme, nous condamnant alors à la solitude des modalités de satisfaction propre à chaque sujet et au contentement avec les gadgets de la modernité capitaliste ? À la non-correspondance des jouissances s'opposerait une correspondance des symptômes, c'est-à-dire qui se rencontrent mais sur le mode du ratage, du malentendu, de la dispute, de l'absence, du « ça ne va pas », du « je t'aime moi non plus » : tandis qu'une femme affronte l'absence de partenaire, l'homme affronte de n'avoir que des bouts de partenaire fantasmé. Ainsi, le contrat illégal que Miller évoque est un contrat impossible à exécuter, ou plutôt il s'agirait d'un contrat manqué qui s'exécute en tant que raté et par lequel le partenaire se donne comme un « quelque chose » dont on espère un gain de jouissance.

Autrement dit, ce qui se rencontre n'est jamais ce qui était attendu, à savoir une jouissance de l'Autre qui jamais ne se donne mais laisse place plutôt à une jouissance autorisée de compensation, celle phallique qui ne va pas sans impuissance et insatisfaction, ou bien celle supplémentaire mais illimitée, mystérieuse et incontrôlable du féminin. D'où un certain risque de la rencontre à quoi condamne la condition humaine de castration symbolique, dont l'issue demeure contingente et dont l'aboutissement n'est finalement jamais ce qu'il faudrait car « *ce n'est pas ça* » ! Cri par où un homme et une femme pourraient enfin s'entendre : « Un homme et une femme peuvent s'entendre. Je ne dis pas non. Ils peuvent comme tels s'entendre crier »³. Lacan désigne-t-il le cri des ébats sexuels ou bien les cris de la

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 387.

² Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, p. 145.

dispute ? Dans l'ombre d'un pacte avec un père déchu, qui ne suffit plus à garantir un rapport normal ou normalisé à l'Autre sexe, c'est donc une montée des dissensions sexuelles qui se constate.

L'échec structural du signifiant à produire du rapport conduit donc à une faillite de la parole, à la faille du pacte, qui va en appeler à une suppléance pour faire avec le « il y a de l'Un » ségréguant et isolant le parlêtre. Viendrait selon notre hypothèse de départ y répondre ce nouveau pacte, un nouveau « contrat social » à l'endroit du sexuel comme suppléance au non-rapport et comme tentative de retrouver une forme d'harmonie et de norme, de garantir la norme du consentement qu'aucune Loi ne semblait finalement assurer. Si le pacte symbolique de parole relève d'une logique de l'Autre, le contrat relèverait d'une logique de l'Un dont il est possible d'analyser certaines incidences dans les modalités contemporaines du rapport à la jouissance, à commencer par celles d'une recherche de garantie, d'exploitation d'un plus-de-jouir ou encore de protection contre l'Autre dont on se méfie, dont on n'est plus sûr ni de la réponse ni de l'existence ou de la présence, si on peut compter sur lui. Pourra alors nous apparaître comment la solution contractuelle constitue un mode de réponse contemporain à cette évaporation du pacte.

Autrement dit, le vacillement du pacte du père comme figure de l'Autre laisse place à son envers contractuel comme suppléance perverse. Il s'agira ainsi de voir comment le contrat de consentement met en évidence quelque chose de la logique contractuelle à l'époque de l'Autre qui n'existe pas, sous la forme du contrat sexuel *a*-sexué et fétichiste. En effet, s'il n'y a pas de pacte symbolique possible à l'endroit de la jouissance en vue d'une concordance, la contractualisation à ce niveau concernerait alors la jouissance sexuelle, une jouissance de l'*idiot*, structurée à partir de l'objet *a*, révélant la dimension fétichiste du contrat, mais aussi sa dimension de soupçon sur le mode d'un « contrat de défiance »¹. Il s'avèrera alors de l'ordre d'une consécration de l'Une-jouissance sexuelle et phallique, dont il s'agit de garantir l'exploitation et le gain, l'extraction d'un plus-de-jouir du corps de l'Autre, d'un partenaire qui inspire incertitude et méfiance.

¹ Marzano M., *Le Contrat de défiance*, Paris, Grasset, 2010.

PARTIE III

**PERVERSION DU CONTRAT
SEXUEL**

Chapitre 7

PRINCIPE DE PRÉCAUTION

À l'évaporation du pacte, que la parole ne peut plus soutenir parce que trouée par l'impossible à dire et à tenir ensemble le sujet et l'Autre (sexe), répondrait le contrat sexuel comme suppléance au non-rapport, permettant d'en contrer les effets de malaise qu'est la montée d'une dissension du sexuel. Ce nouveau contrat, distinct du pacte de confiance que constitue le traditionnel pacte symbolique et social du père, constituerait ainsi une tentative de solution pour garantir à nouveau le rapport à l'Autre devenu conflictuel et incertain. Or, avons-nous vu précédemment, cette suppléance s'inscrit dans l'horizon d'une nouvelle économie libidinale que nous avons repérée sous les traits du *plus-de-jouir*, qui tout à la fois désigne une perte irrécupérable de jouissance et ce qui enjoint de façon répétitive et compulsive à tenter les impossibles retrouvailles avec l'objet perdu. La contractualisation de la relation au partenaire viendrait alors se loger au lieu de ce paradoxe comme tentative de faire avec la perte afin d'assurer malgré tout le prélèvement d'une compensation. Il s'agira alors d'analyser la logique économique de cette contractualisation qui vise à s'assurer une jouissance sexuelle et le consentement du partenaire à y participer. Nous verrons comment, avec la contractualisation, semble être inauguré un nouveau régime assurantiel, c'est-à-dire un nouvel ordre de garantie afin d'assurer, malgré le non-rapport, le gain de jouissance attendu. En consentant à la perte, en acceptant de renoncer à une jouissance interdite, je fais le pari de récupérer autre chose, une jouissance sexuelle de compensation certes, mais autorisée, capitalisable et accumulable. Or, comme le rappelait Alain Supiot dans le prologue de son ouvrage *Homo juridicus*, « le domaine du calcul, du quantitatif, a été l'affaire du contrat et de la négociation »¹. Ainsi, fondé sur une logique de comptabilisation de la jouissance et de la maîtrise des risques et des incertitudes, le contrat sexuel s'inscrirait dans une gestion de la perte et de la dette, en vue d'une récupération compensatoire, mais logique comptable qui apparaîtra aussi relever d'une morale masochiste d'un toujours plus de renoncement pour toujours plus de compensation.

Ainsi, l'ordre contractuel ne consisterait plus en la foi en la parole de l'autre, avec le risque du malentendu, de l'équivoque et de la tromperie, une parole en laquelle on ne peut plus avoir confiance, mais en un nouveau régime de vérité et de garantie, de dévoilement et de vérification de cette dernière. Ainsi par exemple, devant le tribunal pénal il ne suffit plus de confronter parole contre parole quant à l'existence du consentement, il y faut encore une preuve, que l'écrit, avec le contrat de consentement, permettrait d'apporter de façon indubitable. Plus fondamentalement, ce qui semble s'ouvrir avec la contractualisation du consentement, serait d'une part le refus de l'incertitude et, d'autre part, une volonté de jouir sans trouble, d'où notre usage de l'expression de « principe de précaution ». Par le contrat, on prend ses précautions.

Ce nouveau « contrat social » qui se dessine à l'orée de l'évaporation du pacte symbolique traditionnel s'accompagne donc, avec cet éloignement de l'Autre, d'un changement de régime de savoir. Celui-ci exige à présent la capture de la vérité sous la forme de l'exactitude, de la certitude, de l'évaluation quantifiable et vérifiable. Or ce changement de régime, comme nous en donnions déjà quelques coordonnées dans le chapitre 2, semble commencer dès l'aube de l'époque moderne avec le *cogito* cartésien, lorsque le philosophe français recherche un principe fondateur et autonome du savoir, c'est-à-dire sans l'Autre, ce qui n'est pas sans conduire aussi à un changement de régime dans le rapport à l'Autre. Cette nouvelle économie libidinale rendue possible par la contractualisation nous mettra sur la voie de la perversion, d'une part comme déni de la castration et de la dette symbolique qui en résulte, neutralisation

¹ Supiot A., *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 16.

du risque du désir, soit comme méconnaissance de ce qui résiste à l'exactitude et à la certitude, et d'autre part comme morale masochiste du renoncement et de l'ajournement de la jouissance en vue d'une plus grande compensation à venir. Il apparaîtra alors comment le contrat se constitue en solution de comptabilisation pour approcher une jouissance de l'Autre, problématique, dont on n'est jamais sûr qu'elle existe, ni qu'elle puisse s'atteindre.

I. Un pari sur la jouissance et sur la rencontre

1. *Un désir de certitude*

Revenant à la découverte cartésienne du cogito, par lequel le philosophe français tentait de retrouver un fondement à la vérité, à la certitude et finalement au monde, sans en passer par la garantie d'un Autre, soit d'une figure paternelle assurant l'ordre symbolique et culturel de la société et de l'univers, Lacan montre comment s'est précipité un vacillement de l'être. En effet, le doute cartésien précédant l'affirmation du cogito, est venu mettre en doute aussi l'évidence d'un sens, d'une harmonie dont la présupposition régnait chez les Anciens, qui faisait de l'homme le microcosme reflétant le macrocosme de l'univers. Nous avons déjà vu comment cette rupture a pu s'exprimer politiquement dans les doctrines contractualistes, visant à trouver un nouveau fondement de pouvoir et du socius ailleurs que dans un Autre vacillant. Lacan s'empare à son tour de cette rupture pour montrer comment la perte de l'évidence du monde a mis en évidence un rapport de représentation, c'est-à-dire non-rapport entre le signifiant et le signifié, déconnectant le mot et la chose. Si cela met en question la doctrine classique dite « correspondantiste »¹ de la vérité, associant à une proposition un état réel du monde, Lacan y voit d'abord la rupture d'un pacte symbolique, rupture dissociant donc l'évidence de la correspondance du langage avec la réalité. Aussi déclare-t-il dans le séminaire, dans l'une des toute dernières acceptions du pacte dans son enseignement :

C'est à partir de cette découverte que, la rupture du pacte supposé préétabli du signifiant à ce quelque chose étant rompu, il s'avère, il s'avère dans l'histoire – et parce que c'est de là qu'est partie la science – il s'avère que c'est à partir de cette rupture que peut s'inscrire une science : à partir du moment où se rompt ce parallélisme du sujet au cosmos qui l'enveloppe et qui fait du sujet, psyché, psychologie, microcosme. C'est à partir du moment où nous introduisons ici une autre suture, et ce que j'ai appelé ailleurs un point de capiton essentiel, qui est celui qui ouvre ici un trou : et grâce auquel la structure de la bouteille de Klein alors, et seulement alors, s'instaure.²

Avec ce non-rapport commence alors la science, mouvement initié par Descartes, permettant aussi l'émergence d'un sujet de la science, à savoir le sujet qui la fait, bien que tâche aveugle exclue du discours de la science dont la psychanalyse se ferait la science selon Lacan : « le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issu de l'effort pour le suturer »³.

Ainsi, lorsque Descartes se confronte à l'erreur, au mensonge et à la perte à travers l'hypothèse d'un grand trompeur, le « malin génie », il s'agit pour lui de se libérer du pouvoir de séduction de la parole et des sens ainsi que du savoir des figures d'autorité (les pères théologiens notamment) et ainsi de refonder

¹ « *Veritas est adaequatio rei et intellectus* » (La vérité est l'adéquation de la chose et de l'intellect), comme le défend notamment Thomas d'Aquin dans *Première question disputée sur la vérité*, Paris, Vrin, 2002, art. 1.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*, leçon du 16 décembre 1964.

³ Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits, op. cit.*, p. 861.

rationnellement le savoir sans recours extérieur, dans l'évidence d'un *cogito*. Toutefois, le résultat auquel il parvient ouvre le champ d'un reste d'angoisse, mais qui est aussitôt recouvert par l'hypothèse d'un dieu parfait, sans manque, qui garantit le savoir et la certitude obtenus. Voyons alors comment Descartes déduit cette certitude du *cogito*, et comment, selon Lacan, le reste d'angoisse refoulé qui en découle fera de lui non seulement une fonction du désir mais aussi tout l'enjeu d'une certaine modernité qui repose à la fois sur la division subjective et sur le refus de celle-ci.

Dans sa première méditation, Descartes exprime un désir de certitude, c'est-à-dire trouver un critère qui permette de distinguer le vrai du faux, un point de certitude à partir duquel il deviendrait possible de fonder tout le savoir. Pour cela, il se propose une méthode radicale, celle d'un doute hyperbolique par lequel il commence par rejeter tout ce qui lui vient des sens et de la perception, soit du corps. Puis vient le tour des idées reçues, qu'elles soient les simples opinions ou les savoirs établis par les doctes de l'Eglise et de l'Université. Aucun principe d'autorité ne semble donc suffisant pour assurer les vastes bibliothèques de son époque. Son doute se poursuit, puisqu'il en vient aussi à récuser les sciences de la nature et de la mathématique, pourtant connaissances rationnelles et démontrées rigoureusement. Enfin, il lui reste un dernier pas à franchir, portant son doute à l'absolu, qui consiste en la suspension de la croyance en l'existence d'un Dieu ou de quelque transcendance divine. Il effectue ainsi un vidage du savoir qui parvient finalement à une suspension radicale de tout jugement. Toutefois, c'est dans ce néant qu'apparaît un premier point d'appui, car un tel doute absolu ne peut néanmoins pas récuser le fait que *ça* doute. Le doute absolu se trouve donc, à l'issue de ce parcours, corrélé à un je pense indubitable, comme point de certitude. Il s'agit ici d'un double résultat : premièrement, cette corrélation implique la disjonction de la certitude et de la vérité ; deuxièmement, le « Je » du je doute annonce un Je de l'être, qui n'est plus celui impersonnel d'Aristote mais celui d'un dire, d'une énonciation qui affirmera « je suis ». A présent, Descartes pourra compter sur un Je pour fonder le savoir.

Mais cette certitude vacille et s'inscrit comme en pointillés, car un nouveau doute semble surgir : n'existerait-il pas une puissance trompeuse, comme un méchant Dieu ou un « malin génie » qui lui imposerait de fausses idées sans pouvoir savoir qu'elles sont fausses ? Cette hypothèse du malin génie lui permet d'affirmer sa certitude fondamentale : « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe, nous dit Descartes ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, en tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, y avoir soigneusement examiné toute chose, enfin il faut conclure que cette proposition : « Je suis, J'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »¹. Ainsi vient-il de reparvenir à une évidence qu'il avait déjà énoncée dans le *Discours de la méthode* par une formulation plus connue : « je pense, donc je suis », mais en y soulignant implicitement ce qu'elle a d'évanescence. En effet, cette certitude ne l'est que lorsqu'il l'a dit ou la conçoit. Elle est donc soumise aux effets du langage et la renvoie à une opération logique ou grammaticale, que la formulation du *Discours de la méthode* permet de souligner par la conjonction « donc ». Saisissant ce caractère d'opération logique de la certitude cartésienne, Lacan réécrit alors le *cogito* comme suit : « Je pense : "...donc je suis" »², initiant une régression *ad infinitum*, puisqu'il faut être pour asserter que je pense. Par conséquent, le *cogito* que Descartes construit opère un vidage du savoir jusqu'à en faire un ensemble vide, ne contenant plus aucun élément, posant la nécessité d'un Autre, qui serait le lieu de la vérité et de la garantie de ce *cogito* qui ne peut finalement pas se soutenir tout seul. Il faut donc à Descartes un partenaire pour assurer ce Je auquel il est parvenu.

Ainsi se demande-t-il : « Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. »³ Ce qui ne va pas sans angoisse : l'arrêt de la pensée devient synonyme d'arrêt de l'être, c'est-à-dire du Je, d'où la nécessité de trouver un point d'arrêt en dehors. Après examen des choses matérielles (expérience du morceau de cire), Descartes en conclut que celles-ci ne se

¹ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 80-81.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification (1961-1962)*, inédit, leçon du 10 janvier 1962.

³ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 83.

connaissent clairement et distinctement que par la pensée et non par le corps. Distinguant *res cogitans* et *res extensa*, il rejette alors le corps hors de la pensée, seul lieu des idées claires et distinctes. C'est en elle, la pensée, que Descartes y découvrira la garantie des vérités qu'il recherche. En effet, parmi ces idées claires et distinctes, il y en a une dont il ne peut être l'auteur : celle de l'infini et de la perfection. Pour avoir une telle idée, il eût fallu qu'il soit lui-même infini et parfait, ce qu'il n'est pas puisqu'il doute, elle lui vient donc de l'extérieur. Il s'agit de l'idée de Dieu, lequel dans son infinie puissance et perfection peut garantir son être sans le tromper, puisque la tromperie (du malin génie) serait le signe d'une finitude ou imperfection.

Descartes se livre donc à une question d'ordre topologique, qui pose la frontière entre un dedans et un dehors et qui aboutit à la déduction d'un Autre qui n'existe que d'une différence, celle de ne pas avoir Descartes pour auteur en raison de sa perfection, d'un trait qui le distingue et que Lacan identifie là comme trait unaire : « Ce que nous trouvons à la limite de l'expérience cartésienne comme telle du sujet évanouissant, c'est la nécessité de ce garant, du trait de structure le plus simple, du trait unique absolument dépersonnalisé... Comme tel, on ne peut dire de lui autre chose sinon qu'il est ce qu'a de commun tout signifiant : d'être avant tout constitué comme trait, d'avoir ce trait pour support »¹. Finalement, le *cogito* repose sur un simple trait signifiant qui procure, selon le philosophe, la structure d'une idée claire et distincte. Toutefois, ce que Lacan met en exergue, est une éliision de la part de Descartes. En effet, l'affirmation du « je pense » s'effectue par un acte du dire, une parole située au lieu de cet Autre qui n'est pas un sujet et qu'il vient de déduire : « ce je pense, pour nous, ne peut assurément pas être détaché du fait qu'il ne peut le formuler qu'à nous le dire – implicitement – ce qui est par lui oublié »². Autrement dit, ce n'est pas le sujet mais l'Autre qui atteste l'être, renvoyant l'axiome le « je pense » à sa pure vacillation et ponctualité sans épaisseur, à n'être qu'un trait de contrebande qui ne garantit ni n'assure rien. D'où selon Lacan « l'impossible du "je pense donc je suis" »³ qui, s'il demeure tout seul sans un Autre infini et parfait, serait condamné à la répétition infinie pour se réaffirmer contre la tromperie du malin génie, de façon compulsive.

De cet impossible Lacan en déduit alors à son tour la non identité des deux Je dans le « Je pense » et le « Je suis », car leur confusion reviendrait à confondre les plans de l'énonciation et de l'énoncé, ce qu'il rapproche du paradoxe linguistique et logique du menteur :

Pour éclairer mon propos, je pointerai ceci que je pense, pris tout court sous cette forme, n'est logiquement pas plus sustentable, pas plus supportable que le je mens, qui a déjà fait problème pour un certain nombre de logiciens, ce je mens qui ne se soutient que de la vacillation logique, vide sans doute mais soutenable, qui déploie ce semblant de sens, très suffisant d'ailleurs pour trouver sa place en logique formelle. Je mens, si je le dis, c'est vrai, donc je ne mens pas, mais je mens bien pourtant, puisqu'en disant je mens, j'affirme le contraire. Il est très facile de démonter cette prétendue difficulté logique et de montrer que la prétendue difficulté où repose ce jugement tient en ceci : le jugement qu'il comporte ne peut porter sur son propre énoncé, c'est un collapse.⁴

La seule manière de résoudre ce paradoxe est alors de distinguer les deux sujets de l'énoncé et de l'énonciation, c'est-à-dire celui qui dit et celui dont il s'agit dans le dire, dans la proposition dite, de sorte que la valeur de vérité dont s'occupe la logique des propositions ne s'applique qu'à l'énoncé, mais l'énonciation reste hors de tout jugement quant à sa vérité. Mais le risque du dire de l'énonciation est de s'effacer derrière les dits de l'énoncé : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »⁵ ajoutait-il dans « L'Étourdit ».

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*, op. cit., leçon du 22 novembre 1961.

² Lacan J., *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 36.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*, op. cit., leçon du 22 novembre 1961.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*, op. cit., leçon du 15 novembre 1961.

⁵ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, op. cit., p. 449.

Ce décollement du je pense et du je suis produit alors une *Spaltung* entre la pensée et l'être, une division subjective qui amène Lacan à réécrire le *cogito* cartésien. Il se demande tout d'abord : qu'est-ce que je pense ? Il obtient cette nouvelle formule : « Je pense : "donc je suis" »¹. Le morceau de proposition « donc je suis » devient le contenu d'une pensée qui serait pensée par un être que je suis. Autrement dit, il s'agit d'une supposition de sujet à un savoir, mais cette supposition n'implique pas l'identité des deux Je. Au contraire, selon Lacan, « ou je ne pense pas ou je ne suis pas »², réduisant donc le sujet à quelque chose de « ponctuel et évanouissant »³, sans substance. Il n'a pas d'être, il ex-siste au langage plutôt en tant que représenté par un signifiant, un trait que revêt le *cogito* qui sépare le sujet ou bien de sa vérité ou bien de son être. Vérité et être demeure ensemble mais topologiquement séparés comme sur une bande de Möbius. Par conséquent, il n'y a pas de savoir scientifique possible sur ce sujet ponctuel et évanescent, le Je suis est incommensurable au Je pense, mais il y a un savoir inconscient sur lequel la psychanalyse parie. C'est pourquoi Lacan fera du « sujet de la science » le sujet de l'inconscient, soit un sujet « vide, clivé, a-substantiel, irréflexif »⁴ reformule Alain Badiou. Ainsi le *cogito* de Descartes débouche-t-il sur la division subjective.

La division est un terme que Lacan reprend à l'arithmétique, c'est-à-dire l'opération par laquelle on se retrouve avec un reste. Ce reste est le reste de ce qui ne parvient pas à se dire, qui pousse sous la chaîne signifiante, c'est un reste d'angoisse. C'est ce qu'on tente de saisir en vain, c'est l'objet perdu visé par les retrouvailles impossibles et cause de la compulsion de répétition. Or, qu'est-ce qui est perdu dans le cogito cartésien ? C'est le Je du « je suis » de l'être, c'est donc la part d'être du sujet, dans laquelle Lacan identifie la fonction de l'objet a inassimilable au signifiant, c'est un sujet supposé à l'inconscient, si bien que le *cogito* devient ce qui « voile, gomme, tente d'effacer le refoulement originaire »⁵ (JAM) de ce Je. Autrement dit, le *cogito* constitue une pensée de la cause du désir, de l'objet a perdu au moment de l'opération symbolique de la *Spaltung*, engendrant des effets de jouissance dans le corps. Ainsi, si le sujet est sans substance, le corps lui deviendra substance jouissante avec des restes d'angoisse. En effet, bien que la certitude à laquelle parvient Descartes nie l'angoisse de castration, cela n'implique pas qu'elle n'existe pas et qu'il n'y a pas ce reste. Or, ce petit reste, comme Lacan commence à le formaliser dans la même leçon, ce serait tout l'enjeu du pari pascalien comme « fonction du désir », ce qu'il réécrira « en-Je » dans une ambigüité avec « a-je »⁶.

2. La théorie du pari

L'évidence du Je comme certitude fondamentale n'est pas une évidence pour Pascal qui pose au contraire la question de l'existence de ce Je. Pour le réassurer, il fait alors appel à la méthode du pari, comme en réponse aux jeux qui préoccupaient à ce moment-là ses contemporains adonnés aux jeux, au libertinage et au divertissement. Puisqu'il n'est pas possible de trouver une certitude, il est néanmoins possible de fonder quelque chose en probabilité, notamment par le pari. Ainsi, là où la solution pascalienne tenterait un saut dans l'incertitude de la foi en Dieu, sur l'existence duquel il parie, ce saut apparaîtra finalement comme une ruse ou une forfaiture, au sens où il constitue plutôt une forclusion du risque. Là où pascal fait croire qu'on parie le tout de la vie, qui n'est en fin de compte qu'un rien devant l'infini, il déploie en fait une méthode de réduction des risques à 0. C'est ce qui lui a valu d'être considéré d'ailleurs comme l'un des fondateurs des sciences conjecturales et de la cybernétique par Lacan et comme initiateur, avec Leibniz, de la pensée numérique et informatique par Wiener, inspirant également les théoriciens du jeu et du contrat au XX^e siècle.

¹ Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits, op. cit.*, p. 864.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV, L'Acte psychanalytique, op. cit.*, leçon des 10 et 24 janvier 1968.

³ Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits, op. cit.*, p. 858.

⁴ Badiou A., *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 9.

⁵ Miller J.-A., « Le désir de certitude : Descartes et l'ordre des raisons », *La Cause du Désir*, vol. 90, n° 2, 2015, pp. 54-64.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 342.

Cette théorie du pari provient à l'origine d'un défi lancé par le Chevalier de Méré en 1654 à l'académie de Mersenne et qui sera relevé par Pascal et Fermat. Ce défi concerne ce qu'on nomme aujourd'hui le « Problème des partis » et qui provient lui-même du « Problème des points » datant du moyen-âge. Ce problème porte sur les jeux de hasard, et les différentes propositions de résolution participeront à l'émergence du calcul des probabilités. Pascal proposera pour sa part la théorie du pari pour répondre à cette question fondamentale.

Le problème soumis aux mathématiciens de l'époque est d'apparence simple. Deux joueurs jouent à un jeu de hasard qui se remporte lorsque l'un d'eux a gagné trois parties. Chacun mise la même somme d'argent m , et gagne la totalité des sommes s'il remporte trois parties, soit $2m$. Or le jeu est interrompu avant la fin, avant que l'un des joueurs ait obtenu trois victoires. Comment doit-on partager les mises ? Le problème des partis (et non des parties) est un problème de partage. Nous avons au chapitre 1 envisagé le problème des rencontres qui calcule la probabilité de rencontrer un événement lorsqu'une partie n'est pas interrompue, nous souciant peu du destin des mises de départ des joueurs. À présent, il s'agit de répartir équitablement les mises lorsque le jeu est interrompu. Pascal apportera une solution astucieuse, partant des espoirs de gain en fin de partie pour remonter progressivement vers le début du jeu, qu'il est possible de présenter sous la forme d'un arbre logique. Chaque branche constitue une possibilité, chaque embranchement est une porte logique qui nous amène à l'une des deux possibilités (branches). Ou bien le joueur A gagne la partie ou bien perd. Par exemple, si deux parties ont déjà été remportées tant par A que par B, alors tous deux sont dans une situation équitable où ils ont 50 % de remporter cette troisième manche et donc de gagner $2m$, la totalité des mises. En ces conditions, à l'interruption prématurée du jeu, chacun remporte sa mise de départ. Si à présent nous envisageons une étape précédente où A a remporté deux manches et B une seule, alors l'espérance sera différente (75 %). Et ainsi de suite, en remontant jusqu'au début, ce qui donne non pas une probabilité, mais une espérance de gain, c'est-à-dire une sorte de moyenne.

Ce raisonnement par récurrence est en fait une application de son triangle arithmétique, dont il ne décrit pas moins de dix-neuf propriétés et découlant de la définition combinatoire des coefficients. Pascal choisit de passer par une autre voie que celle de la méthode des combinaisons, dont il reconnaît la pertinence, afin de mettre en exergue les dimensions juridiques et existentielles du problème. Car ce n'est pas suffisant de travailler avec l'incertain, il faut encore démontrer pourquoi on le doit, ce que sa théorie des partis permettrait. Il s'aperçoit ainsi que le triangle peut se lire comme une table des partis pour déterminer ce qu'un parieur est en « droit d'attendre ». Ce droit d'attendre est énoncé dans une considération plus juridique sur la propriété que mathématique dans son traité :

Pour bien entendre la règle des partis, la première chose qu'il faut considérer est que l'argent que les joueurs ont mis au jeu ne leur appartient plus, car ils en ont quitté la propriété ; mais ils ont reçu en revanche le droit d'attendre ce que le hasard leur en peut donner, suivant les conditions dont ils sont convenus d'abord.¹

La propriété dont il est question ici est celle de la mise, qui est définitivement perdue dès le début du jeu, et qui ouvre à ce que le mathématicien et astronome Christian Huygens nommera une espérance, celle de ce qu'on peut attendre à l'issue du jeu. Toutefois, s'il ne s'agit pas d'une probabilité, c'est parce qu'on ne calcule pas la probabilité ou le hasard d'une victoire, on ne calcule pas une prévision, mais un sentiment, ce qui nous situe d'emblée dans une perspective psychologique et non épistémologique. Le calcul mathématique d'une telle espérance est plutôt la séparation du certain et de ce qui est laissé au hasard. Ainsi, le hasard n'est pas supprimé mais circonscrit. Ce calcul intervient dans un cadre bien délimité, celui du jeu considéré comme une convention, ce qui implique qu'on y entre par libre volonté, mais on peut aussi l'interrompre de « gré à gré »². La dimension commerciale n'échappe pas à Pascal, pour qui ce genre de convention peut recouvrir l'apparence d'un contrat.

¹ Pascal B., *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, 4 volumes publiés, 1964-1970, t. II, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 1308.

² *Ibid.*

La résolution du problème des partis permet ainsi de venir répondre au problème de la rupture d'un contrat entre deux partis qui ont engagé de l'argent dans une entreprise et qui fait l'objet d'un enjeu dans le cadre de la théorie des jeux. Toutefois, il s'agit à chaque fois de situations où la contractualisation est libre, et on peut décider aussi de ne pas jouer, c'est-à-dire de ne pas miser. La mise est donc toujours celle dans une situation intersubjective, ce qui présuppose un cadre conventionnel et la présence du partenaire ne pose pas question ; le partenaire est évident et manifeste.

Or, il est un « jeu » particulier qui n'est pas libre, où on ne peut refuser de parier, de jouer : le « jeu » de la vie, dans lequel nous sommes tous embarqués. C'est dans cette dimension existentielle que Pascal appliquera sa théorie du pari, et que Lacan reprendra en déplaçant le lieu du pari. On pourrait à première vue s'étonner de l'emploi d'un vocabulaire juridique dans un traité mathématique, mais son recueil des *Pensées* permet de montrer cette nécessité. Il s'agit d'apporter une ligne de conduite morale à un homme livré à l'incertitude quant à l'existence d'un Autre, Dieu, dont l'existence vacille et avec elle la garantie d'une jouissance éternelle après la mort aussi bien que la garantie de la vérité ou du bien. La dimension existentielle du pari concerne donc l'incertitude, aussi bien morale qu'épistémique, comme condition de l'homme, lequel se situe comme milieu entre le néant et l'infini. Il ne peut se réjouir d'un savoir absolu sur toute chose, mais il ne peut non plus se résigner à un scepticisme sans plus. Un certain savoir lui est accessible, à condition de prendre en compte cette part d'incertain, que la théorie des partis intègre. La finitude de l'homme implique donc chez Pascal une théologie particulière, fondée sur un « Dieu caché » qui se révèle dans la grâce de la contemplation et non dans une preuve ontologique et rationnelle. « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison »¹, renvoyant ce Dieu caché à un Dieu de désir, à un Autre barré et manquant.

On repère donc l'opposition à Descartes dans ce calcul de la raison, car le pari que Pascal définit ne donne pas la foi, seule la grâce le peut, mais tranche avec le rationnel tout en donnant une assise raisonnable à l'irrationnel de la foi. Le pari pascalien sera donc la méthode permettant à l'homme, situé entre l'infini et le rien, de distinguer ce qui relève pour lui de la certitude, et ce qui relève du hasard. Or, la part de certitude absolue est celle, unique, de la mort, et celle relevant de la plus grande incertitude concerne Dieu : « nous ne pouvons savoir ni si Dieu est, ni ce qu'il est »². C'est pourquoi le pari pascalien ne peut être compris à partir de la simple théorie des jeux, car il n'est pas question ici de parier avec un partenaire qu'on sait exister, mais sur l'existence même du partenaire que serait Dieu. En effet, le pari de Pascal est présenté, à première vue, comme un jeu ordinaire où rencontrer l'existence de Dieu c'est parier « pour », et rencontrer la non-existence de Dieu c'est parier « contre ». Or, dans un jeu ordinaire, le parieur affronte un autre parieur sur un défaut de savoir dont la vérification permet de répartir les gains, ce qui ne semble pas possible dans le jeu de Pascal, la réponse restant en suspens jusqu'à la fin.

Voici la formule du pari, issu d'un fragment des *Pensées* intitulé « Infini – Rien », qui se présente comme un dialogue fictif entre un apologiste qui défend l'idée que Dieu existe et un contradicteur :

- Le juste est de ne point parier.
- Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. [...] Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout, si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. – Cela est admirable. Oui, il faut gager. Mais je gage peut-être trop. Voyons. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous

¹ Pascal B., *Pensées*, Fragment « Soumission et usage de la raison », Paris, Le Livre de Poche, 2003.

² Pascal B., *Pensées*, *op. cit.*, Fragment « Infini – Rien ».

auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner : mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner.¹

Lorsque Pascal présente son argument, il met en scène un dialogue fictif, comme si le pari sur l'existence de Dieu s'effectuait dans un cadre intersubjectif d'un jeu ordinaire, où A et B sont des partenaires de jeu qui tentent de trancher sur un savoir non encore acquis. Cependant, il ne s'agit pas de parier avec un autre joueur, mais sur l'existence même d'un partenaire de jeu. Le véritable partenaire dont il est question, serait moins pour Pascal l'athée auquel il s'adresse, qu'un Autre, qui vient en tiers et comme partenaire absolu du jeu. Finalement l'« apologiste » de ce fragment, qui soutient le bien-fondé de ce pari, acceptera de voir son argumentation réduite à néant par son fictif interlocuteur², car ce qui est finalement visé n'est pas l'adhésion de l'athée, mais la présence de la Grâce. Il n'est nul besoin de faire ce pari pour avoir foi et attendre la rencontre avec Dieu. On ne parie donc plus par rapport à un partenaire dans un cadre pré-donné et intersubjectif, en l'occurrence par rapport à l'athée ou le libertin, mais on parie sur l'existence de l'Autre de Dieu lui-même, garant du jeu et du gain espéré.

L'argument est donc le suivant : le jeu n'est pas ici un choix car il s'agit du jeu de la vie dans lequel nous sommes tous embarqués à partir du moment où on naît. Il serait fou de croire selon Pascal que notre vie terrestre, faite de menus plaisirs, est à la libre disposition de l'homme. Aussitôt qu'on naît, les conditions du jeu sont arrêtées et la mise déjà engagée, échappant à l'homme, c'est-à-dire que l'on a toujours déjà misé notre vie, faisant de chaque joueur, qu'il veuille ou non, un joueur en sursis. En effet, dans un jeu, la mise est considérée comme perdue jusqu'à la fin de la partie qui décide de qui récupère les mises : « s'il y a possibilité d'engager dans le jeu quoi que ce soit à perte, c'est que la perte est déjà là. C'est bien pour cela que la mise en jeu, on ne peut pas l'annuler. »³ Par conséquent, on est tous à la table des partis et on ne peut pas s'abstenir, car l'abstention serait ici un retrait de la vie hors du jeu, hors du monde de la vie. Dans ce jeu donc, soit on hasarde notre vie, soit on se retire du jeu, nous n'avons d'autre choix que de jouer, ou mourir. Nous retrouvons ici les mêmes circonstances que le « choix forcé »⁴ où le petit d'homme est appelé à accepter de s'aliéner à l'Autre du langage, ou bien le refuser au risque de ne pas pouvoir advenir comme sujet (de l'inconscient). L'interprétation que Lacan effectuera du pari pascalien sera alors de montrer en quoi il est un pari inconscient qui se situe au niveau de la double opération d'aliénation-séparation.

Il s'agit pour Pascal de présenter cet argument aux libertins et aux athées, en leur rappelant que, malgré leur cynisme, ils sont bien embarqués dans l'existence. À une époque où les jeux de hasard sont imposés à la cour du roi et officiellement considéré comme du divertissement, Pascal en dégage l'enjeu existentiel, en montrant sa structure qui fait de ce jeu un jeu similaire à celui de l'homme quant à son Salut. Ainsi, quand bien même le pari n'apporterait aucune garantie quant à l'existence d'un Autre, puisqu'il faut parier alors il y a un intérêt bien supérieur à parier que Dieu existe, car s'il existe effectivement, alors nous gagnons le paradis et s'il n'existe pas, alors nous ne perdons rien. Pascal laisse implicite le cas où on parierait que Dieu n'existe pas : c'est ou bien l'enfer, ou bien le néant qui nous attend. Pascal envisage alors quatre possibilités à son pari. La première possibilité constitue le pari chrétien : je parie que Dieu existe et il existe effectivement, et je m'assure une infinité de vies infiniment heureuses. Mais s'il n'existe pas, je n'aurai rien perdu, sauf la jouissance immédiate des objets du monde, selon une posture stoïcienne. En revanche, si je parie que Dieu n'existe pas, alors soit il n'existe effectivement pas et je gagne une vie de concupiscence peu enviable aux yeux de la doctrine chrétienne et de la médiocrité des jouissances terrestres, soit il existe et alors une éternité de souffrance en enfer

¹ *Ibid.*

² « Mais apprenez au moins que votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, vient de vos passions. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. » dans Pascal B., *Pensées, op. cit.*, Fragment « Infini – Rien ».

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 147.

⁴ Cf. *supra*.

m'attend. Cette dernière possibilité, que nous laissons pour le moment, constitue la tentation diabolique comme envers du pari¹, le contrat diabolique comme possibilité sous-jacente au pacte et dont nous verrons plus tard que, si Pascal ne l'envisage pas sérieusement au vu du risque majeur, il s'agira de le prendre au sérieux pour expliciter l'effet de l'absence radicale de l'Autre, de l'inexistence de Dieu auquel le sujet contemporain semble ne plus croire.

Pascal écarte donc cette dernière possibilité, l'incroyance semblant encore impossible, comme le montre d'ailleurs Lucien Febvre², pour montrer l'inconséquence de ses contemporains qui se réfugient dans le divertissement sans voir le risque qu'ils encourent, mais impliquant aussi alors que le pari concerne moins l'existence de Dieu que l'existence même du sujet. Ainsi, si l'intérêt est supérieur dans le pari chrétien, c'est notamment parce que ce qui est mis en jeu n'est finalement rien comparé au gain possible : une vie contre une infinité, celle du sujet affirmé. Et ce rien est celui des plaisirs que l'homme du divertissement passe sa vie à rechercher et auxquels Pascal appelle à renoncer. Autrement dit, le pari que propose Pascal est un pari sur une jouissance future, celle d'un Autre, dans une partie qui n'est pas effectuée avec un semblable comme partenaire de jeu mais sur la possibilité de l'existence d'un Partenaire absolu dont on pourrait jouir mais dont on ne possède aucune preuve réelle d'existence. Autrement dit, on ne peut que parier sur l'existence de l'Autre par un véritable « saut dans l'absurde » qu'est la foi³, pour reprendre une expression de Kierkegaard. Dépassement de l'angoisse, par-delà toute *Aufhebung* hégélienne, il est un acte de l'Individu toujours « coupable devant Dieu »⁴ (c'est-à-dire divisé et manquant, désirant, constatant l'infini béance entre son péché et le pardon divin) qui s'engage tout entier dans la croyance, saut devant le néant de certitude mais plein d'espoir de récupérer un bénéfice ultérieur, à commencer par celui-ci du pardon⁵. Là serait la grâce pascalienne, qui repose sur une perte primordiale, et être chrétien impliquerait alors la possibilité de tout gagner à partir de la perte d'un rien. Cependant, c'est le statut de ce rien qui est à réexaminer. La lecture lacanienne de ce pari permettra alors de montrer en quoi il y a tromperie sur la nature de la perte, qui n'est pas vraiment perdue, mais engendre déjà, dès le début, un petit gain avec lequel le joueur joue sa partie, ce qui en ferait le partenaire fondamental avant même le partenaire-Dieu.

3. Le franchissement de Pascal

Le pari de Pascal a pu être présenté à plusieurs reprises par une tradition exégétique comme constituant un paralogisme, certain commentateur y voyant même une « ruse »⁶ de sa part. En effet, dans ce jeu le joueur ne pourrait jouer qu'une seule fois puisqu'il joue sa vie, et puisque toute mise est perdue derechef, alors le jeu paraît injouable voire insensé. D'ailleurs, l'interlocuteur de l'apologiste affirme que « le juste est de ne point parier ». Mais si l'on décide tout de même de jouer, et c'est là que le paralogisme surgirait, la mise engagée est si ridiculement faible par rapport à l'infini du gain que le jeu ne pourrait avoir lieu, ce que Pascal n'est pas sans ignorer puisqu'il affirme lui-même que, quand l'infini arrive, « cela ôte tout parti »⁷. La finitude de la vie ne peut être comparée à l'infini. Les quantités sont si incommensurables qu'elles ne peuvent être ensemble à la même table de jeu. Toutefois, selon J.-A. Miller, Lacan y verrait plutôt un « franchissement »⁸ de la part de Pascal et non pas un paralogisme, car il s'agit

¹ Sauvagnat F., « Pari, pacte diabolique et nomination », Conférence de clôture au colloque « Adolescence et lois », Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte 31-8-2018, inédit.

² Febvre L., *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1947.

³ Kierkegaard S., *Le Concept d'angoisse*, Paris, Tel Gallimard, 2006.

⁴ « Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul devant l'immensité de son effort et de sa responsabilité », Kierkegaard S., *Traité du désespoir*, Paris, Tel Gallimard, 2006, p. 339-340.

⁵ Cf. notamment Dupré L., « La dialectique de l'acte de foi chez Soeren Kierkegaard », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, t. 54, n° 43, 1956, pp. 418-455.

⁶ Carraud V., *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, Epiméthée, 1992.

⁷ Pascal B., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 1214.

⁸ Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire *D'un Autre à l'autre* », *La Cause freudienne*, vol. 65, n° 1, 2007, pp. 87-124.

pour Pascal de parler la même langue que ceux auxquels il s'affronte, à savoir les libertins occupés à leurs jeux, leurs mises et leurs gains, dans une tentative de subvertir leur morale. Une autre lecture est alors possible du pari.

Tout d'abord, repartons de la scène du jeu, dans laquelle Lacan décèle malgré tout une duperie, qui tient en fait à la nature du petit rien de la vie et non pas tant de la disproportion. En effet, lorsque Pascal parle de miser sa vie, et que toute mise est définitivement perdue en début de partie jusqu'à récupération, ou pas, selon Lacan ce n'est pas tant la vie qu'une part d'être de jouissance qui est ici engagée. La question qui se pose alors, pendant ce pari, serait non pas celle d'une vie éternelle, dont Pascal ne parle pas remarque Lacan¹, mais plutôt celle-ci et que Miller explicite : « comment doit-on agir avec sa jouissance au regard de l'Autre ? [...] Un calcul, c'est-à-dire une opération signifiante, permet-il de savoir comment agir avec sa jouissance ? »². C'est donc à l'endroit de ce qui est cédé que se situerait selon Lacan un abus de la part de Pascal, qui nous floue en quelque sorte. Miller commentant Lacan ajoute alors qu'il s'agit de « paralogisme sans doute, parce que c'est un jeu absolu où il en va du tout de la vie, alors qu'un jeu, normalement, est relatif : c'est la bourse qui est mise à mal, et pas la vie. Ici, c'est la vie qui s'engage au-delà de la bourse. »³. On retrouve la même alternative entre que celle qui résonne dans l'opération signifiante de l'aliénation à l'Autre, entre l'être ou le sens. Dans la même logique, Pascal engage (et perd) donc la vie au-delà de la bourse, si bien que le pari engage l'être du sujet lui-même qui se met en place d'être le petit a misé.

Selon Pascal, cela importe peu car le gain est si incommensurablement supérieure à ce qui est perdue que la vie ainsi mise en gage n'est rien, et que si finalement Dieu n'existe pas on n'aura rien perdu. Autrement dit, selon Pascal, ce qui est misé est un rien, alors qu'il s'agit de la vie, mais si ce rien était néant, il ne pourrait plus être un enjeu dans le pari. C'est pourquoi il nous faut réinterroger le statut de cette mise. De ne pas avoir suffisamment penser le rapport du sujet à sa mise, Pascal ne semblerait pas voir que ce que le sujet engage est son être même. Car ce n'est pas seulement sa vie mais sa jouissance que l'être parlant mise, malgré lui, du fait même d'être parlant, et que cette mise le subordonne à une perte qu'il s'agit d'assumer. Ainsi, lorsqu'il joue, et le joueur n'a pas vraiment le choix de jouer, il y a d'abord une perte ou déperdition de jouissance, mais qui est appelé à être compensée sinon la mise serait annulée et donc inutile dans le jeu. Le petit rien perdu doit bien être quelque chose, ce que Lacan repère comme étant l'objet a, à savoir l'objet de jouissance toujours déjà perdu pour l'être parlant, et que Lacan requalifiera plus tard de « plus-de-jouir ». Or, c'est avec ce petit rien, qui ne vaut pas tout à fait 0 mais qui vaut moins que le un de la vie, que le joueur va jouer sa partie, en espérant finalement un gain infini. En d'autres termes, ce avec quoi le sujet joue est son être de jouissance, sont objet petit a, qui devient alors son « partenaire fondamental »⁴, celui avec lequel il « joue sa partie »⁵. Là où Lacan prend Pascal à défaut, c'est donc sur la nature précise de l'engagement et la fonction de cette mise, à quoi elle sert pour le sujet, comment il s'en sert, pour approcher la jouissance de cet Autre sur l'existence duquel il parie.

L'enjeu n'est donc plus tellement que pile : « Dieu existe » et face : « Dieu n'existe pas », « *l'enjeu y est l'existence du partenaire* »⁶, qui est d'abord le partenaire-Dieu mais qui se révèle finalement être l'objet a. En effet, lorsque le parieur joue, et c'est là que réside la duperie de Pascal selon Lacan, c'est « comme s'il

¹ « N'avez-vous remarqué que dans ce pari concernant l'au-delà, PASCAL ne nous parle pas - jamais personne n'a vu ça... - de la vie éternelle : il parle d'une infinité de vie infiniment heureuse », Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*, leçon du 9 février 1966.

² Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire *D'un Autre à l'autre* », *art. cit.*

³ *Ibid.*

⁴ « Il apparaît que le partenaire fondamental du sujet n'est dans aucun cas l'Autre. Ce n'est pas l'Autre personne, ce n'est pas l'Autre comme lieu de la vérité. Le partenaire du sujet est au contraire, comme cela a toujours été aperçu dans la psychanalyse, quelque chose de lui-même : son image – c'est la théorie du narcissisme, reprise par Lacan dans "Le stade du miroir" – ; son objet petit a, son plus-de-jouir ; et foncièrement sans doute, le symptôme », Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *art. cit.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse, op. cit.*, leçon du 9 février 1966.

feignait de perdre a pour mieux jouir de l'Autre par l'intermédiaire de a »¹, par l'intermédiaire de cet instrument de jouissance.

Il en découle alors une véritable « passion du joueur »², qui « n'est autre que cette question posée au signifiant, que figure l'*automaton* du hasard »³. Cette passion, cette fascination même, ne dépend pas d'une victoire emportée sur un autre joueur, comme alter ego imaginaire, « ce qui est invoqué, c'est une issue qui dépasse les actes du joueur et de son partenaire, et qui appartient au "hasard" »⁴. Ce hasard, défini ici comme *automaton* ou réseau des signifiants, est une figure de la nécessité, du destin que le joueur attend d'être révélé. Tout pari est donc un acte de la part d'un sujet qui s'en remet au hasard, au-delà de tout partenaire imaginaire. Toutefois, cet Autre sur l'existence duquel Pascal parie, nous renvoie en dernière instance au réel sur lequel achoppe l'*automaton*, c'est-à-dire sur cet « impossible à interroger, impossible à interroger parce qu'il répond au hasard »⁵. On ne peut savoir s'il est ni ce qu'il est affirmait Pascal à propos de Dieu. L'Autre comme partenaire ne peut jamais assurer de son existence, il n'existe aucun critère garant de la vérité de cet Autre auquel nous ne pouvons que croire. Le pari de Pascal serait alors au niveau de l'Autre du signifiant, incomplet et manquant, plus exactement porterait sur le lieu de rencontre de la jouissance et du signifiant. En effet, « le pari de Pascal est essentiellement un pari sur la jouissance ou qui met en jeu la jouissance dans des coordonnées signifiantes très strictes »⁶ qui peuvent être celles du signifiant numérique : « le sujet est représenté par un signifiant numérique auprès d'un autre signifiant numérique »⁷. La perte de l'objet misé se produit donc à travers les failles du réseau de signifiants d'un Autre incomplet, Lacan opérant ainsi une conjonction de la jouissance avec le signifiant situé au champ de l'Autre.

Lacan indiquait déjà dans son séminaire sur l'*Objet de la psychanalyse* que « ce qui est engagé, ce qui est à l'horizon subjectif de la passion du joueur est ceci [...] qu'une autre chaîne, supposée être signifiante et d'un autre ordre de sujet, livre quelque chose qui ne comporte pas l'objet perdu »⁸. Serait ainsi attendu, par le parieur, le réel, c'est-à-dire une chaîne signifiante pleine, pleine d'une jouissance qui ne vienne pas à manquer cette fois-ci. Autant dire que le sujet peut continuer à courir et désirer, puisque le plus-de-jouir ne vient qu'en compensation de ce qui fut perdu – en bonus. Tout se joue dans le défilé des signifiants, pour établir ce chiffrage. C'est pourquoi Lacan s'interroge sur la rencontre incommensurable entre l'objet a, comme « plus-de-jouir », et le signifiant auquel il attribue la valeur numérique 1⁹, et dont le rapport serait celui de la divine proportion du nombre d'or, qui peut s'écrire comme suit : $1 / a = 1 + a$. Pour établir ce rapport, Lacan effectue un détour apparent par la référence à la suite mathématique de Fibonacci, d'ailleurs bien connue de Pascal¹⁰, afin de montrer comment la logique du pari se laisse finalement analyser par elle.

Selon la suite de Fibonacci, un élément est la somme des deux éléments qui le précède. Cela donne alors, dans la modalité additionnelle de la série croissante : 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, etc. Reprenons alors le jeu auquel le parieur de Pascal se livre lorsqu'il mise sa vie comme un élément un de la série. Ayant gagné, il se croit deux et peut se confronter au un suivant. Autrement dit, d'avoir misé sa vie mais ayant gagné la manche, le joueur a remporté une compensation qui est un petit a, à savoir un esclave, mais dont la valeur est inférieure à 1, si bien que le 2 qu'il se croit être relève d'un $1 + a$. Il y a donc au

¹ Cathelineau P.-C., « Du trou », *Le Discours psychanalytique*, n° 19, juin 1986.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse*, op. cit., leçon du 2 février 1966.

³ Lacan J., « Le séminaire sur "La lettre volée" », op. cit.

⁴ Charraud N., *Lacan et les mathématiques*, op. cit., p. 21.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse*, op. cit., leçon du 2 février 1966.

⁶ Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre », *La Cause freudienne*, op. cit.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 368.

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse*, op. cit., leçon du 2 février 1966.

⁹ Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre », *La Cause freudienne*, op. cit.

¹⁰ La solution que Pascal propose pour résoudre le problème des partis, que nous avons exposé juste avant dans la théorie du pari, est une solution géométrique qui se fonde sur un triangle arithmétique. Or, l'une des nombreuses propriétés de ce triangle dont Pascal dresse la liste (dix-neuf propriétés) est celle-ci : la somme des diagonales du triangle de Pascal forme une suite de Fibonacci.

commencement un 1 puis un $1 + a$. Cette compensation est ce qui pousse le maître à réitérer son pari sur la jouissance et, selon la suite de Fibonacci, il devient $2 + a$, puis $3 + 2a$ et ainsi de suite. La perte initiale est donc amortie mais par ailleurs est dépassée. Cependant, cette accumulation de petit a répète, encore et encore, une déperdition de jouissance à récupérer. Au début, le gain est faible par rapport à la perte, mais la course au plus-de-jouir conduit à une croissance exponentielle jusqu'à parvenir à une stabilité de la valeur du petit a issu du rapport de l'élément, du un, avec l'élément suivant ; cette valeur étant celle du nombre d'or. Le nombre de petits a grandit alors très rapidement, selon la suite de Fibonacci, si bien qu'au trentième coup de ce quitte ou double je peux remporter plus d'un million de a , et au centième, deux milliards de milliards de milliards... ! A chaque mise remportée, il y a un certain nombre de a en plus, c'est d'ailleurs ce qui explique que le joueur mise de nouveau, car à chaque étape il y a une compensation supplémentaire : « le processus ne s'arrête plus jusqu'au bout, jusqu'à avoir pour résultat, mais qui n'est pas mince, la définition stricte d'une certaine proportion, qui est cette différence fonctionnant au niveau de l'appareil que j'ai désignée de a mis en chiffres »¹. Par cette démonstration, Lacan veut ainsi que la jouissance se chiffre, se quantifie, c'est-à-dire entre dans une logique comptable.

Finalement, ce qui est visé est donc la jouissance de l'Autre, mais un Autre dont rien n'assure l'existence ni la jouissance. Par conséquent, dans le pari pascalien, peu importe de savoir si l'athée croira ou non, seul importe l'être de Pascal qui dépend de cet Autre. Ainsi, « ce n'est pas un "on" qu'il s'agit de convaincre, ce pari est le pari de Pascal lui-même, d'un Je »², embarqué dans l'existence, c'est-à-dire dans le jeu de la vie dans lequel chacun est toujours déjà embarqué dès l'origine. La question n'est pas de savoir si on joue ou non, mais de savoir si on assume le statut de sujet mis en place de perte ou de déchet, c'est-à-dire de ce qui est misé comme être perdu de jouissance dans un jeu qui est toujours déjà là. Autrement dit, il s'agit de savoir si « Je » existe et peut se constituer finalement comme un Je entier et totalisé en récupérant ce qui a été perdu ; là est l'enjeu véritable du pari, ce que Lacan réécrit « en-je »³. Lacan y décèle alors une « jouissance masochiste » chez ce joueur qui renonce et répète la renonciation en pariant son petit rien dans un jeu où « reste entièrement exclu le *Je* de la jouissance »⁴ pour n'en obtenir qu'une approximation. En effet, la totalisation du sujet devrait s'effectuer « comme champ du savoir »⁵ articulé « dans le thème hégélien du *Selbstbewusstsein* »⁶, mais finalement « aucune addition de l'un à l'autre ne saurait nous totaliser sous la forme d'un chiffre quelconque, d'un 2 additionné, ce *Je divisé* enfin rejoint à lui-même »⁷.

Le pari apparaît alors comme l'envers du *cogito* cartésien : ce dernier prétendait à constituer un point de certitude absolue où le « Je » de la pensée et le « Je » de l'être se totalisaient, tandis que le Je pascalien constituerait l'assomption d'une division subjective insoluble, mais qui ouvre au jeu de l'existence, comme pari sur l'existence d'un Autre caché et incertain, dont la seule preuve de l'existence est qu'il jouisse car finalement « la seule chance de l'existence de Dieu c'est qu'il, avec un grand I, jouisse »⁸. Le joueur pascalien jouerait au risque de se donner à l'Autre pour qu'il jouisse. D'où l'angoisse des espaces infinis de Pascal, d'où la crainte et les tremblements de Kierkegaard qui semble suivre la même voie : tous deux affronteraient l'impossibilité de la certitude, de la garantie de leur être, à savoir leur être de jouissance mais aussi de leur parole. Reste le pari comme pari sur la jouissance future, que nous n'aurions pas le choix d'effectuer, pour espérer un salut, une grâce comme forme de certitude incertaine. Le Dieu de Pascal n'est donc pas le dieu des philosophes, il est un Autre inconsistant : il ne garantit rien, la seule garantie qu'on puisse espérer est celle de la jouissance promise par le pari. C'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, un Autre terrible et vengeur donc, un Dieu jouisseur aussi car

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 369.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse, op. cit.*, leçon du 2 février 1966.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 214.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 75.

pouvant exiger d'Abraham qu'il sacrifie son fils. Cependant Pascal prend-il vraiment un risque devant l'Autre ?

En effet, croire que le joueur pascalien est un masochiste qui se livre au Dieu par l'épreuve répétée de renonciation relèverait d'une « canaillerie »¹ selon Lacan car la jouissance masochiste est ici d'abord analogique. En effet, « le masochiste est le vrai maître, il est le maître du vrai jeu. Il peut y échouer bien sûr, il y a même toutes les chances qu'il y échoue, parce qu'il lui faut rien moins que le grand Autre. Quand le Père Éternel n'est plus là pour remplir ce rôle, il n'y a plus personne »². Autrement dit, la filouterie de Pascal se poursuit jusqu'à faire du pari un pari de « pépère »³, qui minimise la perte et maximise le gain, qui accumule et capitalise, sur le dos de l'Autre, de Dieu et que « l'Autre, tout son effort est de le constituer comme champ seulement articulé sous le mode de cette loi, de ce contrat »⁴ que Deleuze a formalisé.

Certes, ce pari sur une jouissance future revient à prendre un risque car parier sur l'existence de l'Autre c'est parier sur une rencontre impossible, manquée, c'est parier sur le réel au sens de la *tuché* tout en minimisant le risque jusqu'à le réduire à 0. Par conséquent, le pari de Pascal, s'il ressemble à une soumission à Dieu dans l'attente « tychique » d'une grâce divine, apparaît finalement plutôt relever d'un « principe de précaution »⁵ par lequel le joueur ne s'engage que s'il est sûr de gagner. Ainsi pourrait-on parler ici d'une forme de *forclusion du risque*, risque que Pascal évince de son jeu en présentant la mise comme un petit rien qui vient comme limitation de la jouissance infinie de l'Autre. En lieu et place de celle-ci, il y propose une probabilité dont la ruse sera d'en montrer la quantité immense, si immense qu'elle approcherait presque l'infinitude, lui conférant imaginativement une consistance. Par ce principe de précaution, Pascal ne produit donc pas une certitude comme Descartes le prétend pour sa part, mais ouvre le champ de la spéculation, et finalement celui contemporain de l'assurance des risques et du contractualisme⁶, permettant de contrer ou prévoir tout imprévu comme retour néfaste de la tromperie d'un malin génie. Si celui-ci nous joue des tours, la précaution prise par le calcul des probabilités du risque et les assurances contre la perte doivent compenser l'accident, amortir la dette primordiale.

Il se dégage alors chez Pascal la tentation de la maîtrise, de se rendre maître du jeu auquel tout un chacun est soumis dans l'existence, mais en présentant cette maîtrise sous la forme d'une épiphanie ou d'une mystique, qui n'est pourtant pas exempte d'un « rapt » de jouissance, que Lacan retrouvera également dans le procès de la lutte du maître et de l'esclave, lorsque celui-là vole la jouissance de celui-ci. La jouissance issue du pari de Pascal serait alors similaire de celle du maître, dont la « jouissance masochiste » est celle du maître qui renonce mais exige de l'esclave, qu'il jouisse. Avant d'approfondir cet aspect contractuel, nous voudrions d'abord, dans ce qui suit, mettre à jour la logique à l'œuvre dans l'économie psychique du plus-de-jouir, ce qui devrait nous permettre, pour la suite de ce travail, de repérer ce qui constitue selon nous quelques incidences contemporaines de cette nouvelle économie que manifeste la contractualisation : d'une part comme assurance et régulation du rapt par un maître moderne, d'autre part une tentative de comptabilisation de la jouissance.

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 352.

³ *Ibid.*, p. 149.

⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁵ Deprins D., « Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution ? », *Les Ambivalences du risque : Regards croisés en sciences sociales*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2008, pp. 449-494.

⁶ On a vu plus haut en quoi la théorie du pari de Pascal provient du problème des partis en vue de départager équitablement les contractants en cas de rupture prématurée du contrat.

II. Une dette de jouissance : l'économie du plus-de-jour

1. L'épiphanie de Pascal, un maître du jeu

Parier sur l'existence de l'Autre, lui supposant une Jouissance absolue dont nous pourrions profiter, c'est faire le pari sur la possibilité d'une Grâce, celle en laquelle Pascal croit, l'inscrivant ainsi dans une certaine mystique, qui exige d'abord une renonciation. Ainsi s'oppose-t-il aux libertins de son siècle qui préfèrent le divertissement, à une époque de vacillement de la foi en Dieu. Toutefois, le propre de l'expérience de la Grâce est de ne pas pouvoir s'exiger. Le seul pouvoir humain pour y parvenir est la renonciation, qui rend digne de rencontrer cette Jouissance promise à ceux qui accepteront de perdre la vie : « celui qui conservera sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la retrouvera »¹. C'est pourquoi certains se détournent de leurs semblables pour mieux se consacrer à un Autre dont la rencontre, réelle, est impossible – d'où la foi. C'est ici que gît le « scandale de la raison »², paradoxe absolu que clame et réclame Kierkegaard contre Hegel et sa *Phénoménologie de l'esprit*. À la pensée du paradoxe absolu que l'homme est à lui-même, comme synthèse de fini et d'infini de Kierkegaard correspond d'une certaine manière la pensée du mystère et du Dieu caché de Pascal, pour qui le paradoxe est aussi la condition de l'homme³. L'angoisse qui en résulte est celle de l'effroi devant « le silence éternel de ces espaces infinis »⁴, de la disproportion que l'homme est à lui-même. Assumant l'angoisse et faisant face aux mystères de l'existence Pascal ou Kierkegaard se détournent chacun à leur manière de leurs semblables, abandonnant peut-être l'idée de pouvoir un jour compenser la perte de jouissance par un quelconque plus-de-jour terrestre. Celui-ci reste incommensurable à la perte à compenser, que seul Dieu pourrait combler, par la Grâce.

Toutefois, Pascal n'a pas toujours vécu dans ce renoncement, mais fut lui-même un joyeux consommateur des plaisirs de l'existence, passant une partie de sa vie dans le luxe, en compagnie de beaux esprits, de femmes et de joueurs. Puis le 23 novembre 1654 il fait l'expérience d'une épiphanie qu'il relate dans son *Mémorial* : « Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants... ». Suite à cela, il se consacrera à une vie religieuse, jugée excessive par sa propre sœur dévote Jacqueline. Le Dieu de Pascal n'est pas rationnel : « le Dieu d'Abraham n'est pas celui des philosophes, Dieu de la démonstration, c'est un Dieu inaccessible à la raison, il n'est possible que de le rencontrer, au sens de la "tuché" »⁵. Il est pour Pascal ce qui vient nouer la rencontre du sujet avec le langage en tant que nomination, chiffrage de la jouissance. En d'autres termes, il est ce Nom-du-Père vers lequel Pascal se tourne finalement, en pariant sur son existence, sur son pouvoir de régulation ici-bas, avec la promesse d'un au-delà sans limite. Mais cela présuppose d'abord une dette, soit une perte de jouissance, en tant que « tous les Noms-du-Père sont autant de mythes de la perte de jouissance »⁶. Ce signifiant particulier, qui ouvre à la possibilité de la signification phallique qui voile le manque, est aussi ce qui découpe un trou au champ de l'Autre, dont résulte la chute de l'objet en jeu dans le pari. Ce qui est proprement vertigineux, angoissant : le pari porte donc sur ce qui cause la possibilité du Je, du jeu et de la mise. D'où une dimension sacrificielle, comme s'il s'agissait de trouver et faire consister une cause au désir de l'Autre, dans une renonciation qu'il exigerait du sujet, c'est-à-dire, comme si cet Autre demandait au sujet sa castration pour en jouir, fomentant une dette comme prix à payer pour désirer.

¹ Bible, *Évangile selon saint Matthieu*, 10:39.

² Kierkegaard S., *Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.

³ Clair A., « Pascal et Kierkegaard face à face », *Les Études philosophiques*, vol. 96, n° 1, 2011, pp. 3-18.

⁴ Pascal B., Fragment : « Disproportion de l'homme », *Pensées*, op. cit.

⁵ Maleval J.-C., *La Forclusion du Nom-du-Père*, op. cit., p. 109.

⁶ Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. De la nature des semblants », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1991-1992, inédit, séance du 26 février 1992, cité par Maleval J.-C., *ibid.*, p. 113.

Ainsi, on constatera avec J.-C. Maleval que « l'exigence religieuse du sacrifice témoigne structurellement que le Nom-du-Père n'est garant que d'une incomplétude »¹, celle d'un Autre décomplété source de foi, et non de certitude et de démonstration, celle d'une infinité de vies infiniment heureuses que rien n'assure, mais renvoyant alors la fonction paternelle à son évaporation.

Cette distinction que Pascal opère entre le Dieu des philosophes et celui d'Abraham permet de mettre à jour deux rapports distincts au savoir. Les philosophes invoquent le signifiant Dieu qui bouche l'Autre et son incomplétude, boucle le discours et tient lieu de l'Un, garantissant un savoir absolu sans reste que l'homme pourrait lui-même espérer obtenir. Mais l'autre Dieu dont parle Pascal entérine un manque, qui ne se résorbe pas. Ce reste n'est pas récupéré par une *Aufhebung*, mais se répète seulement sans compléter l'Autre. Au contraire, sa répétition est comme un évidement exponentiel de cet Autre dont le manque est la conséquence d'une accumulation de plus-de-jouir par un sujet qui, d'un renoncement premier, spéculé sur le gain compensatoire possible. La répétition vise alors une récupération où la jouissance promise qui s'additionne infiniment comme $1 + a$. Aussi s'agit-il de s'approcher de la jouissance de l'Autre, en captant en le petit a en lui, qui a donc pour double effet de vider l'Autre et de s'attribuer sa jouissance. Toutefois, la satisfaction obtenue n'est finalement plus que celle phallique et sexuelle, orientée par l'objet a prélevé, qui fait de la jouissance obtenue quelque chose d'insatisfaisant, qui pousse à la répétition de son rapt. D'où un véritable pousse-à-la-jouissance, structuré fantasmatiquement à partir du plus-de-jouir, qui s'inscrit dans le mouvement contradictoire de devoir « assurer la jouissance de l'Autre »². L'assurer pour rendre certain que cet Autre existe effectivement afin d'y prélever une part de jouissance, mais au risque que ce soit l'Autre qui jouisse du sujet, de son petit a . Autrement dit, l'objet a constitue tout l'enjeu du rapport à l'Autre en mettant au centre le problème de la castration, celle que le sujet croit que l'Autre exige de lui, mais aussi celle de l'Autre structurellement maquant et inexistant. C'est ce que le névrosé effectue, à l'aide de son symptôme et de sa façon de faire être un père puissant, garant de l'Autre, pouvant attester son être et promettre une part autorisée de jouissance (phallique) ; ce que le pervers effectue également à sa manière, notamment en se mettant en cette place instrumentale d'être le phallus qui comble l'Autre, qui rend consistante la jouissance de l'Autre qui, ainsi, existe.

Il s'agit donc d'entendre l'équivoque de la formule « s'assurer de l'Autre », dont se dégage un double sens. En un premier sens actif, le sujet tente de saisir quelque chose en l'Autre car il pressent qu'il est le lieu de sa jouissance. Or, cet Autre est aussi bien le langage que le corps, car finalement la dimension corporelle est toujours impliquée avec la jouissance. Que la jouissance soit celle du corps, en l'occurrence de l'Autre, conduit à un échec. En effet, on peut jouir du corps d'un partenaire ou bien de notre corps propre, mais notre corps nous trahit toujours et par ailleurs on ne jouit de morceau de corps du partenaire, « on n'a jamais vu un corps s'enrouler complètement, jusqu'à l'inclure et le phagocyter, autour du corps de l'Autre »³. Un second versant apparaît alors, qui laisse entrevoir une dimension de passivité, que c'est l'Autre qui jouirait de nous, ce à quoi se refuse d'ailleurs le névrosé en tenant à sa castration tout en la voilant pour ne pas céder l'objet de jouissance de l'Autre. Si dans cette formulation passive le corps ne se repère pas immédiatement, il nous apparaît finalement dans une perspective sadienne : c'est l'Autre qui jouit, de notre castration, de notre petit objet. L'Autre jouit de notre corps sans réciprocité et plus précisément le corps jouit. Il jouit presque malgré nous : « Le jouir du corps comporte un génitif qui a cette note sadienne sur laquelle j'ai mis une touche, ou au contraire, une note extatique, subjective, qui dit qu'en somme c'est l'Autre qui jouit »⁴. Ainsi, l'en-je qu'est cette livre de chair vise à garantir l'Autre en tant que barré, en tant que le sujet doit se sacrifier pour assurer la jouissance de cet Autre qui n'existe pas et ne peut profiter finalement de lui.

¹ Maleval J.-C., *ibid.*, p. 108.

² Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 825.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*

Cela ouvre donc une double perspective sur la jouissance du corps : la première sera saisie par Lacan à partir du séminaire *Encore* comme jouissance Autre, sur un mode extatique, c'est la jouissance supplémentaire féminine comme nous l'avons vu, permettant de penser à nouveau frais la différence sexuelle comme modes distincts de jouissance. Bien qu'éprouvée dans le corps, de n'être pas toute phallique, elle est Autre. Mais deuxièmement, le corps jouissant ouvre aussi à une relecture de la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave, l'un jouissant du corps de l'autre, maître auquel le névrosé rêve de s'égaliser (l'obsessionnel) ou bien de faire chuter (l'hystérique). Il y aurait donc une jouissance du maître qui prétend rechercher et obtenir cette jouissance de l'Autre, et il y aurait une jouissance de l'esclave soumis au maître. On entend ici une note sadienne du maître qui jouit de son serviteur petit a, renvoyant cette jouissance à celle de l'objet, comme jouissance masculine que Lacan qualifie tour à tour de phallique, de l'idiote, de masturbatoire ou encore Une, c'est-à-dire comme étant une jouissance de l'organe, toute seule.

Or, cette mystique pascalienne semble similaire à la jouissance du maître, tout occupé à dénombrer le gain possible selon la mise engagée, et non pas celle Autre et supplémentaire que nous retrouverions dans le féminin, exigeant un abandon à l'Autre. Le mode de jouir féminin aurait un rapport privilégié avec cette autre jouissance selon Lacan, parce qu'en prise directe avec un manque réel S(A barré), en tant qu'elles ne sont pas-toutes prises dans la fonction phallique. Il s'agirait donc d'une rencontre du réel, et que Lacan va tenter de saisir à partir du séminaire *Encore* à travers les témoignages des grandes mystiques, comme sainte Thérèse d'Avila par exemple. C'est un moment de souffrance dans le corps, dans le réel de la chair, un abandon à l'Autre qui n'est néanmoins pas le strict apanage des femmes selon Lacan. Certains hommes comme saint Jean de la Croix par exemple l'ont éprouvé. Les mystiques ne sont pas que des femmes (anatomiquement parlant) « parce qu'on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du $\forall x \Phi x$. On peut aussi se mettre du côté du pas-tout. »¹, c'est-à-dire se mettre du côté d'une d'identification subjective au mode de jouir féminin qui ne serait pas tout pris sous la loi du signifiant phallique, soit de la castration.

Ainsi pourrions-nous définir avec de Certeau le mystique, pour qui est éprouvé un manque en excès – où seul l'oxymore lui permet d'approcher d'un éloignement fondamental, extime :

Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès.²

La rencontre mystique est donc toujours renvoyée à un hasard à-venir, condamnant à une forme de solitude que rien, aucun objet terrestre ne peut compenser ni *a fortiori* combler.

Peut-on ranger Pascal parmi ces mystiques ? « Dans la religion chrétienne, le croyant paraît échanger un objet égal à 0 avec une jouissance infinie promise dans l'Autre. Mais la renonciation dont il s'agit est, à double titre une forfaiture : il renonce pour jouir infiniment de l'Autre et c'est à l'aune de cette jouissance infinie qu'il engage son existence ; un Autre de l'Autre la garantirait. En réalité il sait que cela ne lui coûte rien et qu'il ne renonce pas à l'objet comme s'il feignait de perdre a pour mieux jouir de l'Autre par l'intermédiaire de a »³, disions-nous déjà plus haut, faisant du petit a ce dont il jouit de façon fondamentale, l'instrument de sa jouissance pour approcher l'Autre et s'assurer de son existence. Ainsi, tandis que Pascal tente d'approcher une description de son expérience, par le recours au pari chrétien qui rejette aussi bien la tentation diabolique que le pur divertissement, il dessine finalement un argument compatible avec un principe de précaution qu'on retrouve aussi dans le programme de jouissance phallique de la morale capitaliste. D'où cette forfaiture repérée par divers auteurs, à l'instar de Lacan qui met en exergue ce que le pari pascalien permet d'organiser le rapt de la jouissance de l'Autre par l'entremise de l'objet. Le pari sur l'existence de l'Autre qui détiendrait la jouissance convoitée, infinie,

¹ *Ibid.*, p. 71.

² Certeau M. (de), *La Fable mystique*, t. 1, XVIe et XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982, p. 411.

³ Cathelineau P. C., « Du Trou », *Le Discours psychanalytique*, op. cit., p. 27.

aboutirait donc finalement sur une jouissance phallique et sexuelle, qui n'est jamais la bonne, parce que seulement compensatoire ou substitutive, mais qui contribue à assurer l'existence d'abord du « Je » qui parie et qui jouit.

En effet, « ce n'est pas ça – voilà le cri par où se distingue la jouissance obtenue, de celle attendue »¹ dira Lacan. Cette dernière est celle incestueuse du rapport sexuel, interdite, qui ne surviendra jamais. En effet, « s'il y en avait une autre que la jouissance phallique, il ne faudrait pas que ce soit celle-là »². La jouissance phallique est donc comme une résignation, un renoncement à la vraie jouissance qui serait celle de l'Autre, pour se contenter d'un moignon insatisfaisant, qui nous oblige à toujours recommencer à répéter dans l'espoir qu'un jour, on jouisse pour de vrai. N'existe donc qu'une jouissance fautive qui « ne convient pas »³, mais qu'on peut accumuler par compensation à partir d'une déperdition originaire. C'est toute la logique du plus-de-jour à l'œuvre chez le maître hégélien et qui nous amènera plus tard à interroger la morale et le discours du capitalisme qui tend à transformer le rapport à l'Autre jusqu'à une contractualisation généralisée.

2. La jouissance comptable du maître et de l'esclave

Dans sa relecture de la dialectique du maître et de l'esclave, Lacan va opérer un renversement des positions en montrant comment le maître n'est en rien maître de la jouissance contrairement à l'esclave. La posture que Lacan attribue au maître est celle du comique, puisque le maître se livre à une lutte à mort pour rire : il risque sa vie mais dans un combat où personne ne meurt. Le risque n'est donc pas véritable mais l'enjeu serait plutôt de savoir s'il est prêt à s'engager dans la partie, à miser son être. Décide-t-il d'y aller ou pas ? Autrement dit, la question sera de savoir s'il accepte ou s'il refuse de soutenir le un qu'il est, c'est-à-dire le un de sa vie, qui constitue son être et qui n'est autre que le trait unaire auquel il s'identifie : « On a fait un trait unaire avec ce qui est la seule chose avec quoi un être vivant peut le faire, avec une vie »⁴. Ainsi, la lutte à mort de pur prestige chez Hegel ne serait finalement que la tentative de transformer le un de la vie en l'inscription d'un trait unaire : « La lutte n'est à mort que de transformer sa vie en un signifiant limité au trait unaire. C'est avec ça qu'on constitue le pur prestige »⁵. La maîtrise du maître consistera donc en cette transformation comptable de la vie, en étant celui qui ose le premier faire ce pas qui le mène à être le premier un, et de le soutenir, de porter cette marque. Jouer sa partie comme un maître signifierait donc, pour Lacan, de s'engager dans la partie pour se faire un, mais à condition d'un renoncement primordial, de consentir à une dette originaire. Au contraire, l'esclave est celui qui a refusé de prendre ce risque par crainte de se faire un.

Cependant, ce refus de l'esclave va faire de lui un idéal pour le maître. En effet, dans sa lecture ironique de la dialectique hégélienne, Lacan montre comment la vie du maître se réduit à faire un, il ne sait faire que cela, tandis que l'esclave, parce qu'il est soumis au travail, déploie des trésors d'ingénierie qui non seulement le pousse à réaliser l'histoire selon Hegel, mais par ailleurs à se rendre maître de son propre corps pour pouvoir effectuer son service auprès du maître. Ainsi se dégage que l'idéal est la maîtrise du corps : si le maître maîtrise le corps de l'esclave en l'ayant à sa disposition, l'esclave tend à maîtriser son propre corps par et pour le travail. Du point de vue du maître, le corps vivant et jouissant est donc celui de l'esclave qui a refusé de renoncer à la jouissance en refusant la lutte à mort. « Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que le maître a renoncé à la jouissance ? Comme ce n'est pas pour autre chose que le salut de son corps que l'esclave accepte d'être dominé, on ne voit pas pourquoi la jouissance ne lui reste pas sur les bras. Si le maître s'est au départ engagé dans le risque, c'est bien parce qu'il laisse la

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 101.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 365.

⁵ *Ibid.*, p. 366.

jouissance à l'autre »¹. Ainsi, le maître aura renoncé à la jouissance pour se faire un et jouir du corps de l'Autre, soit de l'esclave, tandis que l'esclave a préféré le corps vivant et jouissant à la comptabilité du un de la maîtrise.

Cette relecture ironique marque un premier virage dans la théorie lacanienne, en ouvrant la voie vers la perspective d'une clinique qui s'oriente non plus de l'être mais de l'Un. En effet, si le maître se constitue comme Maître I, il fait de l'esclave un Maître II à partir duquel il se voit. Le maître se laisse représenter par le signifiant unaire ou signifiant maître, le S1, auprès d'un deuxième signifiant unaire qu'est le S2 de l'esclave. Par conséquent un dédoublement du un s'opère, le maître se voyant idéalement dans un deuxième un et s'aliène donc à cet autre un qu'est l'esclave. Lacan en déduira l'année suivante la formulation du discours du maître, lequel se construit à partir de quatre places qu'occupent S1, S2, \$ et l'objet a. Dans ce discours, on voit le maître S1 qui ordonne à l'esclave S2 de produire l'objet a dont le maître jouira. Mais ce maître est coupé de la vérité de son être, à savoir de sa division subjective \$ qui indique sa castration selon laquelle la maîtrise n'est qu'imposture : il ne sait pas ce qu'il veut, il est coupé de la cause de son désir que l'esclave possède et lui apporte.

Par conséquent, le maître est celui qui opprime l'esclave et exige de lui une production, celle de l'objet a, comme récupération d'une jouissance à laquelle il avait lui-même renoncé. Il extorque le reste d'une jouissance perdue mais qui n'apparaît finalement que substitutive et compensatoire. Si, dans l'histoire, les maîtres esclavagistes ont tenté de s'approcher de la jouissance de l'Autre au moyen du corps de leurs esclaves, cette jouissance est néanmoins demeurée inaccessible en tant que située dans l'Autre, qu'il s'agisse du langage ou du corps, ne permettant que des petits restes, des petits bouts de jouissance de substitution. Cette récupération ne peut donc jamais être satisfaisante et il en faut toujours plus, il faut une production de petit a toujours accrue pour combler cette béance impossible à combler. C'est pourquoi Lacan fera de cet objet a un objet « plus-de-jouir » (qu'il construit en référence à la plus-value de Marx²) et qui ramasse ensemble l'équivoque du plus-du-tout et du encore-plus. Toutefois, la réduction de l'objet a à un plus-de-jouir produit un leurre, celui de croire qu'on pourrait s'approprier la jouissance, donc la maîtriser, posséder enfin la jouissance de l'Autre.

En effet, la logique du plus-de-jouir que nous avons entrevue avec le pari pascalien s'initie d'une dette, d'une perte inaugurale et définitive, qui n'autorise plus que l'accumulation d'une multitude de jouissance compensatoire mais dont la quantité, aussi grande soit-elle, n'équivaudra jamais celle, infinie, qui fut cédée à l'origine. Quelle est donc cette jouissance perdue ? Avec Pascal, nous avons repéré qu'elle constituait une part de l'être du sujet, donc un bout de corps puisque toute jouissance est celle du corps. Ajoutons à présent que cette perte n'est autre que celle résultant de l'opération de la castration par laquelle devient interdit le fait que l'enfant soit un objet de jouissance, le phallus, pour l'Autre qui l'aura désiré, qu'il s'agisse de la mère, du père ou d'un ancêtre. Il s'agit donc ici d'une première renonciation, à la jouissance incestueuse, qui procède à un vidage de la jouissance au champ de l'Autre mais également celle de l'objet, permettant qu'advienne un sujet du signifiant pris dans le désir et qui peut s'affirmer comme un. Il se fait ainsi représenter comme un par un signifiant, le signifiant unaire S1 auprès d'un S2 situé au champ de l'Autre du langage. Par ce processus de représentation, il y a donc la perte de jouissance mais aussi, en même temps, le commencement de la quête d'une récupération grâce à ce S2, production d'un savoir supposé en l'Autre. Ainsi, malgré sa division entre deux signifiants, le sujet se rapporte tout de même comme un auprès d'un autre un dans l'espoir de pouvoir faire deux. En d'autres termes, la production du plus-de-jouir est une conséquence des lois du langage, du symbolique, dont la nécessité à y entrer est mise au compte d'un « feu au derrière »³ qui pousse l'animal que nous sommes à entrer dans

¹ *Ibid.*, p. 115.

² Cf. *infra*.

³ Comment cet animal avec le feu au derrière en vient à devoir se promouvoir comme sujet dans l'Autre ? Il est bien certain que c'est son feu au derrière qui l'y pousse. Le feu au derrière il n'y a que ça qui vous intéresse. Seulement, il faut bien que de temps en temps je puisse tout de même me mettre à parler de ce qui se passe en négligeant le feu au derrière, qui est pourtant la seule chose qui puisse motiver celui que j'appelais l'animal à se faire représenter ainsi. », Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 363.

le langage pour s'y faire représenter comme sujet qui compte, qui a de la valeur, mais à condition de pouvoir récupérer autre chose en échange pour combler le manque-à-jour ainsi produit.

Une logique du *plus*, soit de l'addition, débute et qui relèverait d'une forme de nécessité, celle du « feu au derrière », qui se décèle dans le défilé de la chaîne signifiante comme *automaton*, c'est-à-dire comme répétition signifiante inarrêtable ou compulsion de répétition. Un premier signifiant appelle les suivants dans l'espoir de produire le fin mot de l'histoire, la vérité dernière, soit de retrouver l'être perdu, ou du moins que ce qui suit s'ajoute à ce qui précède au lieu de causer une perte. D'où la croyance d'être deux, ce qui constitue précisément le « pur prestige » du maître, qui se montre maître de soi comme s'il était autre à lui-même, après une lutte à mort dans laquelle il a d'abord risqué sa jouissance. Cependant, quelle est la nature de ce deux ? Ce deux est biaisé, car il ne constitue pas la somme de deux un, mais le un du sujet avec un en plus, à savoir le plus-de-jour, que Lacan écrit $1 + a$. L'effort du sujet sera alors de se croire 2 par une opération d'addition, celle non pas du $1 + 1$, mais du $1 + a$: lui, avec un objet de jouissance de substitution, en plus. Ainsi le maître est-il celui qui se dresse comme un et exige de son esclave qu'il lui apporte un objet. L'esclave constitue le deux du maître mais sur la modalité du a en plus, car l'esclave ne compte pas pour un, sinon il ne serait pas esclave. Sa valeur est moindre, il compte pour a.

Ainsi l'expression plus-de-jour révèle-t-elle tout son intérêt : d'une part, elle désigne la perte radicale comme dette de jouissance, c'est-à-dire un manque à jouir définitif qui est l'interdit de l'inceste, mais, d'autre part, montre qu'autre chose vient à la place et s'élabore comme une satisfaction compensatoire pour récupérer un petit peu de jouissance. Non pas que celle-ci soit transgression de l'interdit (de l'inceste ou bien culturel), mais constitue une autre forme de jouissance, d'ailleurs la seule possible¹, sous la forme d'une jouissance phallique d'objets a qui sont comme autant d'objets de substitution. Le plus-de-jour n'est qu'un tenant lieu, renvoyant l'objet a à un simple semblant, il tient lieu de la jouissance perdue. Il s'agit donc d'un « bonus »² qui permet de comptabiliser la jouissance, et qui se faufile en contre-bande : « Aussi bien est-ce pour cette raison que j'articule plus-de-jour ce qui ici apparaît et que je ne l'articule pas d'un forçage ou d'une transgression... Se faufile n'est pas transgresser »³. Il y a donc des objets qui peuvent occuper cette place sans être frappés d'interdit, quoiqu'ils puissent aussi fleurter avec la limite et la transgression. Cependant, ils demeurent toujours insuffisants puisque simples lieutenants que la civilisation autorise. L'effort de récupération compensatoire qui suit la déperdition de jouissance s'effectuera alors selon une croissance exponentielle qui n'est autre que la suite de Fibonacci.

Le maître est donc un joueur et se veut maître du jeu. Ainsi, à l'image du parieur de Pascal, tous deux jouent leur vie de jouissance pour gagner ce qui, de grandir de façon exponentielle, approche l'infinie de la jouissance de l'Autre mais finalement sans l'atteindre, celle-ci demeurant énigmatique. Comme le remarque J.-A. Miller à son propos, « on n'est pas du tout sûr qu'elle existe »⁴. On ne retrouve pas l'objet perdu, interdit, mais seulement des substituts, lesquels se comptabilisent. Le jeu auquel se prête le maître hégélien constitue donc bien un pari, puisqu'il met sa vie en jeu dans l'espoir d'une récupération de jouissance future. Or, cette passion du joueur n'est pas uniquement le propre d'un individu mais également de l'histoire des civilisations, qui semblent commencer par une renonciation primordiale qui « appelle à un plus-de-jour, qui comme bonus compensateur sera capté par certains et non par tous »⁵. Lacan souligne alors une transformation de la figure du maître que Hegel n'aura pas vu et qui émerge avec ce que le psychanalyste nomme le discours du capitalisme. Considéré comme une subversion du traditionnel discours du maître, son idéologie et sa morale semblent s'instaurer au moment de la

¹ Ainsi Lacan dit-il à propos de la seule jouissance possible : « Il est faux qu'il y en ait une autre. Cela ne nous empêchera pas de jouer une fois de plus de l'équivoque, à partir de faux, et de dire qu'il ne *faux-drait* pas que ce soit celle-là. Supposez qu'il y en ait une autre — mais justement il n'y en a pas. Et, du même coup, c'est pas parce qu'il n'y en a pas, et que c'est de ça que dépend le *il ne faudrait pas*, que le couperet n'en tombe pas moins sur celle dont nous sommes partis. Il faut que celle-là soit, faute — entendez-le comme culpabilité — faute de l'autre, qui n'est pas », Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 56.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 19.

³ *Ibid.*

⁴ Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *art. cit.*

⁵ Chaboudez G. « Le plus-de-jour », *Figures de la psychanalyse*, vol. 25, n° 1, 2013, pp. 197-225.

vacillation des figures de l'Autre et du pacte symbolique dont nous avons vu qu'il recelait en fin de compte le réel du non-rapport. En ce lieu se trouverait alors, selon notre hypothèse, ce qui fait suppléance sur le mode d'une captation de bouts de jouissance notamment au moyen du contrat moderne, comme par exemple celui de travail comme le remarque Marx dans ses analyses sur le capital et les rapports sociaux de production et dont Lacan s'inspire dans les années 70. En effet, il permet comptabilisation et rationalisation du plus-de-jouir, c'est-à-dire comptabilisation d'une dette, creusée par le renoncement primordial, pour mieux la contrôler, de sorte que « le contrat peut être conçu comme un instrument de calcul rationnel, un rapport abstrait indépendant des personnes qui contractent et des choses sur lesquelles il porte »¹. Et la tentative de se protéger contre « tout ce qui échappe à la pure logique du calcul »² constitue d'ailleurs « tout le sens de l'émergence du *principe de précaution* »³. Aussi proposons-nous de revenir sur quelques jalons de cette mutation du maître selon Lacan, à partir de quoi nous pourrions par la suite tenter quelques analyses de ce que cela impliquerait quant à la logique du pacte et ses incidences sur le lien social contemporain.

3. Vers une transformation du maître

Cette renonciation à la jouissance de l'Autre, qui conduit à la logique comptable du plus-de-jouir, se constate aussi bien chez le sujet que dans la civilisation, selon une trajectoire qui n'est pas sans produire un certain malaise – comme en écho à l'angoisse du sujet. En effet, tant le malaise que l'angoisse semblent prendre leurs origines, selon Freud, dans une renonciation originaire, ce qu'il illustre notamment par le mythe de l'*Urvater*. Le meurtre débouche finalement sur la renonciation aux femmes du groupe, donc à la jouissance de l'Autre que fut le père. Par conséquent, au commencement du processus de civilisation ou de limitation de la jouissance de l'Autre, il y aurait un premier acte de refus. Peut-on situer celui-ci, dans l'histoire des civilisations, au moment de l'abolition de l'esclavage ? En effet, l'esclavage serait comme le déploiement de la jouissance de l'Autre, voire son institutionnalisation, où le serviteur est mis légalement à la disposition du maître qui peut jouir de son corps et de ses productions. L'abolition de cette institution représenterait donc une renonciation, pour le maître, à jouir. Cependant, nous avons vu que l'esclave représente un idéal pour le maître puisque, selon Lacan, c'est le maître qui a renoncé à la jouissance en risquant de perdre la vie contrairement à l'esclave, finalement érigé en maître qui réalise et écrit l'histoire. Par conséquent, dans une interprétation lacanienne qui s'éloigne de celle hégélienne, l'esclavage se situerait déjà dans une culture de renoncement à la jouissance de l'Autre. Autrement dit, la culture esclavagiste comme premier renoncement à la jouissance de l'Autre en tant que toute première mise en œuvre du plus-de-jouir. En effet, le maître ne jouit pas tant de l'Autre, que de ce que lui apporte l'esclave, à savoir le produit petit a. Il doit donc prendre soin de l'esclave pour jouir de sa production, bien qu'il puisse aussi le châtier de son fouet, symbole phallique de la puissance du maître sur son esclave. Par conséquent, la jouissance du maître est perdue et prend le corps de l'esclave pour métaphore de ce qui fut perdu.

Ainsi, l'abolition de l'esclavage ne constituerait, bien plus tard, qu'une étape seconde dans la renonciation. Toutefois, puisque chaque renonciation s'accompagne aussi d'une tentative de compensation ou de récupération de ce qui fut perdu, à l'esclave se substitue une autre figure au service du maître : celle du prolétaire selon Marx. Le maître capitaliste perd donc son esclave et doit à présent acheter la force de travail du salarié prolétaire, avec qui il établit un *contrat*. Celui-ci fixe les conditions de prélèvement d'un petit plus, version moderne du rapt de jouissance par le maître antique, qui compense la déperdition de jouissance, à savoir une valeur sur ce qui est produit et qui n'est pas payé au salarié.

¹ Supiot A., *Homo juridicus*, op. cit., p. 167.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, nous soulignons.

C'est ce que Marx désignera comme « plus-value »¹ dont la source provient de la valeur d'usage de la force de travail que le capitaliste achète et qu'il aliène par un contrat d'achat-vente, qui lui apporte après-coup un gain de valeur par la valeur d'échange produite grâce à la valeur usuelle de cette force de travail en laquelle il avait investi².

Lacan reprend cette plus-value sous la forme du plus-de-jouir, comme captation toujours accrue d'un lieutenant de la jouissance perdue. Toutefois, ce que ne verrait pas Marx selon Lacan, cet en-plus représente une partie toujours déjà perdue aussi bien pour le prolétaire qui se voit dépossédé d'une partie de la valeur de son travail, que pour le capitaliste qui se l'est pourtant réappropriée. Elle est paradoxalement perdue par lui parce qu'elle repose sur une perte et par ailleurs parce qu'elle doit être réinvestie, en vue d'accroître cet en-plus compensatoire. Ainsi, si le capitaliste accumule effectivement des richesses, néanmoins « Marx ne voit pas que le maître a renoncé à la jouissance, que dans la logique du processus, dès qu'il fait son travail, c'est-à-dire donne un ordre, il perd quelque chose de sa jouissance et ainsi exige que le plus-de-jouir lui soit rendu »³. Autrement dit, la plus-value est à l'origine de l'accumulation capitaliste et constitue la logique du plus-de-jouir repérée par Lacan : plus on renonce et plus on compense, dans une course sans fin et accélérée de la récupération. Il faut d'abord une dette pour créer une richesse, mais qui ne remboursera jamais la dette qui s'approfondit. S'inaugure par conséquent, pour le « maître » capitaliste, une « morale masochiste du renoncement »⁴, par laquelle le maître approfondit toujours davantage la dette en cherchant à la combler, et dévoilant magistralement ce que toute morale recèle finalement de masochiste comme soumission au cruel surmoi.

Lacan fait alors usage d'un lexique ici des sciences physiques qui énoncent les lois de la thermodynamique selon lesquelles, en vertu du phénomène de l'entropie, il y a une déperdition d'énergie qu'il faut compenser par un apport supplémentaire pour qu'un système demeure en équilibre, ce qui implique alors une dépense d'énergie toujours accrue qui confine à un gigantisme de l'usure⁵. Finalement, Lacan y verra ici une transformation du maître antique en maître moderne capitaliste, qui l'amène à envisager une subversion du discours du maître en ce qu'il nomme le discours du capitalisme, lors duquel se constate un emballement du système qui tourne sans arrêt et de plus en plus vite, et dans lequel chacun semble appelé à devenir à la fois maître et esclave.

Par discours, il faut comprendre chez Lacan l'organisation langagière des relations que le sujet entretient avec l'objet et les signifiants, et qui permet ainsi de produire du lien social. Autrement dit, le lien social est un effet de discours, en tant que Lacan formalise le discours à l'aide de quatre positions qui sont celles de l'agent, de la vérité, de l'adresse ou de la production. Et selon la place que le sujet vient occuper, nous n'obtenons pas le même discours. Les discours permettent la distribution de quatre éléments fondamentaux que sont outre le sujet divisé \$, le signifiant-maître S1, la batterie des signifiants ou savoir S2 et enfin l'objet a plus-de-jouir. Et le passage d'un discours à un autre se fait par une rotation d'un quart de tour de chacun des éléments, ce qui donne quatre discours différents. Le lien social se caractérise alors par la possibilité pour le sujet de s'inscrire à différentes positions dans le discours. La formalisation logique du discours permet donc de décrire l'économie psychique du sujet en tant qu'il est divisé, c'est-à-dire séparé d'un objet a ou plus-de-jouir en raison de la castration symbolique que le signifiant a opérée, instaurant « un rapport primitif du savoir à la jouissance »⁶, soit des signifiants à la

¹ « [Le capitaliste] veut que la valeur de cette marchandise surpasse celle des marchandises nécessaires pour la produire, c'est-à-dire la somme de valeurs des moyens de production et de la force de travail, pour lesquels il a dépensé son cher argent. Il veut produire non seulement une chose utile, mais une valeur, non seulement une valeur, mais encore une plus-value. », Marx K., *Le Capital*, livre premier, Paris, Les Éditions Sociales, 1976, p. 142.

² *Ibid.*, p. 147.

³ Chaboudez G. « Le plus-de-jouir », *Figures de la psychanalyse*, op. cit.

⁴ Marie P., « Une morale du renoncement », *La clinique lacanienne*, vol. 28, n° 2, 2016, pp. 41-46.

⁵ Heidegger M., « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, Paris, Tel Gallimard, 1988, pp. 106 et sq.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 18.

jouissance¹. En effet, la jouissance est d'emblée prise dans le signifiant et le discours devient alors un appareil de régulation de cette jouissance qui est d'abord non-sociale, non-civilisée, et par lequel est donc aussi déterminée le lieu d'un impossible issue de l'opération signifiante : pas toute jouissance est autorisée.

Les quatre discours présentent donc chacun un mode spécifique de régulation de cette jouissance, mais aussi un mode particulier de récupération d'un plus-de-jouir, notamment en offrant des voies acceptables socialement pour la décharge pulsionnelle, selon la position qui est assignée au sujet. Ce sont donc ces discours qui régulent et conditionnent les fonctions et rapports sociaux des sujets dans une communauté. S'il n'est pas question ici de présenter toute la théorie des discours de Lacan, il faut au moins présenter le premier d'entre eux, le discours du maître, puisque le discours du capitalisme sera décrit comme une subversion de celui-ci. Le discours du maître constituerait le premier discours, tant historiquement que logiquement, et permet de produire, par rotation d'un quart de tour de chaque élément, les discours de l'hystérique, de l'analyste et de l'universitaire.

Pour présenter ce discours du maître, Lacan se réfère notamment au *Ménon* de Platon, faisant de la philosophie le paradigme de celui-là, en tant soustraction de savoir à l'autre, à l'esclave, comme si le savoir pouvait « se transmettre de la poche de l'esclave à celle du maître »² sans perte ni reste. Le maître élève donc l'esclave au rang du sujet supposé savoir mais en même temps lui dénie cette position de sujet. Toutefois, dans cette position, la vérité qui reste voilée et inaccessible pour le maître est sa division subjective, à savoir celle de la déperdition primordiale de jouissance. Il l'ignore et fait comme si cette castration n'existait pas. C'est même en raison de ce mensonge que le maître s'autorise à ordonner « le vol, le rapt, la soustraction à l'esclave, de son savoir »³, non pas pour acquérir du savoir mais pour sa maîtrise : « un vrai maître ne désire rien savoir du tout – il désire que ça marche »⁴. Or une transformation apparaît avec le maître moderne, du fait d'une modification de la place du savoir, qui subvertit le discours du maître en discours du capitalisme : « Ce qui s'opère du discours du Maître antique à celui du Maître moderne, que l'on appelle capitaliste, est une modification dans la place du savoir »⁵. Ce changement s'effectue « par un infime glissement qui est passé inaperçu aux yeux des intéressés eux-mêmes, le faisant passer à quelque chose qui le spécifie depuis comme le discours capitaliste »⁶, dont l'effet pervers sera l'effacement imperceptible de ce qui, dans les discours traditionnels, constituait un lieu d'impossible issu de l'opération signifiante de la castration et qui rendait possible une régulation de la jouissance de l'Autre par un maître exploitant un serf.

Lorsqu'il écrit et commente ce discours, il en fait une variante du discours du maître par l'inversion du signifiant-maître S1 et du sujet divisé \$. Mais alors « une toute petite inversion simplement entre le S1 et le \$... qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement, ça marche trop vite, [...] ça se consomme si bien que ça se consume »⁷. Dans cette économie, le sujet se croit aux commandes mais n'est plus confronté à l'impossible que font exister les quatre autres types de discours que Lacan formalise. Ça circule en boucle ; sans point d'arrêt, tout deviendrait possible. Mais par ailleurs, le sujet divisé étant mis au rang de l'agent du discours impliquerait que chacun est amené à se faire à la fois maître et esclave.

Par conséquent, se repère ici une rupture des discours que Lacan pointe sous la forme d'une transformation du maître et que de nouveaux usages du contrat accompagnent selon nous. Ainsi, si la culture de l'esclavagisme distinguait celui qui, ayant consenti à la renonciation, captait la jouissance sur le dos de l'esclave, la distinction du capitaliste et du prolétaire soulignée déjà par Marx aboutirait, par un

¹ J.-A. Miller identifie ici le paradigme (le cinquième) de la jouissance discursive chez Lacan. Voir Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, op. cit.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 21.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ Lacan J., *Le savoir du psychanalyste*, op. cit., leçon du 6 janvier 1972.

⁷ Lacan J., « Du discours psychanalytique. Discours à l'Université de Milan, le 12 mai 1972 » [En ligne]. *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55. <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-05-12.htm>.

emballement du système, finalement à effacer cette distinction pour l'inscrire en chacun comme position masochiste, selon laquelle chacun viendrait en position d'objet pour faire jouir l'Autre, pour assurer la jouissance de l'Autre. C'est ce dont témoignerait une culture de l'auto-entrepreneur par exemple, mais division voilée voire déniée, lorsque chacun devient maître, à commencer par maître de soi-même, capable de se « gérer », de « gérer ses émotions » et finalement de « gérer sa petite entreprise ». Or, là où le maître moderne du capitalisme exploite le salarié producteur de la plus-value au moyen d'un contrat de travail, la généralisation conjointe à la fois de la maîtrise et du prolétariat engendrerait-elle une généralisation de cette contractualisation ? Nous avons repéré plutôt l'intrusion du signifiant « contrat » dans des domaines dans lesquels celui-ci n'existait pas auparavant : pédagogique, thérapeutique, familial, sexuel, et finalement avec soi-même dans le cas de la sologamie, etc.

Ainsi, selon notre hypothèse, les mutations du maître moderne et le recours à la contractualisation constitueraient la manifestation d'une transformation plus profonde, soit de la transition depuis une logique du pacte, qui repose sur la foi en la parole garantie par cet Autre, à un régime contractuel relevant plutôt d'une logique de l'Un comme garantie de jouissance. Ce nouveau régime contractuel s'inscrirait alors dans un mouvement de diminution des risques, pour y préférer un régime probabiliste d'assurance et de certitude, qui neutralise le risque et qui ne soit plus soumis au désir de l'Autre, imprévisible. Autrement dit, l'idéologie contractuelle qui paraît réguler l'économie contemporaine du gain sur fond de perte, implique certaines conséquences et mutations quant au lien social contemporain, dont la méfiance de l'Autre ainsi que la contractualisation de la relation jusque dans l'intime. En effet, l'évaporation des croyances que pouvait procurer le pacte de parole avec un Autre du symbolique, incarné par l'autorité du Père comme maître du désir et de la loi, laisse place à cette autre logique de certitude approximative et asymptotique, dans le cadre du discours circulaire du capitalisme, sans limite et *sans perte*, soutenu par ailleurs par le discours de la science comme tentative de maîtrise du risque. La solution contractuelle, devant la perte contemporaine des certitudes, nous apparaîtra alors comme essai de suppléance et plus exactement comme envers masochiste du pacte.

III. Le contrat comme suppléance masochiste

1. Forclusion de la castration et discours du capitalisme

Revenons alors tout d'abord plus précisément sur la caractérisation par Lacan de ce discours du capitalisme comme discours qui méconnaît la dimension de la castration et de l'impossible. Cela nous permettra notamment de repérer quelques conséquences du passage du paradigme du pacte au paradigme du contrat actuel comme essai de suppléance. Les incidences du discours du capitalisme sur le lien social contemporain s'expriment selon nous d'abord à travers les modifications d'un certain régime de vérité et de la place du savoir, dont les origines semblent remonter au cogito cartésien, mais aussi à travers la place nouvelle occupée par l'usage du contrat. En effet, le recours au contrat n'est pas nouveau, puisque le Droit romain commence déjà à le formaliser. Toutefois, sa pratique semble se généraliser y compris dans la sphère intime, et c'est ce qu'il s'agit d'analyser afin d'en comprendre les effets sur le sujet. Nous explorerons donc dans un premier temps le changement de la place du savoir comme changement du statut de la figure de l'Autre de la garantie, avant de pouvoir dégager certaines implications quant au rapport du sujet à la jouissance, au désir et à l'autre.

Le discours du capitalisme, reposant sur une inversion S1 et \$ comme nous venons de le voir, induit selon Lacan une place différente du savoir, que soutient le discours de la science, en tant que ce savoir est ce que tout sujet est appelé à extraire chez l'Autre pour en jouir. En effet, ce discours de la science n'est pas à comprendre comme discours d'un savant ou d'un scientifique, mais plutôt du discours

technoscientifique qui produit d'une part les nombreux objets de consommation, et d'autre part fait de ce savoir ce qui vaut non pour lui-même comme savoir mais comme ce qui marche, fait fonctionner les machines, qui rabat donc la vérité sur une valeur comptable, prévisible. Le savoir devient ce qui est exigé d'un Autre (un médecin, un service, un système, une technologie... par exemple) pour que ça fonctionne. Autrement dit, le savoir-vérité doit relever de l'exactitude. D'où la multiplication des procédures d'évaluation¹, depuis les tests psychotechniques jusqu'aux évaluations du commerçant sur Internet en lui attribuant une note. Le savoir doit donc être quelque chose d'exact et de certain, pour prendre la bonne décision (quel objet dois-je acheter de préférence ?), pour bien orienter (le bilan psychologique pour orienter vers le bon service ou bien, dans l'Education Nationale, pour orienter vers une classe spécialisée), ou encore pour pouvoir compter *sans risque* sur un service ou un objet (ce que Heidegger nomme la « provocation »²).

L'objet ou service produit qui résulte d'un tel dispositif fondé sur l'évaluation peut ainsi être réduit à un gadget jetable voué à la consommation. Lacan le désignera du néologisme « lathouse »³, qui concentre le terme grec *lèthè*, signifiant le voile de l'oubli, et la ventouse. Ces lathouses auxquelles le sujet se collent et s'accrochent sont alors comme autant d'objets qui recouvrent la vérité, au sens heideggérien de dévoilement (*alèthèia*), pour faire de cette vérité une chose exacte, manipulable, comptable, numérique et surtout disponible. Ainsi, dans la lignée de Heidegger, Lacan semble reprendre l'idée d'un changement de régime de la vérité que le philosophe allemand soulignait déjà, notamment dans l'histoire de la philosophie, et qui s'exprime comme « oubli de l'être », geste déjà opéré par Platon⁴. Sans retracer tout le propos de Heidegger, notons au moins que la pensée de Descartes marquerait un tournant, lorsque la vérité est rabattue sur la question de la certitude et de l'exactitude. En effet, l'affirmation du *cogito* devient pour les Modernes ce à partir de quoi s'organisent les choses du monde, et attribuant dès lors une nouvelle portée à la faculté de la volonté et de son autonomie, comme « volonté de volonté ».

En effet, la vérité étant déterminée par une valeur, la certitude, elle se fait subjective, perspective ou point de vue d'un sujet substrat de toute représentation certaine. La volonté prend alors un rôle majeur car c'est elle qui détermine la valeur d'une représentation. Rappelons en effet que dans sa quatrième Méditation Descartes définit la volonté comme une puissance infinie de nier ou d'affirmer les représentations que propose l'entendement fini : « Car [la volonté] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas, (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) [...] les choses que l'entendement nous propose »⁵. Par conséquent, est considéré comme certain, donc vrai, ce qu'affirme la volonté. C'est la volonté qui à présent est au principe de toute chose, s'érige en maître de l'étant : « Vouloir, c'est vouloir être maître »⁶. Or, en tant que le *cogito* est la première évidence, certitude absolue hors de doute, il est aussi à lui-même son premier objet, l'ob-jet originel du sujet, donné dans une idée claire et distincte : « le sujet est le premier objet d'une représentation ontologique »⁷. Par conséquent, le *cogito* se fonde lui-même par la volonté, et ainsi la volonté se veut elle-même parce qu'en posant la vérité-certitude du *cogito* elle ne fait que s'affirmer elle-même comme acte du *cogito*. L'homme s'érige alors en principe de sa propre volonté : « l'homme veut lui-même être le volontaire de la volonté de volonté »⁸, sans manque ni faille. En tant que forme achevée de la volonté de puissance, elle « rend

¹ Cf. notamment Abelhauser A., Gori R. & Sauret M.-J., *La Folie Evaluation : Les nouvelles fabriques de la servitude*, op. cit.

² « Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation au sens d'une provocation », Heidegger M., « La question de la technique », *Essais et Conférences*, op. cit., p. 22.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 188. Sur le concept de lathouse chez Lacan, voir aussi l'article de Patrick Martin-Mattera et Alexandre Lévy, « Le "concept" de lathouse dans l'œuvre de Jacques Lacan. Implications psychologiques, cliniques et sociales », *Bulletin de psychologie*, vol. 550, no. 4, 2017, pp. 311-319.

⁴ « La vérité n'est plus, comme non-voilement, le trait fondamental de l'être lui-même ; mais, devenue exactitude en raison de son asservissement à l'Idée, elle est désormais le trait distinctif de la connaissance de l'étant », Heidegger M., « La doctrine de Platon sur la vérité », *Question II*, Paris, Tel Gallimard, 1968, p. 464.

⁵ Descartes R., *Méditations Métaphysique*, op. cit., p. 139.

⁶ Heidegger M., « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Tel Gallimard, 1962, p. 282.

⁷ Heidegger M., « Dépassement de la métaphysique », *Essais et Conférences*, op. cit., p. 85.

⁸ *Ibid.*, p. 82.

toutes les choses sûres et, pour autant, elle est ce qui seul dirige, donc ce qui seul est exact. L'exactitude de la volonté de volonté m'assure elle-même, d'une façon totale et absolue »¹. Toutefois, « vouloir une sûreté absolue, c'est d'abord mettre au jour une insécurité universelle »². Si Heidegger interprète cette insécurité du côté de l'oubli de l'être qu'il s'agit de sauver, il est également possible de la mettre du côté de l'exclusion voire de la forclusion du sujet dont la science, depuis Descartes, ne veut rien savoir mais que la psychanalyse, inlassablement, tente de retrouver.

Ainsi, par le fondement volontaire et assurantiel de toute chose, on ne vise plus ici une vérité du sujet mais une certitude d'où le sujet se trouve finalement exclu car superflu, imprévisible et surtout faillible. Les robots et les ordinateurs sont plus efficaces que les sujets humains. On peut ainsi observer dans les sciences modernes une sorte de forclusion du sujet, dont le rapport au savoir ne repose plus sur un désir mais sur une accumulation anonyme. Un tel sujet de la science, qui n'est autre en fait que le sujet de l'inconscient dont s'occupe la psychanalyse comme Lacan le montre dans son texte « La science et la vérité », se trouve donc finalement disjoint de ce savoir qu'il érige comme nouveau maître. Un maître qui n'est pas au service des dirigeants politiques, mais au contraire domine l'espace économique et sert d'augure pour gouverner le monde – là encore, le sujet serait plutôt exclu, désubjectivé au profit d'algorithmes.

Ce nouveau rapport au savoir et à la vérité ne va pas sans entraîner une transformation du rapport à l'autre, au travail, au temps, à l'amour, à soi-même, plus généralement au manque, que l'objet a condense et enserme. Ainsi pourrait-on parler d'une « société de la jouissance »³ qui offre au sujet, notamment à l'ère du numérique, une forme de toute-puissance : celle d'un autocontrôle parfait du *self-made-man* au principe de sa propre volonté, celle de pouvoir tout posséder ou consommer, celle de pouvoir être partout à la fois avec les réseaux sociaux, celle de pouvoir échanger avec qui on veut et quand on veut. L'économie numérique par sa circularité ou circulation perpétuelle proclame donc que tout est possible du point de vue de la jouissance. Par exemple, Internet devient le lieu où tout ce dont le sujet manquerait est enfin disponible et « à portée de la main ». Cela dessine un nouveau rapport au manque, parce que celui-ci n'est plus envisagé comme le résultat d'une perte définitive et inconsolable, mais comme un trou ou un vide « remplissable », le plus rapidement possible. Il suffit de se connecter à et sur Internet, de se connecter à ce qui nous manque. Ainsi, du fait de l'inversion de deux éléments dans la structure du discours du capitalisme, se trouverait « introduite la perspective d'une jouissance non bornée, affranchie de tout recours à l'Autre, faisant miroiter la perspective d'une élision du manque constitutif de toute subjectivité humaine et de tout lien social. C'est ce que Lacan spécifie de forclusion de la castration. »⁴

Cette idée apparaît notamment dans ses leçons données à Sainte-Anne, intitulée « Le savoir du psychanalyste, dans lesquelles il déclare : « Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci : la *Verwerfung*, le rejet, le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi ? De la castration »⁵. Or, qu'est-ce que cela impliquerait ? Tout d'abord l'espoir, selon Pierre Bruno, qu'advienne un « sujet complétable par son plus-de-jouir, dans une comptabilité asymptotique, au terme de laquelle nous pourrions espérer l'épiphanie d'un sujet débarré, soit l'homme nouveau dont la femme serait à venir, le capital le plus précieux »⁶. Autrement dit, qu'advienne un sujet qui ne soit pas pris dans la différence sexuelle comme conséquence de la fonction phallique. En effet, nous avons vu au chapitre précédent en quoi celle-ci limite la jouissance, en interdisant la jouissance de l'Autre pour n'autoriser que celle phallique, bien que fautive et partielle, mais dont se distingue alors l'autre jouissance, au-delà du phallique. Ainsi, la forclusion de la castration comme refus

¹ *Ibid.*, p. 101.

² *Ibid.*

³ Godart E., « Les métamorphoses du sujet à l'ère du virtuel : enjeux contemporains d'une clinique hypermoderne », *Cliniques méditerranéennes*, 2018, n° 98, p. 25-46.

⁴ Podlejski J., « Le choc des discours », *Psychanalyse*, vol. 34, n° 3, 2015, pp. 67-71.

⁵ Lacan J., *Le savoir du psychanalyste*, op. cit., leçon du 6 janvier 1972.

⁶ Bruno P., « La dérogation capitaliste », *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, sous la direction de Pierre Bruno, Érès, 2010, pp. 201-224.

de la finitude, de la limitation et de l'impossible s'accompagne aussi du refus de la différence des sexes révélatrice du non-rapport sexuel, pour y préférer plutôt une neutralisation du sexe, soit un individu – indivisé – comme sujet neutre, s'auto-déterminant jusque dans le choix de son positionnement sexué, hors norme phallique, hors désir de l'Autre. Ce qui n'irait pas, d'une part, sans appel au retour à un ordre réactionnaire, comme revendication d'une différence sexuelle à partir du réel de l'anatomique, ni d'autre part sans réveil ségrégationniste comme retour violent dans le réel des différences qui furent rejetées hors du symbolique, où ce que le signifiant ne distingue plus ressurgirait ainsi dans le réel du corps

Ce rejet de la castration, comme forclusion de la différence des sexes, implique aussi une autre conséquence que Lacan relève aussitôt qu'il formula ce propos : « Tout ordre, tout discours, qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour »¹. Pourquoi cette mise à distance de l'amour ? Rappelons notre propos au sujet du couple de l'amour du chapitre 4, qui abordait le rapport du sujet à un partenaire par l'entremise de la parole comme médium par lequel un pacte symbolique pouvait se conclure. Ce couple de l'amour reposait alors sur une demande adressée à un autre par un sujet divisé, c'est-à-dire par un sujet auquel manquerait quelque chose qu'il demande à l'autre de lui donner. Or, la réponse sur le plan symbolique de l'amour ne consiste pas à donner cet objet pour combler le vide, mais à donner plutôt ce qu'il n'a pas, soit à donner son propre manque par un don de signifiant par lequel advient la reconnaissance du désir du sujet, soit la reconnaissance du sujet lui-même. C'est d'ailleurs cette dimension de l'amour qui permettrait de faire descendre la jouissance au désir, c'est-à-dire de suspendre la satisfaction par l'acquisition d'un objet plus-de-jouir pour y introduire le circuit du désir comme désir de l'Autre à qui le sujet doit alors adresser une demande. Par conséquent, la forclusion de la castration, comme rejet du manque, implique que cette dimension contingente de l'amour soit finalement elle-même évincée et, là aussi, neutralisée.

Autrement dit, le discours du capitalisme, auquel chacun est soumis, qu'il soit du côté du prolétaire ou du côté du maître capitaliste, conduit à une neutralisation généralisée qui court-circuite aussi bien la différence symbolique des sexes, que la dimension de l'amour, ou encore du manque, entérinant de ce fait une suspension du risque de la rencontre et du désir pour y préférer la complétion de tout vide par le plus-de-jouir. Autrement dit, cette recherche de certitude et d'assurance qui caractérise le nouveau régime de savoir et de vérité ne va pas sans conséquences sur le rapport à l'autre, qui se manifeste notamment à travers le risque d'un isolement radical du sujet renvoyé à sa jouissance que nous avons décrite comme jouissance auto-érotique et phallique de l'Un, déconnectée de l'Autre. C'est d'ailleurs l'expérience, nous semble-t-il, qu'un certain Chris Dancy fait de façon extrême, en se proclamant pourtant l'homme le plus connecté du monde, et de façon plus ordinaire ce qui caractériserait aussi une certaine modernité de la rencontre amoureuse.

2. Le risque de la rencontre

Si ces tentatives d'assurance et de certitude semblent concerner avant tout le domaine de l'économie et des sciences, elles modifient également à notre époque un certain rapport au partenaire jusque dans l'intime, notamment dans la rencontre amoureuse, avec un espoir, parfois peu voilé, de naturalisation du désir et de l'amour. En témoigne par exemple une mini-série télévisuelle diffusée récemment sur la plateforme Netflix intitulée *The One*², qui met en scène le fantasme de trouver l'âme sœur à l'aide de la science, en l'occurrence génétique et algorithmique, comme si l'amour était pris dans une forme de nécessité ou de destin. Il suffirait alors de prélever un échantillon d'ADN qui, une fois analysé et passé à la moulinette des algorithmes, indiquerait infailliblement qui est l'âme sœur de toute éternité.

¹ Lacan J., *Le savoir du psychanalyste*, op. cit., leçon du 6 janvier 1972.

² Hood, B., Lovering, J., Morshead, C. (Réalisateurs), *The One* [Mini-série TV]. Urban Myth Films et StudioCanal, 2021.

The One est le nom de cette société, fondée par Rebecca Webb qui a elle-même trouvé l'âme sœur grâce à la base de données. En revanche, d'autres personnages passent encore par les voies plus classiques, comme Hannah et Mark. Il s'agit d'un couple marié et heureux, mais Hannah craint de ne pas être la the one de son mari et, menant son enquête, découvre dans la base de données qu'une autre ferait remplirait mieux qu'elle son office. Elle tente alors d'empêcher que l'inéluctable ne se produise. Toutefois, tel un fatum, Mark rencontre cette autre femme par le hasard créé par sa femme et en tombe amoureux. Autrement dit, même sans passer par ce procédé dit scientifique, la nécessité génétique fonctionne, puisqu'il suffirait de croiser cette personne par hasard dans la vie réelle, pour que l'attraction naisse dans une réciprocité sans faille. Ainsi la start-up matrimoniale imaginée dans cette série ne fait qu'accélérer le processus de la rencontre en maîtrisant la survenue : au hasard de l'existence se substituerait une nécessité biologique dont l'aléatoire suit des lois strictes que la science peut mettre à jour et utiliser. Autrement dit, les rencontres seraient pré-établies, comme dans le meilleur des mondes leibniziens, et déchiffrable pour celui qui sait lire le grand livre de l'amour et de la nature, à l'instar de Chris Dancy et ses multiples capteurs et prothèses numériques.

Chris Dancy¹ se présente sur son blog en ligne « *Mindful Cyborg* », « l'homme le plus connecté du monde »². Il y raconte comment il a décidé de mesurer sa vie jusqu'à se sentir disparaître. À l'occasion d'un entretien avec lui, la journaliste Claire Richard³ du site web d'information *Rue89* rapporte certains de ses propos, où il explique comment, pour échapper à l'obsolescence de l'homme face aux machines, il décide de prendre de vitesse les technologies du numérique. Par l'entremise du *Quantified Self*, il procède alors à la mesure et à la récolte de nombreuses et diverses données concernant son comportement, sa physiologie, ses humeurs, au quotidien à l'aide de centaines de capteurs qui sont autant de prothèses, d'objets a prothétiques. Il se sert d'applications déjà existantes, il s'en crée d'autres sur mesure. Puis, jouant avec les paramètres, il s'amuse à repérer les modifications en lui. « Je prenais ces petites unités de comportement et je les changeais de place pour voir ce qui se produisait : une même conversation avec un ami prend-elle un tour différent s'il fait chaud ou s'il fait froid, si on marche ou si on est assis ? » Cela lui procure un nouveau pouvoir, sur lui-même, sur ses interactions sociales, sur son environnement jusqu'à se sentir un « superman ». Il transforme son corps, ses habitudes de vie, et parviendrait même à contrôler la réaction des gens avec qui il entre en interaction. C'est « comme si mon intuition avait été démultipliée par l'optimisation » confie-t-il.

Toutefois, il constate avec le temps une forme de « déshumanisation » au point de ressentir une perte de soi. « Je ne savais plus quelle version de moi j'étais », « J'avais l'impression de disparaître ». Prétendant contrôler tous les paramètres de sa personnalité, de son corps, de son environnement, il s'est finalement créé une identité dont il peut changer les versions à souhait : « Puisque je gardais tout, je pouvais actualiser n'importe quelle version de moi, elles étaient toutes accessibles. » Rien n'est perdu, tout demeure disponible et réactualisable à volonté, contribuant alors à la production d'une subjectivité qui, hyperconnectée, algorithmée, automatisée, serait sans manque. Tout reste à portée de main, il est à lui-même disponible et manipulable. Plus radicalement, ces opérations lui permettent finalement de (se) rendre disponible son propre désir pour ne plus le subir comme manque, pour le suspendre en tant que désir. Comme le rappelle le sociologue Hartmut Rosa dans son ouvrage *Rendre le monde indisponible*, c'est l'indétermination quant à l'atteignabilité de l'objet qui entraîne le désir et le manque, car demeure un doute, tandis que la disponibilité relève de l'ordre de la certitude et suspend donc le désir⁴. Ainsi, (se) rendre le monde, l'autre et soi-même toujours disponibles et prévisibles par l'algorithme, met entre parenthèses la faille du désir et le risque de son incertitude en ce qu'on est toujours assuré d'une réponse.

¹ Certains propos sont repris de notre article publié chez *Cliniques Méditerranéennes* : Beaucé O., « L'hyperconnexion comme plus-de-rencontre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 105, n° 1, 2022, pp. 211-224.

² On peut consulter ce blog sur www.chrisdancy.com.

³ Richard C., « L'homme le plus connecté du monde s'est fait dévorer par ses données », *L'Obs avec Rue89*, 9 septembre 2016, www.nouvelobs.com/rue89/rue89-tech/20160909.RUE3178/l-homme-le-plus-connecte-du-monde-s-est-faitdevorer-par-ses-donnees.html. Les propos de Chris Dancy qui suivent sont issus de cet article.

⁴ Rosa H., *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2020, pp. 125-132.

Cette capture inédite du sujet viendrait recouvrir une profonde vulnérabilité, celle d'un « rapport écorché au monde »¹ : l'angoisse d'être mis au rebut en faveur de la machine ou la difficulté à être avec les autres. Ainsi, aux hasards de la vie, à la contingence des rencontres et à l'obsolescence d'un homme faillible, Dancy tente d'opposer une maîtrise totale par l'algorithme, qui déterminerait à présent ce qu'il est, ce qu'il pense, ce qu'il désire, et auquel il finit par obéir. En d'autres termes, par l'entremise du numérique, il y a une tentative de redéfinir une subjectivité qui soit indépendante d'une division ou d'un manque originel et irréductible, qui réduit le sujet non à ce qu'il a d'unique mais au « un » comptable, « au fait de pouvoir être compté, répertorié, classifié, et bientôt algorithmé »². Ainsi, se constituerait une « subjectivité augmentée »³, comme tentative de compléter le sujet par neutralisation du manque et du désir à l'aide de prothèses, comme Dancy qui poursuit cet espoir d'indivision et de toute-puissance face à l'idéal de la machine. Mais en résulterait plutôt une subjectivité diminuée du manque, branché directement sur l'objet a dont Chris Dancy jouirait tout seul, sans recours à l'autre, à un partenaire amoureux.

Il est ainsi intéressant de constater que Chris Dancy n'en a jamais terminé de s'ajouter ou se greffer un nouveau capteur, une nouvelle prothèse, un nouveau logiciel pour mettre entre parenthèses ce qu'il ressent comme une défaillance ou une déficience, mais confie par ailleurs qu'il lui devient de plus en plus difficile, voire impossible, d'être avec les autres ; il se trouve de plus en plus reclus et se plaint de ne pouvoir trouver l'amour. En étant hyperconnecté à ses objets, qui ne suffisent jamais, l'autre est finalement mis à distance et est déjouée toute tentative pour l'autre de perturber Dancy et le sortir de cette jouissance Une. Ainsi, les prothèses numériques faisant écran à la dimension du ratage du rapport à l'autre, c'est aussi la dimension du désir qui est suspendue et finalement avec elle la rencontre comme rencontre du désir de l'autre, avec ses malentendus.

En effet, hyperconnecté, voire en tant que « le plus connecté du monde », ses partenaires sont d'abord la multiplicité des prothèses numériques. L'hyperconnexion du sujet rendrait enfin possible, à coup sûr et sans ratage, le rapport à l'autre, avec le partenaire qu'il faut : sans malentendu, dans l'harmonie. Mais en « promettant » de (re)trouver ce qui fut perdu, par exemple par les multiples autres qui s'offrent à la consommation sur les sites de rencontre, ou plus largement par les divers objets de consommation, le sujet est finalement isolé. En définissant l'isolement comme le fait d'être « concerné par les choses du monde »⁴, coupé de l'autre et de soi, Arendt nous indique la condition du sujet tout entier occupé par l'objet de son manque, qui se fait partenaire fondamental d'un sujet *a*-ddicté. L'être parlant est finalement renvoyé à sa jouissance Une masturbatoire, dans un isolement autoérotique, où le sujet cesse de s'adresser à l'autre pour le considérer dans sa dimension d'objet de jouissance (qu'on peut accumuler, collectionner, rendre disponible) et non plus de désir, sans toutefois surpasser le non-rapport qui maintient séparé le sujet d'une jouissance par laquelle il aurait atteint enfin la complétude. L'hyperconnexion viendrait alors comme un écran pour voiler le non-rapport et mettre à distance le sexuel, sans pourtant l'annuler.

Par conséquent, c'est une solution paradoxale qui se construit avec le numérique pour Chris Dancy et qui prend la forme d'un « plus-de-rencontre ». Entendons bien l'équivoque. Le plus de rencontre signifie ici un nombre croissant – il y a de plus en plus de rencontres – et une suspension de la rencontre, il n'y en a plus. Alors que l'hyperconnexion se présente comme possibilité inédite de réconciliation avec l'autre toujours disponible, elle apparaît finalement comme la mise en scène, répétée à chaque nouvelle « connexion », à chaque nouvelle rencontre, de ce qui rate à être avec l'autre, jusqu'à suspendre la rencontre elle-même. Malgré sa puissance gigantesque, le numérique achoppe toujours sur ce point d'impossible du sujet, qui ne peut finalement se dépasser par un plus de puissance. Ainsi, l'hyperconnexion organiserait une rencontre manquée, d'autant plus manquée qu'elle serait sans l'autre,

¹ Nous empruntons l'expression à la journaliste Claire Richard, *art. cit.*

² Leguil C., « Je », *Une traversée des identités*, Paris, PUF, 2018, p. 81.

³ Godart E., « Les métamorphoses du sujet à l'ère du virtuel : enjeux contemporains d'une clinique hypermoderne », *Cliniques méditerranéennes*, *art. cit.*

⁴ Arendt H., *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*

c'est-à-dire sans désir, sans manque, auto-érotique, dans laquelle s'aperçoit finalement une tentative de forclusion du risque de la rencontre dont la contingence de l'issue empêche de s'assurer d'un gain de jouissance. Si Dancy trouve à faire couple avec ses objets de jouissance, cependant il se plaint de l'isolement, de ne pouvoir faire couple avec un partenaire amoureux et de désir.

Si son expérience paraît extrême, elle n'est pas sans rappeler la pratique plus ordinaire des rencontres par l'entremise du numérique dont les sites de rencontres prétendent fournir la possibilité de trouver ou bien l'âme sœur grâce à des tests de personnalité et des algorithmes comme sur *Meetic*, ou bien d'acquérir « facilement » une multitude de partenaires sexuels éphémères. Cela apparaît ainsi comme une tentative de faire du ratage à l'endroit de la rencontre sexuelle ou amoureuse non plus un impossible, qui laisse le sujet divisé et manquant, mais une simple impuissance, dont la remédiation serait aussi promesse de plénitude du sujet. En effet, là où l'impossible implique de structurer un ratage, l'impuissance autorise la réussite et se transforme en simple calcul des chances et tentative d'optimisation. C'est ce qu'on a vu être le propre du discours du capitalisme, qui ne rencontre pas d'impossible mais seulement de l'impuissance sans perte véritable car récupérable, et qui laisse donc intact un espoir de réussir dans un avenir indéterminé, pourvu qu'on s'en donne les moyens. En effet, en cas d'échec à être avec l'autre, à produire du rapport réussi à l'autre, il suffirait de faire mieux, de multiplier les rencontres, les conquêtes et les contacts, de zapper celui qui ne correspond pas aux attentes. Il suffirait donc d'améliorer l'algorithme pour faire de meilleures rencontres, l'accumulation des connexions palliant l'impuissance : plus il y a de rencontres, et plus la probabilité d'échec serait réduite. Et si cela ne suffit toujours pas, alors il y a toujours la possibilité de recourir à un « coach en séduction » pour apprendre les secrets de la relation homme-femme, et plus spécifiquement de la séduction ultra-rapide¹. Une application comme *Tinder* illustre bien cela, en permettant d'être en contact avec de multiples partenaires disponibles autour de chez soi (l'utilisateur est géolocalisé), et de passer d'un profil à l'autre en zappant à l'aide du doigt glissant sur l'écran du smartphone. Enfin, le site de rencontres *adopteunmec.com* présente ce discours très explicite de la marchandisation du partenaire-jouissance en se présentant sous le même format qu'un site de vente en ligne, sur lequel le consommateur peut consulter son « panier », où les articles désirés sont listés, panier représenté par l'image d'un charriot. Il est ainsi proposé à l'utilisateur de faire de plus en plus de rencontres, dont la contingence de l'issue serait maîtrisée par le grand nombre.

Toutefois, aussi garantie, aussi hautement probable qu'elle soit, la rencontre de l'amour n'est toujours pas devenue nécessaire et reste donc faillible. Quelque chose rate et résiste à la quantification, arrachant la rencontre au domaine univoque du calcul et de la naturalisation. En cela, l'histoire d'Aline est édifiante :

Aline est une jeune femme hospitalisée au CHU. Son discours se porte rapidement sur sa relation de couple. Elle a rencontré son conjoint sur un site de rencontres, et cela fait énigme pour elle. En effet, ils n'auraient aucun point commun, leurs profils ne présentaient aucun point commun, et donc n'étaient pas du tout « compatibles ». Elle éprouve du désir pour lui, malgré leurs malentendus. Les puissants algorithmes du site n'auraient donc pas dû les mettre en contact et pourtant ils vivent aujourd'hui en couple.

La rencontre qu'Aline raconte est donc une rencontre sur fond de ratage et de malentendus : l'incompatibilité des deux fait énigme pour elle et rien n'explique leur relation. Cette rencontre est d'autant plus énigmatique pour Aline que le site de rencontres prétend ne mettre en relation que des profils

¹ L'objectif étant de « conclure » une rencontre en deux, voire trois rendez-vous au maximum avant de passer à une autre rencontre. Pour un aperçu critique de ces pratiques, voir par exemple Lavelle V., « Les coachs en séduction, une certaine idée de l'enfer », *Slate*, magazine en ligne, 24 juin 2022, www.slate.fr/story/229580/coachs-seduction-conseils-hommes-celibataires-drague-rue-masculinisme-feminisme-sexisme. Voir aussi les nombreux sites Web de coachs en séduction comme, par exemple, seductionbykamal.com ou bien artdeseduire.com, qui décrivent les techniques et le savoir sur La femme qui permettraient de réaliser le rapport sexuel. Ainsi l'un d'eux affirme-t-il : « Le grand psychologue, Freud, est mort sans vraiment trouver la réponse à la fameuse question : ce que veulent les femmes. De nos jours, l'équation est presque résolue, car les femmes sont constamment à la recherche d'un homme épanoui, intéressant, confiant, charismatique mais surtout, un homme qui mène une vie épanouissante et qui a un *Lifestyle* de rêve. », www.seductionbykamal.com/lifestyle/.

compatibles. Mais cette histoire demeure de l'ordre de la contingence, celle que logique de comptabilisation et de probabilisation des sites de rencontres tente de neutraliser par méconnaissance des choses contingentes de l'amour.

Au contraire, est visée plutôt une disponibilité permanente de l'autre, d'un partenaire en général, consommable et interchangeable pourvu qu'il comble le manque et satisfasse le désir. On attendrait ainsi qu'il soit toujours accessible, à disposition, comme une « ressource humaine » à exploiter dans une présence permanente « à portée de la main ». Or, soi-même ne fait pas non plus exception en ce qu'il s'agit d'être toujours disponible et prêt, « efficace » nous dira un jeune homme lors d'une consultation. Autrement dit, le sujet se met lui-même dans cette position d'objet pour l'Autre afin d'en assurer la jouissance, ce que nous verrons relever de la position masochique selon Lacan, soit cette position de parade sur scène comme objet déchet pour faire jouir l'Autre, pour garantir qu'il y ait de la jouissance, c'est-à-dire pour produire et garantir un rapport sexuel. Mais celui-ci demeurant impossible, c'est l'angoisse de l'Autre, sa division qui en résulte plutôt, soumettant le sujet à se faire toujours plus objet pour combler cette division, dans une répétition de jouissance.

Ainsi, ce que semble enseigner les rencontres numériques, comme dans le cas de Chris Dancy, serait que le sujet aurait la garantie grâce à Internet qu'on lui réponde, de trouver ce qu'il cherche, et l'incertitude, aussi bien du désir que de la rencontre imprévisible, serait ainsi suspendue. Mais alors, le sujet en réseau doit toujours être présent, actif, connecté, prêt à répondre, à ses amis, sa famille, voire à ses emails professionnels en week-end ou en vacances. Il est aussi celui qui, de présent et toujours là, peut soudain devenir absent : en cas de défaillance, il est celui qu'on jette comme un déchet. Par exemple, sur Facebook, cela revient à supprimer une « amitié », sans autre procès qu'un simple clic de la souris. Cette pratique peut relever du « *ghosting* », terme apparu dans les années 2000 désignant le fait de ne plus répondre à une personne voire de supprimer une relation sans préavis ni sans donner d'explication. Si la personne supprimée s'avise de demander une explication, elle ne recevra qu'un silence, comme si le supprimeur avait lui-même disparu. Le « *ghosteur* » se rend soudain indisponible, se met hors ligne, et par cette déconnexion, toute possibilité de rencontre se voit éliminée.

Cette neutralisation du manque neutralise finalement l'angoisse d'une séparation, par une réassurance de contrôler le battement présence/absence de l'autre et d'échapper à l'imprévisible d'une rencontre. Notamment par l'entremise du smartphone comme véritable portail vers un autre présent-absent, on s'assure que l'autre est bien là et joignable, et pourtant maintenu à une certaine distance, ce que Sherry Turkle épingle sous la formule « seuls ensemble »¹. Cette exigence de disponibilité témoigne de l'incertitude du sujet inquiet que l'autre réponde, soit présent, c'est-à-dire qu'il soit indisponible ou inexistant. L'assurance du lien à l'autre n'est donc jamais définitive ni garantie. D'où la nécessité de toujours réinterroger, sans fin, la disponibilité voire l'existence de l'autre, en multipliant les connexions, messages et rencontres, que permet l'hyperconnexion du sujet, dans une frénésie de communication et de connexions. Mais « la connexion n'est pas le dialogue, dialogue avec l'Autre et avec nous-mêmes »², lequel requiert un risque, celui, nous semble-t-il, de la contingence de la rencontre jamais assurée. Or, nous semble-t-il, c'est à cet endroit que la problématique du contrat ressurgit comme prémunition contre le risque ou plutôt comme *gestion du risque*, afin d'assurer la jouissance, afin de garantir que la jouissance de l'Autre soit possible et atteignable, c'est-à-dire que le sujet puisse en prélever, sinon tout, du moins un petit bout, de prélever petit bout par petit bout et d'accumuler, selon la logique décrite par la suite de Fibonacci, une somme gigantesque de compensation comme approximation de cette jouissance de l'Autre. Car s'il s'agit de s'assurer contre, il s'agit avant tout de créer les conditions pour qu'un gain de jouissance puisse s'acquérir avec un certain degré de certitude quantifiable, malgré l'impossible du rapport sexuel. C'est ce que l'époque d'une société assurantielle ou d'une « société du risque » proposerait sous la forme d'une généralisation de la contractualisation, en l'occurrence par le recours au contrat de consentement comme protection contre le risque de la rencontre. Mais cela n'est pas sans un envers

¹ Turkle S., *Seuls ensemble. De plus en plus de technologies, de moins en moins de relations humaines*, Paris, L'Échappée, 2015.

² Gori R., « Tous connectés, tous désolés », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 98, n° 2, 2018, pp. 47-65.

pervers, comme suppléance au non-rapport et caractérisant une ère de la méfiance comme méfiance de l'Autre dont on n'est jamais assuré ni de la réponse, ni de l'existence.

3. Dette, gestion du risque et régime assurantiel : une morale masochiste du renoncement

L'expérience de Chris Dancy a permis de mettre en lumière un paradoxe de la rencontre qui constitue un risque au cœur même de l'intime et dont l'analyse permet de déceler certains enjeux plus larges de la solution contractuelle (à laquelle Dancy ne semble pas recourir, préférant les prothèses numériques) comme tentative de garantie. Ainsi, prendre le risque de la rencontre implique aussi de prendre le risque de l'isolement en raison du noyau de jouissance qui, auto-érotique, n'est jamais celle qu'il faut, mais pourtant pousse à la rencontre et aussi en même temps à être tout seul à côté du partenaire. Autrement dit, le risque de la rencontre provient de ce qu'elle achoppe sur un point d'impossible, à quoi semble alors répondre une gestion du risque, que celui-ci soit neutralisé ou bien maîtrisé, comme s'y efforce Chris Dancy lorsqu'il a recours aux nombreuses prothèses numériques qui quantifient son existence et ses relations. Ainsi cela lui permet-il de mettre à distance ce que la rencontre recèle d'impossible en son cœur pour le ravalier au rang d'une simple « incertitude quantifiée » comme impuissance réductible ou compétence optimisable. Autrement dit, on passe d'un risque à un autre : d'un côté, celui du dysfonctionnement symptomatique qui pousse à la jouissance qui implique que ça puisse rater, que ça ne marche, c'est-à-dire qu'il y ait malentendu ou maldonne avec le partenaire, de l'autre côté, celui d'une valeur numérique qu'on peut intégrer à un modèle de prévoyance probabiliste. D'où la possibilité d'une gestion du risque, parce que celui-ci ne désigne plus une impossibilité où le sujet a tout à perdre, mais désigne une impuissance et une incertitude où il n'y a que des situations dont l'issue peut être connue ou non, de façon probabiliste. Ainsi l'économiste Franck Knight distinguait-il risque et incertitude, pour définir le risque comme « incertitude quantifiée »¹.

On rejoint donc ici le principe de précaution impliqué dans le pari pascalien par lequel on calcule un risque et faisant de cet argument du XVII^e siècle la prémisse d'une économie actuelle : puisque je n'ai pas le choix de jouer (le jeu de l'existence), alors quel est le pari le moins risqué ? Ainsi, là où je ne sais pas ce qu'il en sera d'une rencontre, son issue, le quota de jouissance que je peux en espérer (l'espérance est d'ailleurs une notion mathématique de probabilité), la mesure de l'incertitude permettrait de dessiner les contours de cette espérance et comment pallier la perte éventuelle, la diminuer, la maîtriser, etc. afin de « rendre possible [...] la mise en sécurité »², pour reprendre une expression de Heidegger, en tant que la quantification permet d'« organiser sans cesse l'étant »³.

Or cette notion de risque, comme le montre tout un pan de la sociologie depuis la fin des années 80, ne désigne pas seulement des événements isolés de nos sociétés mais en fonde la structure même en devenant « risque social », qui s'accompagne d'une « perte relative de confiance »⁴ généralisée, dans tous les secteurs de la vie *et in fine* dans tout ce qui constituait une autorité rassurante et normalisante : aussi bien en ce qui concerne la technologie, que l'écologie, la santé ou encore, ce qui nous intéresse davantage ici, les relations avec un partenaire. Autrement dit, ce qui fondait une certaine évidence des rapports sociaux et une certaine foi dans les institutions, dans la science et dans la technologie semble vaciller faisant naître la crainte de risque omniprésents. Selon Beck, dont l'ouvrage est fondateur, le risque n'est pas tellement ce qui constitue une menace mais plutôt un « manque : l'impossibilité d'imputer les situations de menaces à des causes externes »⁵, la société étant à présent source du risque et non plus la nature ou les dieux, figures d'autorité. Ainsi, « pour les sociétés contemporaines, le risque est une menace

¹ Knight F., *Risk, Uncertainty and Profit*, Ithaca, Cornell University Library, 2009.

² Heidegger M., « Dépassement de la métaphysique », *Essais et Conférences*, *op. cit.* p. 110.

³ *Ibid.*

⁴ Le Breton D., *Sociologie du risque*, Paris, Que sais-je ?, 2022, p. 5.

⁵ Beck U., *La société du risque*, Seuil, Paris, 2001, p. 308

insidieuse propre à ébranler toutes les certitudes sur lesquelles la vie quotidienne s'établit »¹ remarque à sa suite David Le Breton qui ajoute, en citant Simmel, que, pourtant, « sans la confiance des hommes les uns envers les autres, la société tout entière se disloquerait »². En réponse à cet ébranlement des certitudes et des acquis traditionnels a pu alors s'ériger un régime de calcul des risques qu'on retrouve notamment sous la forme d'une « société assurantielle » où le risque passe « de la problématique du délit à une problématique du contrat »³ comme le montre François Ewald. *A contrario*, s'ouvre aussi le champ de la passion du risque avec son cortège de conduites à risque⁴.

En résulterait alors une « société contentieuse »⁵, témoin d'une « insécurité sociale »⁶, c'est-à-dire une société dans laquelle chacun cherche à se protéger au mieux contre un risque en se positionnant comme victime potentielle, statut à partir duquel devient possible la demande d'aide et de protection. Comme le remarquent les sociologues Michel Kokoreff et Jacques Rodriguez, « c'est dans ce contexte que l'on voit émerger progressivement un nouveau mode de gestion politique de l'incertitude sociale, dont les manifestations sont plurielles. On peut noter à cet égard la généralisation du procédé contractuel dans l'élaboration et la mise en œuvre de l'action publique »⁷. Avant d'ajouter que « la contractualisation est en effet une technique qui permet de gérer la complexité et l'incertitude sociales »⁸ qui s'inscrivent dans une rhétorique entrepreneuriale de la gouvernance et du management, sur quoi nous reviendrons plus loin. Retenons ici que l'exploitation de cette idéologie du risque en passerait alors par la généralisation du recours à la contractualisation. Bien que le contrat existât depuis longtemps, d'abord pour réguler les échanges commerciaux, le passage à une société du risque semble entraîner une généralisation de la contractualisation afin de limiter certains effets délétères de la course au plus-de-jouir que le discours du capitalisme organise : contrat d'assurance, de travail, de vente, de mariage, thérapeutique, pédagogique, parental et finalement contrat de consentement sexuel...

De même, alors que les schémas traditionnels de la famille, du mariage et de la rencontre semblent s'effriter comme le montre François de Singly⁹, une sorte de nouveau régime assurantiel apparaîtrait sur ces décombres pour re-garantir un rapport sexuel avec l'autre et ainsi refonder ce qui permettrait de faire couple, ou du moins de rendre partenaire là où la confiance a disparu, sur le modèle du « contrat de consentement ». Autrement dit, face au risque de l'isolement que la neutralisation du manque et du désir entraînait, comme chez Chris Dancy, il s'agirait de voir dans cette contractualisation inédite une tentative de reconstruire un rapport différencié à l'Autre sexe, soit au partenaire, qui prendrait en compte son désir et son consentement. Par conséquent, le contrat de consentement prétend se constituer comme une solution au non-rapport en situant la possibilité de jouissance non plus dans un objet qui isole – une lathouse – mais dans le partenaire amoureux ou sexuel, dont on attend la libre adhésion. Le contrat présenterait alors, au sein même du discours du capitalisme, une possibilité d'un retour des choses de l'amour et du désir, et plus généralement de la possibilité d'un lien social harmonieux qui prenne en considération le désir de l'Autre. En fait, il s'agira plutôt de voir comment, selon cette logique contractuelle, loin d'un retour aux choses de l'amour, c'est plutôt à la jouissance sexuelle et phallique de l'objet a trouvé et prélevé chez le partenaire à laquelle on parvient. En effet, malgré le discours proclamé par le contrat de consentement sexuel, prétendant à protéger le désir et l'intégrité de chacun, faut-il en conclure à une réaffirmation ou une assomption de la castration inhérente à la division du sujet pris dans le désir de l'Autre ?

¹ Le Breton D., *Sociologie du risque*, *op. cit.*, p. 5.

² Simmel G., *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, p. 197.

³ Ewald F., *L'État providence*, Paris, Bernard Grasset, 1986, p. 333.

⁴ Le Breton D., *Conduites à risque*, Paris, PUF, 2013.

⁵ Kokoreff M. et Rodriguez J., « La société française au prisme de l'incertitude », dans Xavier Molénat (éd.), *L'Individu contemporain. Regards sociologiques*. Éditions Sciences Humaines, 2014, pp. 123-130.

⁶ Castel R., *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.

⁷ Kokoreff M. et Rodriguez J., *art. cit.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Singly F. (de), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2014.

Nous avons vu comment cette confiance reposait sur un pacte symbolique, celui de la parole, qui assurait la Bonne Foi de l'acte de dire ainsi que de ce qui est dit, mais pacte possible à condition qu'une transcendance, un lieu Autre, soit suffisamment consistant pour donner du poids au pacte. Or, si la parole engagée dans le pacte symbolique prétend fonder un couple de l'amour, nous avons vu aussi qu'elle n'y suffit plus sur le plan réel de la jouissance où se joue plutôt un nouage symptomatique comme ratage de la rencontre. D'où un risque, qu'une contractualisation chercherait à circonscrire dans cet horizon sociétal de réduction des risques et de maximisation de la jouissance. Autrement dit, à la faillite de la parole, à la « parole humiliée »¹ répondrait la solution du contrat, à la promesse orale et vivante se substituerait la lettre du contrat écrit qui ne s'efface pas mais garantit l'objectif.

Cette solution assurantielle n'est pas sans rappeler le principe utilitariste de Bentham pour lequel l'individu agirait selon un « calcul des peines et des plaisirs »² en vue de maximiser les seconds et minimiser les premiers pour parvenir au bonheur. Cela implique alors, d'une part, que « la jouissance est pour l'homme [...] liée à l'effet du symbolique »³, c'est-à-dire au calcul de symboles, mais d'autre part que le calcul utilitariste aussi bien que la gestion du risque soient grevés d'un trou recouvert par la fiction du chiffre que le réel peut rattraper à l'occasion. Beck donne comme exemple notamment la menace terroriste qu'aucun modèle assurantiel ne pourrait intégrer véritablement. Malgré tout, cet horizon de la société du risque ouvre le champ de la contractualisation comme possibilité de calcul gestionnaire des risques, notamment celui de la relation et de ce qui pourrait faire partenaire, en vue de constituer une protection du sujet contre la « mauvaise rencontre », celle que nous avons pourtant décrite comme celle à laquelle on ne peut échapper mais qui ne s'effectue comme sur le mode du ratage, source de répétition symptomatique. En d'autres termes, il y aurait une tentative de contracter une assurance contre le risque du réel, contre le risque de l'effraction du sexuel, qui est paradoxalement ce qui déborde tout contrat d'assurance en tant qu'absolument imprévisible, afin de s'assurer un gain de jouissance. Toutefois, celui-ci reposant sur une perte initiale, à savoir la perte primordiale de l'objet a ou bien dans l'économie politique l'investissement initial d'un capital financier, ce régime assurantiel alimenterait plutôt le creusement d'une dette, de la perte, en enjoignant, pour y parer, ce qui pourrait la compenser, à savoir ce plus-de-jouir pourtant à l'origine de la dette.

Ainsi, plutôt que d'une forclusion du risque, il semblerait plus juste de parler ici d'un *désaveu* ou d'un déni du risque et de la dette, tous deux rabattus sur une simple incertitude quantifiée dans quoi le réel peut faire effraction, et donc un déni de la castration, dont le contractant se ferait la dupe. L'expression « désaveu » comme déni du risque réel permettrait alors de situer le contrat dans le champ d'une solution perverse propre au discours contemporain du capitalisme dont nous avons la discrète inversion des termes entre S1 et \$. En effet, si la contractualisation tente de parer à tout abus (de confiance, d'autorité, sexuel...), tromperie, infidélité, perte ou dysfonctionnement, à la lumière de ce qui a été exploré juste avant, il faut aussi en envisager l'envers. Bien qu'il vise la réduction des risques pour l'optimisation d'une ressource de jouissance, la logique de la contractualisation semble d'abord reposer sur une captation de jouissance, logique que Lacan formalise avec la plus-value marxienne que le maître capitaliste peut prélever sur le salarié au moyen du contrat. Ainsi, là où le maître antique, après renonciation à la jouissance de l'Autre, exploitait l'esclave dont le corps était à disposition pour récupérer un bout de cette jouissance, le maître d'aujourd'hui, dans une nouvelle renonciation, non seulement exploite la force de travail du salarié de façon légale grâce au contrat de travail pour accumuler le plus-de-jouir qu'il aura produit, mais finalement, dans une ultime renonciation, en vient à contractualiser avec non pas avec un salarié mais un travailleur « ubérisé »⁴, c'est-à-dire une sorte d'auto-entrepreneur considéré comme l'égal du franchiseur mais auquel il est assujéti. Non pas toutefois, qu'il y aurait quelques-uns qui, maîtres, exploiteraient tous les autres, mais semble se dégager une position générale

¹ Ellul J., *La Parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981.

² Bentham J., *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011.

³ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1996-1997, inédit, séance du 8 janvier 1997.

⁴ Jeremias A.-P., *L'ubérisation du travail – Promesses et risques du travail dans l'économie des petits boulots*, Paris, Dalloz, 2021.

masochiste selon laquelle chacun tend à devenir « petit maître » faustien au service d'un Autre imaginaire à combler. En effet, là où le maître croit exploiter avec maîtrise un esclave pour en soutirer de la jouissance, il s'inscrit finalement dans une logique de renoncement toujours accrue, et finalement s'inscrit dans une morale masochiste du renoncement afin de nourrir un Autre imaginaire, afin d'approcher la jouissance de l'Autre. Ainsi, le sujet moderne se ferait-il maître-serf : « tous serfs » d'une idole, d'une dette, tel Faust devant Méphisto qui doit s'en acquitter sans fin.

Pourtant, l'idéologie du contrat serait que les contractants soient fondamentalement libres et égaux pour pouvoir contracter légitimement et de façon juste, c'est-à-dire pour qu'un contrat soit reconnu valide aux yeux du droit. Cependant, il y a ici une duperie, puisque la contractualisation s'enracine plutôt dans une profonde inégalité des deux parties, avant toute contractualisation. Autrement dit, chaque fois qu'il y a un contrat, il y aurait un créancier et un débiteur qui trouve en son créancier supérieur ce qui lui manque. C'est d'ailleurs l'origine même du contrat, bien que refoulée, dont le modèle, comme nous l'avons aperçu au début de ce travail¹, serait à situer dans la pratique du *Nexum*, que codifiait le droit romain par la *Loi des Douze Tables*², fondant dès lors toute contractualisation sur un système de dettes et de culpabilisation. Le *Nexum* comme ancêtre du contrat consistait à garantir le recouvrement d'une dette par le créancier qui recevait en gage l'asservissement de son débiteur ou celui d'un membre de sa famille sur lequel il avait *patria potesta*. Le créancier conservait ainsi cet esclave le temps du recouvrement grâce au *peculium* de ce dernier. Or, ce temps dépendait du bon vouloir du maître créancier, la servitude pouvait durer toute la vie et le maître conservait ainsi un corps à sa disposition. Par cette pratique, le couple créancier-débiteur se noue alors sur l'existence d'une dette, qui peut aussi bien en passer par une somme symbolique d'argent que par le prélèvement d'une « livre de chair » sur le corps comme dans le cas de Shylock, révélant le fondement sacrificiel de la contractualisation, vestige sûrement d'un culte de la jouissance de l'Autre. Tant qu'elle n'est pas remboursée, alors le débiteur est en dette, c'est-à-dire en faute, mêlant dette symbolique et dette financière. La langue allemande montre plus explicitement cette parenté de la dette matérielle et juridique et de la faute morale, le même mot *der Schuld* renvoyant aux deux dimensions qui impliquent donc chaque fois une culpabilité et une obligation, ce que le français « devoir » quelque chose à quelqu'un traduit bien. Ainsi, celui qui ne s'acquitterait pas de sa dette briserait aussi le lien social qui le relie à son créancier, mais s'acquitter de toute dette impliquerait aussi de dissoudre le lien, résolvant l'obligation de rendre à celui qui aura donné par un retour à l'équilibre.

Or, comme le remarque Marcel Hénaff dans son analyse de la dette, s'« il y a une dette symbolique plus large et plus profonde que la dette financière [...] ce qui constitue aujourd'hui le phénomène le plus intéressant c'est le mouvement inverse : substitution à la dette symbolique d'une dette purement comptable »³, c'est-à-dire chiffrable, numérique, intégrée à un système monétaire d'échange. Cette notion moderne de dette, sur laquelle repose le contrat, indique ainsi ce qui est voilé dans la contractualisation, à savoir le système de culpabilité. Comme le soulignait déjà Nietzsche, ce système fonderait les échanges d'aujourd'hui, aussi bien économiques que moraux ou sentimentaux, bien que la dette soit à présent symbolisée par l'argent au fil des étapes de renonciation à la jouissance de l'Autre :

Au sein de la première association entre les hommes d'une même race nous parlons des temps primitifs – la génération vivante reconnaissait chaque fois envers les générations précédentes et surtout envers la plus reculée, celle qui a fondé la race, une obligation juridique (et nullement un simple sentiment de devoir dont on pourrait même contester l'existence pour la plus longue période de l'espèce humaine). Ainsi règne la conviction que l'espèce n'a persisté dans sa durée que grâce aux sacrifices et aux productions des ancêtres, et qu'on doit s'acquitter envers eux en sacrifices et en productions : on reconnaît donc une dette dont l'importance ne fait que grandir parce

¹ Cf. chapitre 2.

² Virlovet C. (dir.) et Bourdin S., *Rome, naissance d'un empire : De Romulus à Pompée 753-70 av. J.-C.*, Paris, Belin, 2020, pp. 597-599.

³ Hénaff M., *Le Prix de la vérité*, op. cit., p. 275.

que les ancêtres qui survivent comme esprits puissants ne cessant de s'intéresser à la race et de lui accorder, de par leur force, de nouveaux avantages et de nouvelles avances. Gratuitement, sans doute ? Mais il n'existe aucune "gratuité" pour ces époques barbares et "pauvres en âme".¹

Ainsi, au fondement de la contractualisation, il y aurait une cruelle mise en gage du corps, dont on peut trouver la forme dans la mise à disposition du corps du salarié et de sa force de travail par exemple. Bien que le contrat de travail donne des droits, ceux à la jouissance comme un maître, la structure du contrat conserve la même inégalité. En effet, en tant que « contrat de dépendance »², le contrat de travail vise la subordination, ajoutant la possibilité d'une vassalique « *allégeance* »³ dans le Droit des contrats. De ce fait, ce dernier devient un « instrument d'assujettissement des personnes »⁴ en vue de « légitimer l'exercice d'un pouvoir »⁵. Autrement dit, sous couvert de vouloir assurer ou réparer le lien social, on assisterait à une « reféodalisation du lien social »⁶. Cette expression, forgée par le philosophe Pierre Legendre, lui permettait de désigner l'usage généralisé du contrat, dans les sociétés civiles contemporaines, qui reproduit certains rapports de domination similaires à ceux entre un vassal et son suzerain au Moyen-Âge. Ainsi, le contrat hériterait-il, selon l'historien Marc Bloch⁷ de l'idée de convention et d'allégeance qui tissait alors le lien social, légitimant donc l'exercice du pouvoir au risque des principes de liberté et d'égalité.

Aussi y a-t-il une part dans le contrat qui déborde le contrat, comme le soulignait déjà Durkheim⁸ à sa manière, impliquant que la situation ainsi régulée se situe au sein d'une référence qui précède la contractualisation et qui donne les conditions de celle-ci. Toutefois, si Durkheim désignait ici le cadre du droit des contrats qui préexiste au contrat pour le garantir, comme s'il existait un Autre de l'Autre du contrat, il nous semble que cette précédence est d'abord à loger dans ce qui est mis en gage, à savoir le corps, ou plus exactement un bout de corps, l'objet a comme reste de la division subjective, de l'opération de castration. Voilà ce qui ne serait donc pas contractuel : pour contractualiser, il faut toujours d'abord avoir misé un petit rien qui est dès lors définitivement perdu, dès l'origine, et irrécupérable.

Or le maître, *a fortiori* le maître moderne auquel tout le monde prétend, est celui qui fait comme s'il n'avait rien eu à engager dans cette contractualisation, il est celui qui certes aura cédé quelque chose à son débiteur, mais pour en recevoir une compensation souvent bien supérieure à ce à quoi il avait d'abord renoncé. Autrement dit, il s'érige en sujet indivisé, ce que le discours du maître formalisé par Lacan montre bien en faisant de lui un S1 qui ordonne, mais dont la vérité comme sujet divisé lui reste en fait inaccessible. Or, la discrète inversion à laquelle procède le discours du capitalisme positionne la dette au rang d'agent. En effet, ce discours élève \$ au rang d'agent du discours qui ordonne au S1, mais parce que \$ est lui-même ordonné par l'objet a, cela fait positionner donc la dette ou faute morale au principe de l'échange, dans un vaste système de culpabilisation masochiste que Freud avait bien repéré sous la forme de la pulsion de mort et du surmoi, plus exactement comme « besoin de punition » masochique en tant que « la propension à se sentir coupable, existait déjà avant l'acte »⁹. Il s'agit d'une position fantasmatique perverse, dont la stratégie se laisse expliciter par la célèbre formule « on bat un enfant... » qui met en scène un fantasme de fustigation. L'associant à la pulsion de mort dans *Malaise dans la civilisation*, Freud décrira alors deux possibilités d'expression de cette « pulsion de destruction », ou bien vers l'extérieur ou

¹ Nietzsche F., *La généalogie de la morale*, 2^e dissertation, § 19.

² Virassamy G., *Les Contrats de dépendance*, Paris, LGDJ, 1986.

³ Supiot A., *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 170.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵ *Ibid.*

⁶ Legendre P., *Remarques sur la reféodalisation de la France*, *op. cit.*, p. 201 sq.

⁷ Bloch M., *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 618 sq.

⁸ « Tout n'est pas contractuel dans le contrat », déjà cité.

⁹ Freud S., *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 75.

bien vers l'intérieur¹, cette dernière modalité provenant notamment du cruel surmoi. Freud en distingue alors plusieurs types rappelle Lacan, il y a « le masochisme érogène, le masochisme féminin, le masochisme moral »² ce dernier étant le masochisme de celui qui « tend toujours la joue quand il a la perspective de recevoir une gifle »³. Cependant, comme le souligne Lacan, si le masochisme n'était que l'effet du cruel surmoi, nous passerions à côté de la signification de sa logique, qui se révèle plutôt par la coalescence du désir et de la loi, impliquant alors une déjection du sujet mis en position masochiste.

Autrement dit, le masochisme n'est pas tant le délice dans la souffrance ou la revendication de victime, qu'une certaine position du sujet de l'inconscient par rapport à la jouissance de l'Autre, qu'il s'agit de garantir en se faisant son objet pour nier la castration :

Qu'est-ce qui a fait la valeur du masochisme dans cette perspective ? C'est son seul prix au masochiste. Quand le désir et la loi se retrouvent ensemble, ce que le masochiste entend faire apparaître – et j'ajoute, sur sa petite scène, car il ne faut jamais oublier cette dimension –, c'est que le désir de l'Autre fait la loi. Nous en voyons tout de suite l'un des effets. C'est que le masochiste lui-même apparaît dans la fonction que j'appellerais celle du déjet. C'est notre objet a, mais dans l'apparence du déjeté, du jeté au chien, aux ordures, à la poubelle, au rebut de l'objet commun, faute de pouvoir le mettre ailleurs.⁴

Cette mise en évidence du jeu pervers du masochiste permettra par la suite à Lacan de souligner la jouissance masochique à l'œuvre dans le contrat. Instrument privilégié de cette perversion, cela permet de le situer dans le champ des solutions perverses. C'est d'ailleurs, semble-t-il, l'unique acception du terme de « contrat »⁵ dans l'œuvre de Lacan, lorsqu'il fait référence aux travaux de Deleuze à propos de Sacher-Masoch⁶.

Dans cet ouvrage, le philosophe s'efforce de distinguer sadisme et masochisme, qui procèdent de deux logiques différentes qui ne sont pas symétriques mais exigent des scènes fantasmatiques distinctes. Tandis que le sadique rechercherait la froideur de la raison contre le sentiment par l'application d'une maxime universelle de jouissance à tout prix, à l'image de la loi kantienne, le masochiste viserait plutôt la sensualité à travers la cruauté en se présentant comme serviteur à battre et à exploiter, mais finalement selon ses propres conditions à lui, imposées à la maîtresse dominatrice, alors angoissée par l'exigence de cruauté à infliger. Par conséquent, le véritable maître de la situation est celui qui joue au dominé et qui jouit de la division subjective angoissante qu'il instille au « dominant » et à quoi il le contraint par le contrat préalablement signé, faisant tomber le « maître » à partir du moment où il agit comme maître en acceptant les conditions du contrat :

Le Serviteur masochiste se cherche, se développe, se métamorphose, s'expérimente, se constitue sur scène en fonction des insuffisances du maître. Le Serviteur n'est pas du tout l'image renversée du maître, ni sa réplique ou son identité contradictoire : il se constitue pièce à pièce, morceau par morceau, à partir de la neutralisation du maître ; il acquiert son autonomie de l'amputation du maître.⁷

Nous retrouvons là la logique du renversement du maître saisie par Lacan : l'esclave, exploité par le maître I esclavagiste, devient le maître II qui, après renonciation, jouirait vraiment, mais d'une jouissance apparente. En effet, la position masochiste, que Lacan décrivait dans le séminaire X, est celle

¹ « Je reconnais que nous avons toujours eu sous les yeux dans le sadisme et le masochisme les manifestations, fortement alliées avec de l'érotisme, de la pulsion de destruction orientée vers l'extérieur et vers l'intérieur », *ibid.*, p. 62.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, *op. cit.*, p. 125.

³ Freud S., « Le problème économique du masochisme », *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*, p. 293.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, *op. cit.*, p. 126.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 134.

⁶ Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, *op. cit.*

⁷ Deleuze G., *Un manifeste de moins*, 1978

qui tend à parader en faisant semblant d'incarner, sur la scène (fantasmatique) l'objet *a*, de se faire le déchet de l'Autre pour assurer sa jouissance, s'en faire le serf mais pour mieux produire sa division, soit son angoisse, sa division, son amputation. Ainsi, l'esclave masochiste devient un maître déguisé sous les oripeaux de l'esclave qui ampute son maître. Il se met donc en position d'objet pour l'Autre pour le faire jouir, il s'y assujettit pour le combler en visant « l'angoisse de Dieu »¹. Ce qui n'implique pas « que le masochiste atteint à son identification d'objet. Comme pour le sadique, cette identification n'apparaît que sur une scène »², mais de cette manière il remet l'objet du côté de l'Autre, se distinguant alors du sadique en réussissant là où ce dernier échoue et en constituant un pendant symétrique (contrairement à la thèse de Deleuze). Ainsi, comme le souligne J.-A. Miller, « c'est sur la scène que le masochiste fait semblant, pour le coup, de l'objet petit *a*, qu'il s'exhibe comme déchet, et qu'il affiche, qu'il s'évertue à assurer la jouissance de l'Autre. Lacan indique qu'il essaie tout au contraire, sous la barre, de produire l'angoisse de l'Autre. Tandis que, inversement, le sadique sur la scène se montre se tuant à produire l'angoisse de l'Autre, alors qu'il vise en fait à obtenir la jouissance de l'Autre, et même à trouver dans l'Autre le petit *a*, le plus intime de sa jouissance, qui est, comme Lacan se force à le prononcer sur les pas du Marquis de Sade : "J'ai eu la peau du con." »³ Contrairement à l'insoutenable sadisme, voué à l'échec, il y a donc une réussite du masochisme qui se fait maître en s'assujettissant à l'Autre jusqu'à l'angoisser et le diviser. Ainsi Faust, s'en remettant au sadique Méphisto. Mais celui-ci échoue doublement : devant Faust il révèle son impuissance, et devant Dieu, il perd son pari puisque Faust espère finalement le pardon grâce à Marguerite.

On retrouve donc la logique du pacte faustien lorsqu'il se soumet féodalement et masochiquement au diable dans l'espoir d'accéder à un savoir absolu et ainsi s'ériger en maître du savoir et de la jouissance, dévoilant ainsi un envers sacrificiel du pacte sous la forme du contrat, dont la dette contractée par Faust en donne une illustration exemplaire comme envers du pari pascalien sous la forme de la tentation diabolique. Dette impossible à rembourser par laquelle se donne à voir l'espoir d'une réconciliation comme jouissance complète promise dans le contrat, mais promesse impossible qui fait d'un tel contrat un pari diabolique enjoignant sans fin tant à la jouissance qu'au renoncement sacrificiel. Finalement, il s'agira de voir comment le contrat repose sur un postulat réductionniste, celui selon lequel toute jouissance est phallique, c'est-à-dire articulée à un plus-de-jouir méconnaissant l'Autre jouissance féminine, faisant ainsi de lui un contrat *a*-sexué mais sexuel, qui tout à la fois manque la jouissance de l'Autre et demeure pris dans sa logique en croyant l'approcher à l'infini. Ainsi, d'une certaine manière, le contrat apparie parfaitement le désir en tant que le désir, comme désir de l'Autre, est un « désir aliéné » causé par le petit *a* supposé en l'Autre, qu'il est possible de compter et accumuler et que le discours du capitalisme saisit bien dans sa capacité à provoquer le désir, bien que rabattu sur l'envie.

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 192.

² *Ibid.*, p. 124.

³ Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire *L'angoisse* de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, art. cit.

Chapitre 8

ENVERS DU CONTRAT SEXUEL

La garantie que le contrat propose d'apporter, pour assurer un gain de jouissance sur fond de perte et de d'endettement, ne va pas sans un certain prix à payer, celui d'une reféodalisation du lien social, par laquelle un débiteur consent à s'aliéner à son créancier, et présentant ainsi un véritable envers du pacte. C'est, nous semble-t-il, l'un des enjeux du pacte faustien, qui constitue une version moderne de l'antique *nexum* des romains, lorsque le débiteur doit régler sa dette à partir de son corps. Pas seulement sous la forme de la mutilation mais d'abord en acceptant esclavagisme et exploitation. De la même manière, le contrat de Faust, en ajournant la jouissance du diable, conduit à l'inféodation de premier au dernier, qui se servira *en fin de compte* sur l'être de Faust lui-même. Cependant, une compensation en résulte, qui confère l'impression au débiteur d'être, un temps, maître de la situation, d'être maître de la jouissance.

Il s'agira ainsi de voir comment la contractualisation à l'endroit de la jouissance s'inscrit dans un système de perte et de gain comme commémoration d'un antique culte du sacrifice. Ajourné, celui-ci laisserait plutôt place à une culture ambivalente du plus-de-jouir, mêlant désir et exploitation de jouissance. C'est là le prix à payer pour la civilisation de la jouissance, mais qui entérine aussi une structure d'exil, un exil hors du rapport sexuel qu'il ne peut y avoir. Ainsi, que le contrat exige un renoncement premier implique aussi une exclusion hors de la jouissance de l'Autre, n'autorisant et ne garantissant que satisfactions compensatoires qui ne font pas rapport, jouissance qui demeure toute seule dans l'inadéquation avec une autre.

Aussi montrera-t-on comment le contrat sexuel repose un postulat réductionniste, à savoir que « toute jouissance est jouissance phallique et fétichiste », c'est-à-dire jouissance sexuelle partielle du plus-de-jouir, ou jouissance de l'idiot qui isole. Dite « a-sexuée » par Lacan dans le sens où elle s'oriente de l'objet a, elle en révèle finalement la dimension fétichiste, comme jouissance perverse d'un morceau de corps pulsionnel prélevé sur le corps de l'Autre, espoir fantasmatique de jouir de l'Autre et de faire rapport. Par conséquent, le contrat se présente comme suppléance perverse au non-rapport mais qui s'avère en fin de compte faire la promotion du non-rapport.

Nous interrogerons alors dans un premier temps en quoi le lien contractuel constitue une inféodation de l'un à l'autre, que le pari diabolique de Faust nous permettra de mettre en évidence, dans un contexte de retrait de l'Autre. De là apparaîtra la structure d'exil du sujet hors du rapport sexuel, à qui rendu impossible la jouissance absolue pour ne rendre possible que celle, partielle, d'Une-jouissance phallique fétichiste, celle qui isole et se réduit finalement au *blabla* de l'idiot. D'où une triple déclinaison en société sacrificielle, de l'exclusion et de jouissance, dégageant ce que le contrat sexuel conserve d'un reste du culte de la jouissance de l'Autre, espoir pervers d'un dépassement de la castration en quoi la suppléance contractuelle se révèle un leurre.

I. Une société sacrificielle

1. *Le pari de Faust*

Nous avons à plusieurs reprises rencontré la figure de Faust au cours de notre travail, ce personnage se compromettant avec le diable par désespoir devant Dieu auquel il ne croit plus. Il s'agit alors pour lui d'échapper au manque et à la castration, pensant pouvoir obtenir du Malin le savoir et la jouissance. Or, ce faisant, Faust contracte aussi en même temps une dette abyssale en acceptant follement de se soumettre au diable, s'inféodant contractuellement à une figure idolâtre de l'Autre. La relation féodale qui s'instaure entre Faust et le diable constitue alors une représentation esthétique et théâtrale de la « servitude douce » du contrat, par laquelle Faust croit mettre le diable au travail mais dont il paiera le prix fort. Cela contribue au brouillage entre le maître et l'esclave, le dominé, comme nous l'avons vu dans la relation masochique, n'étant pas celui qu'on croit de prime abord. Si Faust paraît se servir du diable pour parvenir à ses fins, c'est lui qui demeure en dette et doit livrer son âme en fin de compte, le diable l'exploitant. Or, il s'agit ici du pari inverse à celui de Pascal et à partir duquel il sera possible d'envisager un envers du pacte : si le pari pascalien constitue une tentative de limiter le risque, le pari diabolique prend le risque de tout perdre dans une damnation éternelle. Cela paraissait absurde pour Pascal, et pourtant c'est le risque absolu que prend le personnage de Faust et qui permettra aussi d'éclairer un aspect de la modernité du pacte devant l'absence de l'Autre. En effet, le pari à l'époque de l'Autre qui n'existe pas constitue une prise de risque mais, au moyen du contrat, cette prise de risque prétend relever d'un risque limité. Aussi verrons-nous comment le contrat possède une certaine ambivalence, puisque s'il implique une dette dont le mythe de Faust révèle le danger d'illimité, en même temps il apparaît comme moyen de limiter la dette qui en résulte de par sa logique comptable.

Ainsi, par ailleurs, si le pacte avec le diable a suscité autant l'imaginaire médiéval, et encore aujourd'hui, ce n'est peut-être pas uniquement en raison de la confrontation du bien divin et du mal démoniaque, mais aussi parce que le contrat diabolique semble mettre en scène le recours inédit au contrat de gouvernement qui émerge à la fin du moyen-âge avec les monarchomaques, et dont la féodalisation du lien social se répèterait aujourd'hui dans la contractualisation contemporaine. En effet, il s'agissait de limiter le pouvoir des maîtres tout en le légitimant, donc en définissant les bords de cette servitude volontaire. Autrement dit, une dette se constituait entre le vassal et le souverain : si le vassal doit un service au souverain, en retour celui-ci possède certaines obligations envers le vassal. De même, dans le mythe faustien, le diable s'engage auprès de Faust qui s'engage en retour à lui remettre son âme, ce qui en dévoilerait un envers pervers dont les médiévaux déjà se méfiaient. Il s'agira alors de voir en quoi tout contrat possède aussi une part sacrificielle, pari diabolique menant à la perte, le contractant devant renoncer à une jouissance, qu'il s'agisse d'un bien, d'une liberté, d'un pouvoir, et constituant aussi le champ de la dette.

Afin d'explorer ce nouage de la dette, du pari diabolique et du sacrifice inféodant, revenons tout d'abord sur la dimension de la faute faustienne qui concerne le statut de la jouissance et de la place du sujet dans le désir de l'Autre, en l'occurrence de Dieu, mais qui trouve aussi à s'appliquer, à notre époque, à propos d'une jouissance immédiate. Celle-ci peut être aussi bien celle de l'objet de consommation au détriment de l'au-delà, mais également la jouissance sexuelle, comme il en est question dans certains mythes faustiens, dont par exemple celui de Cazotte lorsque le diable se manifeste sous un aspect féminin.

La dette de Faust est d'abord présentée dans l'histoire de la littérature sous la forme de la faute morale. Outre la tragédie de Goethe, de nombreuses versions y préexistent qui chaque fois mettent en scène l'histoire d'un péché et de la quête d'une rédemption, soit le remboursement d'une dette infernale. En effet, ce mythe met en opposition, d'un côté, la révélation divine par le verbe, par la seule parole qui exige la Foi et donc aliène symboliquement l'homme à cette parole, et d'un autre côté, la manifestation du Diable dans la lettre, sous la forme d'un contrat écrit, lorsqu'un homme s'acoquine avec le Malin. Or,

si la damnation éternelle arrive au terme du contrat, comme solde de tout compte, les malheurs commencent avant, puisque la jouissance promise par le Diable constitue une jouissance qui sépare l'individu des autres hommes, qui le coupe des êtres vivants et finalement l'amène à renier Dieu. Les histoires de pacte avec le diable posent alors la question du libre arbitre mais aussi de la grâce et de la rédemption, renvoyant le pauvre pécheur à une solitude extrême, celle d'une jouissance sans autre. On retrouve, semble-t-il, le motif lacanien de la jouissance de l'idiot. Reprenons alors quelques représentations du Diable pour nous introduire aux mythes de Faust, représentations qui apparaissent finalement comme transculturelles, chaque tradition ayant à affronter les ressorts sombres et « illégaux » du pulsionnel et du sexuel.

Un des célèbres exemples de pacte avec le Diable se trouve dans un ouvrage anonyme de 1587, *L'Histoire du Docteur Johann Faust* ou *Volksbuch*¹, qui initie la longue tradition du mythe de Faust. Suivront par la suite de multiples œuvres, comme la pièce de théâtre de Christopher Marlowe de 1604 ou bien *Le Magicien Prodigeux*² de Calderon de Barca publié en 1663 ou encore, plus proche de nous et version peut-être la plus connue, le Faust de Goethe. On pourrait encore citer le roman de Thomas Mann ou l'opéra de Carl Maria von Weber en 1820, etc. Mais nous souhaiterions nous arrêter plus spécifiquement sur ce premier mythe ainsi que celui de Calderon.

Tout d'abord, pour rappeler le contexte d'apparition de ce mythe de Faust, rappelons avec Mónica Lopez Lerma³ qu'émerge à une période précise de l'histoire, au moment où se répand la pensée humaniste en Europe et où a lieu la Réforme protestante avec Luther. Ainsi apparaissent aux XVe-XVI^e siècles deux voies, le désir de savoir et la recherche ascétique du Salut, que Luther oppose en affirmant que la Raison est ennemie de Dieu car, limitée et corrompue par le péché originel, est trop étroite pour l'idée de Dieu⁴. Face à la Réforme du protestantisme se dresse alors le mouvement de la Contre-Réforme catholique qui affirme que la grâce divine exige la volonté humaine, c'est-à-dire son libre arbitre. Les molinistes défendent donc l'idée que l'homme, dans sa quête de la grâce, fait usage de ce qui peut aussi le mener à sa perte, soit céder à la tentation du diable et que le Salut est donc une question de mérite dans une recherche individuelle. Les histoires de Faust s'inscrivent donc dans ce contexte du péché, de la transgression du sacré et de la quête d'une émancipation individualiste par rapport à Dieu au moyen du savoir, lequel pourrait tant mener au Salut qu'à la damnation selon les traditions.

Une première version existait déjà, écrite par Rutebeuf au XIII^e siècle, qui mettait en scène un pacte entre le Diable et un clerc nommé Théophile dans *Le Miracle de Théophile*⁵, histoire sûrement inspirée d'une vieille légende datant du VI^e siècle écrite en grec. Théophile souhaitait récupérer sa dignité et se trouve pris dans un combat pour la rédemption et la conversion. Le mythe de Faust s'enracinera alors dans ce terreau littéraire en mettant en scène un personnage comme nouveau type de pécheur et qui s'inspirerait également d'un personnage historique du XV^e siècle, médecin, astrologue et alchimiste, connu pour son pouvoir de séduction et ses pratiques douteuses avec le diable. Chaque fois, il est question d'opposer savoir et foi, le savoir étant associé à la jouissance et à l'isolement, c'est-à-dire constitue un péché et une rupture avec le sacré.

C'est particulièrement le cas de Faust dans le *Volksbuch*, puisque ce personnage aspire ardemment à un savoir absolu et un pouvoir illimité mais qui entrent en contradiction avec le rigorisme religieux prôné par Luther. Ainsi, dans cette œuvre anonyme, le Docteur Faust est à la recherche d'une connaissance véritable qu'il échoue à trouver du fait des limites de ses facultés naturelles. C'est pourquoi il décide de se tourner vers le Diable, avec lequel il signe un contrat de son propre sang, selon lequel il

¹ Anonyme, *L'Histoire du Docteur Faust*, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

² Calderon B. (de la), *Le Magicien Prodigeux*, Paris, éd. Montaigne, 1969.

³ Lerma M. L., « Pourquoi un contrat juridique pour le pacte "faustien" ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 50, n^o. 1, 2003, pp. 189-223.

⁴ « C'est en vivant, c'est-à-dire en mourant et en étant déclaré coupable qu'on devient théologien, et non en réfléchissant, en lisant ou en spéculant », Luther M., *Dictionnaire de l'histoire du christianisme*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 625-626. On retrouve le thème, déjà évoqué avec Kierkegaard, de l'individu réalisé en tant que coupable devant Dieu, cf. *supra*.

⁵ Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, Paris, GF-Flammarion, 1987.

devra donner son âme au bout de vingt-quatre ans, pendant lesquelles il pourra se livrer à l'étude et à l'érudition pour atteindre le savoir absolu. Finalement, outre ses recherches, il se livrera aussi à tous les plaisirs charnels que la magie lui rend facilement accessibles. A l'espoir d'un savoir absolu s'ajoute donc une accumulation de jouissance qui participerait d'une affirmation de soi dans la négation de toute altérité. Mais finalement, le terme du contrat arrive et, de ne pouvoir se repentir au dernier moment, il se voit condamné à des souffrances éternelles.

La critique effectuée par cette première version consiste en la dénonciation de la poursuite du savoir et de la jouissance qui s'effectueraient contre Dieu, c'est-à-dire dans une transgression d'une loi symbolique qui rattacherait l'homme à l'humanité. Autrement dit, il s'agit d'une critique luthérienne du serf arbitre, lorsque l'individu cherche le Salut par sa propre volonté autodéterminé qui se laisse tromper : préférant ce que le diable de soi fait miroiter, Faust se coupe de Dieu et des hommes, se condamnant à la solitude. Ainsi le diable apparaît-il comme puissance maligne de séparation, ce qui correspond d'ailleurs à l'étymologie latine de son nom *diabolus*, celui qui sème la discorde, la haine, celui qui désunit et qui trompe, qui oppose au socius le *sexus*. Au pacte symbolique de parole que le fidèle passerait avec Dieu comme Sainte Alliance en faisant le pari chrétien de son existence, s'opposerait alors ici un pacte diabolique par écrit, pari désespéré. Celui-ci ne peut être fait à l'oral puisque le Diable est précisément, antithèse divine, celui dont la parole ne peut être crue.

D'une autre manière, dans l'ouvrage de Calderon, le personnage qui s'appelle cette fois-ci Cyprien, décide de passer un pacte avec le diable, non pas pour acquérir le savoir mais pour l'amour d'une femme, Justine. Cet amour fou fut provoqué par le Diable pour se venger de Cyprien qui soutient l'existence d'un Dieu supérieur au Malin. Par vengeance, il déclenche la passion et en même temps piétine la vertu de Justine à l'image de ce que Sade fera subir à son propre personnage. Cette femme se refusera finalement à Cyprien en affirmant que seule la mort pourra les réunir. Désespérée, il décide de vendre son âme en échange de la possibilité de récupérer l'âme de sa bien-aimée. Là où le premier Faust échange une âme contre une accumulation de plus-de-jouir, Cyprien échange une âme contre une autre. Chaque fois, un prix est donc à payer, il faut engager une mise définitivement perdue, à savoir l'âme du contractant qui se condamne ainsi, bien qu'elle ne soit versée qu'à la fin, paiement différé symbolisé par la goutte de sang qui sert à signer le contrat.

Toutefois, Cyprien connaîtra un sort différent. Le Magicien Prodigeux étant une œuvre qui s'inscrit dans la tradition moliniste, il s'agit avant tout de montrer comment, malgré la tentation absolue par le diable, un homme dans toute sa faiblesse pourra encore choisir la Rédemption et la conversion. En effet, Prince du mensonge, le Diable a trompé Cyprien sur son identité en ne se présentant pas comme Diable. Cyprien, découvrant la nature de son créancier, renonce finalement au contrat, dont la valeur apparaît en fin de compte nulle puisqu'il y a eu vice de consentement à l'origine. Cyprien se tourne alors vers Dieu, qui n'était pour lui qu'une idée et, dans un acte de foi, par un nouveau pari opposé au premier diabolique, il réclame publiquement le martyr. Il renonce donc aussi bien aux pouvoirs de la Magie qu'à son faux maître le diable pour acquérir l'amour de Justine. Obtenant la conversion, il ne retrouve toutefois sa bien-aimée que dans la mort comme elle l'avait prédit. Un nouveau motif se découvre donc dans cette version où l'amour, plus fort que la mort, s'accomplit véritablement dans la jouissance ultime et absolue de la mort, c'est-à-dire lorsque Cyprien consent à payer le prix. Il cède sur sa jouissance et les différents pouvoirs qu'il détenait jusqu'à présent grâce à la magie et le diable. En somme, il cède à l'Autre sa castration, mais ce faisant en paye le prix ultime sous la forme d'un renoncement mortel. Ce solde de tout compte n'est alors pas sans dévoiler ce que ce Dieu a d'ambivalent avec le diable, puisque la Rédemption n'arrive que dans ce sacrifice de martyr. Si le pari chrétien de Pascal vise le bonheur du paradis, il ne va pas sans son pendant diabolique, risque permanent de la chute.

Ce pari paraît bien fou, va-tout démoniaque, qu'on pourrait aussi retrouver aujourd'hui sous la forme de certaines conduites dites ordaliques. L'ordalie désignait avant tout le « jugement de Dieu »¹ lors

¹ Sauvagnat F., « Addiction, pari, ordalie, potlatch. En hommage à Christian Bachmann », *Le Courrier des addictions* (10), n° 2, avril-mai-juin 2008.

d'un procès, afin de trancher quant à la culpabilité d'un accusé. Au cours d'un combat à mort, le survivant est innocenté, son bras armé ayant été divinement guidé. L'ordalie fut réutilisée par Aimé Charles Nicolas¹ pour aborder la question de conduites à risque, notamment chez les adolescents, pouvant mettre sa vie en danger dans le cadre d'un jeu. Pari insensé, le jeune sujet se lance alors dans un défi périlleux et sa survie tiendra du miracle, preuve de l'existence d'un Autre qui lui aura prêté secours. Bien que sous des modalités distinctes, la conduite ordalique apparaît comme invocation de l'Autre, en tant que pari sur son existence, mais qui risque à tout moment de se montrer non comme pari chrétien mais pari diabolique débouchant sur le sacrifice.

De même, la tragédie faustienne, mais aussi celle du peintre Haitzmann, serait alors de signer un contrat avec une figure imaginaire qui assure satisfaction et protection magique, comme fantasme de complétude sans souffrance, mais qui débouche finalement sur la destruction et la soumission à la jouissance de l'idole satanique. Comme le soulignait ainsi Charazac-Brunel, « le pacte intervient comme une tentative malheureuse de dialogue avec un autre inventé, imaginaire, qui apparaît comme un double narcissique potentiellement protecteur de soi-même. Ce double idéalisé dans le négatif ne peut devenir que destructeur comme l'est toute relation narcissique »², en ce que cet autre constitue un double complet du moi sur l'axe imaginaire a – a' où s'expriment aussi bien l'agressivité que le vœu de mort. Par conséquent, le diable viendrait représenter la faiblesse de l'homme révolté contre Dieu en cristallisant extérieurement – dans une idole, un « veau d'or » – la surmoïque « haine de Dieu d'avoir si mal fait les choses »³, de sorte que le démon se dresserait comme figure en lieu et place de ce qui fit défaut dans le Père, condensant toute la haine. Aussi retrouve-t-on cette véritable déchirure du père : d'une part, il y a celui aimé et désiré mais qui n'apparaît que comme absent, défaillant à légiférer la jouissance, il est celui qui a voilé Sa face, s'est retiré derrière le Verbe que l'homme désespère d'entendre dans ses prières ; et d'autre part, il y a celui qui, haï à l'image de l'Urvater mis à mort, viendrait combler ce manque de l'Autre comme substitut tout-puissant auquel le sujet se soumet contre Dieu, mais soumission haineuse dont il espère tirer profit par l'entremise du contrat. N'est-ce pas tout le drame du névrosé obsessionnel qui, tel Haitzmann, répond bien à la demande de l'Autre mais alors s'en fait l'esclave qui fomenté, dans l'ombre, le meurtre de ce maître honni ?

Par conséquent, l'Autre, sous les allures du diable, jouerait avec une dette présente chez tout être parlant comme « être-en-faute »⁴, qui est tout aussi bien celle d'une culpabilité (*der Schuld*) : celle d'avoir mis à mort le père dont résulta, après-coup et de façon coupable, la Loi, qui produit aussi la perte que le diable promet de dépasser, à condition de s'acquitter d'une autre dette, à savoir l'âme – ou la force de travail – jusqu'à la mort. Nous indiquions plus haut avec Haitzmann comment le diable se présente comme un substitut pervers du père en promettant une jouissance qu'il lui dérobe finalement, en l'occurrence pour Haitzmann en lui promettant de se constituer comme son père à condition qu'il se soumette à lui. Ainsi, le diable comme substitut pervers du père, tout-puissant et jouisseur, usurpant la place d'un Dieu absent et retiré, incarnerait cette pulsion de mort comme ce qui pousse à répéter le mouvement décevant d'une satisfaction impossible jusqu'à la mort. En effet, Tentateur, il fait croire en la possibilité pour le sujet de récupérer ce qu'il aura perdu, pour s'ériger alors par lui-même, tout seul, comme Maître (du savoir, du désir, des hommes) – mais à la condition d'avoir d'abord cédé quelque chose lors du contrat diabolique, donc à condition d'avoir sacrifié et renoncé à un objet, d'avoir parié et mis en jeu son âme. Aussi retrouve-t-on d'une certaine manière le jeu du masochisme, et plus encore la loi du surmoi à laquelle se soumet le sujet et qui, le souligne Lacan à la suite de Freud, « est d'une économie telle qu'elle devient d'autant plus exigeante qu'on lui fait plus de sacrifices »⁵. Il s'agit donc revenir sur

¹ Charles-Nicolas A., « À propos des conduites ordaliques : une stratégie contre la psychose ? Où l'ordalique “joue la mort contre la psychose” », *Topique*, 1985, pp. 35-36, cité par Sauvagnat F., art. cit.

² Charazac-Brunel M., « Les représentations du diable : Aspect psychanalytique », *op. cit.*, p. 104.

³ Lacan J., déjà cité.

⁴ Heidegger M., *Être et Temps*, *op. cit.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 350.

cette question du sacrifice que le pacte faustien met en scène et de savoir ce qu'on sacrifie, c'est-à-dire ce qu'on parie et met en jeu quand on passe un contrat.

Il s'agira alors dans ce qui suit de dégager deux significations : d'une part, celle d'une mutilation, la dette prenant la forme réelle d'une livre de chair prélevée directement sur le corps en vue de la jouissance de l'Autre et le pari diabolique pourrait prendre ici la forme de l'autosacrifice ; d'autre part, celle de l'exploitation, la dette prenant forme dans l'asservissement du sujet par mise à disposition du corps du serf contraint de produire ce petit a dont jouit l'exploitant. En cette seconde acception, le pari diabolique semble limité et civilisé voire moralisé. Peut-être pourrait-on y voir ce qui constitue une survivance de la première acception sacrificielle, qui se retrouverait dans le contrat en ajournant et limitant la jouissance de l'Autre pour mieux l'approcher sur un mode compensatoire de plus-de-jouir, comme promesse de jouissance vouée à l'échec.

2. Clinique du sacrifice

Revenons alors sur une première acception du sacrifice qui consiste en l'immolation d'une victime pour la jouissance de l'Autre, à qui est rituellement offert un corps, à l'endroit où est supposée ce que cet Autre réclame pour jouir. Est mis en scène ce qui est supposé satisfaire le dieu, car c'est lui, en tant qu'Autre, qui profite du sacrifice et non pas le sujet. Selon Lacan, le sacrifice consiste en effet en un renoncement à la jouissance sexuelle phallique, pourtant la seule possible, c'est-à-dire renoncement à la jouissance de l'objet d'amour, au profit de la jouissance de l'Autre. Il s'agit d'une jouissance perverse du sacrifice, puisque le sujet se fait instrument de la volonté de l'Autre, conjoignant ainsi l'impératif kantien avec la maxime sadienne, mettant à mort l'objet pathologique (sensible) au nom d'un Autre. À première vue, le sujet n'en retirerait donc aucun bénéfice. En cela, la position lacanienne s'oppose à celle plus classique des anthropologues Mauss et Hubert qui, dans leur étude du sacrifice, mettaient en avant une dimension contractuelle entre les hommes et les dieux, où intérêt et désintéressement se mélangent. Dans cette perspective, le sacrifié n'est pas tant un humain que ce qui symbolise ce que l'Autre désirerait, comme dans le mythe biblique d'Abraham et Isaac. Dans ces rites sacrificiels, le sacrifiant s'identifie alors à la victime pour procéder à un échange avec le dieu, et par cette identification échappe à la réduction au pur instrument de l'Autre.

Le sacrifice se présente donc sous un double aspect. C'est un acte utile et c'est une obligation. Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt. Voilà pourquoi il a été si souvent conçu sous la forme d'un contrat. Au fond, il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel. Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte. Car les dieux, eux aussi, ont besoin des profanes. Si rien n'était réservé de la moisson, le dieu du blé mourrait ; pour que Dionysos puisse renaître, il faut que, aux vendanges, le bouc de Dionysos soit sacrifié ; c'est le *soma* que les hommes donnent à boire aux dieux qui fait leur force contre les démons. Pour que le sacré subsiste, il faut qu'on lui fasse sa part, et c'est sur la part des profanes que se fait ce prélèvement.¹

Par conséquent, le sacrifice, au sens de Mauss et Hubert, constitue un rituel d'échange avec une puissance supérieure dont on attend aussi un bénéfice en retour, une faveur des dieux.

Or, si un tel usage existe certainement, le fait qu'il y ait échange entre les hommes et les dieux échoue en partie à rendre compte de la séparation du monde sacré, et tabou, et du monde profane. En effet, le sacrifice, comme l'étymologie l'indique, est d'abord l'acte de rendre sacrée une chose en l'extrayant du monde profane et utilitaire, ce que la réduction du sacrifice à un processus d'échange ne

¹ Hubert H. & Mauss M. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Sociétés*, vol. 107, n° 1, 2010, pp. 63-71.

peut réaliser. C'est d'ailleurs ce que Georges Bataille lui-même relevait, en s'intéressant aux rites sacrificiels des Aztèques. Ces derniers pratiquaient massivement le sacrifice humain en vue de rendre hommage ou d'apaiser le dieu en livrant ce qui constituait la valeur intime de la personne égorgée sur l'autel. Il s'agissait ainsi, selon Bataille, par « le sacrifice [de] restitué[r] au monde sacré ce que l'usage servile a[va]it dégradé, rendu profane »¹. La destruction sacrificielle serait donc un moyen de redonner une dignité à ce qui avait été réduit à une simple chose utilitaire, comme l'esclave par exemple. Il s'agissait alors aussi pour le sacrifiant de retrouver une valeur plus digne. En effet, en réduisant une chose à n'être qu'utilitaire, le propriétaire se condamnait lui-même à n'être aussi qu'une simple chose : « nul ne peut faire une chose de l'autre lui-même qu'est l'esclave sans s'éloigner en même temps de ce qu'il est lui-même intimement, sans se donner lui-même les limites de la chose »². Ainsi s'extraire du domaine des choses se faisait-il par une consommation, fondant une véritable « société de la consommation »³ dans laquelle la violence se verrait « limitée »⁴, bien « qu'à grand peine »⁵. Le système sacrificiel accorde ainsi paradoxalement une valeur importante à la personne, le sacrifié étant élevé à la dignité d'une chose sacrée et permettant également au sacrifiant de retirer un bénéfice sous la forme d'une dignité renouvelée. La constitution du domaine tabou du sacré qui ne peut être celui intéressé de l'échange contractuel, mais la violence limitée seulement à grand peine laisse apercevoir une pente mortifère exigeant toujours plus de sacrifice. D'où une fascination devant la jouissance du sacrifice que Lacan relève et nous permet d'analyser.

Alors que Lacan vient de subir son « excommunication » de la SFP et doit interrompre son séminaire sur les Noms-du-Père, il entame un autre séminaire, portant sur les concepts fondamentaux de la psychanalyse, et dans lequel il aborde de nouveau la question du sacrifice pour en souligner le pouvoir de fascination : « il y en a peu assurément pour ne pas succomber à la fascination du sacrifice en lui-même »⁶. Cette fascination provient de ce qu'elle se situe à l'endroit d'un culte de la jouissance de l'Autre, dont une version spectaculaire et explicite est à trouver selon lui chez les Aztèques : « on vous sortait le a [le cœur] de la poitrine de la victime sur les autels. Au moins, cela avait-il là une valeur dont il était concevable qu'elle pût servir à un culte qui fut proprement celui de la jouissance »⁷. Le culte de la jouissance consisterait alors non pas dans la mise à disposition des corps, comme dans l'esclavagisme par exemple, mais d'abord dans la mutilation, comme sacrifice du corps ou d'un morceau de chair, offert à un dieu obscur à qui on suppose une certaine volonté de jouissance que tel sacrifice satisferait et apaiserait, afin d'attirer les faveurs de ce dieu. C'est d'ailleurs ce que Lacan précise la même année en abordant le sacrifice à partir de la mutilation, lorsque le sujet met à mort l'objet d'amour en y renonçant : « Je t'aime, mais, parce qu'inexplicablement j'aime en toi quelque chose plus que toi — l'objet petit a, je te mutile »⁸. Lacan noue donc ensemble les dimensions de l'amour et du sacrifice et, y revenant quelques années plus tard, il ajoutera que l'intime nouage de l'amour et de l'acte sacrificiel indique finalement que « le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le Dieu obscur »⁹, celui auquel se livre Faust par amour du Savoir et de Marguerite, celui que révère le sadien dans son exécution de la Loi.

En effet, la mutilation de l'autre, dont le corps serait comme l'enveloppe de l'objet a qui attise le désir mais qui est un objet immatériel, répond à cet impératif surmoïque de sacrifier tout ce qui relève du pathologique, du sensible, de l'empirique, soit « de tout ce qui est l'objet de l'amour dans sa tendresse humaine »¹⁰. Mais par cet acte, le sujet se prive paradoxalement de la jouissance sexuelle, en tant qu'il y

¹ Bataille G., *La Part maudite*, dans *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1976, p. 94.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 247.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 371.

⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 247.

renonce pour la jouissance de l'Autre. D'où le renversement pervers opéré par Sade pour qui le sujet se fait instrument de la Volonté de jouissance de l'Autre : « je dis bien, non seulement au rejet de l'objet pathologique, mais bien à son sacrifice et à son meurtre. C'est pourquoi j'ai écrit Kant avec Sade »¹. Ce qui ne va pas sans une autre jouissance qui viendrait à la place de celle sacrifiée, engendrant une fascination, mais qui se situe au-delà du principe du plaisir. Au plaisir sacrifié, que serait la jouissance sexuelle refusée, c'est à une autre jouissance, celle de l'Autre, que le sujet se soumettrait.

Voyons comment peut se manifester cette soumission sacrificielle et instrumentalisante du sujet à la volonté de jouissance, ce que nous pourrions introduire notamment avec l'affaire du couple Fourniret qui a défrayé la chronique à plusieurs reprises ces dernières années et dont un nouveau procès devrait avoir bientôt lieu. En effet, comme nous allons le voir, Michel Fourniret et Monique Olivier se lièrent dans un pacte criminel qui n'est pas sans rappeler ce que les aliénistes du XIX^e siècle, notamment Lasègue et Falret, avaient déjà formalisé, à partir du modèle de folie à deux ou à plusieurs, sous l'expression de « folies dites collectives »², ce que Lacan réinterprétait comme « folie simultanée »³ avec le cas des sœurs Papin. Dans ces folies à plusieurs aurait lieu un « contrat tacite »⁴ liant deux malades dans un délire commun.

Michel Fourniret, né en 1942, est condamné pour agressions sexuelles et viols sur mineurs commis entre 1966 et 1973 et est libéré en 1987 pour bonne conduite. Alors qu'il est en prison à Fleury-Mérogis, il passe une petite annonce dans le journal religieux *Le Pèlerin* : « Prisonnier aimerait correspondre avec personne de tout âge pour oublier solitude ». Monique Olivier décide d'y répondre et un échange épistolaire débute, elle lui rend également visite à plusieurs reprises. A sa sortie, ils s'installent ensemble puis se marient en 1989. Ces échanges épistolaires seront l'occasion du scellement d'une sorte de pacte mortifère selon lequel il devra aider sa future femme à se venger de son ex-mari qui la maltraitait et en échange elle le laissera trouver sa jouissance là où il le veut ; elle devient alors sa complice par un pacte implicite. Les journalistes E. Maurel et F. Vignolle, dans *Le pacte des Fourniret*⁵, rapporte ainsi certains propos de ces lettres qui décrivent un véritable programme criminel faisant de leur accord pervers un pacte écrit ressemblant à un pacte diabolique⁶ : en échange de son innocence, en devant l'assister dans ses sacrifices, Fourniret vengera Olivier. Par cette complicité, elle se fera alors l'instrument de la jouissance d'un Autre qu'incarne Fourniret. Dans leurs pérégrinations, elle devra attirer une jeune fille, puis la préparer rituellement et religieusement afin de l'offrir en pâture au diable Fourniret. Chaque fois, il sera question de sacrifier une jeune fille pouvant incarner un idéal de pureté proche de la Vierge Marie, ce que Monique Olivier ne peut, qualifiée par lui de « paumée ». Cette attirance pour un tel idéal de pureté est peut-être à trouver dans les violences incestueuses qu'il aurait subi dans son enfance par sa mère qu'il traite alors de « putain ». Tout son discours est d'ailleurs polarisé par le clivage de la mère et de la putain, qu'il a maintenir strictement séparées, jouant sans cesse la scène de défloration, lorsqu'une femme passe de l'idéal de la Vierge à celui de putain déchet. Ainsi déclare-t-il : « la pureté de la condition humaine m'attire comme un aimant ». Monique Olivier lui amène alors les proies adéquates pour sa jouissance, afin de « jouir à tout prix d'une vierge », mais dont le prix sera la mort de ces filles sacrifiées. Or, l'objet sacrifié qui l'intéresse n'est pas tant leur corps dans leur totalité, qu'un petit bout en elle, un objet a, que l'hymen symbolise pour lui, cette membrane à déchirer pour faire choir le pur dans l'impur : « la partie concrète, qui n'est faite que de chair, ne pourrait rien apporter de beau... perforer cette membrane pour réaliser la rencontre avec ce symbole ». Il qualifie alors ses victimes comme des MSP, des « membranes

¹ *Ibid.*

² Kaës R., *Les Alliances inconscientes*, op. cit., p. 137.

³ Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, op. cit., pp. 25-28.

⁴ Lasègue C., *De la folie à deux à l'hystérie et autres états*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 59.

⁵ Maurel E. & Vignolle F., *Le Pacte des Fourniret*, Paris, Hachette littérature, 2008 : « Avoir assez d'argent pour oublier l'argent, liquider trois types, disposer d'une jeune fente, une compagnie féminine, jouer aux échecs, vivre en aventurier, plaisir de vivre, enlèvements, etc. », ne laissant aucun doute sur ses motivations, donc connues de Monique Olivier qui pourra déclarer que « j'avais donc accepté et laissé Michel prendre son plaisir là où il le trouvait, quitte à sacrifier des gamines », p. 42.

⁶ Leur couple est d'ailleurs qualifié de diabolique, cf. Hamon A. & Ausserre F., *Michel Fourniret, Monique Olivier, un couple diabolique*, Paris, Anne Carrière, 2007.

sur pattes ». S'érigeant au-delà de la loi, Fourniret se présente comme un homme d'exception qui sait jouir, qui connaît l'immaculée pour en jouir. Mais, se soumettant à l'impératif de jouissance de la virginité de ses victimes, il rejette finalement sa division, l'effet cruel de la loi, sur leur corps. Il se positionne ainsi en maître tout-puissant, tel l'*Urvater* de la horde primitive qui jouit de toutes les femmes et sait jouir : il « aime qu'on le supplie »¹. Monique Olivier, soumise mais non mise à mort, d'une certaine manière « s'autosacrifie » dans l'espoir, qu'un jour, il accomplisse sa promesse de vengeance que leur pacte formulait. Promesse de jouissance finalement jamais tenue, elle demeure dans une position masochiste au service de la jouissance criminelle et monstrueuse de cet Autre qui jouit.

Cette jouissance du sacrifice dévoile une certaine passivité du sujet qui se soumet à un Autre et sa loi en devenant son instrument, son agent apathique : Fourniret se soumet à l'impératif du déchirement de l'hymen de la Vierge, Monique Olivier se soumet aux exigences rituelles de son mari ravageant. Autrement dit, il y a comme un évanouissement du sujet qui se fait alors objet de jouissance de l'Autre, de sa volonté, mais cette position objectivante, aussi fascinante soit-elle, est terrible et finalement insoutenable. L'absence de distance entre l'acte et le sujet, qui permettrait la révolte du « non ! » devient impossible au point de provoquer comme une mort du sujet, ce dont semble témoigner Monique Olivier qui aura perdu, soumise, toute volonté propre. Or, dans l'acte criminel du meurtre, qu'est-ce qui est sacrifié ? Ce n'est pas tant une personne que ce qu'elle symbolise dans une tentative, par l'agent du sacrifice, en frappant sa victime, d'atteindre enfin la Chose pourtant interdite et perdue ; c'est la tentative perverse, vouée à l'échec, de rejoindre la jouissance de l'Autre en élevant un objet au rang de Chose. Georges Bataille écrivait ainsi à ce propos : « Je te retire, victime, du monde où tu étais et ne pouvais qu'être réduite à l'état d'une chose, ayant un sens extérieur à ta nature intime »². Ainsi, la chose sacrifiée est retirée du monde des échanges, des étants intramondains du quotidien, pour être hissée dans un ordre sacré dont l'accès devient interdit, comme en témoigne l'étymologie : du latin *sacrificere*, qui signifie rendre sacré, c'est-à-dire qui fait d'une chose profane et accessible à tous une chose appartenant à un monde des choses séparées et interdites, c'est-à-dire tabou³.

Finalement, ce qui importe dans le sacrifice est moins l'immolation de la victime que la perte de soi de l'agent du meurtre, lorsque le bourreau devient la victime en tant qu'il renonce à la chose sensible sacrifiée, offerte aux dieux. Bataille ajoute alors, dans *Les Larmes d'Éros* : « Notre vie tout entière est chargée de mort... Mais, en moi, la mort définitive a le sens d'une étrange victoire. »⁴ En cela, Bataille semble rejoindre ce que disait déjà Hegel à propos du sacrifice dont l'enjeu serait de dévoiler l'homme à lui-même, révélant son essence sacrée au-delà de la simple vie biologique. Il « meurt en se voyant mourir »⁵, éprouvant sa conscience de soi au-delà de la pure naturalité du besoin animale, comme dans la lutte pour la reconnaissance, mais en se soumettant cette fois-ci au regard des dieux. Ainsi, Hegel et Bataille voient dans le sacrifice l'épreuve d'une négativité, où l'homme ne peut se rapporter à lui-même et son identité comme totalité que dans la mort. Il fait alors l'expérience d'un Désir pur. À la lutte à mort de pur prestige, comme confrontation de deux désirs, se substituerait l'acte sacrificiel distinguant sacrifiant et sacrifié, dont l'un s'assure de la conscience de soi par la mort réelle de l'autre mais aboutissant alors à une impasse perverse, soit à sa propre mort imaginaire. Ainsi, comme le souligne Silvia Lippi dans *Transgressions*, « l'attrait de la mort est plus grand que l'attrait de la jouissance érotique : en effet, le désir ne meurt pas avec le sacrifice de son objet, mais il s'y exprime dans sa forme la plus violente, la plus vraie, la plus catastrophique. C'est un désir lié à l'inceste, à la folie et à la perversion : il s'agit du désir pur, le désir de mort : un désir qui va jusqu'au bout de ce qu'il veut – à savoir, disparaître »⁶. Autrement dit, le

¹ Maurel E. & Vignolle F., *Le Pacte des Fourniret*, op. cit., p. 33.

² Bataille G., *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 59.

³ Voir à ce propos le travail de Danièle Dehouve sur la double articulation entre, d'une part, sacré et profane, et d'autre part, pur et impur au sein du sacré, Dehouve D., « Chapitre 1. Sacer et sacré. Notion emic et catégorie anthropologique », dans Lanfranchi Th. (dir.), *Autour de la notion de sacer*, Nouvelle édition [en ligne]. Rome, Publications de l'École française de Rome, 2017, Disponible sur Internet : books.openedition.org/efr/3374.

⁴ Bataille G., *Les Larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1971, p. 92.

⁵ Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, tome II, op. cit., p. 235

⁶ Lippi S., « Sacrifice et passivité », *Transgressions. Bataille, Lacan*, Toulouse, Érès, 2008, pp. 176-181.

désir ici est un désir pur qui désire le pur manque, à savoir la Chose elle-même dans toute son horreur, c'est-à-dire est un désir qui ne vise aucun objet empirique.

Le désir pur, dans sa dimension perverse, est donc le désir purifié de l'empirique, il est pur au sens kantien, mais alors dénie la limite apportée par la loi paternelle de la castration qui fait du désir ce qui est pris dans le désir de l'Autre et est par conséquent limité, castré, c'est-à-dire séparé de l'impératif de jouissance de l'Autre qu'est toujours d'abord la Chose maternelle. En effet, comme nous l'avons vu, la mise en place de la métaphore paternelle est ce qui substitue au Désir de la Mère autre chose qui prend une allure phallique, soit un objet X qui symbolise ce que voudrait cet Autre féroce. Le désir pur serait le désir purifié de cette médiation, alors en prise immédiate avec la Loi de l'Autre qui exige du sujet qu'il se fasse objet de jouissance, qu'il se fasse non pas symbole mais instrument fétiche sacrificiable afin de combler l'Autre. Que l'Autre soit sans manque aucun. En d'autres termes, « le sacrifiant offre à l'Autre ce qui lui revient, à savoir ce qui originairement vient de lui : l'objet cause du désir, le reste, comme dit Lacan, du désir de l'Autre »¹, soit l'hymen pour le couple Fourniret-Olivier, prélevé sur de jeunes vierges pures à souiller. Ainsi Michel Fourniret prend-il la place du père réel et jouisseur, tel l'Urvater, prétendant à la toute-puissance indivisée, associant alors jouissance sexuelle (celle empirique et sensible) et jouissance de l'Autre (celle impossible de la Chose), mais ce qui rend toute jouissance impossible. D'où la répétition morbide de l'acte sacrificiel qui jamais ne peut atteindre définitivement la vérité du désir autrement que dans son échec, de la même manière que Michel Fourniret, aidé de Monique Olivier, répète sans fin l'acte criminel du prélèvement de l'hymen.

Comme le souligne enfin Silvia Lippi, une telle jouissance devient hors langage et ne peut être limitée que hors langage : par l'autosacrifice. À ce propos elle cite Catherine Millot : « seul le sacrifice total de soi peut délivrer de l'impératif de combler la béance de l'Autre. [...] La jouissance du sacrifice devient alors la seule métaphore de la jouissance abyssale de l'Autre »². Aussi retrouve-t-on ici la perspective d'un masochisme féminin qui, devant la béance S (A barré), subissant un ravage qu'aucun signifiant ne réussirait à limiter, se précipite dans la servitude telle Monique Olivier ou la mort pour y rejoindre son amant, dans un ultime acte d'« insurrection contre l'ordre symbolique »³ du Père dont il n'y a plus à espérer mais qui aura déçu toutes les attentes et promesses en refusant la bénédiction du couple par les liens sacrés du mariage : Juliette se suicide à coup de dague après un dernier baiser à Roméo ; Virginie, en tentant de se sauver des eaux à l'aide de son amant Paul, meurt noyée de n'avoir pas voulu se déshabiller malgré la gêne pour nager ; de même Yseult aux côtés de Tristan ou Eurydice qui reste bloquée dans les Enfers à cause du malheureux regard d'Orphée. Ou encore Marguerite, perdue par Faust à la fin de la première tragédie.

Cependant se pose la question de savoir si l'aventure de Faust constitue un tel culte de la jouissance lorsqu'il signe un contrat et donc s'il est encore possible de parler d'une dimension sacrificielle. En effet, malgré l'abandon de son âme au dieu obscur qu'est Méphistophélès, Faust refusera le sacrifice de sa bien-aimée. Ainsi, s'il y a une fascination devant la jouissance du sacrifice jusqu'à l'autosacrifice, dont il semble difficile d'y apporter une limite, le recours faustien au contrat semble au contraire y apporter quelque bord, que les analyses de Hubert et Mauss permettraient de saisir quant à un usage contractuel du sacrifice. Nous verrons alors dans ce qui suit que le sacrifice, dans la perspective du contrat, prend une nouvelle signification, comme le mythe de Faust permet de l'apercevoir, et qui ne consiste plus tant en une mutilation qu'en un servage. Si le sacrifice en son acception première consiste en un renoncement à la jouissance phallique et sexuelle de l'objet d'amour (sacrifié) au profit de la jouissance de l'Autre, en revanche le contrat effectuerait la trajectoire inverse comme renoncement civilisateur à la jouissance de l'Autre au profit d'une dialectique entre le désir et la jouissance phallique de l'objet.

Toutefois, il en résulte un prix à payer, que le pacte faustien met en scène par la tentative de récupération de la jouissance de l'Autre par l'accumulation de plus-de-jouir. Le contrat apparaîtrait alors

¹ *Ibid.*

² Millot C., *Nobodaddy*, Paris, Point Hors Ligne, 1988, p. 41, cité par Lippi S., « Sacrifice et passivité », *ibid.*

³ Gérard-Segers M.-J., « De différentes manières de "faire couple". La folie à deux », *Le Bulletin freudien*, n° 21, décembre 1993.

comme promesse de jouissance, qui contient un reste de l'antique système sacrificiel sous la forme d'une commémoration. Mais, nous verrons, à la mutilation se substituerait l'exploitation et la féodalisation comme possible envers du pacte.

3. *Féodalité du contrat*

Dire « oui » à l'autre, à sa demande et son désir, c'est aussi prendre le risque de se soumettre à une demande dépassant ce qu'on envisageait. C'est s'offrir à l'autre, avec le risque de la soumission, de la mésaventure et de la tromperie. Mais alors, comment Faust en arrive-t-il à consentir à céder son âme, sachant la noirceur du diable ? Ce pari diabolique semble fou, soumis à la fascination du sacrifice pour cet Autre démoniaque. Mais il se réalise aussi sur un fond d'une « passion de l'ignorance »¹. Parce que Faust n'y croit pas vraiment en cette dette insensée, il promet au diable que ce dernier pourra jouir selon ses volontés, mais de façon ajournée au profit de la jouissance phallique et l'Autre est alors dans un premier temps mis à son service. Aussi le sacrifice, comme abandon de l'âme au risque d'une éternité de souffrance, dévoile une deuxième acception qui rejoint celle de la dette et du service, comme dans le cas du *nexum* romain. Il ne s'agit plus de la mutilation du corps mais du don de l'âme comme dette, qui suspend le coût, au prix de l'assujettissement.

Nous avons vu plus tôt, avec le *Marchand de Venise*, comment la dette symbolique s'enracine dans le corps, sous la forme de la livre de chair exigée par l'Autre, et qui introduit le sujet dans le monde des contrats et des conventions, impliquant que le sujet devient un obligé de l'Autre : parce qu'il doit lui demander, négocier, s'engager, obéir à des lois et des coutumes, etc.² Or, le mythe de Faust donne une autre dimension à cette dette, en s'inscrivant dans l'horizon d'une inconsistance de l'Autre. C'est ce que nous avons vu sous la guise du pari diabolique, conduisant à signer un contrat à l'endroit d'un désespoir. Face à l'absence de Dieu, Faust pactise avec un autre Autre, imaginaire, pour s'y soumettre et auprès de qui contracter une dette insoutenable, faussement civilisatrice. Le contrat vise alors à assurer une promesse impossible : Méphisto est maître du mensonge tel le malin génie de Descartes, et usurpe la place de Dieu, promettant une jouissance qui ne viendra jamais. En effet, ce dernier demeurant absent, le diable le remplace et s'adresse au Magicien qui désespère de Dieu, de recevoir son savoir, qu'il accède enfin à ses prières. Mais cette usurpation demeure malgré tout sous le regard du Père, bien que réduit au trognon une fonction symbolique de garant de la tragédie qui, chez Goethe, s'ouvre sur un dialogue entre Dieu et le diable, celui-là préférant se retirer de la scène jusqu'à la fin et désertir le monde pour voir le déroulement du pari que tous deux viennent d'effectuer à l'insu de Faust. Le champ est laissé libre à Méphisto pour abuser du pauvre Magicien.

Toutefois, il s'agit de souligner la supercherie et l'ambivalence du contrat proposé, qui organise à la fois une pente illimitée et mortifère et pourtant aussi une limitation de cette pente. En effet, d'un côté Méphisto exige l'âme de Faust en échange de quoi il prodiguera jouissances et satisfactions. Il y a néanmoins ici un déséquilibre, entre l'infini de l'âme et ces divertissements terrestres, indiquant le lieu d'un plus-de-jouir, Faust devant renoncer infiniment pour recevoir une pâle compensation et se montrant finalement insatisfait (Marguerite lui échappant). En fin de compte, tout ce que récolte Faust est une mise au service du diable, il se met au service de sa jouissance. C'est ici le reste de l'antique système sacrificiel, sous la forme d'un surmoi démoniaque qui exige toujours plus de renoncement : « subliment tout ce que vous voudrez, il faut le payer avec quelque chose »³. Autrement dit, ce renoncement n'implique pas l'absence de sacrifice mais un sacrifice différent, sous la forme d'un ajournement, célébrant tout à la fois la perte de jouissance et un gain d'une autre jouissance sur ce fond de perte. Pourtant, d'un autre côté, le contrat organise aussi un ajournement de cette jouissance de l'Autre, puisque Faust possède un répit de

¹ Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 298.

² Cf. chapitre 5.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 371.

quelques années avant de régler sa dette et nourrir son maître. L’ambivalence du contrat apparaît ainsi : si le créancier semble au service du débiteur, la situation se renverse, d’autant plus cruellement que le créancier aura proposé ses services à son sujet. La dette grossissant, le débiteur devra toujours plus à son véritable maître. C’est ce qui constitue selon nous la structure du plus-de-jouir au sein du lien contractuel, et dégageant ce que ce dernier a d’inféodation.

Ainsi, compte tenu de ce que nous avons vu jusqu’à présent, le contrat diabolique viendrait mettre en évidence ce qui nous apparaît comme un envers du pacte : par la mise en scène d’une dialectique de la jouissance et du désir, elle se fait le récit de l’envers de la renonciation à la jouissance de l’Autre. Autrement dit, la civilisation de la jouissance s’accompagne d’un prix à payer, une dette aliénante, qui n’est pas mutilation ou immolation mais ouvrirait sur une féodalisation du lien contractuel, ajournant le solde de tout compte. Faust est ainsi soumis et asservi à cet Autre imaginaire et surmoïque que représente le diable mais, contrairement à la première acception du sacrifice, le contrat ouvre une dimension d’échange et de négociation fondée sur la dette, celle de l’âme promise au diable contre vingt-quatre ans de jouissance.

Si la renonciation ouvre le champ du désir, comme limitation et civilisation de la jouissance de l’Autre propre à un système sacrificiel traditionnel, un reste de ce dernier semble néanmoins perdurer et pousser à la jouissance. La jouissance absolue n’est qu’une promesse, n’engageant que celui y croit, à savoir Faust, mais ne propose finalement d’atteindre qu’une jouissance phallique compensatoire d’un plus-de-jouir, à accumuler sans fin. La rédemption ne pourra alors survenir que par une fin de cette course infernale : soit le règlement infernal de la dette (par l’âme), soit la « Rédemption » par l’amour (de Marguerite). Finalement, la révolte contre la Loi du père absent produirait une culpabilité éternelle, une dette inextinguible qui ouvre paradoxalement une pente mortifère illimitée, celle d’un surmoi féroce qui exige toujours plus de renoncement, auquel Faust ne peut échapper puisqu’il a signé le contrat. Sauf à y renoncer par amour, comme dans la version de Calderon avec *Le Magicien Prodigeux*, mais aboutissant dans la mort malgré tout.

Autrement dit, le contrat présente ici un double visage : celui de limitation et celui de l’ouverture du champ du désir par ajournement d’une jouissance pour l’obtention d’une autre, compensatoire. Il permet ainsi de mettre en évidence le prix du désir, qui n’est pas sans lien avec la dimension sacrificielle relevée plus haut et qui menace toujours de son exigence surmoïque et mortifère.

On retrouve cette dimension de limite à la jouissance de l’Autre et de symbolisation de la chose sacrifiée déjà dans certains mythes bibliques. Ainsi, lorsque Abraham amène son fils Isaac sur le mont Moriah pour l’y sacrifier en l’honneur de Dieu qui lui a permis d’obtenir un fils, Dieu retient au dernier moment son geste et échange le fils par un animal. Ainsi, au sacrifice humain terrible, d’autant plus terrible qu’Isaac est très cher à Abraham, se substitue le sacrifice un animal métaphore du désir de l’Autre. Cet épisode de la Bible vient comme en réponse à ce qui pourrait être considéré comme un sacrifice humain, lorsque Caïn tue son frère Abel. Plutôt que d’y voir seulement une rivalité fraternelle, on peut aussi y voir ce que Caïn supposait de jouissance en l’Autre afin de la satisfaire. En effet, jaloux de son frère qui contentait régulièrement Dieu par ses sacrifices d’agneaux, Caïn voulut faire de même, selon Lacan, en offrant son frère en un terrible holocauste pour la jouissance de Dieu. Puni par ce dernier, Caïn est alors condamné à l’errance en laquelle on peut peut-être voir la damnation qu’est celle de Faust lorsqu’il échoue tout à la fin à se repentir. Au contraire, la tradition du sacrifice animal, en lieu et place de l’humain, pourrait alors s’apparenter à une commémoration symbolique de ce premier renoncement, lorsque le sacrificateur se détourna des dieux obscurs et païens pour vénérer un Dieu de désir, un Autre législateur, mais qui n’est pas sans soumettre l’adorateur à la tentation tragique. De même, la tragédie grecque semble constituer une commémoration de ces temps mythiques où les hommes étaient soumis aux caprices des dieux, mais temps révolus dont les actes sacrificiels étaient rappelés par le sacrifice d’un bouc¹.

¹ Jouanna J., « Libations et sacrifices dans la tragédie grecque », *Revue des Études Grecques*, t. 105, fascicule 502-503, Juillet-décembre 1992, pp. 406-434.

C'est d'ailleurs la thèse de René Girard qu'il développe à propos de la figure du « bouc émissaire »¹ sacrifié par une communauté et symbole d'un premier sacrifice fondateur. Il en propose alors l'analyse à partir de l'idée d'une « double substitution »² : premièrement, on passerait ainsi de la victime sacrificielle à la victime émissaire, puis on passerait de la victime émissaire au sein du groupe à une victime sacrificiable hors du groupe mais assimilée au groupe en vue du sacrifice. Cela permettrait ainsi de penser le sacrifice, non pas seulement comme fondation inaugurale du tissu social, mais aussi sa restructuration pendant une « crise sacrificielle », ce qui peut avoir lieu à différents moments de l'histoire d'une culture, et dont les rituels en organisent une célébration. La violence est ainsi logée au cœur de la civilisation mais en tant que rejetée dans un extérieur sauvage et barbare. Rejetant la faute sur un individu qui en devient le dépositaire, sa mise à mort permettait un retour à la paix en unissant de nouveau les individus qui rejettent de cette manière leur violence à l'extérieur du groupe. Ainsi la figure du Christ par exemple ou bien le totem. On pourrait peut-être y retrouver la figure freudienne de l'*Urvater* mis à mort par les fils de la horde, qui s'organisent après-coup, puis mettent en place des rituels sacrificiels détournés qui ne visent plus un être humain – le meurtre est dorénavant interdit et la violence expurgée, rejetée chez un Autre au-delà – mais un symbole de ce bouc émissaire (le bouc tragique, le rituel œcuménique des Chrétiens, le repas totémique, la circoncision, etc.). Toutefois, une distance est mise avec l'Autre qui se manifeste d'abord par son absence, ses représentants sont déjà morts et passés au symbole.

La loi qui en résulte, comme l'interdit du meurtre du prochain, signifie donc aussi le commencement d'un processus de civilisation de la jouissance, de sa limitation, pour instituer le champ du désir comme désir de l'Autre. Ainsi, en renonçant à cette logique du sacrifice, le religieux s'en remettrait à Dieu dans une autre forme de sacrifice, symbolique cette fois-ci : « Disons que le religieux laisse à Dieu la charge de la cause, mais qu'il coupe là son propre accès à la vérité. Aussi est-il amené à remettre à Dieu la cause de son désir, ce qui est proprement l'objet du sacrifice. Sa demande est soumise au désir supposé d'un Dieu qu'il faut dès lors séduire. »³ Il y a donc la perte de la vérité qui ne se donne plus immédiatement, il faut en passer par l'Autre – Dieu, le Père, le garant de la parole – il y a un effet de perte qui n'est autre que le résultat de l'opération de la castration, célébrée dans le rituel de la circoncision dans certaines religions pour symboliser ce qui est perdu. Cela ouvre ainsi aussi à la possibilité d'une compensation civilisatrice à partir de l'institution du signifiant phallique : « C'est la seule indication de cette jouissance dans son infinitude qui comporte la marque de son interdiction, et, pour constituer cette marque, implique un sacrifice : celui qui tient en un seul et même acte avec le choix de son symbole, le phallus »⁴. Ainsi, au culte de la jouissance se substitue une culture du désir, organisée autour du symbole phallique comme symbole d'un renoncement primordial, mais aussi symbole de toute-puissance, objet grâce auquel s'approcherait la jouissance de l'Autre. Car, bien qu'il y ait eu renoncement, demeurent un espoir et une tentative de récupération.

Cependant, cette mise à l'épreuve a tôt fait de se transformer en une pente mortifère où le sacrifice est à recommencer dans une commémoration de jouissance. Il serait alors comme l'expression d'un retour du sacrificiel qui vient souligner, dans la littérature, ce que la contractualisation peut contenir finalement une simple promesse de jouissance, c'est-à-dire promet l'annulation de la perte, comme si le prix à payer pour accéder au désir et à sa satisfaction disparaissait alors qu'il s'approfondit. Ainsi, le mythe de Faust met-il en scène un contrat de dupe : que toute dette s'annulera pour permettre la satisfaction absolue du désir comme si cette satisfaction constituait la jouissance de l'Autre, sans asservissement, ce qui se solde au contraire par la damnation éternelle. Faust doit en effet livrer son âme au diable pour le repaître, au moment précis où il constate, témoin impuissant, le châtement de Marguerite. Non seulement il la perd mais il fait l'épreuve de n'avoir pu jouir de sa bien-aimée. Non seulement il y a toujours un prix à payer, mais le dénier ne fait finalement et fatalement qu'approfondir la dette.

¹ Girard R., *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

² Girard R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 146-149 et p. 372.

³ Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits, op. cit.*, p. 872.

⁴ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 822.

D'où une tension dialectique entre le désir et la jouissance, qui fait aussi le lit de la religion, dans laquelle gît la logique sacrificielle qu'est la renonciation nécessaire au désir. En effet, comme le remarque Lacan, cette perte, cette livre de chair que « l'on paie par la satisfaction du désir »¹, se trouve récupérée par « l'opération religieuse »², ce que Haitzmann avait bien saisi dans sa « névrose démoniaque », découvrant finalement que Dieu est diable, que le symbole ne s'oppose pas strictement au *diabolus*. Cette opération s'étend alors à « tout le sens religieux »³, le sacrifié étant finalement ce dont les membres de la communauté et plus particulièrement le prêtre se « bâfrent »⁴, dévorant le corps du Christ mort, symbolisé par l'hostie sacrée, mort pour racheter leurs péchés, à savoir leur faute, leur dette. Cependant, abandonné sur la croix par le Père⁵, la dette reste ouverte et se répète dans une commémoration de jouissance œcuménique en espérant le Salut de la Rédemption dans l'au-delà. En revanche, le pauvre damné, esclave du Malin, s'il doit alors aussi payer sa dette pour obtenir le salaire espéré, il l'espère ici-bas dans une vie de jouissance, ne croyant plus en cet Autre, en un Dieu le Père qui s'est retiré du monde pour laisser le diable usurper sa place.

Autrement dit, le renoncement dont il serait question au cœur du contrat, ne relève plus d'un sacrifice au profit de l'Autre, mais vise l'Une-jouissance phallique que le diable promet. Bien qu'elle conserve un reste d'un système sacrificiel, celle-ci apparaît comme dette, comme péché ou faute, donnant l'espoir que son remboursement permettra de retourner dans l'état perdu d'une jouissance édénique sans manque, de trouver la Rédemption. Témoigne de cette délicate et dangereuse dialectique le pacte primordial entre Dieu et Méphistophélès dans le récit de Goethe : le contrat diabolique, comme poussé-à-la-jouissance, ne peut s'effectuer que dans l'horizon de ce pacte symbolique, soit l'ouverture du désir qui ne va pas sans le risque du péché, sans avoir à payer le prix, mais condamnant alors à ne trouver qu'une jouissance-Une compensatoire dont l'échec à satisfaire définitivement le désir pousse à répéter l'acte de renoncement. Ce qui fait d'ailleurs le lit du discours du capitalisme, récupérant cette logique pour alimenter la course à la jouissance sexuelle et phallique. Par conséquent, le pacte symbolique de parole, à partir duquel s'institue un sujet séparé et désirant, présente aussi son envers diabolique et pervers de jouissance ; au symbolique répond le réel, au pacte symbolique correspond le pacte diabolique. Cet envers constitue le parcours lacanien que nous avons exploré dans la deuxième partie de notre travail et qui fait du signifiant ce qui d'abord limite, castre, assèche la jouissance, mais qui finalement devient ce qui la cause. En d'autres termes, le champ du signifiant s'accompagne, par la renonciation qu'il implique, d'une logique sacrificielle sous la forme d'une mise à mort symbolique. Or, si la figure paternelle, comme Nom-du-Père, permettait une régulation, son vacillement, son retrait risque de faire passer du « père au pire »⁶, laissant le champ libre pour l'érection d'idoles, de veaux d'or, d'Autres imaginaires usurpant la place du père et donc permettant à la jouissance de s'emballer, jusqu'à la « crevaïson »⁷.

Toutefois, prenant place dans une logique de renonciation à la jouissance interdite de l'Autre, jouissance des dieux auxquels on ne croit plus, mais dont est conservée la demande sacrificielle du petit a, cette exigence prend la forme non plus d'une immolation mais d'une mise à disposition des corps en vue d'un plus-de-jouir, d'abord par l'esclavagisme puis par l'exploitation contractuelle par le maître moderne exigeant la production du salarié. C'est ce que Méphisto exige de Faust, qu'il lui abandonne son âme c'est-à-dire se mette finalement à son service, dans un monde sans Père. Le lien contractuel dévoile ainsi la source sacrificielle d'un discours du capitalisme, qui appareille et organise une jouissance ajournée,

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 371.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 372.

⁵ *Bible*, Psaume 22:1, « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné, Et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes ? »

⁶ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits, op. cit.*, p. 545.

⁷ « C'est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein ? De follement astucieux, mais de voué à la crevaïson. Enfin c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. Ça n'en est pas moins voué à la crevaïson. C'est que c'est intenable. », Lacan J., « Du discours psychanalytique. 12 mai 1972 », *Lacan en Italie, op. cit.*, p. 35-36.

limitant le sacrifice. Il n'en conserve que la logique pour viser la jouissance de l'Autre mais n'atteignant que l'Une-jouissance phallique compensatoire, en instaurant une mise à disposition des corps, de son exploitation inféodée, notamment par le travail.

C'est ce que notait Bataille semble-t-il, en remarquant que le travail se substitue au sacrifice et la production à la consommation sacrificielle dans nos sociétés : « La consommation n'avait pas une moindre place dans leurs pensées que la production dans les nôtres. Ils [les Aztèques] n'étaient pas moins soucieux de sacrifier que nous ne le sommes de travailler »¹. Cependant, le travail ne peut avoir le même statut que le sacrifice puisque ce n'est pas la même jouissance qui est visée, le système sacrificiel visant la Volonté de l'Autre, le travail visant la production d'un bien de consommation et de jouissance phallique. Ce qui permet de souligner la dimension « fétichiste de la marchandise », rappelant la dimension de consommation par la production d'un objet appelée à sa consommation jusqu'à la « consommation »². La dimension sacrificielle persisterait sous la double forme de la marchandise et de l'exploitation sous la forme du contrat de travail. Il s'agit alors de pointer comment le recours au contrat à l'époque contemporaine constitue un espace intersubjectif d'échanges, qui n'est plus situé sous le regard des dieux plus ou moins cruels, mais prend aujourd'hui place dans leur absence et leur retrait, dans un désert du sacré. Autrement dit, le contrat conserve quelque chose de l'antique sacrifice en visant la production du petit a : sans immoler le corps on l'exploite. La mise à disposition du corps constituerait un reste du culte de dieux obscurs et la consommation de la marchandise une offrande, suspendant le meurtre d'âme et de corps, limitant l'autosacrifice de l'amour devant l'Autre qui n'existe pas pour y préférer celle sexuelle.

Ainsi, si le discours du capitalisme prend place avec une chute des figures de l'Autre, il n'implique pas pour autant ni un abandon simple du culte de la jouissance, ni un retour à son système sacrificiel. Au contraire, l'économie capitaliste s'inscrirait comme prolongation d'un tel système sacrificiel, prenant ses origines dans un culte de la jouissance qui prélève la part des dieux sur le corps du profane. Prolongation commémorative par la médiation du contrat, il célébrerait ainsi la perte de la jouissance de l'Autre, interdite, pour l'approcher autrement. L'ordre consensuel du contrat semble maintenir un fragile rempart contre la jouissance de l'Autre tout en la présupposant, en l'ajournant sans jamais y accéder, au prix de l'asservissement et de l'aliénation : le travailleur dans le contrat de travail qui aliène sa force de travail, mais aussi le partenaire amoureux dans le contrat de consentement qui s'engage à livrer une satisfaction sexuelle. Mais c'est également le malade dans un contrat thérapeutique qui décharge le savoir médical devant le risque encouru, le débiteur dans la créance ou la vente-achat qui doit rembourser son crédit, l'élève dans le contrat pédagogique qui doit obéissance au savoir. Ces différentes figures du débiteur doivent porter le poids de la dette du créancier, Autre surmoïque, l'esclave doit le plus-de-jouir au maître qui aurait mis sa vie en jeu et prétend avoir un pouvoir sur celle de son serviteur.

Plus, le contrat peut donner l'illusion au débiteur d'avoir le pouvoir par la promesse de jouissance qui lui est faite, par exemple grâce au salaire dont il pourra jouir, comme dans le cas de Faust qui croit avoir le diable à sa botte, pour découvrir finalement l'ampleur de l'aliénation et de la damnation. Croyant jouir de l'Autre, c'est le sujet faustien qui est livré en pâture à cet Autre, montrant toute l'ambiguïté du génitif dans la « jouissance de l'Autre ». D'où la possibilité d'une jouissance masochiste, par renversement des positions, lorsque l'exploité qui livre le plus-de-jouir au maître semble participer sacrificiellement à ce rapt, tentant « une identification impossible avec ce qui se réduit au plus extrême du déchet »³, bien que demeurant résolument exclu d'une certaine jouissance que le maître prétend maîtriser.

Ainsi, la contractualisation de la relation structurerait finalement un lien social qui s'organise autour d'une exclusion, qui est d'abord l'exclusion d'une certaine jouissance : le serviteur la doit au maître

¹ Bataille G., *La Part Maudite*, op. cit., p. 84.

² « Dans cette perspective se profile une définition de la *consommation* comme *consumation*, c'est-à-dire comme gaspillage productif – perspective inverse de celle de l'*économique*, fondé sur la nécessité, l'accumulation et le calcul où au contraire le superflu précède le nécessaire, où la dépense précède en valeur (sinon dans le temps) l'accumulation et l'appropriation », Baudrillard J., *La Société de consommation. Ses mythes ses structures*, Paris, SGPP, « Le point de la question », 1970, p. 77.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, op. cit., p. 399.

qui croit ou fait croire (lui aussi a renoncé) qu'il l'éprouve et la capitalise selon la logique vue plus haut. Nous verrons ainsi dans ce qui suit comment le contrat organise un régime d'exclusion, et finalement comment le nouveau contrat de consentement sexuel inaugure un nouveau rapport d'exploitation, lorsque le prolétaire producteur de plus-de-jouir devient le lieu du plus-de-jouir sexuel lui-même, mais chaque fois exclu de la jouissance, de l'ordre d'un exil du sexuel. Cela permettra de montrer qu'il n'y a pas d'inclusion sexuelle.

II. Une société de l'exclusion

1. Exclusion de l'exclusion

L'exclusion est d'abord saisie par Lacan comme un exil de structure, c'est-à-dire comme la position originaria même du sujet de l'inconscient, toujours exclu du rapport sexuel, et donc d'une certaine jouissance : d'abord de celle du père à qui est réservée la jouissance incestueuse de l'Autre maternel, mais exclusion également hors du champ de la nature et du besoin animal du fait même qu'il parle et donc désire et adresse des demandes qui peuvent n'être pas entendues, pas comprises, engendrant un malentendu insoluble. Lacan en propose alors une description topologique à partir de la structure du cross-cap de bouteille de Klein¹. Cette topologie paradoxale lui permet ainsi de mettre en tension les espaces intérieur-extérieur pour décrire la fonction de (-1) du sujet dans son rapport à l'Autre et fondant le non-rapport sexuel.

Il s'agit de surface topologique fermée et sans bord pour laquelle il n'est pas possible de déterminer un intérieur ou un extérieur, et qu'il est possible de construire à partir du recollement de deux bandes de Möbius le long de leur bord. La construction de cette figure fait apparaître une structure trouée qui représente le trou dans l'Autre et qui demeure hétérogène à la figure, mais pourtant intimement liée à elle. Ce trou constitue un reste inassimilable et irréductible, un reste réel de l'opération symbolique, et qui finalement s'avère recouvrir la fonction de l'objet a pouvant aussi venir en position de déchet. C'est un reste auquel Lacan donna différents noms : c'est aussi bien le manque-à-être \$ que le sujet « incomptable »² (-1) qu'il écrit finalement S (A barré), l'« extimité » de *das Ding* lorsque « dans son for intérieur, le sujet découvre autre chose »³. Ainsi découvre-t-on une exclusion paradoxale, au sein même de l'Autre, puisque ce (-1) se présente comme exception exclue de l'Autre, mais pourtant lui est inhérent en tant que son manque permet de dénombrer le tout des éléments de l'ensemble, faisant de cette exclusion ce qui confirme la règle de l'inclusion universelle. Autrement dit, la constitution d'un ensemble s'effectue à partir d'une exception s'accompagne toujours d'un reste déchu, une Chose extérieure qui est inscrite en l'Autre comme « son cœur intime et en même temps interdit »⁴, ce qui fait que, « le sujet humain est ainsi constitué [...] qu'en lui il y a un moi qui lui est toujours en partie étranger »⁵. D'où un exil hors du rapport sexuel, impossible et interdit au sujet. Nous avons donc rencontré à plusieurs reprises cette structure du sujet qui, représenté par un signifiant pour un autre signifiant, faisant du sujet un sujet en éclipse, séparé de la vérité de son désir et de la jouissance de l'Autre.

À la fin des années 60, tandis que les événements de mai 68 sont sur le point de se dérouler, Lacan revient alors sur le problème de l'exclusion auquel il donne le nom de « ségrégation »⁶. C'est un terme que

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, op. cit., voir particulièrement pp. 60-61, 249 et 275-278.

² Miller J.-A., « L'Autre dans l'Autre », *La Cause du désir*, n° 96, juin 2017, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 106.

⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵ Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, op. cit., p. 107.

⁶ Lacan J., « Note sur le père », *La Cause du Désir*, op. cit.

nous avons déjà rencontré lorsqu'il commente le texte freudien *Totem et tabou* au sujet de ce qui fonde les regroupements humains. Nous avons alors vu comment la figure paternelle, celle d'un père mis à mort mais dont on révère après la loi, produisait la communauté dans laquelle les membres se reconnaissent mutuellement comme semblables, c'est-à-dire comme partageant un même mode de jouir. Autrement dit, le regroupement se fondait d'une exception, celle du Un du Père auteur de la Loi et bénéficiant d'une jouissance particulière dont tous les autres sont exclus : les frères sont exclus de la jouissance de l'Autre dont la mère est la première représentante, puis les autres femmes de la communauté. Cependant, ce régime de regroupement implique une première ségrégation, en rejetant les étrangers qui ne jouissent pas de la même manière. Le pari de la dénonciation de cette figure paternelle et de sa loi était donc de lever cette exclusion fondatrice des cultures pour la proclamation d'un nouvel universalisme plus vrai, proclamant l'« exclusion de l'exclusion »¹. Pourtant, malgré le vacillement de la fonction paternelle, l'époque contemporaine semble se caractériser par une ségrégation généralisée qui s'accompagne paradoxalement d'une volonté d'inclure, d'universaliser, d'homogénéiser, d'égaliser comme tentative de « déségrégation ». Ce nouveau principe universaliste n'impliquerait pas tant la fin des inégalités et des limites, mais au contraire introduirait un pas de limite dans la ségrégation jusqu'à la ségrégation généralisée. Ce paradoxe n'est pas sans surprendre et demande qu'on s'arrête sur la question que cette substitution du père entraînerait et que Lacan formule ainsi le 22 octobre 67 : « Comment faire pour que des masses humaines, vouées au même espace, non pas seulement géographique, mais à l'occasion familial, demeurent séparées ? »².

Il aborde la ségrégation dans sa proposition d'octobre 67 dans laquelle il présente le dispositif de la passe, lorsqu'il interroge les statuts de la psychanalyse et du psychanalyste devant le discours de la science qui met à l'honneur un sujet universel de la science. Lacan entrevoit ici une universalisation « de plus en plus dure des procès de ségrégation »³ et « qui ira en se développant comme conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science »⁴. Quelques jours plus tard, préoccupé par cette question, il revient sur ce problème en s'adressant aux psychiatres de l'hôpital Sainte-Anne en notant les conséquences et transformations sociales qui ont suivi « l'effacement des frontières, des hiérarchies, les degrés, les fonctions royales et autres »⁵. Afin d'illustrer son propos auprès des médecins, il prend l'exemple de l'exclusion des « fous » et de l'enfermement de la folie. Il associe à cet isolement la formation de l'idée de symptôme, à partir duquel le diagnostic peut être apposé sur le trouble du patient et qui règlera son internement selon des unités spécialisées, ce qui présuppose comme essentielle condition le sujet de la science et le discours qui l'accompagne.

Par discours de la science, Lacan entend un discours qui possède « presque la même structure »⁶ que le discours de l'hystérique, mais qui propose un traitement du réel et de la vérité très différent. Autrement dit, il n'en a que l'apparence. Lorsque Lacan formalise ce qu'il nomme le discours de l'hystérique, il en fait le discours par lequel le sujet divisé de l'inconscient interroge le maître quant à la vérité de son symptôme pour acquérir un savoir sur ce dernier. Ce savoir procéderait de l'obtention d'un savoir « prêt-à-porter » supposé déjà présent dans l'Autre, de la même façon que Dora interroge le savoir du dictionnaire, substitut du père malade, et dont elle semble se contenter pour élucider les mystères du sexe. Néanmoins, cela n'est pas sans reste, comme en témoigne son rêve de l'incendie de la maison, petit reste qui vient en place de vérité. Cette structure de la vérité et du savoir indique là où s'arrête la comparaison avec le discours de la science, lequel exige plutôt la production d'un savoir dans le réel, indépendamment de l'Autre comme l'avait déjà espéré Descartes et les Modernes en refondant

¹ Guendouz-Barbaras C., « Errance et exclusion dans la subjectivité contemporaine », *La clinique lacanienne*, vol. 16, n° 2, 2009, pp. 157-167.

² Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 363.

³ Lacan J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 257.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lacan J., « Petit discours aux psychiatres » ou « La psychanalyse et la formation du psychiatre », Sainte-Anne, 11 octobre 1967, inédit.

⁶ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 523.

rationnellement et mathématiquement le savoir sans Dieu ni principe d'autorité, sans référence à un Autre qui n'existe pas et auquel on ne croit plus. Au contraire, la science prétend ne s'appuyer que sur le réel de la nature, des lois universelles et indépendantes de l'homme. Un exemple en sera l'*Evidence Based Medicine*, fondée sur des preuves expérimentales et sur les statistiques et non plus des spéculations métaphysiques ou bien sur une clinique singulière du malade, à son chevet. Autrement dit, pour paraphraser Protagoras, l'humain est à la mesure de toute chose, mais pas sans béquille statistique et comités d'éthique pour assoir son savoir.

Sans Dieu ni maître, le discours de la science se voit donc délesté d'un principe ségrégatif et particularisant pour édifier un principe universaliste, mais dont les différences semblent méconnues et homogénéisées. Ainsi retrouve-t-on l'individu autonome et rationnel du contractualisme, mais qui est aussi bien le malade au symptôme objectivable, l'individu sans différence sexuelle, ou encore l'individu réduit à une forme naturalisante et biologisante : par exemple l'amendement Mariani de 2007 réduit la famille à une communauté d'ADN. C'est donc dans cette tentative d'homogénéisation que Lacan repère la violence inouïe d'une ségrégation généralisée radicale qui s'accomplirait, dans ses extrêmes, sous la forme des camps, comme échec et refus de la ségrégation mais réussite d'un nouvel universalisme uniformisant et normalisant : « le refus de la ségrégation est naturellement au principe du camp de concentration »¹. Ainsi, la science transforme le monde par le truchement d'un sujet de la science naturalisé et anonymisé et dont le prix à payer serait le malaise de l'uniformisation.

La ségrégation dont il est question n'est plus une ségrégation symbolique, telle que les discours (comme celui de l'hystérique) la produisent en soutenant un lien social et la reconnaissance d'un autre, mais une ségrégation des corps dont l'opération relève davantage d'une indifférenciation ou d'une non-reconnaissance. Or, si la première était mise au compte d'une figure paternelle, c'est-à-dire relevait d'une logique de l'Autre fondatrice et garante de la fraternité d'un groupe et ordonnatrice d'une Loi, la seconde s'oriente plutôt de la disparition de cette figure embarrassante – exceptionnelle – pour établir un principe horizontal d'unification : « tous les mêmes », mais en même temps « tous exceptionnels ». Ce qu'on pourrait traduire comme suit : tous, sans exceptions, sont des exceptions. Chacun devient exception, chaque-Un s'ex-cepte du lien social. Cette formule paradoxale reviendrait à se loger sous la logique d'un rejet de la castration qui caractérise, selon le tableau de la sexualité de Lacan, la jouissance du père, de l'exception primitive de l'*Urvater* « pour tout x, non-phi de x »². Autrement dit, chacun se situerait dans la position d'avoir accès à une jouissance qui fasse rapport sexuel, celui qui demeure pourtant impossible et dont le sujet est originairement et structurellement exclu, en exil. Aussi retrouve-t-on ici, au « il n'y a pas d'Autre », le pendant « Yad'P'Un » mais dont la logique implique une fragmentation du lien social comme effet de discours (de l'Autre), et rendant impossible une inclusion véritable dans un groupe, chacun semblant fonder le sien propre, comme ensemble vide ou comme singleton.

Aussi Lacan met-il cette levée des frontières au compte de l'évaporation contemporaine du père qu'accompagne alors la fragilisation voire la rupture du pacte social qui maintenait uni le groupe : « Je crois qu'à notre époque la trace, la cicatrice de l'évaporation du père est celle que nous pouvons mettre sous le titre général de la Ségrégation. Nous pensons que l'universalisme, la communication de notre civilisation homogénéisent les rapports entre les hommes. Au contraire, je pense que ce qui caractérise notre époque, et nous ne pouvons pas ne pas nous en apercevoir, c'est une ségrégation ramifiée, renforcée qui produit des intersections à tous les niveaux et qui ne fait que multiplier les barrières. »³ S'entend alors que la perte de la fonction paternelle entraîne un processus de déségrégation qui constitue une ségrégation inouïe, « ramifiée et renforcée », comme cicatrice qui rappelle ce que le « père » produisait, non sans violence, mais avec la mesure d'un idéal symbolique.

¹ Lacan J., « Préface à une thèse », *Autres Écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 395.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit.

³ Sokolowsky L., « Note sur le père », *La Cause du Désir*, op. cit.

En d'autres termes, d'Un-père, nous serions passés à une multiplicité de pères prétendus, de « *petits maîtres* »¹, une multiplicité de petits uns à partir desquels ériger des frontières, des groupes, des communautés, comme autant de principes ségrégatifs démultipliés sans qu'aucune de ces limites ne puissent s'imposer légitimement comme supérieure ou meilleure ou plus efficace que les autres. Chacun peut proclamer et revendiquer son droit, celui de son mode de jouir singulier, et le faire reconnaître, selon un régime d'exception généralisée. En effet, là où le père fondateur d'un regroupement s'instituait de son exception, du fait que « *Yad'lun* », le lien social contemporain déségrégué impliquerait plutôt que chacun se fasse exception fondatrice de son propre mode de jouir, éventuellement partagée avec quelques autres. Autrement dit, la jouissance de l'Un revendiquerait sa propre universalisation au détriment de celles des autres, corps exploités, ainsi que le proclamait déjà la maxime sadienne, dont Maurice Blanchot avait bien perçu que le Marquis s'érigait en « *exception monstrueuse* »².

Or si le Un produit de la ségrégation, la généralisation de ces Uns produit de la ségrégation généralisée, et non pas de l'universalisation. Ainsi, une telle exclusion radicale et « *ramifiée* » comporte en elle le risque aussi bien de la déchéatation sociale, que de la précarisation de l'existence et de la vie, avec le risque de la mise au ban de chaque-Un interchangeable. En effet, cette ségrégation, sur le mode de la déségréguation, semble entraîner une grégation, c'est-à-dire une massification des individus dont Lacan donne comme exemple extrême celle des camps de concentration :

La mise en marge de la dialectique œdipienne qui en résulte, va toujours plus s'accroissant dans la théorie et dans la pratique. Or, cette exclusion a une coordonnée dans le réel, laissée dans une ombre profonde. C'est l'avènement, corrélatif de l'universalisation du sujet procédant de la science, du phénomène fondamental, dont le camp de concentration a montré l'éruption.³

Autre dit, l'exclusion de la fonction d'exception du père œdipien, garant de l'ordre malgré une ségrégation symbolique, fondatrice de la communauté des frères, entraîne une autre forme de regroupement sur le mode de la masse indifférenciée dans laquelle chacun se trouve être mis en posture d'exception. Or, la figure d'exception est aussi la figure mise à mort, le père mort et élevé au rang d'assistant. Aussi assisterait-on, « *devant la forme concentrationnaire du lien social* »⁴, à une sorte de retour du culte sacrificiel de la jouissance de l'Autre, dont le nazisme constitue un « *réactif précurseur* »⁵ mais dont le contrat, selon ce que nous avons vu plus haut, apporterait au contraire une limite que nous devons encore interroger (notamment sous la forme d'une norme managériale⁶). En effet, s'il s'agit d'un exemple extrême, il permet de mettre en avant la logique de prolétarisation et de fragmentation du lien social contemporain, désorganisé dans et par le discours du capitalisme qui prend place à l'époque où l'Autre n'existe pas.

Ainsi, l'universalisation corrélatrice de l'exclusion dans le réel, par rejet d'une Norme symbolique, présente finalement le risque d'un retour réactionnaire à un culte du sacrifice, notamment en contribuant à produire une masse indifférenciée d'individus en posture d'exception, à laquelle on impute une jouissance interdite, telle celle du père mort œdipien normalement mis en posture d'exception. Donc une masse à laquelle il deviendrait possible d'imputer une jouissance dont on ne jouit pas soi-même, dont on est exclu. De là, l'argument pour exclure puis précariser et finalement exterminer l'individu « *exceptionnel* », comme les nazis firent du peuple juif au XX^e siècle. Cette forme concentrationnaire du lien social a d'ailleurs été, nous semble-t-il, bien saisie par certains auteurs majeurs de la deuxième moitié

¹ Sauret M.-J., *L'Effet révolutionnaire du symptôme*, op. cit., p. 132.

² « *Qu'a-t-il été d'abord ? Une exception monstrueuse* », dans Blanchot M., *Lautréamont et Sade*, Paris, Éd. de Minuit, 1949.

³ Lacan J., « *Annexe. Première version de la "proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école"* », *Autres Écrits*, op. cit., p. 588.

⁴ Lacan J., « *Le stade du miroir* », *Écrits*, op. cit., p. 99.

⁵ Lacan J., « *Annexe. Première version de la "proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école"* », *Autres Écrits*, op. cit., p. 588.

⁶ Cf. *infra*.

du XX^e siècle, lorsqu'ils interrogent notamment les rapports que le pouvoir politique et la vie entretiennent, faisant ainsi l'hypothèse d'un nouage essentiel entre le sacré et l'exclusion. On retrouve notamment cette thèse avec Agamben à partir de la notion de l'« homme sacré »¹, mis au ban, que l'on ne peut alors sacrifier, mais sur lequel on peut exercer une violence en toute impunité, situé en un lieu vulnérable ni extérieur ni intérieur.

2. Un régime d'exception

Nous venons de voir comment l'exil de structure, que souligne Lacan, prend finalement la forme du non-rapport sexuel qui exclut le « parlêtre » hors d'un rapport à l'Autre entendu comme Autre sexe, c'est-à-dire entérine la topologie d'un être qui viendrait en trop. Or, selon nous, le contrat comme suppléance à l'endroit du rapport dont tout parlêtre est exclu, apparaît comme une dénégation d'un tel impossible par récupération de ce (-1) pour l'inclure après-coup dans un ensemble dont il fut exclu à l'origine. Par exemple : exclu des moyens de production, le contrat de travail inclurait le travailleur par sa force de travail ; exclu du corps médical, le contrat thérapeutique inclurait le malade au colloque médical pour prendre une décision ; exclu du rapport sexuel, le contrat de consentement inclurait le partenaire dans la jouissance sexuelle harmonieuse et complémentaire. Il y a donc une inclusion contractuelle après-coup par l'entremise d'une exclusion initiale.

Le philosophe italien Giorgio Agamben peut aider, selon nous, à penser ce processus paradoxal d'inclusion-exclusion, à partir de la question de l'aliénation qui semble traverser son œuvre et qu'il saisit notamment à partir de ce qu'il nomme « dispositif », lesquels organisent et régulent la vie : « J'appelle dispositif tout ce qui a d'une manière ou d'une autre la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. »² Agamben fait alors référence aux analyses heideggériennes du *Gestell* et de la technique moderne pour montrer la logique de structuration et de mise à disposition de la vie, laquelle devient exposée en sa nudité et sa fragilité devant la mort. En cela, il formule l'idée d'un bio-pouvoir de régulation de la vie fondé sur une exclusion primordiale du vivant alors pris dans le dispositif, produisant ce qu'il nommera « l'homme sacré », situé dans un espace paradoxal et vulnérable, précaire, de l'intérieur-extérieur. Il se réapproprie, pour les prolonger, certaines analyses de Michel Foucault à propos de la bio-politique.

En effet, lorsque le philosophe italien réinterroge, dans *Homo sacer*, ce qu'il en est de l'exclusion et de l'aliénation dans nos sociétés modernes occidentales, il s'efforce d'en dégager une problématique qui associe ensemble le pouvoir et la vie, poursuivant ainsi la pensée d'un bio-pouvoir que Michel Foucault avait commencé à dessiner dans les années 70, notamment avec le premier tome sur l'histoire de la sexualité intitulé *La Volonté de savoir* et son cours de 1976 au Collège de France, *Il faut défendre la société*. Toutefois, Agamben propose un déplacement de cette notion de bio-pouvoir en la resituant dans le champ de la souveraineté qu'il saisit comme une relation d'exception, c'est-à-dire comme pouvoir d'exclusion et qui porterait avant tout sur la « vie nue »³. Afin de mieux entrevoir ce déplacement conceptuel et saisir comment résonne l'ampleur de l'exclusion fondatrice du pouvoir contemporain, procédons à quelques brefs rappels de la pensée de Foucault. Son hypothèse du bio-pouvoir permet de présenter un certain tournant dans les technologies du pouvoir au XVIII^e siècle, lorsque la vie devient une préoccupation essentielle de son exercice, ce qui marquerait le commencement d'une ère « anatomo-politique » faite de dispositifs et de techniques qui régulent les corps. Autrement dit, le pouvoir se transforme en prenant la vie comme objet non plus comme droit de vie et de mort du souverain mais comme droit de prendre en charge la vie :

¹ Agamben G., *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

² Agamben G., « Théorie des dispositifs », *Poésis*, vol. 115, n^o 1, 2006, pp. 25-33.

³ Agamben G., « Le pouvoir souverain et la vie », *L'Homo Sacer, op. cit.*, p. 15.

Une des plus massives transformations du droit politique au XIX^e siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de “faire” vivre et de “laisser” mourir.¹

Afin de procéder à cette prise en charge de la vie, le pouvoir se dote, par l’entremise de la science moderne, d’un attirail de dispositifs et de technologies. Ainsi Foucault semble-t-il finalement moins étudier le dispositif juridico-politique du pouvoir que les dispositifs d’assurance de la vie qui se forment au sein d’un régime assurantiel de la société au sens d’Ewald². Aussi s’intéresse-t-il de près aux processus de normalisation de différentes sphères de l’existence, à commencer par ceux exemplaires de la sexualité. Ainsi, comme le souligne Katia Genel, « le modèle juridico-politique du pouvoir souverain, même lorsqu’il est conçu comme un prélèvement ou une prise sur la vie, est mis à distance par Foucault »³.

Or, c’est sur cette prise de la vie par un pouvoir souverain qu’Agamben revient, prolongeant en apparence les analyses foucauldienne, mais en changeant de perspective. En effet, en s’efforçant de penser ensemble et de façon homogène les techniques de normalisation du bio-pouvoir avec l’idée d’un modèle juridique, qui sont pour lui indissociables, il en déduit une théorie de la souveraineté dont la vie nue en serait l’essence : « l’implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire – quoique occulté – du pouvoir souverain »⁴. Afin d’assoir son hypothèse, Agamben fait référence à la distinction opérée dans la langue grecque entre *bios* et *zōé*. La vie nue ressortirait de la *zōé* en tant que vie simple et naturelle voire animale et que les Anciens renvoyaient dans la sphère domestique, l’*oikos*. Elle se distingue radicalement d’un autre mode de vie, proprement humain, qui est celui du *bios* comme vie politique. Ainsi Aristote concevait-il l’homme comme « animal politique », c’est-à-dire comme cet être vivant qui vit d’une vie non pas naturelle mais d’abord politique. Le *bios* s’érigerait alors à partir de l’exclusion de la *zōé* hors du champ du politique.

Cependant, selon Agamben, il ne faudrait pas voir dans cette exclusion parfois violente, une extériorité pure du politique, sans rapport, mais au contraire et contre toute attente, cette exclusion constituerait plutôt le fondement même de la souveraineté du pouvoir politique comme relation d’exception : « appelons relation d’exception cette forme extrême de la relation qui n’inclut quelque chose qu’à travers son exclusion »⁵. Ainsi, cette capacité exceptionnelle serait le propre du pouvoir souverain, de pouvoir exclure puis inclure l’exclu, ce qu’il réalise sur la vie elle-même en la rejetant à l’extérieur comme vie nue pour mieux l’inclure comme assujettie, parce que « prise du dehors » et donc étrangère. Par conséquent, la vie nue n’apparaît qu’après-coup, après exclusion, impliquant non pas une transformation de la vie naturelle mais son assise exceptionnelle dans un rapport au pouvoir politique et souverain, ce qui constitue selon Agamben le « sacré ».

Le philosophe procède alors à une véritable généalogie du caractère sacré de la vie dans ses rapports à la politique et retourne ainsi à ses conceptions antiques pour en élaborer une redéfinition et faire du sacré la source du pouvoir à partir de quoi exercer une puissance. Ainsi écrit-il :

Est sacrée à l’origine, c’est-à-dire exposée au meurtre et insacriable, la vie dans le ban souverain. Et la production de la vie nue devient, en ce sens, la prestation originaire de la souveraineté. Le caractère sacré de la vie que l’on tente aujourd’hui de faire valoir, comme droit humain fondamental contre le pouvoir souverain, exprime au contraire,

¹ Foucault M., *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 214.

² Cf. *supra*.

³ Genel K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2004

⁴ Agamben G., *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

à l'origine, l'assujettissement de la vie à un pouvoir de mort, son exposition irrémédiable dans la relation d'abandon.¹

Autrement dit, l'homme sacré, l'*homo sacer*, est celui chez les Romains que l'on ne peut pas sacrifier aux dieux selon les formes rituelles, mais qui peut être tué sans qu'on soit accusé d'homicide, parce qu'il est mis au ban de la société. Par mise au ban, il faut entendre un double sens : premièrement le bannissement de l'individu mais qui demeure malgré tout à l'intérieur du groupe ce qui, deuxièmement, soumet l'exclu au souverain, en fait un vassal. Ce qui produit alors une exclusion-inclusion d'un individu assujetti à son souverain, constituant dès lors un ban, que le droit féodal redéfinissait comme l'ensemble des vassaux convoqués en temps de guerre et devant mettre leur vie en jeu pour défendre les terres de leur seigneur. Ainsi, selon Agamben, la structure du pouvoir souverain se constitue de cette relation d'exception, soit d'exclusion-inclusion, qui relève d'un paradoxe. En effet, le souverain s'institue d'une extériorité tout en affirmant qu'il n'y a pas d'extériorité. Agamben fait alors référence aux thèses politiques de Carl Schmitt sur l'état d'exception selon qui « pour créer le droit, il n'est nul besoin d'être dans son bon droit »², faisant ainsi reposer l'ordre juridique sur un usage primordial de la force, c'est-à-dire sur un acte qu'est une décision et non pas sur une norme. Comme le souligne de façon synthétique Katia Genel, « l'exception, chez Schmitt, n'est pas le chaos qui précède l'ordre, mais l'acte qui rend possible la validité de la norme juridique »³.

La reprise par Agamben des thèses de Schmitt lui permet de formuler une critique des théories contractualistes du pouvoir, notamment celle de Hobbes, parce que le dispositif du contrat ne serait que secondaire et par ailleurs voilerait la vérité de la structure du pouvoir, à savoir la relation d'exception. En effet, si le souverain est celui qui est « en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue en totalité »⁴ selon Schmitt, alors l'établissement du lieu Autre n'est pas un état de nature pré-juridique mais une figure sacrée qui demeure malgré l'état social. Autrement dit, nul besoin d'un « contrat social » pour fonder le pouvoir souverain, qui devient le régime de droit dont la fonction est finalement de faire vivre ou de rejeter dans la mort ; c'est donc l'exposition de la vie à la mort qui décidera du Léviathan. Aussi l'état de nature hobbesien serait-il comme un « état d'exception » où chacun est sacré par rapport à son prochain, puisque chacun, pour se défendre, peut tuer l'autre impunément, tandis que le souverain dans l'état civil décrit par Hobbes devient celui qui seul, peut tuer impunément mais aussi désigner celui qui peut être tué impunément par tous. Ainsi Agamben pouvait-il définir la violence souveraine comme « incorporation de l'état de nature dans la société ou, si l'on préfère comme un seuil d'indifférence entre nature et culture, violence et loi »⁵. Ce qui ne va pas sans paradoxe.

Un autre commentateur du *Léviathan*, Paul Dumouchel⁶, constatait ainsi le paradoxe de la pensée politique de Hobbes qui élève finalement au rang de souverain l'ennemi public, c'est-à-dire celui qui fut peut-être le seul à ne pas s'entendre avec les autres qui, quant à eux, s'accordèrent pour renoncer à leur droit de se défendre impunément. Par conséquent, le souverain serait celui qui conserve le droit de tuer mais également que tout le monde voudrait tuer, le rapprochant par certains aspects de la figure du bouc émissaire que René Girard avait pu mettre en évidence. Or, par les pouvoirs qui lui sont conférés, il serait aussi celui qui peut désigner un ennemi à l'intérieur du groupe, tolérant voire intimant dès lors la possibilité d'un « lynchage »⁷. Aussi retrouve-t-on les idées de Schmitt et Agamben sur la nature du pouvoir souverain comme pouvoir ségrégatif de déterminer la figure du « sacré », que le mythe contractualiste ne ferait que voiler en laissant de côté la catégorie d'exception du souverain qui se

¹ *Ibid.*, p. 93.

² Schmitt C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 20.

³ Genel K., *art. cit.*

⁴ Schmitt C., *Théologie politique*, op. cit., p. 17.

⁵ Agamben G., *Homo Sacer*, op. cit., p. 44

⁶ Dumouchel P., « Hobbes : la course à la souveraineté », *Stanford French Review*, X, 1986, pp. 153-176.

⁷ Dumouchel P., *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011.

dresserait comme loi vivante, anomique, à côté du droit mais décrétant le droit, avec un pouvoir de vie et de mort.

En cela, l'expression la plus pure d'un tel pouvoir souverain, s'exerçant sur la vie nue, serait la constitution du camp, qu'Agamben élève au rang de matrice de l'espace politique, dans lequel les individus qui y sont inclus le sont non pas à partir de leur singularité mais comme masse indifférenciée, c'est-à-dire sans que la singularité extime de chacun ne puisse les distinguer. Il s'agit d'abord du camp de concentration mais surtout d'extermination, dans lesquels les individus rejetés dans cette sphère sacrée de la vie se voient exposés à la mort, déçus de leurs droits, mais donnant le droit à d'autres de les tuer impunément. Cette violence sacrée n'est pas sacrificielle, car elle se distingue d'un holocauste religieux pour ériger en système une destruction sans transcendance ni divinité. Hitler écrasait les juifs comme des « poux ». Seule la violence est donc conservée, mais reportée dans un autre système, fermé, total et totalitaire, ayant pour principe l'indistinction entre norme et vie, droit et fait. Le camp devient donc le règne d'un état d'exception permanent, qui ne serait pas propre aux régimes totalitaires mais caractériserait également la structure même du bio-pouvoir de nos sociétés démocratiques marquées par l'hédonisme de masse et par un pouvoir médical. La crise du Covid-19 nous en aura donné un aperçu par la mise en suspend du quotidien et la soumission de la vie tout entière à des impératifs sanitaires préconisés par des comités scientifiques et médicaux. Mais alors, Agamben élargit sa critique du pouvoir souverain, dont l'exercice paradigmatique s'effectue dans le camp de concentration, à tous les lieux de rassemblement normés (lieux d'internement, camp de rétention administrative, mais aussi salles d'attente, aéroport, etc.), risquant l'assimilation du pouvoirs des SS à celui du médical, mais permettant de mettre en exergue ce processus de ségrégation généralisée que Lacan repérait déjà. Ainsi, malgré la radicalité de l'argument d'Agamben, il permet de mettre en évidence le passage de ce qui constitue la marque singulière de chaque sujet en tant que (-1), à savoir la marque de son exclusion primordiale et structurale issue de l'opération de castration, à sa réalisation dans le réel sous la forme d'une « exclusion de l'exclusion ».

Toutefois, là où Lacan parlait du camp de concentration comme lieu d'exploitation du travail de l'esclave-prolétaire, et de ses incidences sur le lien social contemporain se fragmentant, Agamben franchit un seuil en abordant la question du camp d'extermination. Or, il semble difficile de soutenir avec lui la continuité institutionnelle entre un camp d'extermination et un aéroport par exemple, le premier étant par ailleurs placé en dehors du champ juridique contrairement au second. Nous rejoignons à ce propos l'argument d'Alain Supiot, lorsqu'il pointe une confusion entre pouvoir et toute-puissance chez Agamben qui conduirait à un forçage sémantique, transposant « au politique la notion de "force" en physique ou de "survie du plus apte" en biologie »¹. Ce forçage illégitime autoriserait alors la distinction entre *bios* et *zōé*, c'est-à-dire impliquant l'idée d'un homme hors symbolique, tandis que les travaux des anthropologues, rappelle-t-il, montrent qu'on ne peut penser un homme sans cette dimension². S'il concède à Agamben que cela caractérise effectivement le nazisme et le totalitarisme, Supiot rejette néanmoins que cela constitue l'essence de toute institution en avançant l'idée que le propre de l'institution est de s'ériger en Tiers symbolique, là où l'état totalitaire ne remplit absolument pas ce rôle mais au contraire l'efface. Ce qu'Agamben décrit, selon Alain Supiot, n'est donc pas d'ordre juridique mais plutôt d'ordre normatif, norme et droit étant à distinguer : « tout ordre normatif n'est pas un ordre juridique »³. Seul ce dernier constitue un tiers médiateur, dont la disparition amène aussi les différents modes de jouissance à se mêler dans un « village planétaire »⁴ au risque de nouvelles formes d'exclusion. Nous verrons alors comment à ce risque de l'exclusion et de la ségrégation généralisée répond une norme managériale et faisant du contrat un dispositif qui limiterait une violence concentrationnaire par tentative d'inclusion de ce qui fut exclu, jusqu'à tenter l'inclusion de la jouissance.

¹ Supiot A., « L'erreur de Foucault. Réflexions sur le biopouvoir », *Mélanges en l'honneur du Professeur Catherine Labrusse-Riou*, Paris, Éditions de l'Institut de Recherche Juridique de la Sorbonne (IRJS), 2022, pp. 395-413.

² Il se réfère ici à « l'homme symbolique » de Cassirer ou encore à « l'appareil symbolique » de Leroi-Gourhan et on pourrait ajouter à cette liste « l'efficacité symbolique » de Lévi-Strauss.

³ Supiot A., *art. cit.*

⁴ MacLuhan M. et Fiore Q., *Guerre et paix dans le village planétaire*, Paris, Robert Laffont, 1970.

3. Une norme managériale : mirage de l'inclusion sexuelle

L'ordre normatif permettrait de décrire la structure de l'univers concentrationnaire dans les régimes totalitaires du XX^e siècle, obsédés par la normalisation, univers dont Alain Supiot voit dans la morale sadienne le paradigme théorique. Or, si l'ordre sadien préfigure les normes des camps, du « baigne social »¹ pour reprendre une expression de Klossowski, il constitue aussi selon lui le fondement horizontal et sans tiers médiateur de l'ordre économique du libéralisme et des démocraties contemporaines. Ainsi, bien que rejetant certains arguments d'Agamben, il le rejoint sur une certaine continuité structurelle des univers concentrationnaires et libéraux, l'un étant le paroxysme de l'autre, et tous deux organisés autour d'une forme paradoxale d'exclusion-inclusion, portant non pas sur la vie d'un point de vue bio-politique, mais sur une « normalité découverte par la science »². Autrement dit, l'ordre normatif d'origine sadienne, qu'on retrouverait aussi bien dans les camps que dans les organisations libérales, serait davantage managérial et soumis à la « gouvernance par les nombres »³ que juridique. Il s'agit selon lui d'un passage du gouvernement à la gouvernance, et dont l'outil principal est le recours à la contractualisation comme reféodalisation du lien social et « exploitation de la "ressource humaine" »⁴. En effet, fait-il remarquer :

Que le contrat puisse être un instrument d'asservissement de la volonté d'une personne à celle d'une autre n'a rien qui puisse surprendre. C'est tout le sens du lien de subordination, caractéristique du contrat de travail. Mais cet asservissement tend aujourd'hui à prendre une forme nouvelle.⁵

C'est notamment à cette nouvelle forme que le contrat de consentement sexuel nous paraît pouvoir être renvoyé et prendre place au sein d'une norme managériale qu'Alain Supiot montre dériver d'un passage d'un ordre étatique du gouvernement politique à celui d'une gouvernance à l'œuvre dans les organisations et la société civile. Ainsi écrit-il que « la question du pouvoir ne se pose plus dès lors en termes de gouvernement souverain, mais de gouvernance efficace »⁶, qui « recycle les matériaux de la culture juridique d'Occident, notamment le contrat »⁷.

Afin d'étayer son argumentation d'un ordre managérial, Alain Supiot fait notamment référence aux travaux du philosophe Dany-Robert Dufour qui analyse la logique du lien social contemporain et de l'idéologie néolibérale qui sous-tend le capitalisme à la lumière de la philosophie sadienne comme paradigme de l'idéal de la gouvernance managériale contemporaine. En retraçant une généalogie, ce philosophe constate un retournement lorsque le puritanisme calviniste, mis en lumière par Weber⁸, se double de l'énoncé de Bernard de Mandeville surnommé en son temps *Man Devil*⁹ : « Les vices privés font la vertu (c'est-à-dire la fortune) publique »¹⁰. Cela constitue selon lui un renversement pervers qu'il désigne de « puritanisme pervers » dont la maxime serait « moi d'abord ! », dans la droite ligne de l'impératif sadien de jouissance qui hisse l'égoïsme au statut de loi suprême. Il y aurait donc selon ce philosophe une parenté intime du libéralisme et de la perversion, faisant de cet ordre sadien saturé de normes, qu'il développe plus particulièrement dans *La Cité perverse*, le régime du lien social contemporain.

¹ Klossowski P., *La Vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950, p. 35.

² Supiot A., *art. cit.*

³ Supiot A., *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2020.

⁴ Supiot A., *Homo Juridicus*, *op. cit.*, p. 254.

⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁸ Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

⁹ « Mandeville est accusé d'être un esprit libertin et athée, son livre est brûlé partout comme une œuvre du diable, on transforme son nom Mandeville en *Man Devil*, "l'Homme du diable" », Dufour D.-R., *La Cité perverse, Libéralisme et pornographie*, *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁰ Mandeville B., *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1974.

Ainsi, fondé sur une jouissance sans limite ni mesure, il n'a rien de sensuel ou de sexuel, et s'accompagne d'une certaine instrumentalisation de l'autre, dont peut d'ailleurs se déduire un nouveau contrat social : « Aujourd'hui, nous en sommes à un nouveau contrat qui aligne d'un côté l'hyperbourgeoisie et, de l'autre, non plus le producteur mais le consommateur prolétarisé. Et ce que l'hyperbourgeoisie signifie alors, ce n'est plus "Travaille pendant que je m'occupe des arts", c'est : "Consomme et regarde bien comment, moi, je jouis. Et tâche donc d'en faire autant, dans la mesure de tes moyens !" »¹.

Dufour se livre alors à une généalogie de cet ordre sadien, dont il repère les premiers éléments dans l'usage d'une distinction augustinienne entre l'*amor Dei* et l'*amor sui*². Si Augustin combattait ce dernier parce que contraire aux intérêts de la communauté et du souverain Bien voulu par Dieu, c'est finalement l'amour propre qui l'emporte, dans un mouvement initié notamment par Pascal, « le premier des pervers puritains »³ préoccupé du salut de l'âme individuelle, et que Sade achèverait : « Il assumera entièrement les prophéties imprécatoires formulées quatorze siècles plus tôt par Augustin à l'encontre de "l'*amor sui*" : "l'*amor sui*" subordonnera le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante ; "l'*amor sui*" sera rival de Dieu ; "l'*amor sui*" exigera tout pour lui ; "l'*amor sui*" voudra soumettre autrui pour son propre intérêt »⁴. Dufour y voit donc finalement l'érection d'un nouvel Idéal d'ordre pornographique qui serait fondé non pas sur la répression de la pulsion, mais sur son exhibition qui ordonne le rapport aux autres à partir de la promotion d'un certain « égoïsme »⁵. Il le distingue ici des termes d'individualisme et de narcissisme qui lui semblent impropres à la qualification de cette morale sadienne « postindividualiste »⁶ et post-moderne. En effet, précise-t-il, l'individualisme n'est pas tant à rejeter, comme le montre certaines études⁷, que sa forme corrompue qui se renverserait en un narcissisme dénoncé par Christopher Lasch⁸, mais qui demeure aussi nécessaire à la construction de l'individu : « Ce terme d'individualisme n'étant plus adéquat, et ce terme de narcissisme étant par trop imprécis puisqu'il peut référer autant au gonflement narcissique primaire, je lui préférerais sans ambages le terme d' "égoïsme", lequel me semble d'autant mieux approprié qu'on le trouve au fondement de l'idéologie libérale qui nous submerge aujourd'hui (c'est d'ailleurs ainsi qu'on traduit le terme fétiche de "self love" chez Adam Smith »⁹. Ainsi, reprenant la distinction par La Rochefoucauld et Rousseau entre amour de soi et amour-propre, Dufour fait alors de l'*amor sui* au fondement du libéralisme un égoïsme comme amour-propre à cause de quoi, puisque « nous avons raté la mise en place d'une société des égaux, il ne nous reste plus qu'à patauger dans une société des ego »¹⁰.

Ce constat, pour tranchant qu'il puisse paraître, permet de mettre à jour non seulement ce qu'il nomme les formations « ego-grégaire »¹¹ du « tout seul ensemble », mais aussi ce qui commande toute la société actuelle qui s'oriente d'un rapport obscène à toute chose (l'autre, l'Autre, le savoir, la politique, etc.) comme jouissance généralisée où tout se monnaie, jusqu'à la fondation d'une « bioéconomie », mais dont le récit contre-utopique de Pierre Klossowski¹² nous permettra, un peu plus loin, d'en interroger les impasses.

Cette nouvelle économie « postindividualiste » et sadienne, finalement, s'inscrirait moins dans un processus de régulation – que permettrait un ordre juridique et symbolique – que de normatification qui prendrait, selon Dufour, la forme d'un glissement sémantique du gouvernement à la gouvernance, notamment celle par le nombre et l'autoévaluation. Ce sont deux notions qui s'opposent, la première

¹ Dufour D.-R., *La Cité perverse, Libéralisme et pornographie, op. cit.*, p. 36.

² Augustin (St), *La Cité de Dieu, tome 2 : Livres XI à XVII*, Paris, Seuil, 2004.

³ Dufour, D.-R., *La Cité perverse, Libéralisme et pornographie, op. cit.*, p. 102.

⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵ Dufour D.-R., *Le Divin marché*, Paris, Folio Essais, 2012, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ Renault A. & Mesure S., *Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002.

⁸ Lasch Ch., *La Culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2008.

⁹ Dufour D.-R., *Le Divin marché, op. cit.*, p. 27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² Klossowski P., *La Monnaie vivante*, Paris, Rivages Poches, 1997.

renvoyant à l'instance de l'autorité supérieure et centraliste de l'État qui régule le lien social et les échanges, tandis que « la "gouvernance" suggère une nouvelle modalité, horizontale, de gestion du pouvoir »¹. Cette dernière, d'abord présentée comme un approfondissement de la démocratie de par son horizontalité et son idéal d'autonomie et d'égalité par l'institution d'un « Tiers garant des échanges »², ne doit cependant pas cacher son origine. Comme le rappelle le philosophe, la gouvernance était à l'origine, aux XVII^e et XVIII^e siècles, ce qui permettait un équilibre des pouvoirs (royal et parlementaire), mais au tournant des années 1990, un nouvel usage émerge en provenance du monde des entreprises et de la finance sous la forme de la *corporate governance*, et dont le contractualisme, selon Alain Supiot, constituerait la « catégorie universelle »³ à partir de laquelle penser le lien social de façon uniforme et normative, qui s'impose et « s'étend avec les progrès de l'idéologie économique »⁴ et son recours aux techniques contractuelles :

Le contractualisme, l'idée selon laquelle le lien contractuel serait la forme la plus achevée du lien social et aurait vocation à se substituer partout aux impératifs unilatéraux de la loi, est une composante de l'idéologie économique, qui conçoit la société comme un amas d'individus mus par la seule vertu du calcul d'intérêts. La contractualisation, elle, désigne l'extension objective du recours aux techniques contractuelles.⁵

D'où une certaine généralisation de la contractualisation, à quoi ne semble pas échapper pas le domaine du sexuel aujourd'hui. Autrement dit, la gouvernance actuelle renvoie aux pratiques du management, à la norme managériale qui ne viserait plus tant la production industrielle que la rémunération du risque, aussi nommé « *Pricing* du risque »⁶ dans le cadre d'une « prise de pouvoir du capitalisme financier sur le capitalisme industriel »⁷. Toutefois, cette normalisation apparaît alors comme mouvement paradoxal, qui d'une part, enjoint à la prise de risque maximale et inaugure la célébration d'une culture du risque comme fondement de l'innovation⁸, mais d'autre part, on multiplie les dispositifs de contrôle voire de forclusion du risque en le quantifiant (par la pratique du *Pricing*), en s'en défendant par un régime contractuel et assurantiel comme nous l'avons vu plus tôt. Ce qui aboutit par conséquent à une insécurité organisée, alliant flexibilité, incertitude et précarisation, qui déborde largement le seul monde du travail et de la finance. On pensera notamment, par exemple, aux analyses sur la « société liquide »⁹ de Zygmunt Bauman, que nous avons déjà évoquées, et qui transforme les relations sociales, amoureuses, amicales, etc. en relation jetable. Autrement dit, la sphère de l'intime et du sexuel se voit atteinte par cette norme nouvelle, lorsqu'il s'agit de gérer ses relations avec le moins de risque possible et le maximum de profit.

La gouvernance serait donc le modèle issu de la finance et du management, qui enjoint à la prise de risque mais en même temps exclut le salarié ordinaire producteur de richesse. Alors que la gouvernance prétendait contribuer à une extension de la démocratie, on parvient plutôt à un processus de désinstitutionnalisation qui en passe, comme le remarquait l'économiste Ingrid France¹⁰, par la

¹ Dufour D.-R., « La gouvernance comme nouvelle forme de contrôle social », *Connexions*, vol. 91, n° 1, 2009, pp. 41-54.

² Supiot A., *Homo Juridicus*, *op. cit.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 142-143.

⁶ Dufour D.-R., « La gouvernance comme nouvelle forme de contrôle social », *art. cit.*

⁷ *Ibid.*

⁸ « Dans des institutions sociales restructurées plus activement [par la gouvernance, bien sûr], on veut souvent encourager les gens à prendre des risques plutôt que les en empêcher. Le risque est le fondement de l'innovation, l'innovation est le fondement d'une attitude entrepreneuriale », Conférence du professeur Anthony Giddens, directeur de la London School of Economics & Political Science, 15 juin 1999, disponible en français sur www.periwork.com/peri_db/wr_db/2006_April_12_18_57_11/, cité par Dufour D.-R., *art. cit.*

⁹ Bauman Z., *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, *op. cit.*

¹⁰ France I., « Le discours capitaliste libéral : fondements et portée sociale. Comment le discours économique fonctionne comme discours dominant », Conférence au 1er Colloque international de psychopathologie du lien social, *Le sujet résiste-t-il à la nouvelle société de marché ?*, Strasbourg, 16-18 mars 2006, cité par Dufour D.-R., *art. cit.*

contractualisation d'un salariat jetable et interchangeable, et dont la pratique managériale semble finalement s'étendre aux autres domaines de la société civile et du lien social, ce que Tocqueville¹ prophétisait déjà en 1835 lorsqu'il pointait l'émergence de techniques de gouvernement pour contrôler les populations. Nous rejoignons alors Dufour lorsqu'il voit dans cette intrusion de la norme managériale l'affirmation de la société civile contre l'État, c'est-à-dire de l'intérêt particulier et individuel contre le bien commun que défend la logique politique du gouvernement à partir d'une certaine figure d'autorité que le père a pu représenter. Par « société civile », il faut entendre ce que Hegel définissait déjà en tant que sphère du particulier et de la propriété, et nous ajouterions aujourd'hui dans un ordre sans figure paternelle, qui lutte contre l'Universel de l'État², sa puissance législative et finalement contre les figures d'autorité qui pourraient gêner la libre jouissance³. Nous avons déjà évoqué cette distinction, Hegel se livrant à une critique du contractualisme impropre à produire les conditions véritables de la reconnaissance, puisque chacun y demeure concentré sur son intérêt propre, éventuellement aussi celui de la famille, ne se souciant des autres que sur un plan instrumental, dans la mesure où les autres peuvent servir l'intérêt particulier : « Dans la société civile chacun est pour soi-même une fin, tout le reste n'est rien pour lui. Toutefois, sans relation avec un autre, il ne peut pas atteindre sa fin ; les autres sont donc un moyen pour les fins du particulier »⁴. La société civile est donc le lieu où il est impossible de réaliser l'impératif kantien de considérer l'autre comme une fin et non pas seulement comme un moyen, laissant ouvert la possibilité de réalisation de cet autre impératif universel qu'est l'ordre sadien de la jouissance. Or, avons-nous vu, la société civile ne garantit aucune liberté concrète mais seulement celle abstraite et formelle de contractualiser en général, donc au risque d'être soumis à un autre et son bon désir, à sa volonté de jouissance.

Ce péril de l'instrumentalisation s'exprime éminemment dans le consentement sexuel dont la version contractuelle, qui se pare des bonnes intentions de « *digital condom* », ne fait qu'exacerber à outrance la soumission de l'un à l'autre, et où le soumis y aura consenti librement. Dans le domaine de l'intime se répèterait donc aussi cette reféodalisation du lien social de l'un à l'autre. C'est pourquoi d'ailleurs la philosophe Carole Pateman⁵, comme nous l'avons présenté plus tôt, démontrait comment le contrat constitue finalement un outil d'asservissement excluant d'abord les femmes, et plus généralement les minorités, hors du champ politique puis les ré-incluant universellement à partir de leur mise au ban initiale. Il y a ainsi, mis en scène par le contrat, une tentative de récupération de l'exclu par une inclusion universalisante pour compenser ce qui fut perdu par le sujet en le rendant égal à tous les autres, avec les mêmes droits (à la jouissance)⁶ et rejetant l'exclusion originaire, excluant l'exclusion.

Devant ces phénomènes de ségrégation et d'exclusion des minorités, participeraient depuis les années 1990 les différents projets de sociétés inclusives, qui visent à donner une place à chacun sans imposer de norme ou de critère à partir duquel certains seraient rejetés et exclus. Une société inclusive constituerait alors un idéal d'accueil de tous et de toutes les différences, indifféremment aux minorités, aux besoins spécifiques ou aux handicaps.⁷ Charles Gardou, auteur de *La Société inclusive, parlons-en !*, la

¹ Tocqueville Ch.-A., *De la démocratie en Amérique*, Paris, 10/18, 1981, p. 361-362.

² cf. *supra*.

³ Dans les dix commandements de la morale néolibérale que Dufour formule dans *Le Divin marché*, on trouve ainsi la lutte contre l'Autre du savoir et de l'enseignement, mais aussi contre l'Autre de la langue, contre la loi au profit du décret, etc., et finalement contre toute figure transcendante.

⁴ *Ibid.*, cité par Dufour D.-R., *Le Divin marché, op. cit.*, p. 188.

⁵ Pateman C., *Le contrat sexuel, op. cit.*

⁶ Il semble que ce soit d'ailleurs l'argument contractualiste de John Rawls lorsqu'il formule l'expérience de pensée qu'est le voile d'ignorance : il faut que le pacte social qui en résultera puisse assurer des droits égaux pour chacun, quel que soit son handicap, son capital initial, son environnement etc., afin que toutes les différences, naturelles ou sociales, qui seraient négatives ou problématiques pour l'individu dans ses chances de réussite soient compensées. Voir Rawls J., *Théorie de la justice, op. cit.*

⁷ Notons que ce nouvel idéal de la société inclusive sert aussi de paradigme pour une école inclusive, qui tente de produire un lieu accessible « pour tous » quel que soit son handicap ou sa différence, paradigme par ailleurs compatible explicitement avec une norme managériale. En effet, en proposant une même école pour tous, il s'agit de l'adapter aux besoins spécifiques et différenciés de chacun en aménageant un « environnement capacitant », favorable à l'autodétermination de chacun. Ce terme

définit ainsi comme société qui prendrait pour principe le fait qu'il n'y a « ni vie minuscule, ni vie majuscule »¹, mais aussi que « l'exclusivité de la norme c'est personne »². Ainsi, refusant une unique et même norme pour tous, cause de ségrégation, il s'agit d'y préférer un ajustement de normes différenciées selon chacun et ses besoins ou spécificités pour qu'il n'y ait aucune ségrégation. Néanmoins, sous couvert de ne vouloir oublier ou minoriser personne, cet idéal n'est pas sans présenter aussi parfois un envers. En effet avons-nous vu en reprenant les formules lacaniennes de la sexualité, pour qu'il y ait inclusion, il faut d'abord y présupposer une exclusion, une figure d'exception à partir de laquelle instituer une norme et le groupe dans lequel inclure tous les autres éléments. Ce qui implique par ailleurs un Autre décompleté, A barré, dont le sujet est donc exclu également, comme en exil, fondant le fameux non-rapport sexuel. Or, l'idéal inclusif, tentant de suppléer après-coup à l'exclusion par effacement d'une norme ségrégative, semble finalement renforcer ce qu'elle prétendait pallier en continuant de nier norme et figure (paternelle) d'exception. C'est ce que nous avons vu plus haut constituer une « exclusion de l'exclusion », soit un refus de l'exil constitutif du sujet de l'inconscient hors du rapport sexuel, refus dont résulte alors une exclusion dans le réel, plus dure.

Ce qui n'est donc pas sans dévoiler un risque de l'idéal inclusif contractuel, donnant consistance à la posture d'exclusion. En effet, le contrat de consentement selon nous met particulièrement en évidence cet envers, sous la forme d'une dénégation de l'exil du sexuel, désaveu portant sur le fait que le sujet est originairement exclu du rapport sexuel, et ne retrouve que des bouts de jouissance compensatoire. D'où l'aspect de suppléance perverse au non-rapport par le contrat, qui organise en fin de compte un régime d'exclusion de la jouissance. En un mot, *il n'y a pas d'inclusion sexuelle*. Pas plus qu'il n'y aurait rapport, adéquation, des jouissances entre partenaires.

Au contraire, ce que met à jour la contractualisation du consentement, sous couvert de promettre égalité, garantie et protection quant au sexuel, quel que soit son sexe, genre ou orientation sexuelle, est que chacun accepte de contractualiser avec le partenaire selon une forme de démocratie ou intersubjectivité sexuelle, c'est-à-dire dans ce qui apparaîtrait dans une forme de rapport sexuel enfin harmonieux et complémentaire. Mais par-là, chacun consent aussi, avec le partenaire, à s'assujettir et s'aliéner mutuellement, au nom d'une jouissance sexuelle (sans abus) de l'Autre, promise mais finalement ratée ou intrusive. Autrement dit, ni inclusion ni complémentarité mais, comme le souligne Lacan dans *Radiophonie*³, chacun dans le contrat accepte de prendre la place d'une figure de l'esclave ou du prolétaire et ainsi de participer masochiquement à la production effrénée du plus-de-jouir.

Il convient alors de souligner le renversement ironique à l'œuvre au cours de cette reféodalisation contractuelle, lorsque le sujet s'assujettit à un Autre pour le faire jouir depuis sa fonction du « jeté au chien »⁴, en se mettant sur la scène en position de ce qui se met aux ordures. Pourtant esclave de l'Autre, la logique de renversement à l'œuvre dans le masochisme le rend finalement maître : comblant l'Autre, il produit aussi sa division et son angoisse. En effet, par une morale du renoncement, il creuse toujours

provient de l'économie du bien-être et du développement, développées par l'économiste Amartya Sen, et repris en ergonomie notamment par Pierre Falzon. Cela désigne la mise en place d'un milieu propice au développement optimisé et rentable des capacités et compétences de chacun. Le pari sera alors qu'il n'y ait plus de marge ni de marginaux ou d'exclus mais des individus qui, tous sans exception, trouvent une place dans la société. En cela, l'idéal inclusif s'oppose au précédent modèle de l'intégration, où c'était à l'individu et non pas à l'environnement de s'adapter. En raison de la ségrégation que cela engendrait, des dispositifs de compensation de la défaillance étaient alors mis en place, dans ou hors les murs de l'école.

Sur l'environnement capacitant, voir notamment Falzon P., *Le concept d'environnement capacitant, son origine et ses implications* (vidéo), conférence « Des environnements capacitants à l'ergonomie constructive » donnée à l'Institut de recherche Robert-Sauvé en santé et en sécurité du travail, 30 mai 2013 et Fernagu-Oudet S., « Concevoir des environnements de travail capacitants : l'exemple d'un réseau réciproque d'échanges des savoirs », *Formation-Emploi*, n° 119, juillet-septembre 2012, pp. 7-27. Sur l'autodétermination à l'école, voir Lachapelle Y. et al., « Autodétermination : historique, définitions et modèles conceptuels », *La nouvelle revue – Éducation et société inclusives*, vol. 94, n° 2, 2022, pp. 25-42.

¹ Gardou Ch., *La Société inclusive, parlons-en ! Il n'y a pas de vie minuscule*, Toulouse, Érès, 2012, p. 63.

² *Ibid.*, p. 39.

³ Lacan J., « Radiophonie », *Autres Écrits*, op. cit., pp. 449-495.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit., p. 126.

plus le manque et l'impératif à le combler par l'objet a remis du côté de l'Autre. Non pas que le sujet moderne, pris dans les rets du contrat, relève d'une structure effectivement perverse, mais cette dernière permet d'explicitier la logique économique à l'œuvre dans la contractualisation et ses incidences tant sur le lien social que sur le rapport à l'Autre sexe. Par l'entremise du contrat, la figure de l'esclave serait d'abord celle de l'exclu, dans la fonction masochiste du « déchet »¹, mais que le maître capitaliste convoque non plus comme serf mais comme travailleur salarié avec des droits, garantis par un contrat de travail, à condition qu'il paye de sa force de travail en livrant un plus-de-jour. Ce qui ferait du contrat de consentement une voie de prolétarisation du sexuel. De prolétaire du sexe produisant le plus-de-jour, il peut devenir le plus-de-jour exploité et s'offrant à l'autre, consentant à se soumettre au partenaire et sa demande de jouir.

Ainsi, la contractualisation implique d'abord que le sujet doit le plus-de-jour au partenaire de contrat, doit l'objet a à prélever sur son propre corps et, participant à ce rapt, provoque aussi la division de l'Autre, insatisfait. Toutefois, par la mutualité du consentement prévue par ce type de contrat, est d'abord voilée cette dimension asymétrique de la jouissance masochiste, déguisée d'abord en exigence sadique que le partenaire livre ce plus-de-jour. Si chacun exige mutuellement de pouvoir jouir du corps de l'autre, cela implique aussi, médiatement, d'exiger être joui par l'autre, dans une position de jouissance masochiste. La mutualité du consentement est moins une complémentarité, qu'un renversement asymétrique des positions *sans rapport* (des jouissances). En effet, face au caractère avorté des entreprises sadiques, le masochiste vient en délivrer la vérité en consentant à cette identification « à cet objet comme rejeté – il est moins que rien »², par laquelle il soutire par sa position même le plus-de-jour à l'Autre tout en le remettant de son côté. L'ironie sera donc que là où l'exclu est le plus exclu, il devient aussi le maître masochiste de la jouissance, angoissant le maître qui cherche alors toujours plus de garanties et d'assurance contre le risque et la perte. On aboutirait donc non pas seulement à un sadisme généralisé, comme le propose D.-R. Dufour, mais à la possibilité de son pendant symétrique qu'est la posture masochique.

Toutefois, tel Zénon dont la flèche n'atteint jamais la cible, la jouissance de l'Autre reste hors d'atteinte. Ainsi chacun, assujéti à l'Autre, se fait objet a, déchet social, tel un petit maître moderne interchangeable selon l'idéologie de la flexibilité. Finalement, la société civile apparaît comme une sphère de contractualisation de la relation où chacun n'entre en relation avec un autre ou avec soi-même qu'en tant que moyen : chacun devient un objet a pour autrui ou pour soi selon la maxime sadienne, c'est-à-dire chacun y compris soi-même est mis à disposition pour l'Autre, « à-portée-de-la-main » (*Zuhandenheit*) pour reprendre une expression heideggérienne, toujours disponibles, de façon permanente, en vue de quelque chose. À cela, Heidegger ajoutera d'ailleurs qu'une telle disposition est technique et s'effectue en tant que l'étant est « saisissable par le calcul »³, qui permet d'assurer la présence, la disponibilité permanente prise dans un réseau, fiable et prévisible de l'« outil » dont on attend qu'il (nous) serve, selon une logique comptable et numérique.

Ainsi, chacun se voit mis à disposition des autres dans le réseau du marché, au risque d'une mercantilisation de la jouissance pensée sur un modèle prostitutionnel, lorsque la morale sadienne d'exploitation du corps de l'autre se transforme en contractualisation masochiste, comme « régime d'échange des "personnes" comme biens »⁴ et non plus comme « dimension commerciale d'échange des biens entre les personnes »⁵. En effet, ce terme de « contrat » n'est pas anodin, et constitue une référence aux registres juridique, managérial et économique (contrat de vente et d'achat, de contrat de travail, etc.) explicite, ce qui introduit la logique du marché au sein même des échanges intimes. Le contrat de consentement semble donc ouvrir le champ des rencontres à une nouvelle dimension, celle du marché et

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme, op. cit.*, p. 399.

² *Ibid.*, p. 398.

³ Heidegger M., « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, p. 31.

⁴ Assoun P.-L., « La passion du joug ou la servitude contractualisée », *La clinique lacanienne*, vol. 28, n° 2, 2016, pp. 99-118.

⁵ *Ibid.*

de la consommation, où chacun se voit projeté dans l'arène du commerce (sexuel), en l'occurrence celui des prestations sexuelles et/ou amoureuses, dans lesquelles chacun échange un service à première vue de manière symétrique, dans le cadre d'un « *marché matrimonial* » dans lequel les protagonistes sont en compétition.

III. Une société de jouissance

1. L'harmonie d'un Marché-Providence

Ce paradigme de « marché », né du champ de l'économie, s'il désigne avant tout le lieu d'échanges de biens, s'élargit finalement au-delà des objets pour se caractériser par une « permanence des lois »¹ qui manifeste la « "sagesse de la nature" »². Il devient ainsi un « système de règles inconscientes qui gouvernent spontanément les relations entre les hommes ». D'abord pensé comme système inconscient de maximisation du profit ou de l'intérêt, Becker en donne finalement la définition la plus radicale, lorsqu'il affirme que « tout comportement humain peut être considéré comme impliquant des agents qui maximisent leur utilité à partir d'un ensemble stable de préférences et qui accumulent une somme optimale d'informations et d'autres *inputs* sur une diversité de marchés »³. Aussi avancera-t-il qu'aucun champ de l'humain n'y échappe, notamment la sphère du mariage, sous la forme d'un marché matrimonial dans lequel chacun y est en compétition, tout en suivant un système de règles spontané et auto-régulé, inconscient et harmonieux, que le contrat explicite et actualise.

Pour mieux saisir où s'enracine ce paradigme récent du marché comme ce qui gouverne le comportement des individus, il est possible de revenir sur les prémices de son essor, qui semblent se construire notamment avec l'apparition des pensées libérales du XVIII^e siècle. Non seulement elles dessinent le cadre d'une libéralisation mercantile, mais également celui de ce que Foucault a nommé « gouvernementalité libérale »⁴ pour désigner les pratiques politiques articulées aux libéralismes économiques et qui fait reposer l'espace naturalisé du libre jeu d'agents autonomes et maîtres de soi sur le Marché. Autrement dit, qui repose sur l'idée d'un individu indivisé, que le libéralisme de Smith présupposait déjà comme individu « complet avant toute socialisation »⁵, rappelle Cédric Lagandré, un individu à qui rien ne manquerait essentiellement. En effet, dans un tel paradigme il semble s'agir moins de désir aux motifs obscurs, que de volonté qui s'accommode d'une délibération raisonnable entre plusieurs choix possibles.

Il y aurait donc d'abord l'individu en tant que substance, puis les différentes qualités ou accidents qu'il pourrait obtenir : tel objet, telle compétence, tel partenaire, tel sexe. En somme, l'individu moderne dont les manques et les besoins peuvent être comblés par des objets, en l'occurrence ce qui fait office de plus-de-jouir, à condition qu'il sache faire le bon choix, le bon « calcul félicifique »⁶. On retrouve la pensée utilitariste, inscrit dans le sillage du libéralisme de Locke, qui postule, selon Bentham, la capacité pour chacun d'effectuer un certain calcul à partir duquel chacun pourrait optimiser sa satisfaction, impliquant

¹ Perrot J.-C., *Une Histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, EHESS, 1992, p. 335, cité par Supiot A., *Homo juridicus*, op. cit., p. 116.

² *Ibid.*

³ Becker G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 14, cité par Supiot A., *Homo juridicus*, op. cit., p. 118.

⁴ Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil, 2004, et *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil, 2004

⁵ Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, op. cit., p. 12.

⁶ Bentham J., *Introduction aux principes de morale et de législation*, op. cit.

que toute action est évaluée selon le plaisir et la douleur qu'elle peut provoquer. Si Bentham affirme encore la nécessité d'un Autre consistant, soit de l'État pour garantir la légitimité des choix et des calculs de chacun dans la maximisation du plaisir, celui-ci apparaîtra finalement superflu à la lumière de la pensée d'Adam Smith selon laquelle les intérêts individuels s'harmonisent par eux-mêmes, naturellement ou bien selon une téléologie qui les transcende à leur insu.

En effet, il y a l'idée que l'harmonie du marché permettrait aussi un espace d'autorégulation pour pacifier les passions et intérêts égoïstes, aussi pour civiliser le sexuel, en permettant une coordination des actes et des besoins de tous dans la clarté et dans le respect des libertés de chacun. Tout conflit ou malentendu se verrait absorbé dans un vaste « système des prix » et d'équivalences selon Adam Smith pour qui cela permettrait d'adoucir les mœurs¹. Ainsi ce dernier imaginait-il comme une main invisible régulant les rapports entre les individus depuis une providence presque divine, conduisant téléologiquement, à l'insu des hommes, toute action vers le bien :

[L'individu] ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté ; et en dirigeant cette industrie de manière que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler.²

Comme on le constate, la poursuite de l'intérêt égoïste permet l'accomplissement de l'intérêt général, mais à condition de reconnaître que le marché constitue à présent une sorte de divinité, un « nouveau grand Sujet »³, qui dicte une nouvelle norme pratique, aux antipodes de l'encombrante loi universaliste de Kant. Ce nouveau Sujet serait enfin « susceptible de dépasser tous les anciens grâce à cette Providence enfin déchiffrée, acceptée et surtout mise en pratique »⁴, c'est-à-dire à laquelle chacun consent à se soumettre sans résistance ni doute. Le dogme libéral du libre-échange devient alors celui d'un « laisser-faire »⁵, puisque toute chose et toute action y trouveront leur place, leur fonction et leur sens dans ce vaste système du Marché qui fonctionne comme un dieu : il est omnipotent, lieu de la vérité et de réalité. En somme, le Marché viendrait à la place de cet Autre qui, incomplet et faillible, a chuté, il viendrait à la place du Dieu mort pour constituer une nouvelle idole, afin de proposer un nouveau lien social fondé sur la compétition auto-régulée des intérêts égoïstes et de la maximisation de la satisfaction personnelle, que le contrat actualise. Cette « nouvelle Alliance » libérale et utilitariste ne serait alors pas sans s'accompagner d'une nouvelle religiosité cynique, mais qui réduit sa divinité à une simple main providentielle, laquelle laisse faire, c'est-à-dire laisse ses fidèles croyants tout seul et sans secours face aux tourments du réel et aux énigmes de l'existence.

On retrouve dans cette nouvelle Providence un présupposé fondamental de ce qui deviendra le marché néo-libéral, défendu par des auteurs comme Milton Friedman⁶, qui prétend mettre en rapport chaque individu avec tous sans être en véritable rapport avec personne, où les besoins et les activités s'harmonisent et se coordonnent de façon raisonnable par le système des prix. Milton Friedman peut ainsi écrire dans *Free to Choose* que « le système des prix accomplit cette tâche en l'absence de toute

¹ Smith A., *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 2014.

² Smith A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre III et IV, Paris, Économica, 2022, IV, 2, cité par Dufour D.-R., *Le Divin marché*, op. cit., p. 123.

³ Dufour D.-R., *Le Divin marché*, op. cit., p. 124.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Friedman M., *Capitalisme et liberté*, Paris, Flammarion, 2016.

direction centrale et sans qu'il soit nécessaire que les gens se parlent, ni qu'ils s'aiment »¹. C'est le principe même du libéralisme que de laisser l'individu décider de ce qui est bon pour lui-même, sans gouvernance centrale, et ainsi de le laisser agir et interagir au moyen du marché sans ingérence de l'Etat ni des institutions, sans Tiers. Hayek affirmait ainsi que « reconnaître l'individu comme juge en dernier ressort de ses propres fins, croire que dans la mesure du possible ses propres opinions doivent gouverner ses actes, telle est l'essence de l'individualisme »².

Toutefois, à la différence du libéralisme classique qui érigeait le marché du libre-échange en institution fondamentale de régulation des relations interindividuelles, le nouveau principe de l'idéologie néolibérale est de faire du marché l'unique institution de référence, l'État devant s'identifier au fonctionnement économique marchand, radicalisant cette religiosité providentielle sans Tiers de l'économie. Autrement dit, l'économie néolibérale s'érige en unique « art de gouverner » légitime et « efficace » et dont le contrat deviendrait l'un des instruments de régulation des relations dans toutes les sphères, comme étant le dispositif de contrôle qui met de l'ordre dans les relations interindividuelles.

On assisterait alors à une sorte de globalisation ou généralisation du contrat que les théoriciens de la société assurantielle ont bien repéré ou qu'un philosophe du Droit comme Alain Supiot relève également : « la valeur qui monte à la Bourse du Droit, ce serait le contrat »³. Et celui-ci de se décliner : contrat de vente et d'achat, contrat de travail, contrat de consentement sexuel, contrat de mariage, contrat pédagogique, contrat thérapeutique, contrat parental, etc. C'est ce que la « théorie des contrats »⁴, partie de la théorie des jeux, tente de définir et de décrire mathématiquement, en identifiant les interactions entre les agents et les propriétés institutionnelles qui encadrent la contractualisation. Plusieurs familles de modèle s'en déduisent alors comme l'autosélection, le modèle de signaux ou encore de l'aléa moral, chaque modèle renvoyant à une préoccupation économique différente, qui concerne le régime assurantiel ou bien la commercialisation par exemple.

Cette rationalité économique et néolibérale de contrat s'appuie alors sur la promotion d'un hyper-individualisme en tant que pensée d'un individu à qui il ne manque rien, mais qui peut s'autofonder et s'autodéterminer, et ainsi contractualiser avec les autres pour interagir. S'il entre en interaction avec les autres, il le fait sur le « marché » et selon le mode marchand, pour satisfaire un besoin selon ses propres choix, souhaits, envies. Ce principe serait né d'une expression de l'économiste français Louis Baudin qui, en 1938, déclara : « quelque chose qui subsiste au-delà de la liberté et vers quoi l'on doit tendre : l'individu lui-même. [...] Le mot individualisme semble donc, pour nous, préférable au mot libéralisme »⁵. Un individu appelé à l'autonomie et à se faire « auto-entrepreneur », à gérer sa vie comme on gère une entreprise, avec ses investissements, ses pertes et profits, mais aussi ses performances et optimisations. Il lui faut faire fructifier son capital et ses ressources, par exemple en ayant recours à des coachs pour « travailler sur soi » et pour « s'améliorer ». L'individu néolibéral n'est donc pas simplement un individu productif, il devient un individu compétitif qui s'adapte au marché, qui sait se « recycler » pour rester performant. Ainsi, le héros contemporain est celui qui aura réussi, de façon autonome (par soi, tout seul), une vie compétitive et entrepreneuriale et qui pourra montrer qu'il sait jouir tout seul, par lui-même. Comme le résume clairement Alain Ehrenberg, « l'entrepreneur est érigé en modèle de vie héroïque parce qu'il résume un style de vie qui met au poste de commande la prise de risques dans une société qui fait de la concurrence interindividuelle une juste compétition »⁶ et concourt à donner consistance à cette fiction d'un homme « autoconstruit »⁷ selon l'expression de Olivier Rey.

¹ Friedman M. & R., *Free to Choose*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1979, p. 13-14, cité par Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, op. cit., p. 12.

² Hayek F., *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 1985, p. 49.

³ Supiot A., *Homo juridicus*, op. cit., p. 109-110.

⁴ Salanié B., « MICROÉCONOMIE – Incitations et contrats », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 11 avril 2023. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/microeconomie-incitations-et-contrats/>

⁵ Audier S., *Le colloque Lippmann. Aux origines du « néo-libéralisme »*, Paris, Le Bord de L'eau, 2012, p. 428.

⁶ Ehrenberg A., *Le Culte de la performance*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1991, p. 174.

⁷ Rey O., *Une folle solitude. Le Fantôme de l'homme autoconstruit*, Paris, Seuil, 2006.

Alain Ehrenberg approfondira dans une suite de travaux¹ cette critique du culte de la performance en montrant comment celui-ci s'articule à une injonction d'autonomie comme norme sociale qui accompagne l'individu dans nos sociétés individualistes, démocratiques et libérales, et plus précisément comment une telle autonomie, pour se déployer, exige de l'individu un contrôle de soi, une « gestion de ses émotions », une maîtrise de ses pulsions notamment sexuelles ; il se gère comme on gère une entreprise. Se dessine alors le présupposé du contractualisme néo-libéral qui encadre et régule le rapport à l'autre dans la rencontre amoureuse et sexuelle : l'individu qui contractualise est un individu qui semble sans manque ni désir, un individu qui peut s'autodéterminer voire s'auto-fonder, dont l'autocontrôle et la gestion de soi, le « self-management » lui permettent de devenir un agent capable de s'engager librement et de façon performante dans n'importe quelle transaction ou entreprise avec un autre, fût-elle sexuelle. Véritable self made man, l'individu contractant le ferait sans désir mais par envie, sans avoir besoin d'en passer par l'autre : sans parole, sans communication, sans amour, sans séduction. La sexualité semble alors renvoyée à un simple besoin naturel qui trouverait à se satisfaire harmonieusement par le marché, sans heurt, mais paradoxalement dé-biologisé puisque ne visant pas la reproduction mais le plaisir qui, en dehors des références religieuses et culpabilisatrices du Christianisme, ne peut être que bon, agréable et souhaitable.

Ainsi, remarque ironiquement Cédric Lagandré, « la sexualité, n'est-ce pas cette occupation plaisante et somme toute plutôt saine, assez proche du sport, à laquelle toute femme et tout homme peuvent désormais se livrer sans péché et sans conséquence ? »² La sexualité devient alors une simple activité sportive parmi d'autres et devient même quantifiable, avec un nombre de calories à brûler, un entraînement pour devenir performant, un régime alimentaire pour une optimisation des performances, le développement d'un esprit d'équipe...³ Il s'agit de se donner toutes les chances de parvenir à la satisfaction, dans une société « qui favorise les produits prêts à l'emploi, les solutions rapides, la satisfaction instantanée, les résultats qui ne demandent aucun effort prolongé, les recettes infailibles, les assurances tous risques et les remboursements garantis »⁴, mais qui risque aussi de faire de la relation une « relation de poche » : courtes, jetables, sans engagement, elles sont fluides et flexibles pour reprendre l'expression de Zygmunt Bauman. Autrement dit, l'introduction du marché dans les relations intimes rendent ces dernières jetables et le lien qui en ressort est celui non pas intersubjectif mais entre un sujet et des objets de consommation, mettant sur un même niveau objet d'amour et objet de consommation, dont l'obsolescence est plus ou moins marquée⁵.

La dimension du désir, pris dans un rapport dialectique au désir de l'autre dont on attendrait d'être désiré, semble alors évincée, le partenaire entrant dans un vaste système de jouissance et d'équivalence marchande. Il y a donc ici l'idée que le Marché permettrait, sans référence au trouble du désir, la mise en relation de chacun sur la modalité du commerce sexuel. Sur le marché de la relation, la jouissance sexuelle est promise et garantie, mais pas gratuitement puisqu'il faut encore en payer un prix, notamment avec le corps que chaque partenaire s'échange.

2. Le prix de la jouissance

Le lexique de la contractualisation, issu de prime abord du vocabulaire juridique du commerce, ouvre la perspective d'un contrat de consentement pensé à l'image d'un contrat de vente/achat, qui

¹ Ehrenberg A., *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, et *La Société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2012.

² Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, op. cit., p. 7.

³ Autant de thèmes dont se saisissent certains sites internet comme « Doctissimo », « Santé Magazine » ou « Passeportsante » (la liste n'est pas exhaustive).

⁴ Bauman Z., *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, op. cit., p. 17

⁵ A ce propos, voir Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éd. de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002, qui montre comment l'individu se met volontiers aujourd'hui au rang d'objet efficace mais jetable comme tout gadget.

encadrerait une transaction dans laquelle s'échange non pas un objet mais un service : il s'agit d'un « commerce sexuel » lors duquel les partenaires échangent des plaisirs réputés équivalents selon des clauses déterminées à l'avance. Comme le rappelle l'anthropologue Marcel Hénaff dans *Le Don des philosophes*¹, le propre d'un contrat est d'encadrer une transaction, en produisant un certain type de réciprocité qui engage et oblige les contractants à l'intérieur d'un cadre très précis. Toutefois, malgré les différentes contraintes qui pèsent sur l'échange, le contrat n'implique absolument rien du point de vue des relations de désir entre les contractants. En cas de transaction commerciale, cela signifie qu'il est complètement indifférent que j'apprécie ou non celui avec qui je passe un contrat. Non pas que l'amitié soit impossible entre contractants, mais elle n'entre pas en jeu. De même, je peux haïr ou mépriser l'autre. Par conséquent, le contrat doit porter exclusivement sur l'objet échangé, sur la régulation de l'échange de cet objet, et la jouissance de cet objet. Mais à aucun moment il n'est question de statuer ou de réguler le désir entre les contractants. En d'autres termes, un contrat sexuel serait l'écriture des clauses régulant un commerce sexuel entre deux partenaires, peu importe s'ils se désirent, s'apprécient, s'aiment ou se détestent mutuellement. « C'est en somme au modèle de la prostitution que cette forme contractuelle emprunte sa clarté »² remarque Cédric Lagandré.

En effet, dans le commerce prostitutionnel, un client vient acheter les services d'un vendeur dont la marchandise – son corps et ses services – satisfèrait un besoin physiologique. Toutefois, dans le cas du contrat de consentement sexuel tel qu'il est proposé et pratiqué par ces applications numériques, il ne propose aucun échange tarifé ou monnayable. A aucun moment il ne s'agit d'acheter le service sexuel de l'autre, puisqu'il s'agirait de s'assurer seulement du consentement. Toutefois, le fait de contractualiser réciproquement, les deux partenaires prétendant se mettre au même niveau, fait passer la tarification sur un autre niveau : les satisfactions de chaque contractant doivent être à la mesure l'une de l'autre. Par conséquent, plutôt que d'échange d'argent, la tarification passe par une sorte de troc, un plaisir contre un autre, différents mais équivalents. En effet, « si l'on ne paie pas vraiment, c'est parce que le contrat de services mutuels passé en amont répute équivalents les plaisirs respectifs »³, ce qui enfermerait la sexualité dans un registre analogue au prostitutionnel et que la structure du marché prétend encadrer et réguler. Autrement dit, la sexualité entrerait dans un système de valeur et de prix, d'évaluation et d'équivalence.

Dans les années 70, Pierre Klossowski avait déjà imaginé, dans *La Monnaie vivante*, une société dans laquelle les relations se fonderaient sur une telle mercantilisation de ce qu'il nomme « l'émotion voluptueuse », poussant ainsi à l'extrême tout échange dont le numéraire ne serait plus l'argent mais une monnaie vivante, celle des corps des êtres vivants. Dans ce texte, l'auteur développe certaines de ses thèses présentées dans « Sade et Fourier »⁴, situant ainsi sa contre-utopie dans un ordre sadien des relations, pensé comme conséquence de la civilisation industrielle qui a fait des ravages dans la « vie affective » ou « impulsionnelle », soit de « l'émotion voluptueuse »⁵ qui trouve à s'exprimer dans des représentations phantasmatiques. Toutefois, ce ravage ne consisterait pas en une neutralisation de l'affect mais plutôt une transformation des modes d'expression de ces représentations par la « fabrication ustensilaire »⁶, c'est-à-dire par la production des biens échangeables organisées par les normes économiques actuelles.

Il propose alors une parodie des utopies classiques pour poser la question de l'origine de la valeur et de l'échange des marchandises, et se donne comme point de départ le problème de la production des « objets ustensilaires » dont les consommateurs ont besoin pour saisir la logique économique et marchande. Pour comprendre comment Klossowski en vient à imaginer un monde dans lequel le corps jouissant deviendrait monnaie et monnayable, il faudrait d'abord reprendre la distinction qu'il opère à l'endroit des objets fabriqués, entre ceux pris dans un rituel coutumier et ceux ustensilaires pris dans une

¹ Hénaff M., *Le Don des philosophes*, op. cit., p. 146-147.

² Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, op. cit., p. 6.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ Klossowski P., « Sade et Fourier », *Topique*, n° 4-5, 1970, pp. 79-98.

⁵ Klossowski P., *La Monnaie vivante*, op. cit., p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

logique du profit quantifiable et de l'évaluation. Les premiers sont des biens d'usage qui tireraient leur valeur d'un rituel coutumier immuable, les situant ainsi dans la sphère de la « qualité » référée à un « inéchangeable »¹. C'est le cas par exemple du mystère eucharistique où la messe délivre un sens immuable et donc un bien inéchangeable lié au rituel ; la logique marchande y rencontre une limite, celle d'un « hors de prix »² que serait le « phantasme ». Au contraire, « à l'époque industrielle, la fabrication ustensilaire rompt définitivement avec le monde des usages stériles et installe le monde de l'efficacité fabricale en fonction de laquelle tout bien naturel ou cultivé – le corps humain autant que la terre – est à son tour évaluable »³. La généralisation de cette logique rend alors stérile l'usage coutumier des biens pour les faire entrer dans la mesure et la sphère de la « quantité », coupée de toute racine coutumière.

Toutefois, ce passage aux normes industrielles n'implique pas un changement de morale, comme si l'esprit de profit s'était emparé de l'époque, mais l'argument de Klossowski est de montrer que l'émotion voluptueuse porte déjà en soi ce « projet mercantilisateur »⁴, en tant que « rien dans la vie impulsionnelle ne semble proprement gratuit »⁵. Par conséquent, la genèse de la valeur au fondement de la logique marchande n'est pas à trouver en dehors d'elle, mais dans la confrontation des forces impulsionnelles. Cette lutte est celle que l'émotion voluptueuse, guidée par une représentation, mène contre « l'instinct de propagation »⁶, soit contre la finalité naturelle de la sexualité qu'est la reproduction. Le détournement de son but, comme le montrait déjà Freud, constitue alors une perversion. La comparaison et l'évaluation des différences qui en résulte produisent le « prix », et donc aussi le négoce, mais qui implique la perversion initiale de l'émotion voluptueuse. Autrement dit, la perversion n'est pas tant une catégorie médico-légale mais avant tout économique et qui place l'individu devant un dilemme : « Ou bien la perversion interne – dissolution de l'unité – ; ou bien affirmation interne de l'unité – perversion externe »⁷. Quel que soit le choix, il y a un prix à payer.

En cela, Klossowski semble répondre à la thèse d'apparence théologique de Georges Bataille dans *La Part maudite* quant à la gratuité pour qui un pur donateur inépuisable dispense ses bienfaits sans retour : « La source et l'essence de notre richesse sont données dans le rayonnement du soleil qui dispense – la richesse – sans contrepartie. Le soleil donne sans jamais recevoir »⁸. Si finalement Bataille reconnaît que ce donateur n'est pas du monde des vivants, impliquant une dissymétrie, Klossowski y répond par un autre argumentaire, à savoir par la capacité de recevoir, variable entre les individus, et produisant un sentiment de dette à partir de laquelle peut se penser les rapports de domination : « Qui donne pour ne pas recevoir prend à chaque fois possession de qui, ayant reçu pour être, ne peut rendre ; d'avance ce dernier s'est tout entier donné à la puissance qui s'augmente, au lieu de diminuer, en donnant sans recevoir pour reprendre davantage qu'elle n'a donné »⁹. Autrement dit, la logique perverse à l'œuvre ici est celle de soumettre l'autre par son incapacité à rendre ce qu'il a reçu, ce que l'œuvre de Sade illustre éminemment en posant les bases d'une prostitution universelle, qu'on retrouve semble-t-il dans le contrat de consentement. D'ailleurs instrument du monde BDSM, celui-ci inscrit contractuellement la soumission de l'un à l'autre sous couvert de le protéger, sur le modèle féodal où l'un donne plus qu'il ne reçoit.

Dans cette logique de la prostitution universelle, ajoute Klossowski, « chacun et chacune sont appelés à se vendre, ou proposés à l'achat ; pour que chacun et chacune soient vendables, il faut que chacun garde sa propriété morale qui constitue la valeur de l'individu mis en vente [...] c'est de la rupture

¹ *Ibid.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ Bataille G., *La Part maudite*, *op. cit.*, p. 35.

⁹ Klossowski P., *La Monnaie vivante*, *op. cit.*, p. 56.

de cette intégrité, par cette prostitution volontaire ou forcée, que découle l'émotion érotique sadienne »¹. Autrement dit, dans la rencontre amoureuse ou sexuelle, il règne non seulement une absence de gratuité mais aussi une dissymétrie absolue qui empêche toute réversibilité ou réciprocité de la relation, menant à son échec les velléités d'intersubjectivité sexuelle égalitaire ou de démocratie sexuelle mais faisant du partenaire une victime potentielle dont le prix augmente à mesure que son impuissance (à rendre) augmente jusqu'à ne plus être capable que de recevoir, tel le personnage de Juliette. Ainsi le commerce sexuel repose-t-il sur un système de dettes, c'est-à-dire d'évaluation de la valeur, de prix, de négociation où s'affrontent les facultés de donner et de recevoir, au principe même de tout échange. Or, c'est ce système de dettes creusés par l'asymétrie des forces impulsives qui semblent au principe de la contre-utopie de Klossowski où tout se monnaie à partir du corps propre en vue d'un équilibre de cette dette, mais qui est finalement voué à l'échec et demeure à l'état de contre-utopie.

Klossowski propose alors comme un raisonnement par l'absurde à travers le récit littéraire d'une contre-utopie dont il pose dès le début son impossibilité, et dans laquelle il s'agit d'imaginer une société industrielle qui retournerait à un système d'échanges fondé sur l'usage coutumier. Il ne s'agit donc pas d'un retour en arrière, aux formes anciennes du lien social et économique, mais une nouvelle forme qui poserait la possibilité d'une équivalence entre la valeur d'un bien fabriqué et l'émotion voluptueuse, « soit une phase industrielle où les producteurs ont le moyen d'exiger, à titre de paiement, des objets de sensation de la part des consommateurs. Ces objets sont des êtres vivants »². Autrement dit, l'équivalent général ne serait plus l'or ou la monnaie numéraire, mais le corps propre. Ainsi, un entrepreneur pourrait se faire payer en « femmes » par exemple. Ainsi, chacun possède comme richesse son corps propre pour payer l'autre dans l'échange marchand sous la forme d'un troc, chacun devenant possesseur et possédé. Le passage de l'usage coutumier à la fabrication ustensilaire interroge ainsi le statut du « corps propre », lieu des de l'émotion voluptueuse et de son cortège de phantasmes, posant ce paradoxe qui surgit dans la vie affective : comment concilier d'un côté le problème de la valeur et de l'évaluation quantitative d'un temps de travail et de l'autre la pure gratuité l'émotion voluptueuse en tant que la faculté de l'éprouver est hors de prix, possédée par chacun dès l'origine ?

Il en résulterait alors, paradoxalement, une neutralisation de l'émotion voluptueuse à laquelle une valeur arbitraire et abstraite d'équivalent général devrait être attribuée, égalisant les forces impulsives de chacun. Ce qui constitue un échec, puisqu'il s'agissait d'établir ce qui, pour chacun pris singulièrement, serait ressentie et qui diffère au cas par cas. Par conséquent, ou bien l'émotion n'est pas prise dans une équivalence générale mais court-circuite la possibilité du troc et de l'échange et rend impossible tout commerce, ou bien elle se laisse prendre dans l'abstraction numéraire et fait du corps un corps vidé de son émotion voluptueuse, soit un corps mortifié, « désert de jouissance »³. Ce serait d'ailleurs tout le principe d'une « bioéconomie » émergente, par laquelle la marchandisation du corps humain connaît un renouveau : non plus celui de l'esclavage ou de la prostitution, mais aussi celui de l'écologie par la transformation des cadavres humains en compost⁴, et du médical, par la location du ventre d'une mère porteuse dans le cas de la GPA, dans la commercialisation d'organes et finalement dans la recherche d'implants et de modification du génome en vue de créer un post-humain⁵. Toutefois, contrairement à l'impossible société de jouissance imaginée par Klossowski, cette monnaie corporelle n'est pas tant vivante que mortifiée et vidée de sa jouissance.

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 69.

³ Lacan J., *Le séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 252.

⁴ C'est par exemple le cas dans l'État de Washington depuis 2019. Sur cette pratique, cf. par exemple Lesnes C., « Aux Etats-Unis, on composte aussi les défunts », *Le Monde*, Publié le 05 janvier 2023, en ligne, www.lemonde.fr/planete/article/2023/01/05/aux-etats-unis-on-composte-aussi-les-defunts_6156744_3244.html

⁵ « S'opère ainsi un partage entre le post-humain, au-delà de l'humain d'un côté, et l'infra-humain réduit au statut de corps ressource exploitable, de l'autre », Zarka, Y. Ch., « La marchandisation du corps humain : réalité du corps fétichisé », *Cités*, vol. 65, n° 1, 2016, pp. 33-40.

Ainsi, comme le souligne Hervé Castanet, la contre-utopie de Klossowski débouche finalement sur une disjonction : « ou signifiant ou jouissance, ou monnaie ou vivant »¹. Il en conclut alors que de faire de l'économie pulsionnelle une économie politique ne peut que conduire à une « monstruosité économique intégrale, soit une perversion intégrale »², en tant que la jouissance demeure quelque chose d'absolument inéchangeable et surtout de non évaluable, ni quantifiable, ni monnayable. Elle échappe à tout système symbolique, ce que Lacan saisit par la formule du non-rapport sexuel : le réel de la jouissance fait achopper toute logique et ne peut donc devenir un principe du socius. La perversion et son modèle prostitutionnel demeure pure négativité. Ainsi, c'est également l'idée d'un contrat de consentement sexuel qui se révèle tout aussi impossible, en tant qu'il voudrait réputer équivalentes des jouissances dans le troc sexuel qu'il prétend encadrer ; le contrat de consentement, dénoncé avec raison dès son inauguration, mais également de la « contrat social contra-sexuel » de Preciado, procèderaient donc fondamentalement et essentiellement d'une perversion.

En effet, par lui, l'un renonce à la jouissance de l'Autre mais exploite des autres ravalés au rang de plus-de-jouir pour compenser la perte par Une-jouissance tout seul : lorsque celui-ci est signé entre deux partenaires, alors il ne s'agit pas seulement d'officialiser un « *digital condom* », qui assurerait la satisfaction ou protégerait contre la jouissance abusive de l'autre. Il s'agit bien plutôt de formaliser ce qui autorise l'exploitation du corps de l'autre comme occasion d'accumulation de plus-de-jouir. Il est alors intéressant de constater qu'un « contrat social sexuel », comme celui que formule Preciado pour repenser les rapports sexuels comme fondement d'une société nouvelle³, situe notamment la pratique de la sodomie comme l'un de ses principes, pratique que Marcel Hénaff ne manquera pas de noter, dans son étude sur l'avènement d'une ère du post-amour et du forçage des jouissances chez Sade, comme constituant « l'échange stérile » parmi les échanges « non contractuels »⁴. Autrement dit, le contrat sexuel ainsi pensé, comme exploitation du corps de l'autre légitimée par le consentement, apparaîtrait paradoxalement comme ce qui dénie l'échange en s'extrayant de la sphère de la réciprocité et du contractualisme. D'où perversion, comme contractualisation de ce qui ne se contractualise pas, l'incluant dans une commercialisation libérale-libertine tout en le déniait par un contrat de dupe. Ainsi, à partir du moment où c'est signé, alors il y aurait le droit de disposer du partenaire selon toutes les clauses prédéfinies, y compris si le partenaire le refuse après-coup, par un contrat illicite et finalement invalide. Par le contrat, l'autre comme partenaire de jouissance est enchaîné à ce qui fut engagé selon un vice de consentement ignoré, c'est-à-dire se voit aliéné à servir objectalement la jouissance sexuelle d'un autre dont le désir aura été mis en suspens.

Cette harmonie du marché de la volupté imaginé par Klossowski permet donc d'en montrer son envers pervers, mais aussi comme elle repose sur une logique vouée à l'échec, c'est-à-dire sur le commerce de ce qui demeure hors-prix et hors équivalence. Si la jouissance peut se comptabiliser, en revanche toujours quelque chose échappe au signifiant (numérique) qui assèche la jouissance. Toutefois, cette illustration contre-utopique permet de mettre en évidence la tentative mercantiliste de faire de toute jouissance une jouissance phallique, prise toute dans le signifiant, mais qui aboutit finalement à une méconnaissance qu'il puisse y avoir une autre jouissance, pas-toute phallique et qualifiée de féminine par Lacan. Autrement dit, cette « harmonie » du marché paraît fondée sur la neutralisation de ce qui peut faire dissension, à savoir le sexuel, c'est-à-dire une pacification civilisatrice du rapport à l'Autre sexe qui en passe finalement par une neutralisation comme désaveu de la différence des sexes. En cet endroit résonnerait alors, dans le domaine de l'intime, la possibilité d'un nouveau contrat social. Celui-ci ferait fi des différences pour mettre en lien des individus asexués et indivisés, propriétaires de leur corps comme d'une ressource exploitable. Ainsi verrons-nous, dans ce qui suit, en quoi un nouveau contrat social *a*-sexué peut émerger pour réguler les rapports interindividuels, qui repose donc sur le postulat selon lequel

¹ Castanet H., « L'échange du bien inéchangeable. Variations sur une utopie de Pierre Klossowski », *La Cause freudienne*, vol. 69, n° 2, 2008, pp. 72-79.

² *Ibid.*

³ Cf. *supra*.

⁴ Hénaff M., « 8 – L'échange non contractuel. La sodomie : l'échange stérile », *Sade. L'invention du corps libertin*, Paris, PUF, 1978.

toute jouissance est une jouissance phallique sexuelle, mais *a*-sexuée, et dont les prémices semblent déjà dictées dans les théories classiques du contrat social et de l'individu reposant sur le postulat de l'autonomie.

3. L'a-sexuation du contrat sexuel

L'émergence de la catégorie d'individu à l'époque moderne avait permis la formalisation du concept d'autonomie et plus exactement celui d'autonomie de la volonté, à partir de quoi se penserait une éthique de la liberté et de l'autodétermination, et dans laquelle il est possible de mettre en évidence une certaine neutralité asexuée et désincarnée de l'individu qui sert de fondement aux théories de l'autonomie. Remarquons tout d'abord avec la philosophe Michela Marzano que deux conceptions de l'autonomie s'opposent à cet endroit¹ : d'une part, le principe d'autonomie tel que Kant le formule sous la forme d'une faculté à se donner à soi-même une règle morale et rationnelle, d'autre part la liberté d'expression et de choisir qui constitue le fondement de la tradition libérale qui fait du libre consentement éclairé et de l'autonomie individuelle ses concepts centraux, érigés comme norme et critère de la vie bonne et juste. Si ces deux conceptions, qui naissent à la fin du XVIII^e siècle, paraissent distinctes dans un premier temps, leur analyse permet de montrer une certaine similitude. En effet, aucune des deux traditions n'envisage cette autonomie comme liberté de faire tout ce qu'on veut, mais celle-ci est chaque fois conçue comme limitée. Par ailleurs, elles postulent également chacune une certaine désincarnation et situe l'autonomie dans un individu entendu comme pur esprit ou raison, dont l'aspect charnel doit être mis à distance pour décider moralement.

Selon des penseurs utilitaristes libéraux comme John Stuart Mill ou Jeremy Bentham, il n'est pas possible de juger objectivement de ce qui est bon pour un individu, seul compte ce qu'il juge lui-même comme pouvant contribuer à son bonheur. La seule limite étant le tort que la liberté individuelle peut occasionner chez autrui. Ainsi, l'individu devient la mesure de toute chose, en lui conférant le pouvoir de savoir ce qui est bon et juste pour lui. On pourra donc parler d'un primat de l'individu dans la doctrine libérale qui peut se forger à partir de l'époque Moderne, et qui voit dans l'Etat une menace pour la liberté. A ce sujet, Mill est clair, lorsqu'il évoque une « tyrannie de la majorité » qui met les démocraties en danger. Plus tard, le libertaire Robert Nozick postulera que toute restriction ou limitation de la liberté serait vécue comme une menace, et en appelle à un retrait radical de toute intervention de l'Etat².

Cette tyrannie provient des lois mais aussi des normes sociales que le paternalisme contre lequel a lutté le contractualisme peut mettre en œuvre par des mesures de protection ou de contrôle. Milton en dresse, pour exemples, une liste non exhaustive qui concerne aussi bien les programmes de soutien à l'agriculture que les quotas d'importation, le contrôle des loyers, la sécurité sociale, etc.³ Quand bien même ces mesures peuvent s'avérer bénéfiques aux citoyens, elles sont vécues comme une restriction de liberté aux yeux d'un libéraliste. On pourra ainsi parler de théorie de l'indépendance absolue chez Mill. Toutefois, il se confronte à un paradoxe, celui de penser les conditions de préservation de l'autonomie de l'individu dans la société où s'affrontent des intérêts divers. Il s'agit pour lui de faire tenir ensemble l'individu et l'Etat moderne garant de l'individualité mais où règne perpétuellement le risque d'une tyrannie de la majorité. D'où l'évocation du « *harm principle* »⁴, qui voudrait que « que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres »⁵. Par conséquent, Mill dessine ici une

¹ Marzano M., *Je consens donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2006.

² Nozick R., *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1974.

³ Milton F., *Capitalisme et liberté*, op. cit., pp. 70-72.

⁴ Mill J. S., *De la liberté*, Paris, Gallimard, Folio, 1990, p. 158.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

sphère privée dans laquelle l'Etat ne peut pas intervenir, laissant alors les rapports interindividuels se constituer hors de sa portée, tant qu'ils ne menacent personne. Face à cet aspect négatif des restrictions se déduit un aspect positif, pour définir ce qu'est un bon rapport interindividuel, en le faisant reposer sur le consentement des individus : il faut que les individus aient « consenti et participé librement, volontairement, et en toute connaissance de cause »¹ pour que l'action soit vécue comme légitime.

L'indépendance absolue du libéralisme de Mill n'est donc pas une jouissance débridée où l'autonomie signifierait faire ce qu'on veut, ce qui renvoie en cela à la morale kantienne et l'impératif catégorique du devoir moral, où la volonté se donne sa propre loi selon un principe rationnel, c'est-à-dire universel, formel et nécessaire, indépendant de toute référence sensible ou pathique². En effet, Kant distingue entre une raison pratique empirique et une raison pratique pure. Si la première permet à l'individu de déterminer les moyens de satisfaire ses désirs, la deuxième relève d'une capacité à agir selon des principes moraux indépendamment de toute situation particulière ou empirique. Il définit ainsi cette volonté comme fait de la raison : « La volonté est pensée comme indépendante des conditions empiriques, partant comme volonté pure, déterminée par la *simple forme de la loi*, et ce principe de détermination est considéré comme la condition suprême de toutes les maximes »³. Ce fait de la raison qu'est l'autonomie de la volonté est fondatrice de ce qu'il nomme la dignité de la personne qui empêche voire interdit de « se dépouiller soi-même du privilège qui appartient à l'être moral, à savoir la capacité d'agir d'après des principes, c'est-à-dire de la liberté intérieure et de se faire par là le jouet de simples penchants, donc de faire de soi une chose »⁴. Ici résonne la forme de toute maxime qui stipule que « l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen »⁵, ce qui est source de l'obligation.

En cela, il y a quelque chose de désincarné dans cette autonomie qui prend ses distances avec le sexuel et le pulsionnel afin d'ériger le principe de ce que doit être une théorie de la justice et de la vie bonne dans une société qui préserve les libertés individuelles. Ces deux grands courants, libéral et kantien, sont récupérés dans le libéralisme avancé de Rawls, l'un des derniers grands auteurs contractualistes, qui élabore une théorie de la justice et de la vie bonne, à partir de cette autonomie et du consentement individuel, mais qui apparaît finalement aussi reposer sur un individu désincarné voire asexué.

Rappelons l'argument de cet auteur américain, qui envisage une expérience de pensée consistant à apposer un « voile d'ignorance » sur la « position originelle », version contemporaine de l'état de nature dans laquelle l'individu ne sait pas quels sont ses attributs naturels, physiologiques, sociaux, sexuels, etc. Personne ne connaissant son statut dans cette situation précontractuelle, il s'agit d'établir des principes et des normes qui relèvent non pas du bien mais du juste, c'est-à-dire auxquels chacun pourrait consentir et qui servirait donc de base au contrat social. Le problème du statut serait ainsi évacué pour pouvoir produire la « solution souhaitée », à savoir les principes de justice. Toutefois, l'individu se voit ici séparé de son corps, c'est-à-dire de son corps sexué. Il est donc pensé en termes neutres, « tellement semblable aux autres qu'il en devient interchangeable »⁶ ironise la philosophe Carole Pateman dans sa critique des doctrines du contrat social, et entre dans un processus mystérieux de duplication indéfinie. En effet, lorsque cet individu en général a déterminé les principes de justice qui lui semblent acceptables, quelle que soit sa condition une fois déchiré le voile d'ignorance, ils s'appliquent de la même façon pour tous. Mais l'autre sexe, selon ces principes « pour tous », deviendrait une déclinaison ou une mutation de cet individu asexué, mais pensé à l'image du masculin selon Carole Pateman.

¹ *Ibid.*, p. 78.

² De *pathos*, qui fait référence au sensible, au corporel, voire au sentimental, qui relève du particulier à partir duquel on ne peut fonder la morale selon Kant.

³ Kant E., *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 30-31.

⁴ Kant E., *Métaphysique des mœurs II*, *op. cit.*, p. 271.

⁵ Kant E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 323.

⁶ Pateman C., *Le contrat sexuel*, *op. cit.*, p. 306.

Quoique la théorie rawlsienne tente de synthétiser les différents extrêmes du contractualisme, il semble achopper encore sur l'écueil du sexuel et du corps sexué, si bien que se repose la question de savoir si, finalement, le sexuel n'échapperait pas à tout contrat. Ou plutôt, si la différence sexuelle ne déborderait pas toute tentative d'inscription dans un lien régulé et « démocratique », prétendu sans exclusion ni violence ou subordination. Autrement dit, l'acte de contracter permettrait une certaine « harmonie » des individus à la condition qu'ils soient sans sexe ni sans différence sexuelle. Neutre, le rapport à l'autre deviendrait un simple échange de services, une « solidarité contractuelle »¹ sans véritable accroche à l'autre et définissant un lien social fragile selon Durkheim. L'individu en tant que neutre n'éprouve ni désir ni besoin, il est autonome et en cela s'auto-détermine à entrer en commerce avec un autre, en « commerce sexuel », dans le monde du marché. Ce serait une « harmonie de marché »² écrit non sans sarcasme Cédric Lagandré, assurant une coordination des besoins et non pas une confrontation des désirs, voilant dès lors un rapport de forces sous-jacent. Cet auteur repère alors comment s'organise, par la forme contractuelle, un combat contre la condition sexuée et la différence sexuelle de l'être parlant qu'est l'être humain.

Il s'agit toutefois de distinguer asexisme et antisexisme : si l'antisexisme lutte contre les formes injustes de discrimination et nie toute inégalité naturelle entre les sexes, l'asexisme en revanche nie qu'il existe une différence sexuelle pour promouvoir l'idée d'un individu asexué. Ce serait un individu indivisé, c'est-à-dire inentamé par l'angoisse de l'être-sexué : qu'est-ce qu'être homme, qu'est-ce qu'être femme ? L'être neutre n'est donc pas sans sexualité, mais revendique une sexualité qui ne soit pas sexuée, c'est-à-dire qui échappe à la catégorisation binaire homme-femme en déniait – non sans perversion donc – la différence sexuelle. Autrement dit, la contractualisation du sexuel viserait à établir un rapport *a*-sexué et indifférente, c'est-à-dire à programmer une jouissance *a*-sexuée. Or, rappelons que c'est le propre de toute jouissance sexuelle que d'être « *a*-sexuée »³ selon Lacan en tant qu'elle se présente comme jouissance de l'objet *a*. En effet, toute jouissance sexuelle est *a*-sexuée au sens où elle relève de la jouissance phallique, partielle, la « pulsion *a*-céphale »⁴ bouclant une trajectoire autour du trou de l'objet *a*, par opposition à l'autre jouissance féminine au-delà du phallus. La satisfaction pulsionnelle est donc dite *a*-sexuée dans le sens où, tant pour l'homme que la femme, elle se réfère à ce plus-de-jouir, constituant par là-même son trait fétichiste. Si cette jouissance phallique est ensuite dite masculine, c'est par opposition à cette Autre jouissance féminine pas-toute prise dans la fonction phallique. Ainsi, la jouissance masculine pourrait-elle être dite neutre ou unisexe en tant que la pulsion qui l'anime n'est pas tant soumise à la différence sexuelle qu'elle n'est prise toute ou pas-toute dans la fonction phallique à laquelle tout « genre » serait finalement soumis.

Par conséquent, la contractualisation et *a fortiori* le contrat sexuel, postuleraient un réductionnisme : toute jouissance et toute satisfaction sexuelle est une jouissance *a*-sexuée et fétichiste, c'est-à-dire phallique, puisque le contrat établit un rapport entre un sujet et le plus-de-jouir prélevé sur un partenaire, faisant alors également de cette jouissance Une-jouissance toute-seule sans Autre. En somme, sous couvert d'assurer un rapport pacifié et harmonieux avec l'autre, le contrat sexuel fait au contraire la promotion du non-rapport en ramenant toute jouissance à celle de « l'idiot ».

Suppléance perverse qui manque son but, le contrat de consentement constitue une répétition de ce qui fut jugé relever d'une domination masculine mais qui constitue avant tout une domination phallique : il y a méconnaissance de la différence sexuelle, c'est-à-dire déni pervers qu'il y ait une autre jouissance, celle proprement féminine. Par ce désaveu, non seulement le contrat affirme la suprématie de la jouissance phallique dont le masculin s'érige volontiers en maître, en croyant détenir le phallus, mais entérine par ailleurs, selon la logique perverse, l'assujettissement de tous par le contrat par lequel chacun se fait objet *a* de l'Autre dans une sorte de fausse réciprocité ou symétrie des contractants.

¹ Durkheim E., *De la division du travail social*, op. cit., pp. 177-210.

² Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, op. cit., p. 12.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 115.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., déjà cité, p. 165.

Finalement, devant l'angoisse de l'être-sexué, cette forme contractuelle prétendrait en régler les différents détails et contingences, ce qui n'est pas sans soulever un étrange paradoxe : à s'assurer un rapport, pour que rien ne manque mais qu'on jouisse assurément, c'est le désir et la possibilité de la rencontre qui se voient contractés certes, mais dans le sens de l'étouffement. A vouloir neutraliser l'ambiguïté et l'obscurité du désir, le contrat risque finalement l'isolement de l'individu, c'est-à-dire de le confiner tout-seul à une mercantilisation de la jouissance du plus-de-jouir sans désir ni amour, et dans l'autodétermination du genre sans véritable référence au sexe¹. Le contractualisme conduit à une pensée du Neutre, qui était déjà critiquée par Hegel, lorsqu'il dénonce l'émergence d'une société civile contre l'Etat, par la promotion de l'individu propriétaire en général et abstrait.²

Au non-rapport du contrat, qui isole les contractants, Dufour fait alors appel à un retour de l'idée de pacte social, notamment celui de Rousseau, qu'il s'agit de distinguer du simple contrat. Le contrat s'effectue dans des circonstances particulières et pour un intérêt particulier, le pacte vise autre chose, à savoir l'institution d'un Autre qui garantisse l'insoumission de chacun aux autres et fondant ainsi la citoyenneté : « Toute la différence entre le contrat et le pacte tient là : on ne s'enthousiasme pas devant un contrat, alors que, lors du scellement d'un pacte, on le fait, parce qu'on est transporté ailleurs que dans l'usuel. On accède, un instant, au moment transcendantal qui dépasse chacune des parties en cause. En d'autres termes, on accède à un tout devenu supérieur à la somme des parties. C'est précisément sur ce moment fondateur que repose la démocratie : pour qu'aucun ne soit soumis à l'autre, il faut et il suffit que tous le soient aux lois. »³ Ainsi revenons-nous à cette référence qui traverse notre travail, à savoir au pacte social fondé sur la confiance et la parole, distinct du simple contrat, en ce que l'un fait appel à un Autre lieu médiateur tandis l'autre demeure dans l'horizontalité d'un consentement mutuel. Autrement dit, là où le contrat est celui de l'individuel et du particulier, au contraire le pacte réfère à une médiation, à un Autre de la Loi auquel chacun se soumet pour ne pas être soumis à un autre, donc se réfère à cet ordre symbolique universel.

Toutefois, et là nous prenons quelques distances avec le propos de Dufour, cet ordre du pacte social est ce que nous avons montré comme ce qui, d'une part, en appelle à la norme du père qui ne va pas sans ambivalence et parfois violence, de l'aveu même de Rousseau, norme même qui est en panne à l'heure de l'emprise du discours de la science et de la critique du patriarcat, et d'autre part, l'ordre universel du pacte social contenait en germe son envers, que Dufour dénonce pourtant lui-même comme « *corporate governance* », laquelle est issue d'une pensée néo-libérale, elle-même radicalisation de la thèse libérale du pacte social de Locke. Autrement dit, le pacte social contient les conditions de sa propre évaporation ou corruption, par ailleurs finalement corrélée au vacillement des figures d'autorité garante du lien social. Il ne s'agit donc pas de penser un retour à l'ordre du père ou le rétablissement d'une « norme-mâle »⁴, comme le réclame le récent mouvement des « *tradwives* », mais plutôt d'envisager une autre façon de faire avec, ou plutôt sans le père, avec le manque du père, sa faute, son défaut. L'éthique de la psychanalyse définie par Lacan récuserait alors toute contractualisation pour y opposer une sortie du discours du capitalisme, non comme alternative mais comme trouée de la logique de Marché du libre-échange, laquelle est nécessairement ouverte à la perversion et ses dérives managériales et consuméristes contemporaines. C'est donc ce que l'orientation lacanienne propose sous la forme d'une « père-version », orientation qui vise à se passer du père, à condition de savoir s'en servir. Lacan propose alors une autre façon de faire avec le non-rapport, qui le conduit à repenser la catégorie de l'amour comme suppléance. Ainsi sont opposés l'impossible du non-rapport et la contingence d'un rapport qui viendrait à s'écrire mais qui peut tout aussi bien rater.

¹ Comme le note Dufour, non sans provocation, « la différence des deux, je le rappelle, c'est que le sexe, ça ne se choisit pas, alors que le genre, lui, se choisit », Dufour D.-R., *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 78.

² Cf. *supra*.

³ Dufour D.-R., *Le Divin marché*, *op. cit.*, p. 191.

⁴ Dupont L., « Ouverture des 51^e Journées de l'ECF : La norme mâle », *La Cause du Désir*, vol. 110, n^o. 1, 2022, pp. 90-92.

Lacan quitte alors les rivages de l'ontologie, dont relèvent les fictions et mythes de l'être comme Autre, pour opérer un virage vers l'hénologie, pensée de l'Un comme ce réel hors-sens qui ex-siste à l'Autre, bien que pas sans l'Autre du langage. Se constituant comme « Un-en-moins »¹, trouvant l'Autre, il s'agit donc pour Lacan de réaménager les rapports du dire aux dits à partir de l'impossibilité de « tout dire » et comme dépassement de l'orientation freudienne. Dégageant finalement un au-delà du pacte et de la parole selon une éthique du bien-dire, Lacan met ainsi en évidence l'acte de dire qui ne se contractualise pas mais fait signe vers un amour plus digne. D'où un retour, finalement, à la catégorie de l'amour, méconnue du contrat de consentement, et qui en appelle en un certain sens à une assomption de la différence des sexes et des jouissances.

¹ Lacan J., « Radiophonie », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 409.

Chapitre 9

BIEN-DIRE ET PÈRE-VERSION DU DÉSIR

Nous avons montré jusqu'à présent comment la contractualisation du consentement, si elle possible, s'inscrit dans une logique assurantielle de comptabilisation de la jouissance, réduite à celle seulement phallique et sexuelle. Autrement dit, les outils conceptuels apportés par Lacan nous auront permis de mettre en évidence comment les discours entourant le contrat de consentement sexuel élaborent, sans le savoir, une théorie du non-rapport, en faisant la promotion d'une « jouissance de l'idiot »¹, toute seule, qui isole, qui ignore tant la dimension du désir (de l'Autre) que celle de l'amour. Au contraire, nous voudrions y opposer à présent et pour finir l'éthique de la psychanalyse telle que Lacan la développe plus particulièrement dans son dernier enseignement, comme tentative de faire malgré tout avec ce non-rapport, comme savoir-y-faire avec le réel du symptôme. Pour cela, il en vient à opposer le réel du non-rapport, dont le contrat sexuel fait la promotion, à la contingence de l'amour comme pure contingence de ce qui vient par hasard à faire rapport, en-dehors de toute prévisibilité contractuelle. Nous verrons comment Lacan élabore ce dépassement en réinterrogeant les rapports du dire et du dit, donc par-delà pacte et signifiant, là où faillit la parole. Mais pour cela, il s'agit de revenir aux fondements freudiens de l'éthique et de la technique de la parole, qui ont pu donner lieu à certaines mésinterprétations contractualistes de la cure.

Tout d'abord, l'élaboration freudienne aura tôt permis d'exhumer un profond malaise dans la culture qui provient d'une contradiction entre le désir d'un côté, et la morale d'un autre côté, contradiction conduisant au renoncement du désir. C'est le sens même de la découverte freudienne du refoulement, qui montre comment les impératifs moraux d'une société exige l'inhibition de la jouissance sexuelle parce qu'elle divise les hommes et empêche l'instauration du lien social. Toutefois, ce refoulement, instrument fondamental de toute morale, ne se fait pas sans résistance du sujet dont l'adaptation à la réalité et au social produit une souffrance névrotique. Ainsi que le note Serge Cottet, « le malaise de la civilisation est en effet réductible au malaise du désir »². En effet, le refoulement de la pulsion sexuelle constituerait le mécanisme étiologique fondamental de toute névrose et producteur d'un conflit psychique, conduisant alors Freud à faire de la psychanalyse la technique de la levée du refoulement, opposant ainsi une à la morale sociale du refoulement une éthique et une technique du désir, fondée sur le maniement du transfert. Cependant, cette éthique analytique n'implique pas une jouissance débridée et illimitée, c'est-à-dire n'autorise pas une « interprétation sexologique »³ comme le fit Reich, car un tel renversement n'aboutirait qu'à une nouvelle morale, tout aussi arbitraire que la première, dont le fondement serait le négatif de l'autre.

Au toujours plus de renoncement correspondrait son envers du toujours plus de satisfaction, impératif sadien de jouissance comme envers pervers de la loi morale kantienne comme nous l'avons montré, ramenant paradoxalement la moralisation du sexuel à son impératif. L'opposition entre l'éthique du désir et la morale de la jouissance implique alors de sortir des ornières d'une certaine neutralité analytique, puisque cet objectif de levée du refoulement, rappelle Cottet, c'est ce que « l'analyste veut »⁴, c'est ce qui fonde le désir de l'analyste. En effet, rappelle-t-il en citant Lacan, « une éthique est à formuler qui intègre les conquêtes freudiennes sur le désir : pour mettre à sa pointe la question du désir de

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 75.

² Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste, op. cit.*, p. 129.

³ *Ibid.*, p. 132.

⁴ *Ibid.*, p. 129.

l'analyste »¹ qui est de conduire le sujet à « ne pas reculer devant le désir ». Si cela résonne comme un commandement, il faudrait néanmoins le distinguer d'un ordre du surmoi qui exige le renoncement et le refoulement. L'éthique freudienne du désir renvoie alors dos à dos l'hypocrisie sexuelle de l'ascèse demandée par la société et la débauche sexuelle. Au contraire, la levée du refoulement n'implique pas l'autorisation à toute satisfaction, mais à reconduire le sujet au conflit psychique qui l'entrave et à ne plus le méconnaître pour tenter de le résoudre. Autrement dit, c'est le refoulement qui devient pathologique, et non plus le conflit lui-même. Ce changement de point de vue sur l'origine du malaise dans la civilisation conduit alors le psychanalyste hors de toute moralisation du sexuel ou parti pris, pour faire de lui celui qui allège le prix à payer contre une « morale [qui] coûte plus de sacrifices qu'elle ne vaut »² et ainsi à conduire le « malade [à] prendre lui-même ses décisions »³.

Se pose alors la question de la technique analytique, et plus précisément du positionnement de l'analyste quant à l'analysant, dont la « neutralité » implique qu'il ne vienne en place ni du ça, ni du moi, ni de la réalité. Si deux voies semblent avoir été largement utilisées par les héritiers de Freud, à savoir, d'une part, le domptage de la pulsion dont nous avons déjà vu les limites, et d'autre part, la sublimation dont Freud aura montré qu'elle n'est pas sans risque au point de conduire le patient à succomber parfois à sa maladie comme champ libre pour l'expression de la pulsion de mort, il s'agirait alors d'ouvrir à une troisième voie, vers laquelle Freud semble faire signe dans ses derniers écrits et que l'éthique lacanienne nous paraît emprunter lorsque, fidèle aux enseignements de Freud, il remet la parole au centre de l'expérience analytique. Cependant, il ne s'agira pas pour lui de le suivre jusqu'au bout, puisque la mise en évidence du réel du non-rapport sexuel, comme ce qui est impossible à dire, impliquera un discours au-delà de Freud. Ainsi pourra-t-on opposer, d'une part, la situation analytique de Freud, qu'il condense dans une métaphore militaire et juridique du « contrat analytique » qui exige de « tout dire » et qui a pu donner lieu à l'interprétation ego-psychologique, à celle, d'autre part, du dernier enseignement de Lacan, qui s'oriente du mi-dire de la vérité, soit de l'impossibilité de tout dire, roc de la castration qu'il s'agit de dépasser par-delà le sens. Autrement dit, si la perspective freudienne se heurte à la butée d'un roc, un roc réel interprété comme roc de la castration, Lacan le prend en considération pour indiquer qu'il ne s'agit pas tant de continuer à interpréter en cet endroit, c'est-à-dire de relancer sans cesse le pacte de parole, mais plutôt de reconduire le sujet à son dire, au réel du Un qui en fait la butée. D'où un réaménagement du rapport du dire aux dits et une autre conception de la vérité comme mi-dite qui tienne au réel du non-rapport, dans une perspective hénologique.

Aussi s'agira-t-il de réinterroger ce qu'il en est de cette éthique de la psychanalyse comme éthique du bien-dire, dont Lacan montre comment elle s'oriente non pas à partir d'une figure modèle de père ou de maître qui guiderait l'analysant, mais d'un semblant d'objet, soit de ce qui cause le désir. Il fait alors le pari que cela soit moins le dire d'un père qui dicte sa loi que la coupure d'un certain dire « post-interprétatif » qui tranche et coupe, autorisant qu'on puisse se passer du père. Lacan fonde alors une autre direction de la cure comme expérience de parole qui vise à se servir de cette fonction comme « père-version », soit comme version du père quant au désir et au « pas-de-sens », à l'ab-sens du sexe, c'est-à-dire comme autre nouage du dire au désir ouvrant la perspective d'un nouvel amour.

Cet amour vrai se donnera alors comme événement et comme contingence d'un rapport qui pourrait enfin s'écrire, là où la jouissance sexuelle est renvoyée au non-rapport de la logique phallique d'Une-jouissance qui isole. Cette dernière nous apparaîtra finalement comme jouissance « homosexuelle », celle de l'Un *a*-sexué, qui peut donner lieu à comptabilisation et contractualisation, consécration d'un tout phallique qui méconnaît le positionnement féminin. Autrement dit, le contrat ne nous apparaîtra pas seulement comme *a*-sexué mais aussi homosexuel et hors-sexe, méconnaissant la différence des sexes par la promotion de l'Un extrait de l'Autre comme Un-en-moins. En cela, le contrat fait la promotion de l'impossible jouissance (du corps) de l'Autre mais n'aboutit qu'à la jouissance-Une,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 132.

³ *Ibid.*

là où l'amour hétéros¹ viserait l'événement d'un impossible qui vienne pourtant par hasard à s'écrire, pure et fragile contingence que chercherait l'expérience analytique sans nécessité de réussite.

Après être revenu sur la question problématique de la possibilité d'un pacte ou contrat analytique, nous interrogerons ce qu'il en est de la praxis et de l'éthos de la psychanalyse tels que pensés par Lacan, notamment dans le dernier temps de son enseignement. À partir de la notion mathématique du nœud borroméen, il élaborant ainsi un nouveau rapport de l'acte-Un de dire ex-sistant au multiple des dits pour mettre l'accent sur le « bien-dire » qui constitue un au-delà du sens, du père et du phallus. De là, pourra se dégager un nouvel amour, plus digne, comme amour réel et hors-contrat.

I. Le pacte analytique en question

1. Retour à Freud

Lorsqu'il aborde la question de la fin possible d'une cure en 1937, Freud évoque l'existence d'un contrat conclu entre l'analysant et l'analyste, contrat dont il répète l'existence dans son *Abrégé de psychanalyse*, et amène l'idée qu'il serait au fondement même de la situation analytique : « Un pacte est conclu. [...] C'est ce pacte qui constitue toute la situation analytique »². Cette hypothèse ne manque pas d'étonner si on la compare à certains écrits antérieurs portant sur les entretiens préliminaires lorsque Freud déclare qu'il n'est nul besoin d'un acte particulier de la part de l'analyste pour le transfert s'instaurer. « Pour cela, note Freud, on n'a rien d'autre à faire que de lui laisser du temps. Lorsqu'on témoigne au patient un intérêt sérieux, qu'on élimine soigneusement les résistances qui émergent au début et qu'on évite certaines interventions malencontreuses, celui-ci instaure de lui-même un tel attachement et relie le médecin à l'une de ces *imagos* de toute cette série de personnes dont il avait l'habitude de recevoir des marques d'amour. »³ Il semble donc paradoxal que Freud en vienne à postuler l'existence d'un acte aux allures juridiques pour instaurer ce qui émerge spontanément, et dont le non-respect équivaldrait à se dégager, sous l'effet d'un transfert négatif, d'un certain « contrat sur lequel repose la situation analytique »⁴.

Ce contrat vise à établir ou rappeler la règle fondamentale de l'analyse qui consiste en une sincérité totale de la part de l'analysant qui doit tout dire, contre discrétion absolue de la part de l'analyste qui s'engage à faire tout son possible pour aider le patient dans son combat contre les conflits psychiques. Ainsi écrit-il : « Le moi malade du patient nous promet une franchise totale, c'est-à-dire la libre disposition de tout ce que son auto-perception lui livre. De notre côté, nous lui assurons la plus stricte discrétion et mettons à son service notre expérience dans l'interprétation du matériel soumis à l'influence de l'inconscient. »⁵ Comme il le rappelle peu après, par cette règle fondamentale est exigé, non pas une simple confession mondaine ni un dialogue, mais qu'on dise : ce qu'on ne veut pas avouer, ce qu'on ne sait pas, ce qui est pénible⁶. Autrement dit, aucune satisfaction de désirs inavoués ou de pulsions refoulées ne trouvera à se réaliser dans cet espace analytique. Il s'agit de contrer l'inclination à une forme de jouissance du symptôme dont se plaint le patient mais dont il éprouve par ailleurs une certaine satisfaction, un bénéfice secondaire. C'est pourquoi ce lieu est lui-même soumis à une Loi, celle d'un dire et de son

¹ Hétérité qui concerne aussi bien les couples hétérosexuels qu'homosexuels, distinguant ainsi sexualité et positionnement sexué, distinguant différence des sexes et hétérosexualité.

² Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 40.

³ Freud S., « Sur l'engagement dans traitement », *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*, p. 110.

⁴ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 254.

⁵ Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 41-42.

interprétation, comme travail du culturel contre le chaos du pulsionnel, ce que Lacan traduira par l'introduction du symbolique contre le réel de la pulsion. Ainsi, le pacte est comme la formalisation de la loi qui sous-tend le dispositif analytique et régle les positions et les rôles de chacun des protagonistes et la relation transférentielle entre eux, loi sans laquelle le dispositif analytique vacillerait.

Ainsi, l'aide apportée au « moi affaibli du malade »¹ consisterait « en ce que nous nous allions au moi de la personne-objet pour soumettre les parties non maîtrisées de son ça, donc pour les intégrer dans la synthèse du moi »². De là a pu être déduit que Freud faisait de la psychanalyse une thérapie visant au renforcement d'un moi faible, donnant ainsi appui notamment à une *ego-psychology* défendue par sa fille Anna Freud, pour qui il s'agit avant tout d'aider le moi à développer de meilleurs mécanismes de défense à pouvoir s'adapter à la réalité. Cependant, cela ne semble pas tenir compte des obstacles thérapeutiques mentionnés dans ces mêmes écrits dont l'indomptable de la pulsion. Mais par ailleurs, c'est également méconnaître les remarques de Freud qui suivent immédiatement l'évocation d'un tel contrat.

En effet, Freud aborde dans son *Abrégé*, en même temps que le contrat, plusieurs déceptions au nombre desquelles se trouvent l'impossibilité de conclure un tel « pacte d'assistance »³ avec un sujet psychotique⁴, que ce pacte présuppose que la modification du moi ne soit pas exagérée⁵, enfin que lui échappe radicalement ce qui relève de ce qu'il a nommé le « "besoin d'être malade" ou "besoin de souffrir" »⁶. Finalement et en un mot, Freud indique qu'un tel contrat ne peut se conclure qu'avec « un moi normal. Mais un tel moi normal, affirmait-il deux ans plus tôt sur la même question, est, comme la normalité en général, une fiction idéale »⁷. En effet, le moi normal n'est que « moyennement normal »⁸, car sa lutte contre la pulsion par divers mécanismes de défense aura produit une déformation du moi qui fait que certaines de ses parties « se rapproche de celui du psychotique »⁹, avec lequel tout pacte est impossible en tant que l'analyste serait relégué au rang d'ennemi ou de menace. Autrement dit, alors que Freud évoque un contrat qui se conclurait entre l'analyste et son patient, il indique également que quelque chose échappe à ce contrat en tant que résistant à ce qu'il stipule. Or, ce qui résiste et échappe est ce que Freud avait déterminé comme le refoulé qui se répète auprès de la personne de l'analyste et ainsi fondant le transfert. Ainsi, le transfert se fonde paradoxalement de ce qui déborde ou rompt le contrat.

Autrement dit, le contrat évoqué par Freud, s'il résume la situation analytique, il n'en est toutefois pas la cause ni l'origine. En effet, comme Freud l'observe très tôt dans son article « De la psychothérapie », dès lors qu'un malade adresse une plainte ou une souffrance au médecin à qui il accorde confiance et expertise, un sentiment particulier prend naissance auquel il donnera le nom de « transfert »¹⁰, comme déplacement de sentiments refoulés sur la personne du médecin. Cela constitue un obstacle à la remémoration parce que le sentiment en question est une représentation pathogène et pénible qui interrompt la chaîne des associations libres et qui est réactualisée dans la relation qui lie le malade à son médecin. C'est pourquoi Freud parlera d'une « fausse association » ou de « mésalliance » pour désigner le transfert par lequel est reproduit un affect responsable du refoulement ancien d'un désir interdit.¹¹ Ainsi,

¹ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 250.

² *Ibid.*

³ Freud S., *Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p. 48.

⁴ « Il ne saurait être fidèle à notre pacte, et c'est à peine s'il peut même y souscrire. Très vite il nous aura relégué, nous et l'aide que nous lui apportons, dans ces parties du monde extérieur qui, pour lui, ne signifie plus rien », *Ibid.*, p. 41. Devant le vécu de persécution du sujet psychotique, la psychanalyse semblerait reculer, ce à quoi Lacan se refusera.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ *Ibid.*

⁷ Freud S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », *art. cit.*, p. 250.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ On notera que la racine lexicale est commune en allemand entre transfert – *Über-trag-ung* – et contrat – *Ver-trag*.

¹¹ Il écrit ainsi : « Dans cette *mésalliance* – à laquelle je donne le nom de faux rapport – l'affect qui entre en jeu est identique à celui qui avait jadis incité ma patiente à repousser un désir interdit. Depuis que je sais cela, je puis, chaque fois que ma personne se trouve ainsi impliquée, postulée l'existence d'un transfert et d'un faux rapport. Chose bizarre, les malades sont en pareil cas toujours dupes. », Breuer J. et Freud S., *Etudes sur l'hystérie, op. cit.*, p. 245-246.

avant de devenir le levier par lequel la cure psychanalytique pourra être conduite, Freud y vit d'abord une résistance, une « force de répulsion »¹ consistant en une défense psychique contre la représentation pathogène² que le patient répète par l'acte plutôt que par la parole de souvenir.

Ainsi, au creux de cette parole libre qui s'adresse à l'analyste, dans les non-dits, non seulement s'entendrait ce qui se refuse à venir à la parole, qui résiste, mais aussi se forgerait le « transfert » comme ce qui ne se dit pas mais se rejoue comme déplacement de sentiments oubliés sur la personne du médecin. Freud en déduira les deux règles fondamentales de la cure analytique : celle de « tout dire », et celle de l'abstinence par laquelle le thérapeute ne touche ni ne satisfait les demandes du patient. Ces deux règles apparaissent d'autant plus importantes qu'elles réguleront la relation particulière qui s'établit entre l'analyste et l'analysé et qui apparaît d'abord comme un véritable obstacle thérapeutique en tant que lieu du risque de transgression de la règle du « tout dire » à l'analyste, lieu de la rupture du contrat. Autrement dit, le transfert s'instaure comme compromis entre ce qui est dit et ce qui reste non-dit ou se refuse à se dire.

C'est donc sur un versant négatif que toute cure s'engagerait dans un premier temps, comme méfiance et non pas accord ou consentement mutuel. Wilhelm Reich relevait ainsi dans son ouvrage *L'Analyse caractérielle* que « toute analyse, sans exception aucune, débute par une attitude de méfiance ou de critique de la part du malade »³, ce que Jacques-Alain Miller reprendra en parlant d'une « division du transfert » témoignant d'une ambivalence chez le patient quant à la cure⁴. Plutôt qu'une « alliance thérapeutique » qu'accompagnerait, ou pas, un contrat thérapeutique, on observe à l'origine une réaction thérapeutique négative dont témoigne la résistance inaugurale du transfert. Ce qui pourrait se résumer ainsi selon J.-A. Miller : « Je te demande l'analyse que je refuse ! »⁵. Il y a donc un drame inaugural de la cure, événement où viennent à se répéter certains conflits infantiles dans le nouage naissant d'une « névrose de transfert ».

Cette dernière apparaît lorsque Freud découvre l'ambivalence du transfert, à la fois négatif et positif, à partir de quoi il revient sur la dynamique libidinale du transfert. Les sentiments rejoués sur la personne du médecin sont l'actualisation des « motions d'amour cachées et oubliées »⁶, dont le fondement érotique est refoulé, et représentent un obstacle transférentiel à la cure. Rejoués plutôt que « dits », Freud distingue alors entre l'agieren et l'erinnern, entre l'agir et le souvenir. L'acte de l'analyste sera alors d'arrêter la reproduction d'un tel émoi secret et refoulé, d'assurer une forme d'abstinence. Il s'agit de dire et seulement de dire, instaurant dès lors les conditions du transfert propre à être analysé pendant la cure, tout en suspendant la satisfaction de ce qui fut refoulé. L'analyste est celui qui « non » à la satisfaction de cet amour de transfert en appelant à dire encore, en insistant à dire, afin de reconduire au passé certaines représentations, certains affects, qui sont vécus comme encore actuels et agissant au présent. Freud rappellera cette tâche délicate de l'analyste dans son ultime texte laissé inachevé et qui témoigne d'une posture inchangée de l'analyste, même vingt ans d'élaboration plus tard.⁷ Pour cela, l'analyste doit se prêter à présentifier l'envers inconscient de l'histoire du sujet, qui s'exprime d'abord dans la répétition agissante et ainsi se faire le support du transfert, au point limite d'une rencontre entre ce qui se dit et de ce qui se refuse à venir à la parole. S'institue alors un « royaume intermédiaire (*zwischen Reich*) entre la

¹ *Ibid.*, p. 217

² « C'était donc une force psychique, une aversion du moi, qui avait primitivement provoqué le rejet de l'idée pathogène hors des associations et qui s'opposait au retour de celle-ci dans le souvenir », *Ibid.*, p. 217.

³ Reich W., *L'Analyse caractérielle*, Payot, Paris, 1992, p. 46.

⁴ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'expérience du réel dans la cure analytique », *op. cit.*, séance du 16 décembre 1998.

⁵ *Ibid.*

⁶ Freud S., « Sur la dynamique du transfert », *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*, p. 68.

⁷ « L'analyste a pour tâche d'arracher chaque fois le patient à sa dangereuse illusion, de lui montrer sans cesse que ce qu'il prend pour une réalité nouvelle n'est qu'un reflet du passé », Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 45.

maladie et la vie »¹ grâce auquel il devient possible de « remplacer sa névrose ordinaire par une névrose de transfert, dont il peut être guéri par le travail thérapeutique »².

Autrement dit, la relation transférentielle vient rejouer ce qu'il y a de symptomatique et d'infantile dans les relations d'amour que le patient peut entretenir dans son quotidien. Comme l'écrit Freud en 1914, « l'amour de transfert a peut-être un degré de liberté moindre que l'amour survenant dans la vie et qualifié de normal, il permet de reconnaître plus clairement sa dépendance à l'égard de l'état préalable infantile »³. L'amour de transfert sert donc d'instrument de travail, en ce qu'il permet de révéler le fondement pathologique de tout amour, même « normal ». Lorsque Freud parle d'amour, de transfert ou autre, il utilise le terme de *Verliebtheit* en allemand, qui peut se traduire par « état passionnel » ou énamoration selon le néologisme de Lacan. Le sujet tombe amoureux dans un moment de passivité, il subit un transport amoureux dont il ignore le plus souvent les causes, que le dispositif analytique tente de mettre en lumière comme s'il s'agissait d'un microscope qui fouillerait le pathologique de l'amour, le pathos de tout amour. Ainsi, l'analyste ne fait rien d'autre que devenir le support de cette cause méconnue de l'amour, d'amours du passé, d'amours infantiles qui peuvent renaître dans la « contrainte de répétition »⁴ qu'est la névrose de transfert. Ainsi, « le premier but du traitement est bien d'attacher le patient à la cure et à la personne du médecin »⁵, et pour cela, il faut et il suffit que le patient parle et adresse une plainte au thérapeute.

Les associations et paroles qui se prononcent par cette méthode inédite traduisent donc un compromis entre l'exigence du refoulé à se réaliser d'une part, l'exigence de l'investigation à mettre en mot plutôt qu'en acte le refoulé d'autre part. Car c'est en ce lieu de compromis que surgit le transfert, avec lequel le psychanalyste travaille, qui apparaît alors de façon ambivalente comme obstacle et comme levier, qui se donne finalement comme effort perpétuel de rompre le pacte, de transgresser la loi. Il n'y a donc pas de contrat qui préside au transfert, de même, il n'y a pas de contrat qui préside à la relation amoureuse. Au contraire, l'attachement au partenaire ou bien à l'analyste répond plutôt à une logique libidinale infantile, que Freud théorisait à partir d'un complexe paternel et du mythe d'Œdipe. Pourquoi alors encore parler de pacte analytique ?

Une première interprétation viserait à faire du contrat l'instrument d'assistance d'un moi affaibli, hissant l'analyste au rang de figure de l'Autre, d'un père garant de l'ordre et de la promesse de guérison, qui fut peut-être une tentation de Freud. Une autre interprétation consisterait à voir dans ce pacte une métaphore, celle de la stratégie militaire, qui éluciderait les rapports de force existant dans le couple analytique et situerait la cure dans « l'espace du semblant »⁶ selon Serge Cottet, induisant une certaine place du psychanalyste. Laissons de côté cette dernière un moment, pour présenter la première interprétation, dont la forme la plus explicite se trouve chez Thomas Szasz, auteur d'une « psychanalyse contractuelle » comme réalisation d'un idéal de maîtrise et d'autonomie, tout en l'inscrivant dans l'espace du clientélisme et du marché.

2. Une psychanalyse contractuelle ?

L'objectif poursuivi par Thomas Szasz est une promotion de l'autonomie du patient et de sa faculté à contractualiser, soit à décider par lui-même et à déterminer ce qu'il veut. L'introduction de ce principe d'autonomie n'est pas anodine et présuppose une certaine idéologie libérale voire libertaire, alors

¹ Freud S., « Remémoration, répétition, perlaboration », *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 124.

² *Ibid.*

³ Freud S., « Remarques sur l'amour de transfert », *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 138.

⁴ Freud S., « Remémoration, répétition, perlaboration », *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 120.

⁵ Freud S., « Sur l'engagement dans le traitement », *La Technique psychanalytique, op. cit.*, p. 110.

⁶ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste, op. cit.*, p. 138.

importante aux Etats-Unis, déjà critiquée par Freud, mais dont Szasz se réclame pourtant officiellement¹. En cela, l'entreprise de Szasz de constituer une « psychothérapie autonome »² sous la forme d'une psychanalyse contractuelle est éclairante quant à la dilution de ce qui faisait le sel de la découverte freudienne. Luttant lui-même contre un certain ordre psychiatrique qui s'arroge des pouvoirs en accointance avec le politique jusqu'à former un « Etat thérapeutique »³, il prône une thérapie qui prend ses distances avec l'analyse du transfert et qui repose sur un modèle commercial et libéral.

Réfléchissant aux conditions pour que « le traitement psychanalytique [puisse] être une rencontre authentique et autonome »⁴, Thomas Szasz affirme prolonger l'œuvre de Freud, au moyen d'une « psychothérapie autonome » qui se fonderait sur cette capacité du patient à contractualiser. Il envisage alors la relation thérapeutique à partir d'un modèle commercial, puisque la rencontre entre le patient et le thérapeute est la phase initiale pendant laquelle « le patient indique ce qu'il désire "acheter" et le thérapeute ce qu'il a à "vendre" »⁵. Cette première phase de rencontre précède la « période d'essai »⁶ et la « phase du contrat »⁷ proprement dit. Afin que le contrat soit valide, le thérapeute ne doit pas faire de promesse impossible à tenir ni « vendre » plus que ce qu'il peut, mais doit demeurer dans une forme de transparence qui ne tromperait pas le « client »⁸, expression que Szasz préfère à celle de patient. Sa technique repose donc sur la prise en compte de l'autonomie du patient, sa capacité à décider librement de ce qu'il veut pour lui, et de la responsabilité de son engagement ; le thérapeute doit être en bon vendeur celui qui délivre la bonne information pour l'aider à faire son choix. S'entend alors la référence explicite à la norme libérale des échanges qu'il s'efforce d'introduire dans le domaine du dispositif analytique, dans l'idée de réguler certaines dérives qui, selon lui, constitueraient une forme d'inégalité et de domination du patient.

Il s'agit donc de protéger la liberté du patient à choisir pour lui-même, en dehors d'un système qu'il juge autoritaire et paternaliste, et prolongeant la sphère familiale. En effet, ce qui est dénoncé par Szasz est l'expansion du « statut »⁹ dans le domaine thérapeutique qu'on retrouve éminemment dans la famille où le parent possède un pouvoir naturel sur son enfant. La rupture d'avec un ordre tutélaire comme celui de la famille s'effectue notamment au moyen du contrat selon l'auteur. S'appuyant sur les recherches de sir Henry Maine¹⁰, Szasz rappelle ainsi la distinction fondamentale entre statut et contrat : le statut est corrélatif d'un ordre contraignant qui sépare de façon asymétrique un maître et un esclave. Au contraire le contrat présuppose la liberté et l'égalité de façon si intime qu'il en vient à affirmer que « contrat égale liberté »¹¹. D'ailleurs, observe-t-il, c'est l'acte de contractualisation (contrat social) qui fonde les rapports égalitaires et symétriques en droit des individus dans les sociétés démocratiques et libérales modernes. A l'ordre du Père s'oppose donc la coopération des contractants. Et, ajoute-t-il, « c'est en ces termes-là que je conçois le contrat analytique. Il garantit au patient certains droits absents de la traditionnelle relation médecin/patient »¹².

Szasz accompagne sa réflexion éthique de considérations techniques et pratiques afin de mettre en place une telle situation thérapeutique autonome. Il pense alors la « psychothérapie de contrat »¹³ sur le modèle du jeu de bridge qui selon lui se structure de la même manière que les échanges commerciaux avec une phase de rencontre, de négociation, de contractualisation et de conclusion. De même, la relation

¹ Szasz Th., *Faith in Freedom : Libertarian Principles and Psychiatric Practices*, New York, Routledge, 2017.

² Szasz Th., *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1975, p. 85.

³ Szasz Th., *La Loi, la liberté et la psychiatrie*, Paris, Payot, 1977, p. 258 et sq.

⁴ Szasz Th., *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 208.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ *Ibid.*, p. 108-121.

¹⁰ Maine H. (sir), *L'Ancien droit*, Paris, Guillaumin, 1874, cité par Thomas Szasz, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 109.

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

¹² *Ibid.*, p. 149.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

amoureuse se déroule de la même manière : la rencontre et la séduction, suivie des fiançailles puis du mariage avec le contrat marital, dont la fin survient avec le divorce ou la mort. Tant la relation d'amour que la « psychanalyse (contractuelle) »¹ reposent sur une stratégie semblable à celle du bridge contract, c'est-à-dire sur le partage de la meilleure information possible pour construire une coopération et collaboration efficaces. Ainsi, « chaque joueur doit essayer de s'informer de ce que possède ou de ce que désire son partenaire et lui annoncer ce que lui-même possède ou désire »², préfigurant le paradigme même du « contrat de consentement ».

Par conséquent, ce qui se dessine finalement avec Szasz, est un rabattement de toute rencontre, qu'elle relève de la thérapie, de l'amour, du désir ou autre, sur un échange interindividuel mettant consentement mutuel et autonomie au centre, et dont les transactions et rapports économiques seraient décrits par une théorie des jeux. Si l'appareillage technique et méthodique de Szasz a le mérite de vouloir réguler le lieu périlleux de l'affectif qui règne entre le patient et le médecin par l'introduction d'un ordre symbolique contractuel, il semble moins certain que l'économie libidinale sous-jacente au transfert soit prise ici en compte ou bien elle semble méconnue et ravalée exclusivement du côté phallique, de l'Une-jouissance. Au contraire, la critique du statut au profit du contrat semble avoir évacué le problème du transfert et avec lui le problème du pulsionnel et de l'envers aliénant d'un pacte.

En effet, l'appel à l'autonomie du patient passe sous silence ce qui, refoulé, empêche le patient d'être autonome. Miser sur le fait qu'il sait ce qu'il désire et que la situation analytique peut se constituer sur cette base implique de méconnaître les ressorts inconscients et pulsionnels de ce qui se joue lors du drame inaugural de la cure, comme nous l'avons vu plus haut. Autrement dit, en présupposant un individu autonome qui s'engage dans la cure, le thérapeute de Szasz semble négliger les phénomènes transférentiels selon lesquels le patient suppose toujours un savoir chez son thérapeute le mettant en position de maîtrise. La relation transférentielle est le lieu où se répète les situations infantiles et refoulées qui n'ont pu se résoudre dans l'enfance, répétition à cause de laquelle le patient peut se mettre en posture d'hétéronomie et adresser des demandes auxquelles le médecin ne doit pas ni ne peut répondre. A ce sujet, le conseil de Szasz est d'ailleurs explicite, puisqu'il préconise de ne pas étiqueter tous les sentiments et pensées du patient à l'égard de l'analyste sous le nom de transfert parce que, « ce faisant, vous jugez sa conduite, vous ne la décrivez pas »³. Les phénomènes transférentiels se voient donc délogés de leur place centrale pour être finalement remplacés par ce qu'il appelle « l'analyse de la situation analytique »⁴, c'est-à-dire l'analyse du contrat analytique et de la façon de rompre le contrat. Celle-ci consiste alors en un décodage des communications verbales et non-verbales pour encourager leur expression claire et explicite.⁵ Szasz passe ainsi en revue une série de mode de contractualiser et de rupture, dont l'analyse permettrait de mettre à jour les « attitudes caractérogiques de l'exploiteur et de l'exploité »⁶, soit un certain rapport à la demande.

Ainsi la contractualisation de la relation analytique semble-t-elle tirer la praxis psychanalytique vers un intersubjectivisme ou bien une thérapie interpersonnelle sans référence au transfert ni donc au sexuel, dont les émois refoulés et inconscients constituent pourtant non seulement le fond de l'amour de transfert, mais aussi les divers malentendus avec un partenaire et les embrouilles du désir. Tout au plus la situation analytique ou contrat inclut-elle ces phénomènes transférentiels, parmi d'autres. Toujours attentif à préserver et construire l'autonomie et la responsabilité du patient selon un modèle démocratique libéral, cette conception situe finalement sur un pied d'égalité les deux parties, plus exactement postule une symétrie intersubjective à laquelle chacun aura consenti contractuellement et mutuellement. En cela, les propositions contractualistes de Szasz constituent une solution originale à la question embarrassante du transfert sans avoir recours aux théories développées sous le nom de « contre-transfert » depuis

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 188.

l'article de Paula Heimann de 1949 intitulé « A propos du contre-transfert »¹. Cependant demeure ce problème de la fin de la cure dont la résolution s'effectue selon Szasz au niveau de ce qui se laisse interpréter et déchiffrer, saisir dans une dimension symbolique comme problème de communication entre deux individus. L'analyste doit laisser la responsabilité de cette décision au patient, de façon autonome².

Mais on ne voit pas bien comment le noyau traumatique et symptomatique, éminemment pulsionnel, aura pu être traité. L'évacuation du transfert ou sa minimisation implique aussi de mettre entre parenthèse ce qu'il en est du désir, de le suspendre au moyen d'un contrat par lequel se voient neutralisés ou exclus les débordements pulsionnels, amoureux, affectifs, ce qui est amené à se répéter dans la cure comme manifestation de la compulsion de répétition, à savoir la pulsion de mort. En effet, la cure étant affaire de responsabilisation, de communication et d'explicitation du contrat, les résistances transférentielles de la forme, identifiée par Freud, du « besoin de souffrir » et du « refus de guérir » semblent écartées. Pourtant, ce sont ces résistances qui mettent en péril un tel contrat, en raison de leur caractère pulsionnel débordant l'ordre symbolique et culturel dont participe le contrat. Autrement dit, avec la contractualisation de la relation analytique, c'est finalement aussi le symptôme qui est évacué, c'est-à-dire est évacué ce que peut avoir de symptomatique le rapport à l'autre et le choix du partenaire. Au lieu de réguler le pulsionnel et analyser le symptôme, la contractualisation ne ferait donc que les dénier et méconnaître, c'est-à-dire constituerait une négation de l'inconscient au profit d'une normalisation phallique de la pulsion et du sexuel, de ce que nous avons vu relever de l'Une-jouissance du *blabla*.

Cette négation sera poussée à son extrême par les tenants d'une psychanalyse intersubjectivistes de « l'école californienne »³, notamment avec Thomas Ogden et Owen Renik, qui dénie l'utilité du transfert pour y préférer une relation conçue comme égalitaire et symétrique entre deux individus. Par ailleurs, on retrouve cette idée d'un contrat régulant la relation thérapeutique contre des effets de domination, d'emprise ou de suggestion dans le domaine plus large de la santé outre la seule psychothérapie, à quoi on a pu donner le nom de « contrat thérapeutique ». Définissant le cadre de la thérapie, le contrat peut établir par exemple le choix et les caractéristiques des objectifs, les limites temporelles, financières, etc. ainsi que les tâches qui seront réalisées ou encore les devoirs et les droits de chacun. Si on trouve volontiers ces pratiques dans les psychothérapies cognitivo-comportementales⁴ et dans les sciences infirmières, il s'agit finalement de sceller non plus le transfert mais « l'alliance thérapeutique »⁵, dont toute référence au transfert et à la répétition pulsionnelle est mise entre parenthèse, au profit d'un protocole auquel le patient souscrirait en accord mutuel avec le thérapeute, comme dans l'exemple du « contrat poids » dans la prise en charge de l'anorexie mentale.

Finalement, une telle éthique contractuelle laisse donc penser que, parce qu'on paye, parce qu'on paye un protocole, on achète aussi la jouissance qui doit l'accompagner, à savoir celle de la guérison, de la disparition du symptôme. Or, c'est cet usage standardisé, oublieux du fond pulsionnel de tout symptôme, que la psychanalyse doit pourtant déranger, mais que sa version contractuelle semble laisser intact en l'inscrivant plutôt dans la logique d'une mercantilisation libérale. Le thérapeute vend et le patient-client achète selon un contrat marchand établi à l'avance en proclamant un idéal d'autonomie soustrait au regard paternaliste de l'État, au risque pourtant de passer sous silence l'asymétrie créancier/débiteur, relation de domination voilée, alors que Thomas Szasz avait pour idéal de gommer toute inégalité et soumission de l'un à l'autre. Un tel dispositif contractuel rejoindrait donc le glissement vers une logique similaire à celle de la gouvernance que D.-R. Dufour dénonçait, qui invisibilise et normalise la soumission, renvoyant cette psychanalyse et toute forme thérapeutique contractuelle à des pratiques relevant d'une logique mercantile.

¹ Heiman P., « A propos du contre-transfert », dans Heimann P. et al., *Le contre-transfert*, Paris, Navarin, 1987, pp. 23-29.

² Szasz Th., *L'Éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 202.

³ Miller J.-A., « Contre-transfert et intersubjectivité », *La Cause freudienne*, n° 53, mars 2003.

⁴ Mirabel-Sarron Ch. et Vera L., *L'entretien en Thérapie Comportementale et Cognitive*, Paris, Dunod, 2014.

⁵ Formarier M. et Ljiljana J., *Les concepts en sciences infirmières. 2ème édition*. Association de Recherche en Soins Infirmiers, 2012.

3. Désêtre du saint

Nous évoquons plus haut une autre interprétation du « pacte analytique » de Freud, qui diffère de celle contractualiste de Szasz, homogène à la logique du Marché. Pour entrevoir ce que serait cette autre interprétation, dont Lacan semble poser les jalons, il s'agirait de revenir d'abord dans le détail du texte de l'*Abrégé*, qui a pu être source d'équivoques et de malentendus. À partir de là, il sera possible de dégager un « espace du semblant » propice à la réflexion sur le couple analytique, soit sur la posture de l'analyste dans son rapport à l'analysant, et donc à la formulation d'une éthique analytique du désir, distincte d'une nouvelle morale ou d'un dressage éducatif de la jouissance sexuelle. Serge Cottet nous donne quelques clés de lecture de cette autre interprétation, lorsqu'il fait l'hypothèse que l'idée du pacte freudien constitue avant tout une « médiation symbolique, juridique même »¹, par le recours à la métaphore militaire : « La cure trouve alors dans la stratégie militaire son point d'appui métaphorique »².

En effet, on trouve dans ces mêmes lignes freudiennes un abondant lexique guerrier, lorsqu'il parle de se faire, en tant qu'analyste, « l'allié » de l'analysant, que cette alliance est similaire à ce qui se passe dans une « guerre civile », qu'il s'agit de soutenir l'analysant lors d'un « conflit interne », de « lutter » et de « porter secours ». Ici a pu se forger l'idée du renforcement du moi, affaibli et ayant besoin d'aide, voire d'un guide venant en posture d'idéal en s'associant à la partie saine du moi. Toutefois, cette interprétation postule, comme nous l'avons vu, que l'analyste vienne en posture de moi idéal, capable de garantir la réalisation d'une promesse originelle, à savoir une guérison, la récupération de ce qui fut perdu, de retrouver l'harmonie avec la réalité et les proches. Ainsi Lacan, à propos des tenants du courant ego-psychologique : « La synthèse d'un moi fort est émise comme mot d'ordre, au cœur d'une technique où le praticien se conçoit comme obtenant effet de ce qu'il incarne lui-même cet idéal »³. Dans cette perspective, non seulement l'analyste s'érige en modèle et parangon de normalité, mais aussi situe son action au niveau du moi, c'est-à-dire au niveau de l'axe imaginaire, sur lequel l'analyste s'expose d'ailleurs à l'agressivité rivalitaire du patient.

Or, comme le rappelle Freud dans son *Abrégé* ainsi que dans « Analyse avec fin et sans fin », ce moi, dont la normalité est une « fiction », possède une double fonction ambivalente. Il s'agit d'abord de celle d'inhibition, limitant la circulation de la libido. Ainsi, si l'*Esquisse* indiquait déjà le système neuronique de fraying et de résistance pour ajourner une satisfaction et pour réguler et véhiculer les « quantités d'énergie » selon un principe de plaisir, l'*Abrégé* ne dit pas autre chose en déclarant que l'action du moi « consiste à intercaler entre l'exigence pulsionnelle et l'acte propre à la satisfaire, une activité intellectuelle »⁴. Autrement dit, le moi est en prise avec les processus primaires inconscients et tente de les ajuster selon les processus secondaires de la pensée, qui s'adapte au principe de réalité. La béquille de l'analyste consiste alors à intervenir comme tiers personnage dans ce duo, pour permettre au moi de faire son travail de régulation. L'analyste vient soutenir ces processus secondaires du moi de l'analysant, dont il est demandé de tout dire, ce qui constitue l'équivalent des processus primaires inconscients.

Cependant, nous avons vu également comment Freud, à partir de la découverte de la compulsion de répétition et la pluralisation des résistances, met en évidence la soumission du moi et du principe de plaisir à la pulsion de mort, déplaçant le conflit psychique dans le déchirement pulsionnel et non plus dans l'opposition des instances (moi, ça ou surmoi). En effet, le moi comme arbitre du conflit, s'il renforce le refoulement contre certaines pulsions dérangeantes, renforce par conséquent et paradoxalement aussi l'exigence du surmoi qui réclame toujours plus de refoulement, lequel est jugé pathologique par Freud. L'identification au père œdipien, qui limite la jouissance et enjoint au refoulement, échoue donc. Autrement dit, le moi est cette instance qui, par nature, réalise déjà des

¹ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, op. cit., p. 138.

² *Ibid.*

³ Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits*, op. cit., p. 678.

⁴ Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, op. cit., p. 74.

synthèses et compromis en tentant d'assimiler le symptôme, en faire une part essentielle et indispensable de lui-même, dans l'harmonie avec le ça et le surmoi. Ainsi, renoncer, céder sur son désir impliquerait de se soumettre à la pulsion de mort et au bénéfice secondaire du besoin de souffrir. Ainsi, le moi est aussi bien l'instance du refoulement symptomatique que l'instance qui cherche à produire un compromis entre satisfaction et défense par assimilation du symptôme.

Par conséquent, que l'analyste se mette au niveau du moi (idéal) implique une duplicité de sa part, c'est-à-dire qu'il se fasse à la fois l'allié contre la motion pulsionnelle insupportable, renforçant les défenses d'une part, et d'autre part l'agent d'un surmoi qui, cruel, alimente l'exigence du renoncement, pousse à la jouissance, approfondissant d'autant plus le symptôme. L'analyste semble donc pris dans de multiples contradictions, intenable, à moins qu'il ne vise autre chose : non plus renforcer le moi pour l'aider à faire une synthèse, mais à le séparer de ce qui le fait souffrir. En cela réside l'acte analytique à proprement parler, selon la métaphore issue de la chimie, qui vise à décomposer les éléments. L'analysant s'occupera de la synthèse par lui-même. L'analyste vise donc un effet séparateur, par une coupure chirurgicale, par laquelle s'obtient un effet de séparation d'avec ce qui cause le désir interdit et refoulé, produisant ainsi un vacillement de l'être de l'analysant, qui n'est autre que l'assomption de la castration symbolique que Freud visait malgré la résistance du roc.

Or, c'est ce que doit désirer réaliser l'analyste selon Lacan, soit la division du sujet en prise avec l'objet a comme objet de son fantasme et cause du désir, objet pulsionnel, objet plus-de-jouir, le conduisant à s'affronter, non sans angoisse, à un vacillement de l'être consistant en l'assomption de la castration symbolique. Aussi l'acte n'est-il plus au niveau du moi mais au niveau du sujet de l'inconscient, dont la division fonde le désir de l'analyste. C'est ici que se situe, « au-delà du discours éducatif »¹, la posture éthique de Freud selon Serge Cottet, et plus généralement la place de l'analyste dans le transfert. Toutefois, c'est là une interprétation lacanienne du désir de Freud, ce dernier se tenant dans une posture subjective, tandis que Lacan, dans le refus de toute identification à l'analyste et de tout idéal de maîtrise, tiendra une posture « objectale »² que Serge Cottet met en évidence. Ainsi, cette interprétation lacanienne exige de réviser la représentation du couple analysant-analyste, ce qu'il réalise plus précisément à partir de 1967, délogeant l'analyste d'une place de sujet dans la cure. Il n'en laisse alors qu'un seul, à savoir le sujet analysant, le sujet du fantasme dont l'analyste, quant à lui, occupe le corrélat comme objet a. Autrement dit, il faut que l'analyste vienne à la bonne place pour causer le désir du sujet, c'est-à-dire pour qu'il se fasse la cause du désir. Cela exige, comme condition, non seulement qu'il chute de sa position narcissique de moi idéal pour empêcher toute identification imaginaire de l'analysant à l'idéal incarné par l'analyste, ce qui ferait bouchon au désir, mais aussi qu'il chute de sa position de sujet désirant inscrit dans une structure intersubjective de parole avec l'analysant. Reste alors la place d'objet, d'objet a que l'analyste est appelé à incarner pour causer le désir du sujet analysant. En effet, il doit déchoir « pour être le support de l'a séparateur »³ qui est l'objet du fantasme du sujet.

Cependant, comment incarner cette position sachant que l'objet a est aussi l'objet déchet, soit une place non désirable ? Faut-il y voir un certain masochisme ou une mélancolisation de l'analyste venant en place de semblant d'objet pour le sujet ? Se pose donc la question de ce qui soutient ce désir chez l'analyste. Le tournant de la fin des années 60 conduit Lacan à voir dans cette posture celle « de ce qui, dans le passé, s'est appelé : être un saint »⁴. Celui-ci n'est pas tant l'être achevé, dans une plénitude ontique et divine, mais au contraire celui qui « décharite »⁵ dans une position de « désêtre »⁶. En cela, comme le souligne Miller, l'analyste présenterait une « affinité avec le mendiant »⁷ en venant en cette place d'objet

¹ Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, op. cit., p. 137.

² *Ibid.*, p. 192.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 245.

⁴ Lacan J., « *Télévision* », *Autres Écrits*, op. cit., p. 519.

⁵ *Ibid.*

⁶ Lacan J., « Proposition sur le psychanalyste de l'école », *Autres Écrits*, op. cit., p. 254.

⁷ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Donc », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1993-1994, inédit, séance du 23 mars 1994.

déchet, mais qui n'est pas pour autant celle d'un désintéressement. En effet, que l'analyste ne soit pas un mentor, ni un guide ou un idéal, mais un « saint », n'implique pas qu'il prenne sur lui la misère du monde.

Lorsque Lacan le précise, il fait alors référence au discours du capitalisme, qui entretient l'idéal de productivité et de rentabilité, de profit et d'enrichissement. Toutefois, bien que reconnaissant que le capitalisme entraîne son lot de misère, il se refuse à se positionner contre lui par risque d'y collaborer paradoxalement, comme il l'énonce clairement dans *Télévision* : « Ce d'autant moins qu'à rapporter cette misère au discours du capitaliste, je dénonce celui-ci. J'indique seulement que je ne peux le faire sérieusement, parce qu'à le dénoncer je le renforce, — de le normer, soit de le perfectionner »¹. Par conséquent, la position de sainteté de l'analyste n'est ni une dénonciation de la misère ni un endossement de la responsabilité de celle-ci sous peine de renforcer le discours récusé. Au contraire, ne faisant aucunement appel à une quelconque charité chrétienne ou autre vertu à la saint Antoine, il se tient plutôt dans la position inverse à celle du capitalisme qui capitalise, soit la position qui n'accumule pas la jouissance mais au contraire il « décharite », lorsque l'analyste assume de se faire objet a dans son acte, dans le transfert. Il est celui qui, par son acte, ne comble pas le sujet en venant le satisfaire comme objet – il est dans une forme d'abstinence – mais le creuse et le divise, le reconduit, au fil des tours de la parole et des demandes, à la cause de son désir : « il ne fraye au sujet sa vérité qu'à s'offrir lui-même comme support de ce désêtre, grâce à quoi ce sujet subsiste dans une réalité aliénée, sans pour autant être incapable de se penser comme divisé, ce dont l'analyste est proprement la cause »².

C'est ici que se situe la posture éthique de l'analyste, invitant à ne pas céder sur le désir, qui exige du psychanalyste à s'être lui-même d'abord confronté à la cause de son propre désir. Autrement dit, il est celui qui s'est confronté à sa propre castration soit, comme Antigone contre son oncle, a consenti à prendre le risque du non-savoir radical sur le réel du sexe et de la mort, à avoir pris le risque de perdre son être de jouissance misé dans le pari de la parole analytique. Toutefois, ce n'est pas un rien qui en résulte, mais un autre savoir dont l'analyste peut témoigner lors du dispositif de la Passe, comme élaboration d'un savoir sur son désir singulier à venir occuper cette place qui n'est pas désirable. Il s'agit néanmoins de voir que la cure ne conduit pas à être l'objet a, comme dans le masochisme ou dans la mélancolie, mais à en incarner un semblant, à s'en faire le support, « ne faisant plus que le guigner »³, ce qui répond davantage à la logique du fantasme et non plus du signifiant. Ainsi, loin d'en présenter une élucidation, Lacan insistera plutôt sur le fait que non seulement « le désir du psychanalyste n'est pas un désir pur »⁴, et désintéressé pourrait-on ajouter, mais par ailleurs il « a horreur de son acte »⁵ en tant que réalisé depuis une place abjecte.

Cette dernière conception de l'analyste, hors pacte et hors père, s'élabore chez Lacan à la fin de son enseignement comme une nouvelle éthique du bien-dire sur la voie de laquelle sa lecture des écrits de Joyce le met, reconfigurant encore l'usage du signifiant dans la cure. Ce bouleversement, opéré par un dépassement de l'intersubjectivité et de la position subjective de l'analyste vers celle objectale, impliquera alors aussi un dépassement définitif de la métaphore du pacte. Si celui-ci se fonde d'une assistance au moi affaibli de l'analysant ou bien comme pacte de parole, alors le tournant objectal de Lacan dessinerait un au-delà du pacte, la parole prenant un autre statut dans la cure. En effet, le recentrement sur la parole a permis de mettre en évidence un pacte symbolique de parole pour dégager le sujet du désir comme effet du signifiant. Mais qu'il recèle en lui son envers diabolique qui pousse à la jouissance conduit Lacan à aller au-delà de l'idée d'un pacte fondant la situation analytique et à situer alors l'acte de l'analyste en-dehors du champ de l'accord contractuel, mais donc aussi en-dehors du champ d'un Autre auquel la fonction paternelle donne sa consistance. Toutefois, cela n'implique pas pour autant le délaissement de la parole, mais fonde un autre rapport à celle-ci et un autre usage du signifiant, qui se situe moins du côté

¹ Lacan J., « *Télévision* », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 518.

² Lacan J., « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 359.

³ *Ibid.*, p. 359.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 248.

⁵ Lacan J., *Lettre au journal « Le Monde »*, 26 janv. 1980, dans *Ornicar ?*, n° 20/21, p. 13, cité par Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, *op. cit.*, p. 196.

du sens qu'un « plus-de-sens ». En effet, dans son dernier enseignement, Lacan fait signe vers un discours analytique qui va au-delà de ce qu'en disait Freud, en réaménageant le rapport du dire au dit. L'accent n'est donc plus mis sur la parole, celle qui interprète et produit du sens, des dits et des énoncés, mais Lacan privilégie finalement le dire comme « bien-dire » au-delà de la parole.

Situé du côté de la coupure chirurgicale, il s'agit de produire une séparation, une chute, un vacillement comme ab-sens sans pourtant donner accès au sexe, à l'Autre du sexe qui, « ab-sexe », constitue un roc réel sur lequel on se cogne : « l'ab-sens désigne le sexe : c'est à la gonfle de ce sens ab-sexe qu'une topologie se déploie où c'est le mot qui tranche »¹. De cette tension entre ab-sens et ab-sexe, qui condense les deux pratiques analytiques de Freud et de Lacan, il s'agira de montrer comment Lacan pointe alors vers un réel existentiel du dire au-delà des dits de vérité d'une parole qui ferait sens. Autrement dit, quelque chose échapperait à cette vérité énoncée dans les dits du sujet, castration symbolique impliquant l'impossibilité de tout dire. Ainsi, à la demande analytique de « tout dire », formalisée dans le contrat analytique freudien, se substitue un mi-dire de la vérité qui troue tout pacte. De là pourra premièrement se déduire une éthique psychanalytique du bien-dire par-delà pacte et parole, mais aussi par ailleurs permettra d'effectuer un retour à la catégorie de l'amour.

II. Une éthique du bien-dire

1. Par-delà pacte et parole

À partir des années 70 s'opère un virage dans l'enseignement de Lacan qui vise à atteindre le réel autrement que par le sens. Cette quête commence avec la recherche d'un discours qui ne serait pas du semblant, c'est-à-dire qui ne relèverait pas du double registre imaginaire et symbolique avec ses effets de sens et les fictions issues du discours de l'Autre, mais constituerait un discours qui produirait un effet de réel. C'est avec le séminaire ...*Ou pire* que Lacan avance une nouvelle distinction cruciale pour approcher cette question du hors-sens : « Ce qui est dit n'est pas ailleurs que dans ce qui s'entend. C'est ça, la parole. Le dire, c'est un autre truc, c'est un autre plan, c'est le discours »². Ce qui importe n'est donc plus tant la parole que le dire, relevant pour chacune des deux dimensions d'une logique qui lui est propre, l'une ontologique et attachée à la vérité et au sens, et l'autre existentielle. Ainsi, à la logique du dit, celle des signifiants constituant le discours de l'Autre et élucidant la « question de l'être », c'est-à-dire la logique d'une parole pouvant dévoiler et accueillir le site de la vérité sur le monde et les étants, s'oppose à présent la logique du dire. Cette dernière relève du registre de l'existence de l'Un, soit de ce qui ex-siste à l'Autre, en tant que « l'Autre, c'est l'Un en moins », que vise un dire qui s'oublie derrière ce qui s'entend dans ce qui se dit : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »³. Toutefois, ajoute-t-il plus loin, « ce n'est pas en tout discours qu'un dire vient à ex-sister »⁴, il y faut un dispositif rendant possible un acte, celui du dire de l'analyse, qui souligne cette autre logique qui vient à s'excepter de celle du dit. Il s'agit donc, dans cette nouvelle conception de l'expérience analytique, de déjouer les pièges du sens et de l'imaginaire auquel la parole ramène toujours par la mise en évidence de cet autre rapport du dire et du dit, et dont l'excès serait l'un des modes : comme excès de sens, un dire qui excède toujours ce qui est dit, un excès qui ouvre le multiple de l'équivoque.

¹ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, op. cit., p. 452.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, op. cit., p. 230.

³ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, op. cit., p. 449.

⁴ *Ibid.*, p. 467.

Ainsi, de souligner cette fonction du dire permettrait de ramener la parole à être autre chose que du *blabla*, c'est-à-dire autre chose que du bavardage. En effet, à partir de ces années 70 Lacan renvoie la parole à la parlotte, à la jouissance du blablabla qui ne sert à rien, à la jouissance de l'idiot, du signifiant S1 tout seul déchaîné des autres signifiants. Il y a donc un trajet lacanien depuis 1953 dont nous en avons montré l'effet d'évaporation du pacte symbolique : si Lacan voit au tout début en l'analyse de la parole la possibilité de résoudre tout entier le symptôme en accouchant d'une parole pleine, elle en vient finalement à être cause de jouissance, faisant ainsi de l'inconscient un savoir qui se situe au niveau du réel. Or, montre Lacan, ce savoir est conditionné à un dire, c'est-à-dire que l'inconscient a à se frayer un chemin dans la parole de l'analysant, ce qui exige d'abord l'acte de dire, mais acte qui s'évanouit derrière ce qui se dit. Ce sera à l'analyste de mettre en évidence « qu'on dise », situant alors le dire comme un possible. En effet, comme il le souligne dans « L'Étourdit », ce subjonctif prend une valeur modale, comme condition de possibilité pour qu'une vérité puisse surgir. Autrement dit, il faut d'abord qu'un sujet le dise pour qu'il y ait une proposition pouvant prendre valeur de vérité. Toutefois, par cet aphorisme, Lacan souligne qu'un reste est toujours d'abord oublié dans ce qui s'entend d'une proposition. Sont oubliés aussi bien, d'une part, ce qui se dit, puisque l'entente appelle le champ de la compréhension du sens et donc de la sélection et de la censure que, d'autre part, « l'attitude propositionnelle, le fait de l'énonciation »¹ comme le commente J.-A. Miller. Cependant, ces deux oublis n'ont pas même statut, parce que c'est de structure qu'il y a cet écart entre ce qui s'entend et ce qui se dit.

Lacan va faire résonner cet écart par l'équivoque de la modalité que convoque le « qu'on dise », dans son double sens logique et grammatical et situant le propos en référence à la logique formelle, notamment celle de Wittgenstein. En effet, ce dernier, influencé par la théorie de Russell, tente d'établir dans le *Tractatus* une logification de la grammaire afin de réduire celle-ci à une somme de propositions logiques et qui constituerait un métalangage. L'objectif était de pouvoir produire une limite au sens en distinguant ce qui peut être dit et ce qui ne peut l'être, avec pour critère l'équivalence du sens et du dicible, tandis que dire l'indicible relève alors du non-sens. Cet effort fera grande impression sur les membres du Cercle de Vienne, notamment Carnap² et sa tentative de produire une logique grâce à laquelle les énoncés pourraient se comparer à la réalité. Mais Wittgenstein aboutit finalement à une impasse logique, qui est de retomber dans le langage ordinaire en tentant de produire un métalangage tandis que l'entreprise du *Tractatus* était de s'émanciper du langage ordinaire et de sa grammaire naturelle dans lesquels la métaphysique est engluée. D'où son célèbre aphorisme final : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. »³ À cela s'oppose d'une certaine manière la perspective lacanienne, qui serait plutôt de dire ce qui ne peut être dit, en effaçant la distinction entre grammaire et logique. Mais d'une certaine manière seulement, puisque l'orientation lacanienne, si elle en passe par la logique, s'inscrit dans une éthique, celle de la psychanalyse, et non pas une ontologie ou une métaphysique, éthique que Wittgenstein considérerait à part, comme transcendante, avec l'esthétique. En revanche, il se refusait à en produire des énoncés, qui retomberaient dans l'insensé selon lui.

Or, repartant de cette impasse, Lacan ne produit pas davantage d'énoncés éthiques, mais soulève la condition éthique de tout énoncé, de tout dit et donc de toute ontologie et vérité, à savoir « qu'on dise », dont le modal subjonctif ramène finalement la logique dans le champ de la grammaire, mouvement inverse à celui de Wittgenstein : « Cet énoncé qui paraît d'assertion pour se produire dans une forme universelle, est de fait modal, existentiel comme tel : le subjonctif dont se module son sujet, en témoignant »⁴. Si l'assertion convoque le champ de la logique classique et le subjonctif le champ du modal, Lacan en fait un autre usage que le « il est possible que... ». En effet, comme le commente Philippe La Sagna, « la modalité ici désignée par Lacan n'est pas logique mais grammaticale »⁵, le subjonctif

¹ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Pièces détachées », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 2004-2005, inédit, séance du 17 novembre 2004.

² Carnap R., « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », *op. cit.*

³ Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Tel Gallimard, 1961, p. 107.

⁴ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 449.

⁵ La Sagna Ph. et Adam R., *Contre l'universel. « L'Étourdit » de Lacan à la lettre*, Paris, Éditions Michèle, 2020, p. 34.

interrogeant l'assertif et initiant alors une théorie de l'existence. En effet, ce modal grammatical conditionne la valeur de vérité du modal logique, il faut qu'il existe un dire pour qu'il y ait du dit. En d'autres termes, il faut un dire qui ex-siste au dit, le renvoyant au registre de l'événement : « pour qu'un dit soit vrai, encore faut-il qu'on le dise, que dire il y en ait »¹, contribuant à faire qu'« il n'y a d'événement que du dire »², le distinguant donc d'une simple parole, au sens où le dire fait advenir autre chose que ce qui était déjà là. Nous verrons alors en quoi, mettre l'accent sur cette dimension du dire, permet d'envisager que ce qui s'est noué une fois peut se reconfigurer.

Ce texte marque donc un tournant dans l'enseignement de Lacan, puisqu'il passe de « Moi la vérité, je parle »³, visant le sujet de l'énonciation, à ce « qu'on dise » qui vise le réel impossible à dire. Comme le montre J.-A. Miller dans son cours « L'Être et l'Un »⁴, une nouvelle partition apparaît ainsi entre l'être et l'existence, qui distingue entre la sphère des dits renvoyée au champ de l'Autre et de l'être, et le dire à l'Un ramené à l'ex-sistence qui n'est rien de l'être : « pour dire ce qu'est un être, il faut d'abord dire ce qu'est un »⁵. Autrement dit, le dire répond à une logique de la jouissance et non pas de l'être, des choses du monde, c'est-à-dire répond à une logique de l'Un et de son itération, impliquant une contamination du semblant qu'est tout énoncé par le réel du dire.

Ainsi la difficulté rencontrée par les logiciens comme Wittgenstein, de savoir comment sortir du semblant pour atteindre le réel, est-elle dissipée par Lacan qui produit un discours qui n'est pas du semblant, c'est-à-dire ne relève pas de ce qui est dit, mais de ce qui y ex-siste. Or, s'« il parle des discours comme des modes de dire, une modalité spécifique d'énonciation »⁶, il fait alors de la logique ce qui permet de rencontrer l'impossible à dire au sein même de ce qui se dit comme étant ce qui, toujours, échappe au signifiant : « Je rappelle que c'est de la logique que ce discours touche au réel à le rencontrer comme impossible »⁷. En revanche, il se laisse montrer, notamment par le mathème et la topologie, qui peuvent exposer et transmettre un tel discours hors sens dont le signifié est un réel⁸.

Mais alors, le dire ex-sistant aux dits renvoie la vérité à n'être qu'une place dans le discours et donc à ne pas s'ériger en totalité ou en universalité, mais au contraire la vérité ne peut que se « mi-dire »⁹ puisque rien du dire ne peut être dit. Aussi parvient-on finalement à l'impossible de tout dire de la vérité, roc de la castration à partir de quoi Lacan en déduit alors une éthique de la psychanalyse comme éthique du bien dire. Celle-ci ne vise plus l'impératif surmoïque de « tout dire », celui qui s'énonce notamment dans le contrat analytique de Freud, pour reconduire au contraire la parole de l'analysant à ce qui échappe, là où les mots manquent pour la dire comme il le déclarait en 1973 dans *Télévision* : « Je dis toujours la vérité : *pas toute* parce que toute la dire on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel »¹⁰. Ainsi, il ne s'agit pas là d'une impuissance, qu'une machine, une technologie optimisée ou une remédiation cognitive permettrait de dépasser. Au contraire, le mi-dire de la vérité relève d'une dimension de l'impossible logique, et à vouloir la dire toute on ne ferait que la médire. Cela ne signifie pas non plus que la vérité serait ce reste qui reste à dire une fois que tout a été dit, mais cette conception de la vérité implique plutôt qu'elle provient d'une incomplétude structurale et donc de ce qu'elle chute toujours entre les lignes, entre deux signifiants. Ainsi, la vérité n'est plus ici ce qui s'articule classiquement dans un énoncé clair et distinct, pris dans la chaîne

¹ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 450.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, *op. cit.*, leçons du 18 décembre 1973 et du 15 janvier 1974.

³ Lacan J., « La chose freudienne », *Écrits*, *op. cit.*, p. 409.

⁴ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 2011-2012, inédit.

⁵ La Sagna Ph. et Adam R., *Contre l'universel*, *op. cit.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 449

⁸ Il serait intéressant d'interroger en quoi cette thèse lacanienne entrerait en dialogue avec les dernières thèses de Heidegger quant à la parole et au geste (*der Wink*) de monstration qu'est la Dite (*die Sage*), c'est-à-dire d'un dire qui fait événement, transcendant le monde et pourtant le convoquant.

⁹ *Ibid.*, p. 488.

¹⁰ Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 509.

S1-S2, mais tient au réel comme effet de signifiant, tout seul et déchaîné, cause de jouissance que les mots ratent à dire enfin. Autrement dit, son incomplétude constitue une faille de l'être, une castration qui troue la chaîne, qui présuppose pourtant d'abord qu'on la dise, cette chaîne signifiante, d'un dire au-delà de la parole.

Par conséquent, c'est une thèse double que Lacan formule, où le dire ex-sistant au dit rend possible une vérité impossible à dire toute, donc une « vérité menteuse »¹ qui rate son dire qui la transcende. Ce qui doit conduire à un nouvel éclairage des rapports du dire et de la vérité. En effet, par l'extériorité du dire aux dits qui tentent de le cerner et de l'énoncer, le dire apparaît alors comme un « dire que non »², c'est-à-dire ce qui toujours s'excepte de la position du dit en tenant la place d'un réel que la vérité de l'énoncé rate à atteindre. Ce « non » ne constitue donc pas une « négation » ou une « contradiction »³, mais indique un rapport du dire au dit sur le mode d'un pas de rapport, sur le mode d'un ratage de la rencontre de la parole avec son dire qui la conditionne nécessairement. Ainsi, chaque fois qu'est affirmé un énoncé résonne aussi un refus qui n'est pas une négation classique de ceci ou de cela, mais celle fondamentale de la *Verneinung*, qui fonde l'inconscient comme réponse au réel. C'est le dire d'un refus préexistant au sujet, préexistant à la parole tout en étant dépendant de l'Autre du langage. Il se constitue comme expulsion du réel qui rend possible après-coup ce qui se dit, d'une *Bejahung* qui situe la parole dans un autre registre que celui du réel devenu alors inatteignable, mais que le sujet pourtant tente de retrouver dans une itération de jouissance. On y retrouve alors le dire de Freud qui y loge la séparation originaire et mythique entre le moi et le non-moi.⁴

Or Freud, avons-nous vu, met ce « dire que non » au compte d'un Père qui interdit la jouissance de l'Autre maternel, s'exceptant de cet interdit qui cause le désir du sujet, c'est-à-dire s'avance comme un père qui ne serait pas castré. En d'autres termes, ce dire freudien situe le réel à l'endroit de la jouissance incestueuse interdite, dont la loi symbolique (œdipienne) se déduit après-coup, provenant donc de cet impossible du rapport sexuel. Aussi semble s'éclairer ce que Lacan affirme : « Je métaphoriserai pour l'instant de l'inceste le rapport que la vérité entretient avec le réel. Le dire vient d'où il la commande »⁵, impliquant que le dire comme « dire que non » du père prend son origine dans un réel qui le précède, c'est-à-dire se fait le support d'une loi qui vient d'ailleurs. Le « dire que non » tient donc au « il n'y a pas », situant ainsi le réel du sexe hors de l'« il y a » du « *es gibt* »⁶ de Heidegger, et qui traverse selon Lacan les dits de Freud, mais auquel manquait son Dire que Lacan prétend lui restituer pour fonder la psychanalyse : « Le dire de Freud s'infère de la logique qui prend de source le dit de l'inconscient. C'est en tant que Freud a découvert ce dit qu'il existe. En restituer ce dire, est nécessaire à ce que le discours se constitue de l'analyse (c'est à quoi j'aide), ce à partir de l'expérience où il s'avère exister »⁷. En effet, bien que cet interdit structurât le sujet et organisât le social indépendamment de lui et de la psychanalyse, encore fallait-il que cela soit dit pour passer à l'existence et ainsi assurer la transmission de la psychanalyse qui ne se fasse pas contre elle

Toutefois, ajoute Lacan, il n'est pas possible de dire ce dit dans sa vérité, ce qui pose une limite derechef à cette vérité qu'il renvoie à un effet de coupure et non plus de sens : « On ne peut, ce dire, le traduire en termes de vérité puisque de vérité il n'y a que midit, bien coupé, mais qu'il y ait ce midit net (il se conjugue en remontant : tu médites, je médis), ne prend son sens que de ce dire »⁸. Autrement dit, il ne s'agit pas de produire un autre discours qui dirait la vérité du discours premier, il ne s'agit pas de produire en palimpseste un dit sur le dit, tel un dit qui se dédit perpétuellement car il n'y a pas de métalangage qui dirait enfin pleinement ce qu'est ce dire. N'existant qu'en son acte, l'analyste doit plutôt

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, leçon 1.

² Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits, op. cit.*, p. 453.

³ *Ibid.*

⁴ Freud S., « La négation », *Résultats, Idées, Problèmes, t. II, op. cit.*,

⁵ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits, op. cit.*, p. 453.

⁶ Heidegger M., « Temps et Être », *Question III-IV*, Paris, Tel Gallimard, 1990, pp. 189-227.

⁷ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits, op. cit.*, p. 454.

⁸ *Ibid.*

chercher à la produire par un certain dire qui produise le « midit net » qui ne soit pas médire, c'est-à-dire qui ne fasse pas appel à la réflexion ou au sens, lesquels s'inscrivent dans un « je médite » se transformant en « Tu médites ». Le sens reconduirait alors le sujet à un discours surmoïque qui vient de l'Autre, tandis qu'il s'agirait ici de produire une séparation pour que le « Je suis » advienne, là où il n'est pas, contre-pied du « Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas »¹ constitutif du *cogito*. Or, pour y parvenir, l'analyste doit s'orienter de l'objet a comme bord réel entre le sujet et l'Autre, et dont il s'agit de produire un discours sur ce bord qui relève du non-rapport dont l'être parlant jouit en parlant. Pour cela, Lacan fait alors appel à l'usage de la topologie pour aborder l'ab-sens de rapport et à partir de quoi Lacan en vient à distinguer le dire de l'analysant et le dire de l'analyste qui s'interfèrent dans la cure.

2. La coupure du dire

La mise en évidence d'un dire de l'analyste qui ne vise pas à produire du sens n'implique pas pour autant que l'analyste ne parlerait pas ou bien s'enfermerait dans un « non-sense », mais implique un dire qui fasse interprétation d'une nouvelle manière et que Lacan identifie, au-delà de la vérité et du sens, à partir de l'équivoque comme coupure topologique. En effet, précisera-t-il à Yale, l'analyste doit soutenir son dire en acte, parce qu'il est une réponse au réel, mais la parole qui en résulte produit une interprétation qui n'est pas « théorique, suggestive, impérative, elle doit être équivoque »². Par-delà le sens et la compréhension, donc en-dehors de toute herméneutique, telle qu'une *daseinsanalyse*³ pourrait soutenir par exemple, Lacan dessine un nouvel usage du signifiant destiné à « produire des vagues »⁴, où dire et parler ne sont pas le même. En effet, il y a comme une irrévérence du dire qui ne cherche pas l'accord mais le séisme, la faille qui vise à atteindre l'ab-sens du rapport sexuel qui ne peut s'écrire. Autrement dit, là où la parole vise un Autre pour faire dialogue et donc produire un accord ou une (bonne) entente par une parole de pacte, le dire au contraire est ce qui coupe et donc troue ce pacte, fait surgir le mal-entendu, ce autour de quoi la parole fait des tours. Le dire fait des vagues, il provoque, surprend et donc se profère toujours depuis une ab-sens hors pacte. Autrement dit encore, le dire ne cherche pas à faire couple et à construire du deux à partir du Un, mais fait résonner ce qui achoppe dans la parole laquelle tente de susciter la désir comme adresse à et désir de l'Autre.

Toutefois, ce n'est pas n'importe quel signifiant qui peut produire cet effet de coupure et de réveil sur l'être parlant, pour réaliser la coupure du bavardage de la parole analysante. Aussi trouve-t-on ici une première distinction entre les deux dres, l'analyste ayant à soutenir son propre dire, c'est-à-dire de ne pas tomber dans le bavardage, contrairement à l'analysant qui parle, qui ment, qui associe, qui déchiffre et cherche du sens, qui se répète tel un « moulin à parole » mais risque aussi de se noyer dans ce bain de langage. Visant autre chose que le sens, le dire de l'analyste doit faire résonner du signifiant hors sens, soit du signifiant tout seul, S1 déchaîné des autres pour saisir le symptôme à la lettre. À la lettre, parce que cette coupure opérée par l'analyste tente de faire entendre le signifiant autrement en repartant de l'écriture. Aussi la fonction de l'écriture prend-elle une nouvelle place quant au dire de l'analyste en tant la façon d'écrire des mots peut faire surgir des sens différents, c'est-à-dire de l'équivoque. L'interprétation n'est donc plus, à partir des années 70, celle de la « résonance sémantique »⁵ ou bien de l'« allusion » métonymique⁶ pour révéler le sens caché du symptôme par l'action du signifiant sur le signifiant pour pointer ce qui lui échappe, mais il s'agit à présent de distinguer radicalement sens et réel et ainsi d'opérer

¹ Lacan J., « L'instance de la lettre », *Écrits, op. cit.*, p. 516.

² Lacan J., « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, 1976, p. 35.

³ Dastur F., *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011.

⁴ Lacan J., « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet, art. cit.*, p. 35.

⁵ Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits, op. cit.*

⁶ Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits, op. cit.*

sur la lalangue, par lalangue, comme « intégrale des équivoques »¹. En effet, « C'est au niveau de lalangue que porte l'interprétation »².

L'usage de l'équivoque devient alors la pointe du dire de l'analyste selon Lacan, qui le décline en trois points-nœuds : « Ces équivoques dont s'inscrit l'à-côté d'une énonciation, se concentrent de trois points-nœuds »³. Le premier est « l'homophonie, d'où l'orthographe dépend »⁴, et dont le repérage auprès de l'analysant peut lui faire entendre la division entre ce qu'il croit dire et ce qui s'entend d'autre dans ce qui se dit. Or, ajoute Lacan, si cela fait coupure c'est qu'il n'y a pas ici de tentative d'explication mais un pur « faire-signé » qui montre sans attendre d'accord en retour. Il propose un exemple qui souligne le non-rapport, soit le pas-de-couple, le pas-de-pacte : « Que dans la langue qui est la mienne, comme j'en ai joué plus haut, "2" soit équivoque à "d'eux", garde trace de ce jeu de l'âme par quoi faire d'eux deux-ensemble trouve sa limite à "faire 2" d'eux »⁵. Autrement dit, le dire cherche le pas-d'accord, non pas comme absence d'accord d'opinion avec l'interlocuteur, mais ce qui échappe dans les signifiants.

Le deuxième point-nœud est celui de la grammaire : « Car l'interprétation se seconde ici de la grammaire, à quoi – dans ce cas comme dans les autres – Freud ne se prive pas de recourir »⁶, mais dont un auteur comme James Joyce passera maître. Dans son commentaire, Philippe La Sagna remarque que cette référence à Freud pourrait être une allusion à Hans et sa phrase équivoque : « "J'ai attrapé la bêtise à cause du cheval" (*Wegen dem Pferd*), qui peut s'entendre "voiture au cheval" (*Wägen dem Pferd*) »⁷, ces deux orthographes s'inscrivant dans deux fonctions grammaticales distinctes mais se prononçant presque de la même façon.

Enfin, troisième point-nœud, « c'est la logique, sans laquelle l'interprétation serait imbécile, les premiers à s'en servir étant bien entendu ceux qui – pour de l'inconscient transcendantaliser l'existence – s'arment du propos de Freud : qu'il soit insensible à la contradiction. Il ne leur est sans doute pas encore parvenu que plus d'une logique s'est prévalu de s'interdire ce fondement, et de n'en pas moins rester "formalisée", ce qui veut dire propre au mathème. »⁸ Phrase difficile à saisir, qui semble indiquer que, malgré la méconnaissance du principe de non-contradiction dans l'inconscient, cela n'empêche pas du tout l'usage de la logique, puisque les dernières découvertes du XX^e siècle, avec des auteurs comme Russel ou Cantor, ont pu montrer qu'une logique formelle est compatible avec le paradoxe. L'usage de la logique rendrait l'interprétation non imbécile, à savoir extraite d'une « débilité mentale »⁹ du sens mais aussi la distingue d'un « effet d'obscurantisme »¹⁰. Ainsi, la triple modalité de l'équivoque se situe sous l'exigence de la logique.

Il s'agit chaque fois de pouvoir faire entendre ce qui s'oublie derrière ce qui se dit, soit de faire s'éprouver la parole autrement que dans le domaine du sens, lequel toujours fuit et conduit à une quête infinie de déchiffrement par l'analysant : « il y a [...] de fortes chances que ce qu'il y a de plus opérant, c'est un dire qui n'a pas de sens »¹¹, affirme-t-il à Nice lors d'une conférence de 1974. Il fait alors référence au *Witz* freudien et son rapport à l'inconscient dont il déduit que « si le mot d'esprit a un sens, c'est justement d'équivoquer. C'est en cela qu'il donne le modèle de la juste interprétation analytique »¹². Or, il s'agit encore d'un jeu sur les signifiants dont se sert lalangue et, en raison de cette disjonction du réel et du sens, Lacan semble chercher une autre voie qui serait davantage adéquate au réel, c'est-à-dire propice à

¹ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 490.

² Lacan J., « Le phénomène lacanien » (30 novembre 1974), *Les cahiers cliniques de Nice*, 1, juin 1998, pp. 9-25.

³ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 491.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 491.

⁶ *Ibid.*

⁷ La Sagna Ph. et Adam R., *Contre l'universel*, *op. cit.*, p. 337.

⁸ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 492.

⁹ *Ibid.*, p. 464.

¹⁰ *Ibid.*, p. 492.

¹¹ Lacan J., « Le phénomène lacanien », *op. cit.*

¹² *Ibid.*

produire un effet de sens réel, en visant là où il y a à viser « au niveau de la jouissance de parler », c'est-à-dire « là où il y a de l'Un, l'Un dont il s'agit dans le S1, celui que produit le sujet et qui est, au contraire de ce dont il s'agit dans la répétition, l'Un comme Un seul »¹. Il revient sur ce projet du dire de l'analyste, alors formulé dans ... *Ou Pire*, notamment avec le séminaire XXIV, lorsqu'il espère trouver un « signifiant nouveau », qui n'aurait aucune espèce de sens mais au contraire arracherait l'être parlant à l'imaginaire du sens qui bouche le trou du réel : « Un signifiant nouveau, celui qui n'aurait aucune espèce de sens, ça serait peut-être ça qui nous ouvrirait à ce que – de mes pas patauds – j'appelle le Réel. »²

Lacan voit alors dans la poésie le paradigme de ce signifiant nouveau : « Il n'y a que la poésie [...] qui permette l'interprétation »³, mais pas n'importe quelle poésie. Il s'agit d'une poésie « qui est effet de sens, mais aussi bien effet de trou »⁴, que Lacan rencontre avec l'ouvrage de François Cheng sur la poésie chinoise. Celle-ci parviendrait à produire un vide, aussi appelé « vide médian »⁵ qui tient ensemble des opposés étrangers l'un à l'autre. Il s'agit alors de réaliser, à l'instar du poète, un « forçage », un « tour de force »⁶ afin de créer « sidération » et « réveil »⁷ par l'élimination du sens. En effet, « le sens, c'est ce qui résonne à l'aide du signifiant. Mais ce qui résonne, ça ne va pas loin, c'est plutôt mou. Le sens, ça tamponne. » Lacan indique alors qu'il s'agit de « le rempla[cer], ce sens absent, par la signification. [...] La signification, c'est un mot vide. »⁸ Et, ajoute-t-il aussitôt en référence à Dante, concerne l'amour en tant que « l'amour n'est rien qu'une signification, c'est-à-dire qu'il est vide »⁹, il est une parole vide, contrairement au désir qui a un sens en tant que parole pleine. Autrement dit, le poème fait sonner le sens commun pour montrer le vide de signification, et en cela rend possible l'amour. Le dire poétique est donc un dire amoureux, dont témoigne d'ailleurs l'histoire poétique, notamment dans l'amour courtois qui ne vise nullement à faire rapport sexuel, la Dame demeure inaccessible. Jacques-Alain Miller fait alors remarquer que cette signification, vide, par laquelle le dire poétique double le sens, est l'équivalent du « trou dans le réel du rapport sexuel ». Le dire de l'analyste a alors à se faire comme ce dire poétique de l'amour, à quoi Lacan appelle, bien qu'il constate qu'il ne parvient pas à devenir « poète-assez »¹⁰.

Par conséquent, ce dire poétique de l'analyste « est autre chose que parler »¹¹, jetant une lumière nouvelle sur le fait de « lâcher les amarres de la parole »¹². En effet, si ce qui est visé est ce dire hors-sens par-delà la parole, alors il apparaît ex-sister au pacte symbolique de l'Autre comme « pas-de-dialogue », comme « pas-de-réponse » dans le domaine du symbolique pour faire signe vers ce qui, trou réel dans l'Autre, est radicalement inconsistant et incomplet, Autre dont on ne sait ce qu'il veut ni ce qu'il veut dire, la métaphore paternelle restant impuissante en garantir la vérité. Le dire se révèle alors constituer un acte, duquel pourtant on ne peut rien dire, à part des dits qui ne seraient que nouvelles fictions issues de l'Autre, un mi-dire de la vérité menteuse. Pour reprendre une expression déjà citée de Levinas, qui explore cette distinction du dire et du dit à partir de son ouvrage majeur *Autrement qu'être*, du dire on ne peut rien dire sauf à le traduire par un « dit qui se dédit » sans fin, ce qui constituerait « un mode propre du philosopher »¹³ : « Le Dire doit aussitôt s'accompagner d'un dédit, et le dédit doit encore être dédit... »¹⁴ Seule une coupure peut scander et fait signe vers le réel de l'Un qui en soutient l'énonciation.

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire*, op. cit., p. 165.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, op. cit., leçon du 17 mai 1977.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Cheng F., *L'Écriture poétique chinoise, Suivi d'une anthologie des poèmes des Tang*, Paris, Le Seuil, 1996.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, op. cit., leçon du 15 mars 1977.

⁷ *Ibid.*, leçon du 17 mai 1977.

⁸ *Ibid.*, leçon du 15 mars 1977.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, leçon du 17 mai 1977.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXV, Le moment de conclure (1977-1978)*, inédit, leçon du 20 décembre 1977.

¹² Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 205.

¹³ Levinas E., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 114.

¹⁴ Levinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 141.

Le dire de l'analyste n'a donc pas à être vrai ou faux, il n'implique pas discussion, ni démonstration, ni explication, qui seraient prises dans une convention d'entente avec l'interlocuteur, car son « interprétation n'a pas plus à être vraie que fausse. Elle a à être juste, ce qui en dernier ressort va à tarir cet appel de sens »¹. Aussi Lacan revient-il, au terme de son enseignement, à une conception présocratique de la vérité et du dire, ce qu'il avait déjà approché lors de sa traduction du texte « *Logos* »² de Heidegger lui-même commentant Héraclite. Ce dernier visait ainsi à produire un « réveil » de ses contemporains en faisant résonner le sens autrement, notamment par un dire aphoristique et poétique qui montre et dévoile, c'est-à-dire fait signe, plus qu'il ne démontre, tel l'oracle qui ne révèle ni ne cache, mais en tant qu'il fait signe : « Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes »³.

Il s'agit donc, par la coupure, de faire signe vers une vérité hors-sens, et donc de couper, de ponctuer, de scander le dire de l'analysant comme demande, laquelle se spécifie de se ré-péter sans fin dans un essaim de S1. Lacan écrit alors la « ré-pétition »⁴ avec cette orthographe pour souligner la dimension de « transfini de la demande »⁵, soit l'itération induite par le « re », mais aussi la dimension de pétition comme requête. Autrement dit, le dire de l'analysant se caractérise de ce qu'il porte une demande dans laquelle un désir insiste. À l'ex-sistence du dire s'opposerait une in-sistance du désir qui demeure de ne pas pouvoir être satisfait mais continue à courir, tel un furet, entre les signifiants, entre les lignes puisque, s'il est signifié par la parole, en revanche sa cause échappe au signifiant. Lacan illustre alors cette dialectique du désir et de la demande par la topologie du « tore dont consiste le désir propre à l'insistance de sa demande »⁶, sur lequel se dessine un double tour : la répétition des dits de la demande sont comme autant de tours autour d'un cylindre lequel dessine un grand tour autour d'un vide central. Ce grand tour est celui du désir autour de sa cause, objet a qui n'apparaît que d'ex-sister aux dits des demandes qui signifient le désir.

La coupure du dire de l'analyste viserait alors à produire cet objet a, qui se glisse en s'oubliant entre les signifiants, réel qu'il s'agit de faire résonner. Or, pour que cela advienne, indique Lacan, il y faut une interprétation « qui, elle, n'est pas modale, mais apophantique »⁷. Lacan fait référence ici à la logique d'Aristote pour qui est apophantique une proposition qui émet un jugement, soit une assertion susceptible d'être vraie ou fausse, et qui se distingue des propositions modales qu'il examine un peu plus loin⁸. Dans la perspective de Lacan, l'apophantique produit alors un dire qui tranche dans les dits de l'analysant, lesquels sont modaux. Il est comme un geste de monstration qui coupe la sphère de sens de la demande qui enveloppe l'ensemble des dits pour en faire émerger « l'asphère du *pastout* »⁹. En résultent alors les différentes figures topologiques que Lacan avait déjà abordées notamment dans le séminaire précédent IX sur l'identification, comme le *cross-cap* ou la bande de Möbius, et qu'il reprend notamment dans le séminaire XXIV. Il y mettait en évidence une structure en double tore enlacé, dans « un rapport de chaîne »¹⁰, l'un décrivant la dialectique du désir et de la demande propre à l'analysant, et le deuxième étant celui de l'analyste, s'interférant l'un l'autre. Ce deuxième tore s'inscrit dans le trou du premier, le désir de l'analyste passant par le vide de l'objet a que la répétition des tours de la demande de l'analysant dessine. Toutefois, il ne s'agit pas là pour l'analyste de répondre à la demande de l'analysant en visant une harmonie des désirs, c'est-à-dire de répondre à la parole dans une structure de dialogue. En effet, bien que les deux

¹ Lacan J., « Préface à l'ouvrage de Robert Geogin », *Cahiers Cistre*, 1977, Lacan, 2^{me} édition, Paris, L'Age d'homme, 1984, p. 16.

² Heidegger M., « *Logos* (Héraclite, fragment 50) », *Essais et conférences*, Paris Tel Gallimard, 1988. Pour la traduction par Lacan, voir Lacan J., « *Logos* », *Psychanalyse*, n° 1, revue de la SFP, Paris, PUF, 1956, p. 59-79.

³ Héraclite, *Fragments*, trad. fr. et commentaire par M. Conche, Paris, PUF, 1998, p. 150.

⁴ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 493.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 491.

⁷ *Ibid.*, p. 473.

⁸ Aristote, *Catégories. De l'interprétation. Organon I et II*, Paris, Vrin, 2004.

⁹ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 474.

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 15 mars 1977.

tores apparaissent complémentaires, ils glissent l'un sur l'autre sans faire rapport. Ainsi, si la demande première d'analyse est l'attente d'une réponse adéquate, le dire de l'analyste impliquera d'introduire de la non-adéquation par son abstention (abstinence) de réponse, c'est-à-dire produit du signifiant qui ne fasse pas chaîne avec les dits de l'analysant mais interrompe celle-ci en y ex-sistant ; il y a « scansion de la demande »¹ par la confrontation à la rencontre manquée avec l'objet a, non-rapport que l'analyste en vient à présentifier parce qu'il ne pourra ni le donner ni en répondre. Ainsi le dire de l'analyste relève-t-il d'un « bien-dire », qui n'est pas « dire le bien », c'est-à-dire ce qui serait bon pour l'analysant.

Cet effet de coupure produirait ainsi une mise à plat du tore, soit la mise en évidence de la structure à double bord de la bande de Möbius d'où se déduit le sujet, pour en détacher l'objet a qui supporte, par son ab-sens, ces topologies. Pour ce faire, Lacan précise que cette coupe s'effectue à double boucle, pour révéler le dire dans les dits de l'analysant et ainsi produire comme un « évidemment »². En effet, l'interprétation n'ajoute pas un surplus de sens mais creuse et soustrait en se faisant monstration, c'est-à-dire en faisant résonner un hors-sens pour pointer et couper le « joui-sens » de la parole, jouissance du *blabla*. Le dire de l'analyste permet ainsi un passage de l'Autre à l'autre du petit a : incarnant d'abord le lieu du langage auquel s'adresse une demande, il conduit vers l'épuisement de cet Autre qui ne peut répondre jusqu'à le réduire à son manque réel qui cause le désir. De cet évidemment, le pari est alors fait que s'opère une chute de l'objet a, ce dont l'analysant peut par la suite témoigner dans la Passe, lorsque la parole se réduit à une unique demande qui fait le tour complet de la demande et se boucle sur elle-même en un tour, marquant une fin dans l'infini du sens qui glisse et une limite dans le transfini de la demande qui se répète.

Pour soutenir son dire propre, l'analyste met alors entre parenthèse son propre tore, c'est-à-dire ses demandes, afin de pouvoir être mis à la place de l'objet a et ainsi appartenir à la structure du fantasme de l'analysant. Ainsi, si son dire fait interprétation, il le fait hors proposition et hors sens, comme parole vide de signification qui ne répond pas à la demande de S2 adressée par l'analysant pour répondre à/de son S1. Au contraire, tel le poète, son dire joue plutôt sur une façon de dire les mots, c'est-à-dire de jouer avec leur musicalité, leur rythme et leur tonalité, ce que Lacan désigne comme « jaculation » :

Beaucoup de choses depuis toujours l'ont donné à penser, mais de cet emploi à cette jaculation, on ne faisait pas la distinction. On croyait que c'était les mots qui portent. Alors que si nous nous donnons la peine d'isoler la catégorie du signifiant, nous voyons bien que la jaculation garde un sens, un sens isolable. Est-ce à dire que c'est là, à cela que nous devons nous fier pour que se passe ceci : que le dire fasse nœud ? À la distinction de la parole qui très souvent glisse, laisse glisser, et que notre intervention au regard de ce qu'il est demandé à l'analysant de fournir, à savoir comme on dit, tout ce qui lui passe par la tête, ce qui n'implique pour autant nullement que ce ne soit là que du bla-bla-bla, car justement derrière il y a l'inconscient.³

Autrement dit, la jaculation dont use l'analyste souligne le signifiant dans son « motérialisme »⁴, c'est-à-dire le matérialisme à partir duquel se détache du signifiant tout seul, dont du sens peut surgir en-dehors de la chaîne signifiante. Mais alors, cet effet de sens n'est plus celui attaché au symbolique ou à l'imaginaire, mais est un effet de sens réel porté par un dire « qui va beaucoup plus loin que la parole »⁵ et qui peut tout aussi bien consister en un silence, qui n'est pas « se taire », jaculation qui rompt l'effet de sens porté par les dits de la chaîne symbolique. Toutefois, il ne s'agit pas tant de briser la chaîne que d'y trancher un nœud pour qu'un autre puisse apparaître. En effet, à partir de ce séminaire *R.S.I.*, Lacan indique une double fonction du dire, qui est celle de la coupure mais aussi celle de faire un nœud, puisque

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*, *op. cit.*, leçon du 30 mai 1962.

² Lacan J., « L'Étourditi », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 469.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, *op. cit.*, leçon du 11 février 1975.

⁴ Lacan J., « Conférence à Genève sur le symptôme » (1975), *Pas-tout Lacan*, Bibliothèque de l'École lacanienne de psychanalyse, p. 5.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI*, *op. cit.*, leçon du 11 février 1975.

« c'est de ce fait qu'il y ait l'inconscient que déjà dans ce qu'il dit, il y a des choses qui font nœud, qu'il y a déjà du dire, si nous spécifions le dire d'être ce qui fait nœud »¹. Le nœud n'étant pas la chaîne, arrêtons-nous alors sur lui, pour y déceler le savoir-y-faire avec le symptôme auquel le bien-dire nous conduit finalement, ce qui n'est pas la production d'un nouveau pacte de parole mais une façon singulière à chacun de se débrouiller avec le manque réel de l'Autre, que Lacan dira « père-versement » orienté.

3. *Le nœud du dire*

En distinguant ces deux fonctions du dire, comme coupure et comme nœud, Lacan est amené à situer l'ex-sistence du dire dans le prolongement de sa théorie des nœuds qu'il a commencée à élaborer depuis quelques années. Non seulement le dire ex-siste au nouage des trois dimensions de la parole que sont le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire, mais présuppose par ailleurs que ce qui fut noué par le dire peut se dénouer et se renouer autrement. C'est là tout le pari de la psychanalyse que de pouvoir réorganiser ce nouage du dire qui fait symptôme pour l'être parlant, c'est-à-dire aménager une autre façon d'habiter le langage, et finalement un certain savoir-y-faire avec la jouissance, en pointant cet événement qu'est le dire, incalculable et imprévisible, bien que pas sans une certaine logique au demeurant hors-sens.

L'articulation de ces trois registres n'est pas nouvelle, et on la retrouve depuis le début de son enseignement à travers les différents schémas dont le schéma R par exemple. Mais il faut attendre le séminaire ... *Ou Pire* de 1972 pour qu'une version plus simple comme nœud borroméen soit élaborée, et dont il donnera ensuite une version explicite et précise comme nœud du dire dans *R.S.I.* Ce nouage est abordé dans un premier temps à partir de la question de l'amour, lorsque Lacan repère la formule de la lettre d'amour ou plutôt d'« amour »², impliquant qu'entre l'homme et la femme il y a tout un monde, l'inévitable mur du langage et de ses malentendus, comme y fait référence un poème que Lacan cite :

Entre l'homme et la femme, il y a l'amour,
Entre l'homme et l'amour, il y a un monde,
Entre l'homme et le monde, il y a un mur.³

Cette formule, qui fera du dire un dire d'amour, est donc celle-ci : « Je te demande de me refuser ce que je t'offre parce que c'est pas ça »⁴. Embarrassé par ces trois verbes qui composent la phrase emblématique de la vie amoureuse, Lacan en viendra à faire usage du nœud borroméen qu'un certain mathématicien Guilbaud vient de mettre en lumière quant à la chaîne des armoiries de la famille Borromée. Composées de trois cercles, Lacan va y associer alors chacun des verbes comme une variable d'une fonction mathématique $F(x)$, ainsi qu'un « c'est pas ça ! », qui fait trou et correspondant à l'objet a . Finalement, celui-ci devient central, il est ce qui est entouré par les trois verbes-cercles, impliquant donc un trou central, que le nouage borroméen tente d'enserrer : « C'est d'un nœud de sens que surgit l'objet a »⁵.

Le nouage borroméen apparaîtra alors comme outil d'élection pour aborder le réel du dire permettant non seulement d'en écrire quelque chose mais par ailleurs de creuser le trou de ce réel qui fera énigme jusqu'à la fin : « Je dois dire que le nœud borroméen est une énigme »⁶. Chaque registre constituant une corde du nœud, il s'agit alors de jouer avec ces ronds de ficelle pour comprendre comment ils se

¹ *Ibid.*

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire, op. cit.*, p. 81.

³ Lacan J., *Je parle aux murs*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011, p. 96. Ce poème est d'Antoine Tudal mais le premier vers est en fait celui-ci : « Entre l'homme et l'amour, il y a la femme », Tudal A., *Paris en l'an 2000*, Paris, Editions littéraires et artistiques, 1945.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIX, ... Ou pire, op. cit.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXVII, Dissolution (1980-1981)*, inédit, leçon du 13 novembre 1979.

nouent et se dénouent, essayant différentes combinaisons, au point de constituer comme une « science du réel » qui l'explore à partir d'une nouvelle méthode et d'un nouveau repère. En effet, le ternaire RSI promet un système de coordonnées, similaire à la méthode cartésienne de la géométrie algébrique formulée dans le *Discours de la méthode*, afin de mathématiser la clinique du réel. Néanmoins, cette algébrisation du réel tient d'abord d'une « commodité descriptive »¹ et non pas d'un calcul impliquant exactitude et prévisibilité. Malgré tout, il permet de s'orienter dans cette énigme en proposant une topologie du dire et donc un espace du dire à trois dimensions :

C'est qu'il y a trois dimensions de l'espace habité par le parlant, et que ces trois dit-mansions, telles que je les écris, s'appellent le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. C'est pas tout à fait comme les coordonnées cartésiennes ; c'est pas parce qu'il y en a trois, ne vous y trompez pas. Les coordonnées cartésiennes relèvent de la vieille géométrie. C'est parce que [...] c'est un espace, le mien, tel que je le définis de ces trois dit-mansions, c'est un espace dont les points se déterminent tout autrement. Et c'est ce que j'ai essayé [...] c'est une géométrie dont les points [...] se déterminent du coinçage de ce dont vous vous souvenez peut-être, que j'ai appelé « mes ronds de ficelle ».²

L'espace dessiné par ce ternaire ne désigne donc plus un espace géométrique classique, tel que Descartes le concevait, mais un espace à trois « dit-mansions », lesquelles sont autant de coordonnées dans l'habitat du langage. En effet, en référence à Heidegger³, Lacan écrit alors les trois « dit-mansions » de la parole qu'il s'agit d'habiter en poète, « *mansion* » signifiant château ou demeure en anglais, et s'organisant autour d'une faille de l'être qu'est le trou réel de l'objet a, dont les bords surgissent comme événement et non comme déjà-là de toute éternité.

Ce système de coordonnées implique un certain nombre de propriétés fondamentales permettant l'exploration et l'écriture du réel. En effet, tout d'abord, le nœud borroméen ne commence qu'à partir du nombre trois si bien que, si on coupe l'un des ronds, les deux autres sont libérés. En effet, aucun de ces ronds ne passe par le trou des autres ni ne s'enlace aux autres, faisant ainsi du nœud borroméen ce qui représente la réalité humaine du pas-de-rapport. Peut alors s'en déduire, contrairement à un nouage comme celui Olympique, un triple effet : de sens, de jouissance, de non-rapport. Par ailleurs, qu'il soit indifférent de savoir lequel couper pour libérer les deux autres ronds montre qu'il n'y a pas de hiérarchie des dit-mansions. Au contraire, ce dernier enseignement de Lacan supprime tout primat de l'un sur l'autre, tandis que les périodes précédentes étaient marquées par le privilège d'un registre sur les autres, par exemple le symbolique ordonnant l'imaginaire et le réel pendant les premiers séminaires. Il n'y a donc, en les dessinant, par moyen de les distinguer les uns des autres, mais au contraire chacun possède sa propre consistance. Or, ajoute Lacan, cette consistance est triple et implique que chaque registre possède aussi une propriété qui le démarque : « Le caractère fondamental de cette utilisation du nœud est d'illustrer la triplicité qui résulte d'une consistance qui n'est affectée que de l'imaginaire, d'un trou comme fondamental qui ressortit au symbolique, et d'une ex-sistance qui, elle, appartient au réel, qui en est même le caractère fondamental »⁴.

Toutefois, si chacune de ces propriétés caractérise un registre en particulier qui le rend hétérogène aux autres, on retrouve aussi cette triplicité dans chaque registre les rendant indistincts : la consistance, puisque chaque registre est homogène à soi ; l'ex-sistance, en tant que chaque registre ex-siste aux autres, c'est-à-dire est hors d'eux, hétérogène ; enfin le trou, en tant qu'un registre se soutient d'un manque. « En d'autres termes, qui fait du cercle couplé, pris pour chacun des éléments qualifiables de ce que le 3 impose, non pas de distinction, mais bien au contraire d'identité entre les trois termes du Symbolique, de

¹ Milner J.-C., *L'œuvre claire*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 142.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, op. cit., séance du 13 novembre 1973.

³ Heidegger M., « ...L'homme habite en pote... », *Essais et conférences*, op. cit., pp. 224-245.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, op. cit., p. 36.

l'Imaginaire et du Réel, au point qu'il nous semble exigible de retrouver dans chacun, cette triplice, cette trinité du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. »¹

Ainsi, cette indistinction des registres apporte une difficulté qui caractérise la chaîne borroméenne tout entière. En effet, celle-ci n'existe que de tenir à trois, le rond du réel étant celui qui permettrait d'attacher le symbolique et l'imaginaire ensemble : « À l'Imaginaire et au Symbolique, c'est-à-dire à des choses qui sont très étrangères l'une à l'autre, le Réel apporte l'élément qui peut les faire tenir ensemble. C'est là quelque chose dont je peux dire que je le considère comme n'étant rien de plus que mon symptôme »², c'est-à-dire que cette configuration constitue le symptôme selon la théorie lacanienne, qui le distingue de celui freudien comme produit par le père œdipien. Par conséquent, non seulement le Nom-du-Père issu de l'Œdipe se voit attribué un autre statut, mais par ailleurs le réel devient ce qui est certes l'un des trois ronds, mais également ce qui fait tenir le nœud – à trois – et donc désigne le réel du nœud. Il faut donc distinguer le rond du réel et le « réel du nœud » : « Le réel, il est bien entendu que ce ne peut pas être un seul de ces ronds de ficelle. C'est la façon de les présenter dans leur nœud de chaîne qui à elle tout entière fait le réel du nœud »³. Cette distinction est cruciale, parce qu'elle implique que, si le nœud est ce réel qu'on creuse dans la clinique, le rond du réel quant à lui fait partie du nœud mais demeure aussi indistinct des deux autres tant que rien ne vient le spécifier. Aussi faut-il inventer un quatrième terme qui vienne garantir sa consistance aux autres et ainsi assurer la chaîne borroméenne : « Tout repose sur Un. Sur Un : en tant que trou il communique sa consistance à tous les autres »⁴, le Nom-du-Père n'étant qu'un exemple particulier de quatrième terme faisant symptôme en tant que nomination du symbolique.

Lacan revient donc au terme de son enseignement sur la fonction de nomination qui peut se réaliser dans les différents registres. Ainsi conclut-il son séminaire *R.S.I.* en remarquant que la nomination s'exerce au niveau de l'imaginaire comme « inhibition », au niveau du symbolique comme « symptôme » et enfin au niveau du réel comme « angoisse »⁵. Toutefois, cette nomination vient comme un redoublement de l'un des registres comme correction de celui-ci et apparaît donc comme quart élément : « la nomination, c'est un quart élément »⁶. Lacan détache donc la nomination de la fonction symbolique jusque-là soutenue par le Nom-du-Père comme étant le nom donné par la mère pour élucider l'énigme de son désir ; c'est le père nommé. Cet élargissement de la fonction de nomination implique à présent que le père devienne le père nommant, c'est-à-dire le Père du Nom et qui, également, dise non⁷. Aussi Lacan interroge-t-il le Père au niveau du réel comme permettant le nouage, Père non pas du nom de toute chose mais Père du dire, du Verbe, soit le Père éternel supportant la fonction du réel : « Est-ce que le Père c'est celui qui a donné leur nom aux choses ? Ou bien ce Père doit-il être interrogé en tant que Père, au niveau du Réel ? »⁸ En d'autres termes, Lacan réinterroge la substance même du père comme quart élément qui noue la chaîne borroméenne du réel du dire, question qui sera le fil conducteur du séminaire suivant dans lequel il pourra affirmer que « le complexe d'Œdipe, comme tel, est un symptôme. C'est en tant que le Nom du Père est aussi le père du nom que tout se soutient »⁹.

Il y a alors comme un ultime dépassement du père freudien par Lacan, qui le fait passer de fonction à fiction, puisque le père devient ce qui se construit par le sujet à mesure qu'il parle. Il devient une « version » de nomination particulière pour un sujet en tant que conséquence du nœud borroméen et en tant qu'articulée à « la fonction de symptôme, seule garantie de sa fonction de père »¹⁰. Autrement dit, la fonction paternelle de la nomination est fondamentalement trouée, et le « père » est le nom dont le

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI, op. cit.*, leçon du 13 mai 1975.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI, op. cit.*, leçon du 15 avril 1975.

⁵ *Ibid.*, leçon du 13 mai 1975.

⁶ *Ibid.*

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 19 mars 1974.

⁸ *Ibid.*

⁹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 22.

¹⁰ Lacan J., *RSI*, leçon du 27 janvier 1975.

référent n'est pas garanti par une expérience mais par la foi en la nomination, en un nom propre qui désigne la jouissance. On retrouve ici la dimension du pacte symbolique de parole qui, contrairement à un contrat écrit, suppose la dimension de la confiance et de la Bonne foi en la parole de l'Autre que rien de supérieur ne peut assurer davantage, mais pacte qui ne se soutient que d'une fiction, donnant une allure de duperie à ce pacte auquel le sujet croit pour le nœud tienne. Finalement, et décidément, du père on ne peut être certain absolument selon l'adage proverbial des Romains, incertitude nourrissant le doute de l'obsessionnel qui s'entoure de garanties supplémentaires, nourrissant l'insatisfaction de l'hystérique devant l'inconsistance et la déception du père, ce qui fait de lui un symptôme dont le sujet se construit une version. Ainsi y a-t-il un passage de la perversion paternelle à la « père-version » qui maintient et supporte le nœud du dire, faisant de la névrose une solution particulière comme version vers le père.

Aussi Lacan semble-t-il inaugurer une nouvelle conception clinique, qui n'ira pas sans conséquence sur la question de l'amour et du rapport entre les sexes sur fond de malentendu et de non rapport. Pour ce dépassement, qui n'est pas de réfutation mais d'*Aufhebung*, Lacan convoquera une référence littéraire, celle de James Joyce, grâce auquel s'ouvre un nouveau traitement de la langue, comme poétique et comme coupure du dire comme nous l'avons vu plus haut, mais aussi un nouveau traitement de la figure du père qui oriente le désir et permet un savoir y faire avec le réel du non-rapport. D'où cette expression de « père-version », déjà présente dans *R.S.I.* et qu'il reprendra plus précisément dans *Le Sinthome*. Cela permettra notamment de revenir à la catégorie de l'amour par la voie du réel qui achèvera de montrer comment le contrat de consentement, conformément à notre hypothèse de départ, se présente comme une fausse suppléance au non-rapport sexuel puisqu'il en fait finalement la promotion. Ainsi, contrat sexuel d'une part méconnaît non seulement qu'il puisse y avoir une jouissance Autre féminine, pour ne privilégier que celle phallique et, d'autre part, méconnaît la possibilité de l'amour comme amour vrai de l'Autre sexe et comme contingence de la rencontre. Au contraire, Lacan permet de penser une autre forme de suppléance au non-rapport par la voie de l'amour.

III. Contingence d'un nouvel amour

1. Version(s) du père

La redécouverte de Joyce par Lacan sera l'occasion d'explorer ce rapport au langage comme équivoques de la langue et hors-sens du dire, mais aussi d'enrichir la problématique de la père-version comme fiction du père quant au désir pour s'orienter par rapport au réel. Nous verrons alors comment une nouvelle voie de l'amour peut se dessiner à partir de cette référence ouvrant au sinthome, qui fait à la fois rapport et non-rapport sexuel et qui traduit une rupture entre Freud et Lacan quant à la considération du symptôme, de l'inconscient, de la parole et du désir, contribuant à un renouvellement de la conception de la cure.

La langue de Joyce et ses inventions le permettent parce que l'écrivain, « chargé de père »¹, « doit le soutenir pour qu'il subsiste »² par ses inventions singulières malgré son absence, ravalant la fonction paternelle symbolique à n'être qu'une solution particulière. Or, ce n'est pas l'apanage du seul Joyce que de soutenir le père puisque le névrosé, avons-nous vu, tente sans cesse de « sauver le père », l'œuvre freudienne en étant par ailleurs une illustration magistrale. Toutefois, l'écrivain irlandais s'affronte à une

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 22.

² *Ibid.*

« démission paternelle »¹ en laquelle Lacan y voit une « *Verwerfung* de fait »². Pourtant, tandis que la forclusion du nom-du-père est, dans les dernières élaborations lacaniennes, un ratage du nouage borroméen propre à la psychose, Joyce ne la déclenche pas mais au contraire présente un état stable, dont Lacan rend compte à travers une réparation propre à l'écrivain. Autrement dit, il y a une absence factuelle du père mais dont finalement Joyce parvient à se passer, par un processus original qui le conduit à s'en servir, au moyen d'un « raboutage de l'ego ». Un tel raboutage induit l'idée d'un assemblage bout à bout de ce qui fournirait une « idée de soi comme corps »³ qu'est l'ego, qui permet de faire tenir ensemble les trois dimensions là où l'imaginaire semblait glisser du nœud et qui va révéler la fonction de fiction du père.

En effet, ce raboutage viendrait corriger une erreur dans le nœud borroméen entre le réel et le symbolique qui se manifeste dans ses fameuses « épiphanies » sans sens, l'imaginaire demeurant à la dérive, mais aussi dans l'indifférence de Joyce quant à son corps, comme en témoigne l'épisode de la raclée qui le laisse indifférent⁴. Mais ce nouveau nouage garde la marque de la faute initiale, l'imaginaire étant pris dans le nœud grâce à l'écriture bien que défaillant, comme le lecteur peut le constater devant l'extrême aridité de son écriture qui « abolit le symbole » et « coupe le souffle du rêve »⁵, par une décomposition du langage parfois réduit à des onomatopées et des suites de lettres. Toutefois, l'imaginaire est à présent accroché par ce qu'il présente comme un « raboutage de l'ego », qui n'est pas ici une fonction narcissique, mais donne un cadre formel à ce corps par l'écriture. Comme le résume J.-C. Maleval, « l'idée de soi s'avère soutenue chez lui par l'écriture et non par le corps »⁶. Autrement dit, l'écriture vient comme un quart terme qui, passée au hors-sens, reconstruit un nouage que Lacan qualifie de sinthome, à savoir un symptôme qui se sert du nom du père en se passant de lui. En effet, « c'est de se vouloir un nom, que Joyce a fait la compensation de la carence paternelle »⁷, en se faisant un nom dans le monde de la littérature. Mais il « le valorise aux dépens du père »⁸, c'est-à-dire se fait l'auteur et le commencement de son propre nom, hors de toute généalogie. D'où un nouveau type d'identification, que Lacan ajoute aux trois freudiennes, qui est l'identification au sinthome, Joyce se donnant ainsi un nom qui l'élève à la renommée, traversant la mort et les siècles et qui vient à la place du nom-du-père forclos.

Aussi la figure du père semble-t-elle partout présente dans son œuvre littéraire, mais sous une forme fictive écrite, voilant sa carence : « Joyce a un symptôme qui part de ceci : que son père était carent, radicalement carent – il ne parle que de ça »⁹, et le décrit en ces termes : « Étudiant en médecine, champion d'aviron, ténor, acteur amateur, politicien braillard, petit propriétaire terrien, petit rentier, grand buveur, bon garçon, conteur d'anecdotes, secrétaire de quelqu'un, quelque chose dans une distillerie, percepteur de contributions, banqueroutier et actuellement laudateur de son propre passé »¹⁰. La figure du père est donc hissée au rang d'une fiction et en cela « le père est un symptôme, ou un sinthome, comme vous voudrez »¹¹. Autrement dit, la fonction paternelle apparaît bien comme celle qui supporte la castration et qui fait tenir le nœud borroméen comme « père-version », c'est-à-dire comme une version du père propre au sujet qui s'en construit une fiction à partir de laquelle se situer et s'orienter dans le monde et dans le langage. Quant à Joyce, cette version en passe par la fiction littéraire qui aboutit à une

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 150.

⁴ Joyce J., *Portait de l'artiste en jeune homme*, Paris, Gallimard, 1943.

⁵ Maleval J.-C., *Repères pour la psychose ordinaire*, Paris, Navarin éditeur, 2020, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 94.

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰ Joyce J., *Portait de l'artiste en jeune homme, op. cit.*, p. 346.

¹¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 19.

« foliosophie »¹, constituant une suppléance comme véritable « savoir-y-faire »². Il sait y faire avec cette fonction paternelle dont il se sert comme fiction, il s'en débrouille.

Lorsque Lacan souligne ce savoir-y-faire avec le symptôme ou avec le sinthome, il pointe par ailleurs que ce n'est cependant pas un savoir-faire, lequel serait de l'ordre d'une maîtrise. Cela ne constitue donc pas un savoir ni un concept, ni une nouvelle essentialisation du sujet, mais une débrouillardise avec les direx qui ont résonné dans le corps du parlêtre, un réaménagement du symptôme et des dits de lalangue qui ont frappé la substance jouissante qu'est le corps, pour pouvoir manipuler ce symptôme plus confortablement, ce dont certains analysants décident de témoigner dans la Passe. Ainsi, « savoir y faire, c'est autre chose que de savoir faire. Ça veut dire se débrouiller »³ en fabricant un « dire qui secourt »⁴, c'est-à-dire qui fasse nœud, c'est-à-dire sinthome, car ajoute-t-il, « savoir y faire, c'est pas la même chose qu'un Savoir, que le Savoir Absolu »⁵. Le dire qui secourt Joyce est ce raboutage de l'ego le conduisant à faire LOM par la suppléance de l'écriture. Nous sommes donc reconduits, avec cette conception de la fin de l'analyse comme savoir-y-faire avec le sinthome, au dire de l'analyste dont l'acte viserait à produire, par ses coupures et scansionx, des effets sur le réel du nœud borroméen pour en corriger le ratage et inventer une nouvelle fiction du père par laquelle il y a une réduction du symptôme au sinthome.

Or, cette réduction, allant au-delà du sens, située à présent le symptôme en dehors du signifiant, c'est-à-dire au-delà du déchiffrage et de l'interprétation. « Le sinthome désigne ce qui du symptôme est rebelle à l'inconscient, ce qui du symptôme ne représente pas le sujet, ce qui du symptôme ne se prête à aucun effet de sens »⁶ note J.-A. Miller. Concernant Joyce, Lacan dira alors de lui qu'il est « désabonné à l'inconscient »⁷, d'où résulte ce nouveau type d'identification, celle au sinthome qui, rapporté au réel, abolit le signifiant, la chaîne signifiante au principe de l'inconscient freudien. Ainsi, à l'identification amoureuse de l'hystérique au père qui donne sa loi, à celle au trait unaire et à celle imaginaire, Lacan y ajoute donc cette nouvelle identification sinthomale, comme identification au nouage symptomatique du borroméen dont le point nodal est sans loi.

Finalement, le sinthome lacanien n'est plus le symptôme freudien, puisque « il s'ensuit que le symptôme comme tel, c'est-à-dire déshabillé, réduit plutôt qu'interprété, n'est pas vérité, il est jouissance »⁸, ce qui inaugure une nouvelle conjonction du savoir et de la jouissance. Comme le rappelait J.-A. Miller, si Lacan distinguait ces deux dimensions, signifiant et jouissance, il finit par les conjoindre par le nouage borroméen dont l'objet a se veut le point nodal. Ce dernier constitue ainsi le « noyau élaborable de la jouissance »⁹, un simple semblant dont le Nom-du-Père donne une version lisible, une version parmi d'autres. En effet, dans cette perspective, le Nom-du-Père devient « ce S1 qui vous permet de fabriquer du sens, avec de la jouissance [...] Le Nom-du-Père, en effet, c'est un S1, c'est-à-dire ce qui aide à rendre lisible les affaires, ça aide à rendre lisible la jouissance »¹⁰, d'en écrire la lettre hors-sens du symptôme. Toutefois, l'objet a devient « la jouissance en tant que versée à la place que lui prescrit le signifiant »¹¹, c'est-à-dire un semblant qui circule avec le signifiant et voile le trou réel. Mais le sinthome, dégagé grâce à Joyce, permet de distinguer l'a du semblant du J de la jouissance, cette dernière étant « ce qui ne se conforme pas au moule »¹² et impliquant donc que « le pas du sinthome c'est de penser la

¹ *Ibid.*, p. 128.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, op. cit., leçon du 16 novembre 1976.

³ *Ibid.*, leçon du 11 janvier 1977.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, leçon du 15 février 1977.

⁶ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Pièces détachées », op. cit., séance du 15 octobre 2004.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, op. cit., p. 19.

⁸ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Pièces détachées », op. cit., séance du 24 novembre 2004.

⁹ *Ibid.*, séance du 12 janvier 2005.

¹⁰ *Ibid.*, séance du 19 janvier 2005.

¹¹ *Ibid.*, séance du 12 janvier 2005.

¹² *Ibid.*

jouissance sans le S1 »¹, soit de repérer le noyau réel du nœud qui demeure sans loi et sans sens, sans ordre, qui « ne se relie à rien »². Autrement dit, le sinthome permet de se passer de la fonction paternelle à condition de savoir s'en servir, d'en faire un usage orienté par le réel auquel l'interprétation de l'objet a offre une lecture et dont le père n'est qu'une version.

D'où un renouvellement de la clinique qui, donnant une place nouvelle à la fonction paternelle, montre comment celle-ci comme Nom-du-Père se fait solution particulière propre à la névrose sous la forme du symptôme, dont le nœud borroméen tient à la nomination symbolique tenue par une version vers le père. Par ailleurs, cela permet également de mettre en évidence comment la psychose ne se réduit pas à une défaillance mais recèle des trésors d'inventivité et de créativité pour faire tenir le nœud sans le père. En effet, de faire du père une solution névrotique particulière, cela implique que l'usage de cette fonction nodale puisse aussi être faite par autre chose qui vienne en place de père, mais sans l'être, comme dans le cas de Joyce et de l'écriture, malgré ses failles. On retrouve d'ailleurs cette solution de l'écriture chez bien d'autres écrivains qui parent à la folie par son recours, comme le souligne Nancy Huston à plusieurs reprises dans son analyse des auteurs « mélanomanes »³. C'est pourquoi, ultime coup contre le *pater*, en passant de la perversion paternelle déglacée par Freud à la père-version élaborée par Lacan, la fonction du père se voit réduite à n'être qu'une fonction mathématique $F(x)$, une fonction de nomination qui n'est pas nécessairement issue du symbolique mais qui n'a pour fonction que de nouer un rond errant aux deux autres. Aussi le Nom-du-Père devient-il multiple, non plus comme les Noms-du-Père, mais plutôt en tant que « le Père en a tant et tant [de noms] qu'il n'y en a pas Un qui lui convienne, sinon le Nom de Nom de Nom. Pas de Nom qui soit son Nom-Propre, sinon le Nom comme ex-sistence »⁴, rejoignant le fait que le dire soit événement, c'est-à-dire événement de nomination par quoi de l'inouï peut se dire et s'entendre.

Or, cette conception sinthomale du père n'est pas sans poser la question de l'amour à nouveau frais, tant dans le quotidien dans le transfert, en tant que l'amour c'est ce qui « se rapporte à la fonction du père, qui s'adresse à lui au nom de ceci que le père est porteur de la castration »⁵, c'est-à-dire de la loi de l'amour et du désir. En effet, enseignait Lacan l'année précédente, « un père n'a droit au respect, sinon à l'amour, que si le dit amour, le dit respect, est [...] "père-versement" orienté, c'est-à-dire fait d'une femme, objet a qui cause son désir »⁶, c'est-à-dire à condition que ce père ait consenti à la castration pour y situer la cause de son désir en une femme, « qu'il se soit acquise pour lui faire des enfants, et que de ceux-ci, qu'il le veuille ou pas, il prenne soin paternel »⁷, mais femme alors mise en place de symptôme, venant au lieu de sa faille. Aussi Lacan ajoutera-t-il qu'une femme, pour un homme, peut se faire « partenaire-symptôme » avec laquelle il apprend à y faire et qui lui permet une autre inscription dans le lien social, plus satisfaisante :

J'ai avancé que le symptôme, ça peut être [...] le partenaire sexuel. [...] C'est un fait, j'ai proféré que le symptôme pris dans ce sens, c'est même ce qu'on connaît le mieux, sans que ça aille très loin. Connaître n'a strictement que ce sens. [...] Connaître veut dire savoir faire avec ce symptôme, savoir le débrouiller, savoir le manipuler ; savoir, ça a quelque chose qui correspond à ce que l'homme fait avec son image, c'est imaginer la façon dont on se débrouille avec ce symptôme.⁸

Autrement dit, cette nouvelle identification au symptôme constitue une identification au Un comme marque de la Différence absolue du sujet, et non comme un de l'unaire, de celui qui se compte

¹ *Ibid.*, séance du 19 janvier 2005.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 124

³ Huston N., *Professeurs de désespoir*, Paris, Acte Sud, 2004.

⁴ Lacan J., « Préface » à F. Wedekind, *L'éveil du printemps*, Paris, Gallimard, 1974.

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 150.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI, op. cit.*, leçon du 21 janvier 1975.

⁷ *Ibid.*

⁸ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bêvue s'aile à mourre, op. cit.*, leçon du 16 novembre 1976.

comme un. Ainsi, loin de produire la possibilité d'un nouveau pacte social ou pacte symbolique rćgulant la relation au partenaire, elle ouvre plutűt à un savoir y faire avec le partenaire branchć sur ce qui ne fait pas lien, et pourtant autorise jouissance et satisfaction par un nouvel amour (du père ou père-versement orientće). Ce qui conduit finalement Lacan à un « s'y reconnaître »¹, non pas comme nouvelle suture du sujet, mais comme nouveau savoir et comme nouvel amour, qui fasse supplćance au non-rapport sans le mćconnaître, soit invite à un nouveau nűud de l'amour et du rćel qu'est le « dire de l'amour » qui n'est plus un bavardage ou une jouissance du *blabla*, ni une « conversation des sexes », ni encore un nouveau « contrat social », mais un nouvel amour plus digne, dont la lettre d'(a)mur en ćcrivait le littoral. Il y a en effet un long parcours de Lacan depuis l'amour de transfert comme bavardage qui s'ouvre comme sujet supposć savoir, jusqu'à la formulation d'un amour plus digne qui constate l'insu, c'est-à-dire le trou dans le savoir et donc un point d'intransfćrable.

2. *Signe de l'amour*

Lacan accomplit, lors de son dernier enseignement, un retour sur la question de l'amour, notamment avec le sćminaire *Encore*, et dont les prćmisses sont donnćes dćjā dans le sćminaire prćcćdent qui inaugure le principe hćnologique de l'Un, avec ce dire de l'amour « je te demande de me refuser ce que je t'offre », enserrant de son nűud l'objet a, reste de jouissance au cűur du symptűme. L'amour du dernier Lacan devient alors un traitement de ce rćel mis en jeu par le non-rapport, en tant que l'amour va finalement se prćsenter comme une supplćance. En effet, parce que les ętres parlants sont sćparćs par le mur du langage, « l'amur »², ils ont inventć l'amour pour combler cette bćance et faire rapport. Cela ne va pas sans les difficultćs, comme le montra Freud, d'un ravalement de la vie amoureuse qui, notamment chez les nćvrosćs, prend la forme d'un clivage entre le dćsir, l'amour et le sexe, la mćre et la putain pour l'homme par exemple. Ainsi, sur fond d'hostilitć entre les sexes qui ne parviennent pas à s'entendre, sauf à « crier »³, un autre nouage serait à inventer, à quoi l'expćrience analytique invite en conduisant, à la fin de la cure, à une articulation inouće de la jouissance-Une, de l'amour et du dćsir, soit par l'invention d'un signifiant nouveau soit par la rencontre d'un partenaire-symptűme avec lequel l'analysant saura y faire malgré l'impossible inadćquation des jouissances.

Rappelons quelques rćsultats de notre ętude. Tandis que Freud soulignait dćjā ce clivage, responsable d'un ravalement de la vie amoureuse dont la cause serait à situer dans l'Ćdipe interdisant le seul objet d'amour qui en vaille la peine, soit la mćre, Lacan općre un renversement en rćduisant ce complexe à une simple fonction organisatrice de la diffćrence des sexes à partir finalement d'une fiction du père ędipien. Certes, cette rćduction affleure dćjā dans les derniers textes de Freud, mais il faut l'acte de Lacan pour y souligner ce que le clivage entre l'amour et le sexuel a de radical, marquant un vćritable exil du parlćtre hors du rapport sexuel. En effet, n'ćtant mű par aucun instinct naturel vers l'autre sexe, l'ętre parlant se voit exclu d'une certaine jouissance. Pour supplćer à ce « traumatisme », lui reste alors l'invention, à savoir l'amour : « là oű il n'y a pas de rapport sexuel, ća fait "traumatisme". On invente ! On invente ce qu'on peut, bien sűr »⁴. Ainsi, devant l'impossible du rapport sexuel, l'ętre parlant peut aimer, et s'invente au risque de l'illusion une supplćance pour voiler ce trou qui le sćpare, du fait mćme de parler, de l'Autre sexe. En tćmoigne par exemple la poćsie amoureuse mais aussi la riche tradition de l'amour courtois auquel Lacan s'intćresse particulićrement à plusieurs reprises, et finalement les « modes » de l'amour dont font partie, entre autres, les prćcieuses, la garćonne, ou peut-ętre aujourd'hui le sćducteur qui vend ses services comme coach. Malgré la multitude des modes d'aimer et des discours sur l'amour, il est possible de repćrer avec Freud que la condition du dćsir et de l'amour est que l'autre soit pris dans

¹ *Ibid.*

² Lacan J., *Le Sćminaire, Livre XIX, ...Ou pire, op. cit.*, p. 75.

³ « Un homme et une femme peuvent s'entendre. Je ne dis pas non. Ils peuvent comme tels s'entendre crier », dćjā citć.

⁴ Lacan J., *Le Sćminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, op. cit.*, lećon du 19 fćvrier 1974.

le fantasme à partir d'un simple trait, un petit détail. Ce fut par exemple pour Descartes les femmes qui louchent, ou pour tel patient de Freud les femmes avec une brillance sur le nez. Loin de tout caractère sexuel reproducteur, désir et amour sont donc à situer d'abord dans la vie fantasmatique du sujet, fantasme dans lequel, repère Lacan, y est conjointe la jouissance par l'entremise de l'objet a, qui prend finalement la fonction de ce petit trait condition du désir de tel partenaire particulier. Aussi affirmait-il que « dire à quelqu'un *Je vous désire*, c'est très précisément lui dire *Je vous implique dans mon fantasme fondamental* »¹, lui accordant donc une place spéciale, qui conduirait à pouvoir l'élire et ainsi l'aimer.

L'objet a se voit donc revêtir un statut crucial en tant que pivot du fantasme, c'est-à-dire objet qui se trouve aussi bien dans le corps propre que dans l'Autre qu'on vise, chez qui on va le chercher. Autrement dit, on va chercher chez l'Autre quelque chose de nous-mêmes, en quoi Freud y aperçoit le fondement narcissique de l'amour, mais que Lacan propose de dépasser en allant au-delà, l'objet a devenant partenaire fondamental et privilégié du sujet. Or, cet objet pulsionnel, s'il cause le désir, est aussi ce qui vient à la frontière entre le sujet et l'Autre, aliénant et séparant à la fois, comme objet perdu que le sujet tente de retrouver en vain. L'objet vient donc au lieu du symptôme, impliquant non seulement que les choix amoureux soient guidés par lui, mais que le partenaire amoureux ou sexuel soit lui-même un symptôme. D'où les malentendus, les cris, les disputes mais aussi la passion, qui rythment la vie de ce « couple de la jouissance »². En effet, ce dernier se structure autour de l'objet a qui, passé du réel au semblant dans le dernier enseignement de Lacan, entérine le non-rapport comme fondement symptomatique du rapport au partenaire, lequel peut tout aussi bien s'accommoder d'une personne que d'un objet. Ainsi J.-A. Miller faisait-il remarquer que « le partenaire sexuel ne séduit jamais que par la façon dont lui-même s'accommode du non-rapport sexuel »³.

Par conséquent, le symptôme serait ce qui relie les partenaires, mais dans un mouvement très paradoxal. En effet, le symptôme est ce dont se plaint l'analysant et vient au lieu où ça ne fait pas rapport, faisant de l'objet a, qui ne relie pourtant à rien, ce qui doit faire rapport en tant que semblant voilant le réel du trou. C'est pourquoi l'analysant vient se plaindre de son partenaire, véritable « plaie »⁴, ou bien de ses partenaires qui présentent tous le même trait. L'analysant vient en d'autres termes se plaindre de cette scène fantasmatique dans laquelle, par l'entremise de ses partenaires, il semble récupérer de la jouissance, celle située dans l'Autre et qu'il vise de façon insatisfaisante.

Mais alors se pose la question de savoir ce qui ferait passer de la quête de jouissance à celle de l'amour. Si Lacan affirmait dans *l'Angoisse* que « seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir »⁵, le caractère problématique de l'amour auquel on ne se risque que rarement et prudemment brouille les raisons d'un tel passage. Au contraire, ce dernier enseignement semble nous conduire vers cette autre question de savoir ce qui permettrait à la jouissance de condescendre à l'amour et ses inventions. Est-ce le désir, celui que l'analyste vient incarner dans la cure ? Soulignons d'abord que cet aphorisme signifie d'abord que l'être parlant a besoin du corps de l'Autre pour jouir, quand bien même c'est le corps propre, le corps de l'Un qui (se) jouit. Mais demeure ouverte l'énigme de ce qui conduirait à l'amour. Bien que Lacan n'ait cessé d'en dénoncer les illusions, l'« impuissance »⁶ et les fictions comme bavardage ou « baratin »⁷, et notamment celle d'un amour génital comme amour normal atteint en fin de cure selon certains postfreudiens, il y revient à la fin de son enseignement dans l'espoir d'en formuler un qui soit « plus digne »⁸, branché sur le réel.

Il commence alors ce mouvement dans le séminaire *Encore*, lorsqu'il réintroduit une théorie du signe, mise entre parenthèse jusqu'à présent au profit du signifiant, en affirmant que l'amour est ce qui

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, op. cit., p. 53.

² Miller J.-A., « La théorie du partenaire », art. cit.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Déjà cité.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, op. cit., p. 11.

⁷ *Ibid.*

⁸ Lacan J., « Note italienne », *Autres Écrits*, op. cit., p. 311.

fait signe, ce qui la distinguerait de la jouissance de l'Autre : « La jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un grand A, du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe de l'amour »¹. Il ajoute alors immédiatement que « l'amour, certes, fait signe, et il est toujours réciproque »². Cette réciprocity n'implique pas que, d'aimer un partenaire, il nous aime nécessairement en retour, mais plutôt que d'aimer n'est pas sans rapport avec le désir comme désir de l'Autre, c'est-à-dire que l'amour se donnerait comme signe d'une reconnaissance et comme reconnaissance d'un signe. Par conséquent, s'il n'y a pas complémentarité ni réciprocity des désirs ou des jouissances il peut en revanche y avoir réciprocity au niveau du signe, lorsque l'Autre, se rendant aimable, en se faisant aimer, se laisse concerner par cela qui conduit le sujet à l'aimer, soit le Phallus qui manque en tant que l'amour est amour de ce qui nous manque de l'Autre. En cela, Lacan pourra distinguer deux logiques de l'amour, l'une homosexuelle et l'autre hétérosexuelle³, celle-là visant à ne trouver dans l'Autre que soi-même, soit l'Un dans l'Autre, celle-ci cherchant autre chose de l'ordre d'un manque radical.

Cette dernière se donnera alors comme « nouvel amour »⁴, que Lacan formule en référence à un poème de Rimbaud « À une raison »⁵, et qui situe l'amour, comme signe, pas tout pris dans le signifiant. En effet, si un « signe représente quelque chose pour quelqu'un »⁶, il est aussi « ce qui se définit de la disjonction entre deux substances qui n'auraient aucune partie commune »⁷. L'amour est donc bien dans le milieu du signifiant, mais en tant que signe, il évolue aussi dans le milieu des choses et médiatise le rapport entre deux sujets à l'endroit de l'a séparateur. Aussi l'amour, comme suppléance au non-rapport, devient-il un traitement de ce hors lien, de ce hors discours, et se fait « signe qu'on change de discours »⁸. En effet, chaque fois qu'on change de discours, il y aurait un remaniement du lien social – défini par Lacan comme effet de discours – et donc la possibilité d'un événement, qu'autre chose puisse surgir dans la contingence. Lacan renvoie ici à l'émergence du discours analytique en tant que pratique de la coupure du dire par laquelle est faite, chaque fois, le pari d'un tel événement, qu'un nouveau signifiant s'invente, qui touche au réel, et permette un nouvel amour plus digne et réel.

Aussi la contingence et le hasard sont-ils remis sur le devant de la scène, puisque c'est à cette condition que peut avoir lieu le miracle de l'amour. Il implique « un certain rapport entre deux savoirs inconscients »⁹, c'est-à-dire dans la contingence de la rencontre, hasardeuse, du symptôme d'un autre qui donne soudain « l'illusion que le rapport sexuel cesse de ne pas s'écrire »¹⁰. Il y a donc une dimension irréductible de surprise dans l'amour, puisque « savoir ce que le partenaire va faire, ce n'est pas une preuve de l'amour »¹¹. Il y a une part d'imprévisible et d'incalculable, qui échappe radicalement aux nouvelles méthodes de rencontres mises à l'honneur sur Internet. Partant du postulat que, qui se ressemble s'assemble, sur le mode narcissique du couple imaginaire orienté à partir d'une similitude de goût et caractères idéaux, y est finalement manquée la part rebelle et asociale de jouissance au fond de l'amour qui y supplée, et qui fait que ça s'a-ccroche. Aussi l'amour y recèle-t-elle une part de contingence, celle de la rencontre qui peut aussi être ratée et mauvaise, celle du réel de la *tuché*, qui pourtant fait aussi que cette rencontre devienne possible. Lacan reviendra sur ce paradoxe de l'amour dans son séminaire *Les non-dupes errent* en remarquant que « l'amour, c'est deux mi-dire qui ne se recouvrent pas. [...] C'est la connexité entre deux savoirs en tant qu'ils sont irrémédiablement distincts. Quand ça se produit, ça fait

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 11.

² *Ibid.*

³ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits, op. cit.*, p. 467.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 20.

⁵ Rimbaud A., « À une raison », *Illuminations*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1972, p. 130.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification, op. cit.*, leçon du 24 janvier 1962.

⁷ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 21.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

quelque chose de [...] tout à fait privilégié. Quand ça se recouvre, les deux savoirs inconscients, ça fait un sale méli-mélo »¹.

Finalement, ce que relève Lacan à partir de ce dernier enseignement est la condition de l'amour et de la possibilité de la rencontre : parce que l'être parlant est en exil, exclu du rapport sexuel, alors s'ouvre la possibilité de la rencontre amoureuse toujours sur fond de ratage, jamais sans le risque de la perte. « La contingence, je l'ai incarnée du cesse de ne pas s'écrire. Car il n'y a là rien d'autre que rencontre, la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects, de tout ce qui chez chacun marque la trace de son exil, non comme sujet mais comme parlant, de son exil du rapport sexuel. »² D'où l'amour comme pari, jamais assuré, mais impliquant les tentatives et tentations d'assurances et de garanties multiples pour que ça marche, au nombre desquels se trouve la contractualisation, nouvelle illusion contre la contingence et le malentendu, ravalant l'amour dans le strict domaine du signifiant calculable et non plus comme signe d'une reconnaissance. La théorie lacanienne aboutit alors à ce drôle de résultat que l'amour n'est possible qu'à la condition de cet exil du non-rapport, lorsque le partenaire vient à cette place d'élection de celui qu'il ne faudrait pas, c'est-à-dire vient en cette place de symptôme. Aussi Lacan peut-il souligner que l'amour se soutient de ce que l'Autre soit barré, soit radicalement manquant, pour que puisse s'inventer autre chose et pour qu'il y puisse survenir une suppléance :

S de A barré, c'est tout autre chose que grand Phi. Ce n'est pas ce avec quoi l'homme fait l'amour. En fin de compte, il fait l'amour avec son inconscient, et rien de plus. [...] Le grand A est barré parce qu'il n'y a pas d'Autre – non pas là où il y a suppléance, à savoir l'Autre comme lieu de l'inconscient, ce dont j'ai dit que c'est avec ça que l'homme fait l'amour, en un autre sens du mot avec, et que c'est ça le partenaire – le grand A est barré parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.³

Autrement dit, le seul rapport sexuel qui serait possible serait celui avec l'Autre, un Autre plein et existant, Dieu, comme copulation du signifiant. Toutefois, un tel amour n'est pas possible qui, au contraire, vient à l'endroit de l'impur pour voiler le trou béant entre les sexes et fait de Dieu plutôt La femme, celle qui n'existe pas : « La toute nécessité de l'espèce humaine étant qu'il y ait un Autre de l'Autre. C'est celui-là qu'on appelle généralement Dieu, mais dont l'analyse dévoile que c'est tout simplement "La femme" »⁴. Ainsi, venant incarner cet S (A barré) en tant qu'elle est barrée, La femme rend possible la rencontre entendue comme hasard et comme symptôme, dans la perspective d'un amour « hétéros » qui appelle à trouver aussi autre chose que soi-même dans le partenaire et qui se marque du ratage et du pas-tout. Ainsi faut-il, comme évoqué plus haut, séparer ces deux logiques de l'amour : l'une hors sexe de la jouissance phallique et sexuelle, mais idiote, et l'autre relevant de l'Hétérité.

Concernant la première, hors sexe, Lacan y voit cette amour de l'âme qu'il souligne par un jeu de mot dans Encore en remarquant que l'amour peut s'écrire amour lorsque « l'âme âme l'âme, il n'y a pas de sexe dans l'affaire. Le sexe n'y compte pas »⁵. L'âme n'y est pas celle de la religion catholique, mais celle aristotélicienne qui sous-tend le corps et la *philia*, l'amitié. Ainsi, c'est un amour *hommosexualis*, relevant du narcissisme et de la jouissance phallique à laquelle les hommes comme les femmes sont soumis, si bien que l'amour *hommosexualis* peut aussi se trouver entre un homme et une femme. Ainsi, Lacan affirme-t-il que « le Horsexe, voilà l'homme sur quoi l'âme spécula »⁶. Mais il évoque tout autant les « femmes [...] âmeuses » juste après : celles qui « âment l'âme [...] dans leur partenaire » et qui, comme dans « l'hystérie » en viennent à « faire l'homme [et] [...] être de ce fait hommosexuelle ou horsexe, elles aussi »⁷. Pourquoi horsexe et pourquoi concerne-t-elle hommes comme femmes ? Cette

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 15 janvier 1974.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 132.

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 127.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 78.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 79.

logique homosexuelle est celle qui relève du mode de jouissance phallique, à laquelle tous sont soumis, quelle que soit la sexualité ou le genre.

Autrement dit, cet « homosexuel » est du côté de l'Une-jouissance comme jouissance du corps propre, celle qui survient de ce que la jouissance de l'Autre, c'est-à-dire du corps de l'Autre en tant que sexué, n'est finalement pas possible : parce que cet Autre n'existe pas, parce qu'il n'est pas possible d'en être sûr. Ainsi, l'homosexualité est dit par Lacan hors-sexe parce que s'inscrivant dans la perspective du « il n'y a pas rapport sexuel », et brise la combinatoire de la chaîne signifiante de l'Autre. Ainsi, à la différence structurale de l'Autre de l'un par rapport aux autres, qui est aussi celle d'un signifiant par rapport aux autres ouvrant un système de renvois, d'équivalences et de rapports, Lacan y oppose l'Un tout seul du Hors-sexe qui défait la complémentarité et la réciprocité, y introduit ce qui fragmente le lien et l'idée qu'il n'y a pas de rapport au niveau des jouissances.

On retrouve cette méconnaissance de la différence des sexes rabattue sur l'unique logique phallique que nous avons vue être « a-sexuée », c'est-à-dire dont la jouissance est celle sexuelle du plus-de-jouir cherché dans l'Autre comme part de soi-même que le parlêtre se refuse à céder, mais qu'il n'acquière que de façon solitaire, comme jouissance idiote du corps propre. Ainsi, tandis que nous disions déjà que le contrat sexuel était a-sexué, c'est-à-dire organisant l'assurance d'une jouissance sexuelle du corps de l'Autre, mais sans jamais pouvoir l'atteindre, nous pouvons ajouter désormais qu'il apparaît comme « homosexuel »¹, écrit avec deux « m ». Le contrat est donc hors-sexe, et finalement hors d'un amour véritable.

En effet, au « il n'y a pas rapport sexuel » corrélatif d'un « il y a » de l'Un homosexuel, Lacan y oppose une logique de l'« Hétérité », qu'il associe à la jouissance autre féminine, c'est-à-dire celle de l'incommensurable au-delà du phallique. Celui-ci serait un « amour sexuel », un amour vrai et réel, en tant qu'il y faut deux sexes mais qui ne se complètent pas, demeurent étrangers, c'est-à-dire que, sans s'exclure, font résonner une Différence radicale par laquelle il peut y avoir rencontre, même éphémères, de deux sexes qui se retrouvent par hasard dans l'acte sexuel bien que sans promesse de rapport ni de complémentarité :

Disons hétérosexuel par définition, ce qui aime les femmes, quel que soit son sexe propre. Ce sera plus clair. J'ai dit : aimer, non pas : à elles être promis d'un rapport qu'il n'y a pas. C'est même ce qui implique l'insatiable de l'amour, lequel s'explique de cette prémisse.²

Or, un tel amour réel ne peut être que contingent. En effet, il concerne la jouissance du corps de l'Autre en tant que corps autrement sexué. Or, cette jouissance de l'Autre est impossible parce qu'il n'y a pas de rapport possible des jouissances sexuelles. C'est ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Toutefois, dans ce dernier enseignement, Lacan fait aussi l'hypothèse que quelque chose pourrait venir à pouvoir s'écrire et donc passer dans la catégorie du possible, à savoir ce qui cesse de ne pas s'écrire. C'est là la dimension de l'amour, mais cette écriture ne relève pas d'une nécessité (ce qui ne cesse pas de s'écrire), et ne peut donc pas se prévoir. D'où la contingence, celle même du hasard de la rencontre comme *tuché*, lorsque deux jouissances en viendraient à résonner.

Cependant, en tant que contingence pure, l'amour hétéros toujours risque d'être ravalé sur le plan du réel de l'Une-jouissance qui sépare. En cela, l'Hétéros, insaisissable et toujours différent à soi, se mue en une Hétéra, et Lacan jouant avec l'équivoque, remarque qu'elle se fait hétéraire : « Reste la carrière toujours ouverte à l'équivoque du signifiant : l'Hétéros, de se décliner en l'Hétéra, s'éthérise, voire s'hétéraïrise... »³ Autrement dit, l'hétérité est ravalée à l'hétéraire, courtisane grecque qui « supplée assez aimablement à l'absence de rapport sexuel »⁴, venant en place d'objet de jouissance. Aussi l'amour vrai

¹ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 467.

² *Ibid.*

³ Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 467.

⁴ La Sagna Ph. et Adam R., *Contre l'universel*, *op. cit.*, p. 150.

est-il renvoyé au féminin, à la jouissance féminine comme ce qui se distingue de l'amour homosexuel et phallique. Pour cette raison, remarquait Lacan, on la diffâme : « Pour que l'âme trouve à être, on l'en diffamé, elle, la femme, et ça d'origine. On la dit-femme, on la diffamé »¹. Cette logique de l'Hétéros dévoile alors en quoi l'amour peut toucher au réel mais risque également toujours les ravalements de la vie amoureuse qui nous ramène à la lettre d'amour comme « lettre d'a-mur », lorsque le partenaire vient prendre cette place d'objet a, dans une non-complémentarité des jouissances.

La dernière tentative lacanienne pour sauver l'amour et le rendre « plus digne » propose finalement une nouvelle articulation de l'amour et du savoir, par la réintroduction du « signe », comme rencontre contingente de deux savoirs qui ne se savent pas. En effet, il ne s'agit plus ici du savoir comme relevant du symbolique et qui se déchiffre, se calcule et se thésaurise, mais d'un savoir de l'ab-sens qui permette, dans l'événement, un accès à l'Autre sexe et dont l'amour serait le signe. Par conséquent, si la rencontre amoureuse est contingente, cette contingence ne conduit pas à un dévoilement de ce qui était caché mais plutôt à la rencontre de deux savoirs inconscients qui, dans la dysharmonie, reconnaissent un impossible, reconnaissent un savoir irréductiblement insu. Autrement dit, la rencontre amoureuse serait cet instant comme événement où il y aurait reconnaissance du symptôme de l'autre. L'amour comme signe de reconnaissance devient reconnaissance de cet insu qui cause l'inadéquation des jouissances. C'est donc à un *insu*-ccès de l'inconscient que l'amour se donne comme possible suppléance, à quoi Lacan propose une illustration tacite par sa référence au jeu de la « mourre » cachée dans le titre de l'un de ses derniers séminaires².

Ce jeu ancien consiste avec son partenaire à présenter chacun un nombre de doigts et à prononcer à voix haute un autre nombre compris entre 1 et 10. Celui dont le nombre énoncé à voix haute correspond à la somme du nombre formé par les doigts des deux partenaires a gagné. Il faut donc, de façon simultanée, montrer les doigts et crier un nombre et celui qui sait la mourre, c'est-à-dire crie le bon nombre au bon moment, le fait à son insu et par hasard. Il y a là une rencontre, un pur événement où un savoir aura surgi dans la pure contingence, sans calcul ou prévision. L'amour serait alors comme la mourre, pur événement d'un dire dont le trait, tel Cupidon, touche l'autre au cœur par hasard, mais qui ne repose que sur une-bévue, l'insu que sait l'inconscient, qui ne se montre que comme faille avec laquelle le parlêtre saura y faire.

L'expérience analytique et son éthique du bien-dire apparaît alors comme ce qui propose d'en savoir quelque chose pour enserrer, par le réel du nœud du dire, du dire de l'amour, cet insu que la bévue manifeste et ainsi en proposer une nomination, c'est-à-dire une écriture singulière hors sens mais pas hors sexe, comme littoral sinthomatique de cela qui produit rapport et non-rapport tout à la fois. Le séminaire XXIII mettra en avant le sinthome comme identification à l'Un comme marque de Différence pure du sujet, par lequel « il y a donc à la fois rapport sexuel et pas rapport. Là où il y a rapport, c'est dans la mesure où il y a sinthome, c'est-à-dire où l'autre sexe est supporté du sinthome. »³ Malgré le paradoxe apparent, l'amour produit un rapport sexuel comme rencontre contingente et événementielle de l'Autre corps sexué, mais produit aussi un non-rapport en tant que la jouissance éprouvée est celle Une du corps propre. D'où cette dimension d'invention de l'amour pouvant conduire à ce que J.-A. Miller appelle une « jouissance sublimatoire »⁴ comme acte poétique, du grec *poiésis*, produire, créer une œuvre. Ainsi comme exemple, « l'amour courtois, [...] façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel, en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle »⁵. Cependant, une « feinte »⁶ réside dans cette poétique de l'amour, en ce que « la dame était entièrement, au sens le plus servile, la sujette », diffamée, ramenant ce discours courtois à celui du maître qui ne veut rien savoir de la vérité de son désir, qui n'en veut donc rien savoir de cet insu qui le conduit à aimer sa dame. Autrement dit, l'amour courtois retomberait dans

¹ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 79.

² Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, op. cit.*

³ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 101.

⁴ Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *art. cit.*

⁵ Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 65.

⁶ *Ibid.*

les travers de « l'homosexualité » hors-sexe, en tant que « c'est pour l'homme, [...] la seule façon de se tirer avec élégance de l'absence du rapport sexuel »¹. Aussi, dénonçant cette feinte, « il s'agit de révéler au sujet sa dimension réelle, celle dont le sujet n'en veut rien savoir. C'est à ce prix que s'ouvre, pour le sujet, une dit-mension nouvelle et inédite, celle d'un nouvel amour, un amour qui ne rejette pas le réel, drame subjectif, mais lui fait une place. De payer ce prix, le sujet pourra faire un pas de côté. »²

Mais encore faut-il en accepter le prix, soit celui de la castration, à quoi le discours du capitalisme toujours propose de renoncer, les choses de l'amour lui restant étrangères³ contrairement à l'analyste qui en saurait quelque chose. En effet, pour rappel, ce discours issu d'une subversion du discours du maître, est aussi ce discours dont est rejetée la dimension de l'impossible, ce qui empêche toute nouvelle permutation en un nouveau discours, là où le changement est précisément le signe de l'amour. D'où la question, pour terminer, de la valeur de l'amour, de ce qui se paye comme « beau-coût »⁴ pour y accéder et avoir jouissance d'un tel savoir, ouvrant à l'amour comme suppléance.

3. *Beau-coût de l'amour, hors contrat*

Poser la question du coût d'un tel savoir comme savoir y faire avec le symptôme, avec cet insu au fond de l'amour, implique alors d'interroger ce qui se paye dans l'expérience analytique du dire, voie privilégiée par Lacan pour avoir jouissance d'un tel savoir. Or, ne s'agissant pas d'un savoir instrumental, au même titre que celui qu'une technologie ou une technique délivreraient, le prix qui en résulte n'en sera peut-être pas celui qui peut se monnayer dans le cadre du marché commun. Aussi Lacan revenait-il sur la distinction, introduite par Marx, entre la valeur d'échange et la valeur d'usage, l'une s'attachant à la jouissance comme exercice d'un savoir, tandis que l'autre relève de la possession, d'une logique de l'avoir, impliquant que « la fondation d'un savoir est que la jouissance de son exercice est la même que celle de son acquisition »⁵. En effet, ajoute-t-il, « là se rencontre de façon sûre, plus sûre que dans Marx lui-même, ce qu'il en est d'une valeur d'usage, puisqu'aussi bien, dans Marx, elle n'est là que pour faire point idéal par rapport à la valeur d'échange où tout se résume »⁶. Autrement dit, l'achat d'un savoir prêt-à-porter ne constitue pas un savoir-y-faire. Il ne s'agit donc pas d'une information ou d'une mécanique, ni de la maîtrise d'un « savoir-faire ». Non sans ironie, Lacan observe ainsi « qu'un ordinateur pense, moi je le veux bien. Mais qu'il sache, qui est-ce qui va le dire ? »⁷ De même, s'il est possible d'acheter un objet en payant son prix conventionnel, sa valeur d'échange fixée au moyen de l'équivalent général, cela n'implique pas d'en avoir pour autant acheté sa valeur d'usage ou de jouissance. Il y faut encore un certain savoir permettant l'accès à la jouissance de l'objet et qui se paye d'une certaine jouissance.

Aussi l'acquisition d'un savoir y faire est de l'ordre d'une conquête en laquelle réside sa valeur, elle est un apprendre, comme ce qui « dans l'Autre [...] est à prendre »⁸, non sans péril. Si le savoir est d'abord dans l'Autre, comme « résidence du dit, de ce dit dont le savoir pose l'Autre comme lieu », encore faut-il prendre le risque de s'en saisir et d'en payer le prix de l'exercice :

Le sujet résulte de ce qu'il doit être appris, ce savoir, et même mis à prix, c'est-à-dire que c'est son coût qui l'évalue, non pas comme d'échange, mais comme d'usage. Le

¹ *Ibid.*

² Kong Ph., « Du réel au nouvel amour », *La clinique lacanienne*, vol. 22, n° 2, 2012, pp. 197-204.

³ Lacan J., *Je parle aux murs*, texte établi par J.-A. Miller, *op. cit.*, p. 96.

⁴ Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore*, *op. cit.*, p. 89.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

savoir vaut juste autant qu'il coûte, beau-coût, de ce qu'il faille y mettre de sa peau, de ce qu'il soit difficile, difficile de quoi ? – moins de l'acquérir que d'en jouir.¹

Ainsi, il faut y « mettre de sa peau », c'est-à-dire payer une livre de chair pour jouir de ce nouveau savoir, ce qui implique la dimension de la castration : renoncer à une jouissance pour en exercer une autre, qui en passe par l'usage du signifiant, et fonde cette acquisition dans la relation de transfert. Autrement dit, le prix à payer est un rien, cet objet a pas sans valeur que l'analysant croit situé au champ de l'Autre, pris pour acquérir ce que l'analyste ne peut pourtant lui donner, puisqu'il ne l'a pas, ce qui est au fondement de l'amour de transfert, défini par Lacan comme « don de ce qu'on n'a pas » :

Si l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas, il est bien vrai que le sujet peut attendre qu'on le lui donne, puisque le psychanalyste n'a rien d'autre à lui donner. Mais même ce rien, il ne lui donne pas, et cela vaut mieux : et c'est pourquoi ce rien, on le lui paie, et largement de préférence, pour bien montrer qu'autrement cela ne vaudrait pas cher.²

D'où l'usage de l'argent dans la psychanalyse, qui ne vise pas un achat mais la jouissance de l'exercice du savoir sur la cause du désir, « qui ne repose pas sur l'échange »³. Par conséquent, la fonction de l'argent dans le transfert semble rencontrer le même paradoxe que celui du signifiant phallique dans la circulation des signifiants pour désigner, comme équivalent général, les objets de désir d'un sujet. En effet, comme le souligne Miquel Bassols⁴, si le prix de tous les objets sur le marché est fixé par convention, ce « tous » se réfère avant tout à un élément exclu de ce système d'échanges pour rendre possible le prix, à savoir l'équivalent général de l'objet or, qui vient ainsi à la place d'une incomplétude et d'une inconsistance structurales. Et, de même que l'argent ne peut représenter toute la valeur, le Phallus ne peut pas représenter complètement l'objet cause, un reste absolument irréductible demeure et qui fonde précisément la jouissance dans la transaction, un reste perdu mais qui est tout aussi bien récupéré, par compensation, comme plus-de-jouir insatisfaisant qui relance l'échange et la circulation (dans la consommation du gadget lathouse, dans l'investissement financier, dans l'exercice-acquisition du savoir, etc.).

Ainsi, la valeur et l'usage de l'argent dans le cadre de la cure ne répondraient pas à une logique de l'échange, générale, mais plutôt à une logique du pas-tout, celle de l'ab-sens qui échappe à la structure signifiante, soit de ce qui fait trou dans un système universel d'équivalences du Marché, que l'introduction du registre de la jouissance par Lacan vient court-circuiter et pourtant aussi faire circuler. Il ne peut donc y avoir de pacte ou de convention commerciale préexistant à la cure, puisque l'analyste ne délivre pas une leçon de sagesse ni un trésor édifiant, n'enseigne pas comment jouir, mais fait le pari d'un événement, que quelque chose de nouveau et d'inouï puisse advenir sous la forme d'un autre savoir. En cela, l'orientation lacanienne se distingue radicalement d'une interprétation contractuelle de la psychanalyse comme celle de Szasz puisque, si la contractualisation permet de fixer les conditions de la valeur d'échange, elle ne dit rien de la valeur d'usage dont le prix ne se laisse pas fixer par un équivalent général mais par l'usage lui-même. Ainsi Lacan pouvait-il affirmer que ce prix ne vise pas l'avoir mais le jouir selon une valeur non évaluable, visant ce qui, au-delà du signifiant, en constitue aussi son épuisement, son manque, hors équivalence.

C'est pourquoi, par l'exclusion structurale de ce qui fonde la valeur, s'ouvre un régime de non-équivalence selon lequel, nous enseigne Pierre Martin, « aucune “chose” n'est équivalente à une autre ; “un” est différent de “un” », et il n'y a pas de signifiant d'une identité absolue non plus que du sujet »⁵. Cela n'est alors pas sans constituer une limite à la fameuse équation de Freud selon laquelle il y a une

¹ *Ibid.*

² Lacan J., « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits, op. cit.*, p. 618.

³ Lacan J., *Le Séminaire, livre XX, Encore, op. cit.*, p. 89

⁴ Bassols M., « Argent, temps et pas-tout », *La Cause du Désir*, vol. 85, n° 3, 2013, pp. 14-21.

⁵ Martin P., *Argent et psychanalyse*, Paris, Navarin, 1984, p. 26-27.

équivalence entre les éléments que sont le pénis, l'enfant, l'excrément, le cadeau et l'argent »¹. Lorsque Freud la formule, il s'interroge notamment sur la façon dont s'accorderait la pulsion et le phallus, et pose plus particulièrement cette question à propos du destin des pulsions auto-érotiques ayant trait au sadisme et à l'analité, question que Lacan reprend comme le souligne J.-A. Miller : « C'est cette problématique qui roule dans Lacan sous les espèces de savoir quels sont les rapports entre l'objet a et le phallus. [...] Comment les pulsions, orales, anales, sont-elles conservées, modifiées et transformées quand s'impose le primat du phallus ? »².

C'est ce qui conduisit Freud à expliciter un fondement libidinal sadique-anal de l'échange comme système inconscient d'équivalences par lequel un élément peut en symboliser un autre et ainsi s'y substituer, un signifiant en représentant un autre : « Dans les productions de l'inconscient – idées, fantasmes, symptômes – les concepts d'excrément (argent, cadeau), d'enfant et de pénis se séparent mal et s'échangent facilement entre eux. [...] Ces éléments sont fréquemment traités dans l'inconscient comme s'ils étaient équivalents les uns aux autres et comme s'ils pouvaient se substituer sans inconvénients »³. Autrement dit, l'équation « excrément-pénis-enfant »⁴ s'inscrit dans un système de don et de contre-don, le cadeau étant à l'image du déchet – d'un rien – cédé à l'autre, mais déchet de valeur et à la place duquel est finalement situé l'objet a. L'excrément est d'ailleurs le premier cadeau que l'enfant fait au parent, oscillant entre deux attitudes érotiques : un amour objectal lorsqu'il cède à (la demande de) l'Autre, ou bien auto-érotisme en décidant, avare, de faire rétention. Toutefois, cette circulation du symbole rencontre une limite en tant qu'elle produit un reste, le phallus ne résorbant pas toute la jouissance condensée dans cet objet a. En effet, « le postulat qui est présent dans toute l'élaboration de Freud, c'est que le phallus, le primat du génital, n'annule pas totalement la jouissance prégénitale. Même s'il la coordonne, même s'il la surplombe, il y a un reste »⁵. En effet, le signifiant phallique permet d'intégrer la jouissance dans une circulation symbolique en l'appareillant et en la véhiculant, ce que la théorie lacanienne des discours représente en mettant en circulation quatre éléments, dont trois signifiants, le quatrième étant l'objet a hors signifiant. Mais la catégorie de l'impossible que ces discours dessinent par ailleurs (celle que le discours du capitalisme tend à forclorre) implique que quelque chose de la jouissance y résiste et ne se laisse pas-toute prendre dans l'équivalence. Si l'objet a est au fondement de l'échange des dons, des cadeaux, il est aussi un objet toujours déjà perdu, impliquant une dette originelle non remboursable, un trou autour ou à partir duquel l'échange se produit, qui n'est autre que ce que Lacan a symbolisé comme S (A barré). C'est aussi ce que « l'anthropologie a pu aborder dans un mythe sur l'origine de l'argent, prenant la figure du "prix de la fiancée" »⁶, notamment avec les travaux de Horst Kurnitzky⁷.

Dans ces travaux, l'auteur revient sur le mythe des origines de l'argent qui pourrait se situer dans la fonction du sacrifice que le « prix de la fiancée » aurait représenté comme renoncement à la jouissance incestueuse. Ce sacrifice originel, enjoignant à l'exogamie comme Lévi-Strauss a pu le montrer par ailleurs⁸, serait alors aussi initiateur de la logique du don et des rapports de parenté. Ce qui révélerait donc une structure pulsionnelle de l'échange d'une part, et d'autre part l'envers du don qui s'excepte de ce régime d'équivalences comme ce qui trouble et ordonne en même temps, à savoir le pas-tout phallique de la jouissance féminine. Par conséquent, la valeur de ce qui s'échange dans le transfert ne serait pas totalement réductible à la logique anale de la pulsion organisée par le phallique mais laisse entrevoir une place vide, où vient se loger un reste sous la forme d'un petit plus-de-jouir. Celui que l'équivalent général peut appareiller et faire circuler (comme dans les discours de Lacan) mais ne peut signifier totalement. Il

¹ Freud S., « Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal », *La vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 106-112.

² Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Donc », *op. cit.*, séance du 6 avril 1994.

³ Freud S., « Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal », *La vie sexuelle*, p. 107-108.

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Donc », *op. cit.*, séance du 6 avril 1994.

⁶ Bassols M., *art. cit.*

⁷ Kurnitzky H., *Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1974.

⁸ Cf. *supra*.

est ce dont l'analyse vise à produire un renoncement, c'est-à-dire que l'analysant consent à payer le prix et à se dessaisir de ce manque qu'est ce plus-de-jour.

S'en déduit alors que la logique de l'échange, qu'il soit marchand ou de don, ne peut s'arrêter en raison de cette dette impossible à rembourser, mais au contraire qu'un emballage du système est possible à tout instant : peut-être dans la grandeur des destructions de bien du potlatch, mais plus spécifiquement et avant tout dans le gigantisme de l'accélération de la circulation à l'œuvre dans le discours du capitalisme. Substituant, à la dimension de l'impossible, la dimension de l'impuissance et de la toute-puissance, semble s'ensuivre un approfondissement sans fin de la dette et de l'accélération. Or, si « *time is money* » selon la maxime de Benjamin Franklin, le temps ne peut que s'accélérer dans ces conditions, ce que les travaux de Hartmut Rosa¹ soulignent bien.

Le recentrement de la psychanalyse sur le dire par Lacan, intégrant ce registre réel de l'impossible et du pas-tout, semble en revanche constituer la possibilité d'une subversion dans l'équation symbolique de la valeur. En effet, l'usage de l'argent en psychanalyse viserait non une transaction mais à « dégager, au-delà de la demande d'amour, le désir singulier du sujet, là où l'argent comme équivalent universel réduit la demande au besoin, en nivelant les biens sur leur valeur d'échange »². Se pose donc la question de ce qui se paye dans l'analyse qui vise un au-delà du besoin et de la demande, dont l'objet de satisfaction ne convient jamais. Ce n'est jamais celui qu'il faut, révélant ce que toute demande est fondamentalement une demande d'amour, en l'occurrence adressée à l'analyste qui, de ne pas vraiment y répondre, permet de détacher la fonction du désir comme désir d'autre chose. La fonction du manque et donc de la castration en ressort, soit l'objet a. Ainsi, ce qui se paye en analyse est un objet très particulier, ambivalent, parce que c'est c'est le plus-de-jour qu'il faut payer « beau-coût », c'est-à-dire la perte, l'incomplétude, le manque, etc.

Ainsi, ce pas-tout de l'équivalence conduit à penser une trouée du libre-marché, ce que l'éthique lacanienne de la psychanalyse permet de formaliser, comme « sortie du discours du capitalisme – ce qui ne constituera pas un progrès, si c'est seulement pour certains »³. Il ne s'agit donc pas de sortir du capitalisme, ce à quoi n'a jamais appelé Lacan qui pointait plutôt qu'à le dénoncer on le renforce⁴, mais de sortir de son discours, c'est-à-dire de le subvertir, ne visant là aucun progrès ni nouvelle philosophie de l'histoire. Comme le souligne Christian Demoulin, « la psychanalyse n'est pas une alternative au discours du capitaliste puisqu'elle n'existe qu'en son sein, comme un remède aux difficultés du désir qu'il engendre. Pourtant, Lacan n'a pas reculé à évoquer une sortie du discours capitaliste par la psychanalyse. Mais cette sortie, il la réserve à quelques-uns puisque c'est à ce propos qu'il évoque le « saint » en tant qu'il se fait déchet, rebut de la jouissance. »⁵ Or, cette posture du saint, qu'il évoque avec cette sortie, n'est autre que celle qui « décharite » avons-nous vu. Il s'agit de la figure du psychanalyste à laquelle appelle Lacan, bien que regrettant de n'être, pour l'incarner, « pas poète assez ».

Une telle sortie ne peut donc s'effectuer qu'au un par un, dans la singularité de l'expérience analytique dont l'achèvement viendrait comme découverte d'un mode de jouir propre, c'est-à-dire comme identification à ce qui demeure pour chacun le plus intimement étranger, soit le symptôme, à partir duquel faire avec l'Autre (sexe). La subversion du discours du capitalisme s'obtiendrait alors en redonnant sa place à la castration, c'est-à-dire à la parole comme adresse à un Autre, mais adresse trouée du réel du dire. Aussi la sortie du discours du capitalisme serait-elle une rupture avec une « éthique du célibataire »⁶, satisfait de ses gadgets et lathouses, pour introduire à une autre éthique, celle du bien-dire dans le transfert

¹ Rosa H., *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012.

² Delarue B., « L'argent et la matière », *La Cause du Désir*, vol. 85, n° 3, 2013, pp. 29-34.

³ Lacan J., « Télévision », *Autres écrits, op. cit.*, p. 520.

⁴ *Ibid.*, p. 518.

⁵ Demoulin Ch., « Sortir du discours capitaliste ? », *Champ lacanien*, vol. 2, n° 1, 2005, pp. 107-121.

⁶ « Cette commodité – facilitée dans l'actualité par les gadgets que produit la science – a favorisé de nos jours la réussite d'une éthique qu'on peut nommer : l'éthique du célibataire », Brodsky G., « Le malentendu dans le couple », intervention du 26 mai 2000, dans le cadre du Pont Freudien [En ligne], <http://pontfreudien.org/content/graciela-brodsky-le-malentendu-dans-le-couple>.

analytique. Par conséquent, si le discours du capitalisme n'entend rien aux choses de l'amour¹, les récupérant au contraire pour en tirer profit², la psychanalyse en revanche tente de lui redonner une place, dans le transfert, par l'assomption de la castration et par la pratique des équivoques et du mal-entendu de lalangue. À la méconnaissance du discours du capitalisme s'oppose un certain savoir du psychanalyste qui, à l'instar de Socrate, est à la fois sans savoir autre que celui qui lui serait supposé par l'analysant, et pas sans savoir sur les choses de l'amour, c'est-à-dire sur l'insu qui se manifeste comme bévue, comme ratage dans les hasards de la rencontre.

Par conséquent, l'orientation lacanienne de la cure qui, visant l'événement du dire, fait entendre ce qui s'excepte d'une structure d'équivalences des signifiants qui se renvoient les uns aux autres, montre les impasses de la tentation d'une interprétation contractuelle de la psychanalyse. En effet, celle-ci, comme le formulait Szasz, formalise un accord préalable qui dicterait les conditions de la conduite de la cure et auxquelles chacun aura consenti librement, dans le cadre d'une transaction sur le modèle du libre-échange. Les protagonistes s'y mettent d'accord sur ce qu'il est possible de s'échanger, sous-entendant implicitement que l'échange suffira à l'usage, mais refermant alors aussi la possibilité de l'événement et qu'autre chose puisse advenir en-dehors de l'accord et méconnaissant la dimension d'impossible. D'où cette subversion du discours du capitalisme par réintroduction de la castration dans la loi du marché de l'offre et de la demande : si l'économie capitaliste part de la demande pour l'exploiter à partir d'une offre plus ou moins alléchante à grands coups de publicité, à l'inverse le psychanalyste fait une offre – de parole – pour permettre une demande, laquelle permettra de causer le désir qui ne se soutient que d'un manque. En cela, comme le souligne Miller, l'analyste présente ce que nous avons vu être une « affinité avec le mendiant »³ en venant en cette place d'objet déchet, c'est-à-dire celui qui invite chacun à se défaire d'une obole, l'exclu qui invite le « riche » à se décompléter. Mais si ce dernier est celui qui paye sans que ça ne lui coûte, alors ce qu'il donne ne peut être du côté de l'amour qui suppose qu'on donne ce qu'on n'a pas, à partir du manque. Autrement dit, l'analyste demande le prix de la castration.

L'acte analytique n'est donc pas désintéressé, mais l'usage de l'argent ne vise pas une transaction commerciale, plutôt le « dérangement d'une défense »⁴ en faisant entendre la demande de satisfaction qui se camoufle dans le paiement (pour tel prix, j'attends telle jouissance). L'usage de l'argent amène donc à entendre au contraire le prix du désir et sa cause, à savoir un rien. Un tel usage de l'argent défait les standards, ainsi que Lacan s'y prête par la pratique de la séance à temps variable, décorrélant ainsi temps et argent, ce qui implique l'absence de méthode ou de protocole pré-définissable, en vertu du principe freudien qu'il n'y a pas de « mécanisation de la technique »⁵. Autrement dit, cette valeur de transfert et dans le transfert, qui vise le désir et non la jouissance, échappe à toute contractualisation, sous peine de se voir réintégrée dans le libre-échange organisé par le discours du capitalisme.

D'où une dernière distinction finalement, sans les opposer frontalement, de deux logiques, l'une s'écrivant par rapport à l'autre, et que nous avons déjà relevées plus haut avec le texte de « L'Étourdit », qui différencie « hommosexualis » et « hétérité ». La logique du discours du capitalisme apparaît alors comme celle de l'hommosexualis comme règne du tout, ordonnant le même « pour tous », sous le regard d'un Autre consistant qui remplace le Père évaporé (un Idéal, une idole, un chef, le capital par exemple, et finalement le Marché), mais qui n'atteint finalement que la jouissance phallique, promesse avortée de la jouissance de l'Autre impossible. De même la contractualisation, comme dispositif de jouissance masochiste à l'œuvre dans ce discours organisant le libre-échange, « contrat *a*-sexué » qui vise le plus-de-jouir dans l'Autre, pour commander et garantir la jouissance de l'échange selon une même règle pour tous, mais qui n'atteint pas l'Autre mais l'Une-jouissance idiote. D'où le contrat non seulement comme *a*-sexué mais comme hommosexuel, c'est-à-dire ordonnant une jouissance sexuelle du corps de l'Autre.

¹ Lacan J., *Je parle aux murs*, *op. cit.*, p. 96.

² On pensera à l'industrie de l'amour, à commencer par la multiplication des sites et applications numériques de rencontres ou du coaching en séduction par exemple, ou encore à la pharmacologie avec le viagra.

³ Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Donc », *op. cit.*, séance du 23 mars 1994.

⁴ Delarue B., *art. cit.*

⁵ Freud S., « Sur l'engagement dans le traitement », *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*, p. 93.

Ne pouvant l'atteindre de façon satisfaisante, malgré l'accord mutuel des partenaires, cette contractualisation de la jouissance échoue à créer du rapport et n'aboutit qu'à la consécration de la jouissance-Une, à la consécration du tout phallique contre le « pas-tout », déniait différence des sexes et jouissance féminine.

Au contraire, l'analyse correspondrait à une logique de l'Hétérité, hors lieu du libre-échange, lorsque l'analyste fait résonner par l'acte du bien-dire Une-différence, celle du réel du Un qui trouve l'Autre et ses fictions, non en vue de faire la promotion de l'Une-jouissance idiote, mais pour faire entendre le lieu du non-rapport où un autre savoir, comme savoir y faire, pourrait apparaître. Ce savoir ne s'oriente plus de la fiction d'un Nom-du-Père et de sa Loi pour tous, mais de l'objet a, marque de l'aliénation dans le désir de l'Autre à faire chuter. Ce qui ne va donc pas sans en payer le prix de la castration symbolique. L'analyste, mis en posture de rebut ou désêtre, est alors celui qui fait le pari d'un autre rapport à la parole et à l'Autre sexe, à partir de ce qui ne fait pas rapport mais de ce qui « trouve » le système général d'équivalences (marchandes, numériques ou signifiantes, etc.), ne reculant pas devant le malentendu ni ne cédant sur le désir. Toutefois, l'expérience analytique ne propose pas une alternative au discours de l'Autre, ne propose un nouveau discours qui serait un Idéal récusant celui du capitalisme et du libre-échange, et ne vend aucune certitude quant à la jouissance. Cela reste un pari, lors duquel l'analysant aura à miser (et perdre) son objet a, sa livre de chair. Ainsi, plutôt, l'analyse aurait à pointer une béance, celle de l'incomplétude de l'Autre barré, pour résister à son « hétéirisation » ou dérélition dans le bavardage et la conversation, tout en proposant un bord à cette Une-béance, à partir de laquelle cerner les conditions d'émergence du désir qui inclut aussi bien l'impossible que la contingence.

Par conséquent, il s'agit moins d'une conversation entre les sexes, entre partenaires qui ne peuvent s'entendre sur le plan de la jouissance ni se reconnaître mutuellement complètement, que, par l'acte du dire dont on ne peut rien dire, de produire pour chacun singulièrement un savoir y faire avec l'Autre, non pas hors pacte mais au-delà du pacte, là où faillit et jaillit la parole tout à la fois. C'est ce que propose l'expérience analytique à celui qui prend le risque d'en payer le prix, c'est-à-dire de faire le pari qu'autre chose est possible et qui puisse, sans certitude aucune, faire rapport, comme événement contingent de l'amour.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette recherche, nous avons pu montrer comment l'époque actuelle, et comme le révèle le mouvement #MeToo, est témoin de l'émergence d'un nouvel ordre sexuel qui rompt avec celui traditionnel et jugé patriarcal du pouvoir des hommes sur les femmes. Bien qu'il s'avère encore balbutiant, ce nouvel ordre en effet rebat les cartes de l'égalité quant au sexuel et plus exactement quant à l'acte de consentir. Il n'est plus question, disions-nous, que les hommes partent à la conquête de la citadelle des femmes, mais que chacun s'assure de l'accord du partenaire, et que cet accord soit d'une égale valeur quels que soient le sexe, l'identité, le genre, etc. Or, cette nouvelle moralisation du sexuel, en mettant la question du consentement au centre des débats, a aussi soulevé différents problèmes cruciaux pour l'harmonie des sexes, le consentement n'allant pas sans ambiguïté, opacité, embrouille ou hésitation. C'est pourquoi certains ont voulu voir dans sa contractualisation une solution pour dissiper les malentendus entre les partenaires.

Aussitôt critiquée, nous avons aussi vu en quoi cette solution contractuelle ne peut néanmoins être dénigrée trop rapidement mais constitue au contraire le symptôme d'une transformation à l'œuvre dans le lien social contemporain et dans le rapport à l'Autre sexe, marqué par la désaffection des figures d'autorité traditionnelles, lesquelles garantissaient jusqu'à présent l'ordre social et sexuel. En effet, en tant que symptôme, le contrat sexuel nous est apparu comme le marqueur d'une tentative de suppléance inédite face à la difficulté de faire avec l'Autre sexe, avec l'inadéquation des jouissances, lorsqu'aucun Tiers n'apporte de régulation. Prenant place dans le cadre d'une faillite des figures de l'Autre, dans un ordre sans père, la contractualisation propose ainsi une nouvelle forme d'organisation des rapports entre les sexes, inaugurant par-là même une nouvelle forme de contractualisation du lien social et accompagnant cette nouvelle « civilité sexuelle ».

Ainsi, parce que la parole de l'autre, du partenaire, est entachée d'un soupçon, parce qu'il est difficile de faire confiance et de croire sans autre garantie que la parole donnée et engagée, le contrat de consentement, qui n'est pas un contrat de mariage, peut apparaître comme une solution pour assurer que le consentement a bien été prononcé, pour assurer la légitimité de la rencontre sexuelle en dehors de toute présence d'un Tiers.

Toutefois, cette ère du soupçon n'est alors pas sans provoquer comme un état de contrôle, en instaurant une forme d'aliénation par le contrat, dont la mutualité de l'accord déguise l'assujettissement du sujet au partenaire sous les auspices d'une égalité des contractants et une équivalence des jouissances. Aussi se posait la question de savoir ce qui ferait retour sous la forme du contrat, qui s'inscrit dans l'ombre ou l'absence du pacte du père évaporé, quel spectre rôde ici. Si un spectre peut s'entendre comme une déclinaison, il est aussi le fantôme ou revenant nostalgique. C'est ce que nous avons vu sous les auspices du contrôle aux racines diaboliques tel que le mythe de Faust l'illustre.

Nous avons alors parlé de reféodalisation de la relation, en tant que chacun se soumet effectivement à devoir servir masochiquement la jouissance de l'autre, tout en demeurant exclu d'un rapport sexuel qui serait vrai et complémentaire. Afin de comprendre ce qui peut pousser à consentir à une telle aliénation, il est apparu que Lacan nous offre, bien qu'élaborés il y a déjà plusieurs décennies, les outils nécessaires pour démontrer tant les raisons de l'attraction exercée par un tel contrat de consentement sexuel que son inconsistance, qui n'est finalement qu'une jouissance du *blabla*, une jouissance de l'idiot. En effet, nous pensons avoir éclairé comment le contrat sexuel constitue une théorie du non-rapport qui s'ignore, se déguisant sous la forme d'un pacte, afin de promouvoir en réalité la jouissance de chacun, tout seul, bien que promettant l'harmonie avec l'autre. Ainsi, il fait la promotion de la seule jouissance partielle du plus-de-jour, partenaire fondamental prélevé sur le corps de l'autre.

D'où le contrat sexuel comme suppléance perverse, structuré fantasmatiquement à partir du trait fétichiste caractéristique du désir masculin. Autrement dit, tant que le contrat sexuel prétend réguler les rapports entre les sexes, sous couvert d'une certaine égalité homme-femme, c'est plutôt à l'isolement et finalement à la méconnaissance d'un mode de jouir féminin qu'il aboutit, par neutralisation de la différence des sexes au nom de la satisfaction sexuelle.

Ainsi pourrait-on dire, en fin de compte, qu'à la fois on contractualise et on ne contractualise pas le désir et la jouissance. En effet, si le désir est désir de l'Autre en lequel est convoité un plus-de-jouir, il peut y avoir contractualisation. En témoigne la logique phallique, parfaitement comprise par le discours du capitalisme, suscitant le désir et la publicité de l'objet à sous ses diverses figures, de savoir le provoquer et d'en prévoir certains aspects. Dans cette perspective, le contrat apparaît comme pouvant apparier le désir aliéné du sujet. Néanmoins, il est saisi ici dans une perspective où le pacte de parole faillit et ravale le désir à la jouissance, au besoin et à la simple envie, comme jouissance partielle et fétichiste de l'organe, de l'idiot. C'est pourquoi cette solution contractuelle ne dit encore rien du désir au féminin mais l'ignore, laquelle ressortit de ce que l'Autre est barré, c'est-à-dire fondamentalement incomplet et inexistant. Le contrat sexuel, que nous avons qualifié d'*a*-sexué et homosexuel, en consacrant l'inadéquation des jouissances, là où paradoxalement il se présentait comme solution contemporaine face à la montée des dissensions sexuelles, ne peut rien dire d'une Autre jouissance, au-delà du phallus, mais assigne tout contractant à la violence du phallus et du plus-de-jouir sans échappatoire.

Autrement dit, le contrat voudrait faire la promotion de la jouissance (du corps) de l'Autre mais n'aboutit qu'à la jouissance-Une du corps propre, du parlêtre et de la parlotte, jouissance phallique et masturbatoire que le sujet peut comptabiliser. Pourtant, c'est aussi en cet endroit que Lacan espère y trouver la possibilité d'un nouvel amour comme amour sexuel, par-delà pacte et parole. Un amour réel qui fasse à la fois « rapport et non-rapport », défait des mirages de la complémentarité des jouissances et des fictions de l'Autre. Ainsi, dans cette ultime perspective, on ne contracte pas le désir, ni l'amour, ou bien au contraire on le contracte mais au un par un en ne le contractualisant pas, attentif au pur événement de son surgissement comme bévue, signe de l'amour, au risque toujours de le manquer et d'en manquer.

Ainsi, à la question de savoir ce qu'il est possible d'espérer du contrat sexuel, sa promesse véritable paraît bien maigre, à savoir de ne récolter qu'une jouissance compensatoire, dans le cadre de l'économie pulsionnelle du plus-de-jouir. Or, si cette condition concerne éminemment la sphère du sexuel, elle la déborde pour prendre aussi une portée politique et sociale. En effet, cette logique libidinale se caractérisant comme gain sur fond de perte, c'est-à-dire comme récupération possible à partir d'un renoncement premier, elle entre dans le cycle de la comptabilisation et de l'accumulation compatible avec la logique du libre-échange du néo-libéralisme et du discours du capitalisme. D'où la dimension du pari qui accompagne la contractualisation, par lequel chacun a à miser d'abord quelque chose de soi pour espérer un gain, risque que la contractualisation permet de maîtriser. Aussi se révèle-t-il en quoi le monde des contrats et des conventions s'enracine fondamentalement dans le corporel, ce que la métaphore de la « livre de chair » du *Marchand de Venise*, et de façon plus moderne encore, le pari diabolique de Faust devant l'absence de l'Autre divin, permettent d'illustrer. En contractualisant, le sujet se vouerait volontairement à l'enfer d'un toujours plus, Tantale contemporain jamais assuré, d'un toujours plus de satisfaction et d'aliénation.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Sigmund Freud

- Breuer J. et Freud S., *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1994, 12^e édition
- Freud S., *Ma vie et la psychanalyse. Suivi de Psychanalyse et médecine*, Paris, Gallimard, 1928
- Freud S., *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969
- Freud S., *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1972
- Freud S., *Un Événement de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1973
- Freud S., *Résultats, idées, problèmes, t. I, 1890-1920*, Paris, PUF, 1984
- Freud S., *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984
- Freud S., *Résultats, idées, problèmes, t. II, 1921-1938*, Paris, PUF, 1985
- Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1985
- Freud S., *Métapsychologie*, Paris, Folio essais, 1986
- Freud S., *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1987
- Freud S., *Trois essais sur la théorie sexuelle (1905-1924)*, Paris, Flammarion, 2019
- Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1993
- Freud S., *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard NRF, 1990
- Freud S., *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, 1991
- Freud S., *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1991
- Freud S., *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1996
- Freud S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1997
- Freud S., *Totem et tabou*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1998
- Freud S., *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 2004
- Freud S., *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2014
- Freud S., *L'interprétation du rêve*, Paris, Seuil, 2010
- Freud S., *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Éditions Points, 2012
- Freud S., *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2013
- Freud S., *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2016
- Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t. I, 1906-1908*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 136-137

2. Œuvres de Jacques Lacan

Lacan J., *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975

Lacan J., *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1978

Lacan J., *Le séminaire, Livre III, Les psychoses (1955-1956)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1981

Lacan J., *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet (1956-1957)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1994

Lacan J., *Le Séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1998

Lacan J., *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2013

Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986

Lacan J., *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert (1960-1961)*, texte établi par J.-A. Miller Paris, Seuil, 2001, 2^e édition corrigée

Lacan J., *Le Séminaire, Livre IX, L'identification (1961-1962)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse (1962-1963)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2004

Lacan J., *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme (1966-1967)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2023

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique (1967-1968)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre (1968-1969)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006

Lacan J., *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1991

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire (1971-1972)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent (1973-1974)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXII, RSI (1974-1975)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976-1977)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXV, Le moment de conclure (1977-1978)*, inédit

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXVII, Dissolution (1980-1981)*, inédit

- Lacan J., *Le savoir du psychanalyste. Entretiens de Sainte-Anne (1971-1972)*, inédit
- Lacan J., « Introduction au séminaire sur “La Lettre volée” », *La psychanalyse*, n° 2, 1957 pp. 1-15
- Lacan J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966
- Lacan J., « Déclaration à France-Culture en 1973 », *Le Coq-Héron*, n° 46-47, Paris, 1974
- Lacan J., « Préface » à F. Wedekind, *L'éveil du printemps*, Paris, Gallimard, 1974
- Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975
- Lacan J., « Conférence à Genève sur le symptôme » (1975), *Pas-tout Lacan*, Bibliothèque de l'École lacanienne de psychanalyse
- Lacan J., « Du discours psychanalytique. Discours à l'Université de Milan, le 12 mai 1972 » [En ligne]. *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan, La Salamandra, 1978, pp. 32-55. <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-05-12.htm>
- Lacan J., *Lettre au journal « Le Monde »*, 26 janv. 1980, dans *Ornicar ?*, n° 20/21, 1980
- Lacan J., « Préface à l'ouvrage de Robert Georjgin », *Cahiers Cistre*, 1977, Lacan, 2^e édition, Paris, L'Age d'homme, 1984
- Lacan J., « Le phénomène lacanien » (30 novembre 1974), *Les cahiers cliniques de Nice*, 1, juin 1998
- Lacan J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001
- Lacan J., *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001
- Lacan J., *Le Mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil, 2007
- Lacan J., *Je parle aux murs*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011
- Lacan J., « Note sur le père », *La Cause du Désir*, vol. 89, n° 1, 2015, p. 8

3. *Autres ouvrages et articles de psychanalyse et psychopathologie*

- Abelhauser A., Gori R. et Sauret M.-J., *La Folie évaluation. Les nouvelles fabriques de la servitude*, Paris, Fayard, 2011
- Arpin D., *Couples célèbres, Liaisons inconscientes*, Paris, Navarin : Le Champ freudien, 2016
- Assoun P.-L., *Le Freudisme*, Paris, PUF, 2001
- Assoun P.-L., « La passion du joug ou la servitude contractualisée », *La clinique lacanienne*, vol. 28, n° 2, 2016
- Balint A. et Balint M., *Amour primaire et technique psychanalytique*, Paris, Payot, 2001
- Bassols M., « Argent, temps et pas-tout », *La Cause du Désir*, vol. 85, n° 3, 2013
- Beaucé O., « L'hyperconnexion comme plus-de-rencontre », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 105, n° 1, 2022, pp. 211-224
- Bouasse H., *Optique et Photométrie dites géométriques*, Paris, Delagrave, 1934
- Bowlby J., *Attachement et perte*, vol. 1, « L'attachement », Paris, PUF, 2002
- Brodsky G., « Le malentendu dans le couple », intervention du 26 mai 2000, dans le cadre du Pont Freudien [En ligne], <http://pontfreudien.org/content/graciela-brodsky-le-malentendu-dans-le-couple>

- Bruno P., « La dérogation capitaliste », *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, sous la direction de Pierre Bruno, Érès, 2010
- Castanet H., « L'échange du bien inéchangeable. Variations sur une utopie de Pierre Klossowski », *La Cause freudienne*, vol. 69, n° 2, 2008, pp. 72-79
- Castoriadis-Aulagnier P., *La Violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975
- Cathelineau P.-Ch., *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, Paris, coll. Le discours psychanalytique, éd. de l'Association freudienne internationale, 2001
- Cathelineau P.-C., « Du trou », *Le Discours psychanalytique*, n° 19, juin 1986
- Certeau M. (de), « Ce que Freud fait de l'histoire. À propos de "Une névrose démoniaque au XVII^e siècle" », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 25^e année, n° 3, 1970, pp. 654-667
- Chaboudez G. « Le plus-de-jouir », *Figures de la psychanalyse*, vol. 25, n° 1, 2013, pp. 197-225
- Charles-Nicolas A., « À propos des conduites ordaliques : une stratégie contre la psychose ? Où l'ordalique "joue la mort contre la psychose" », *Topique*, 1985
- Charraud N., *Lacan et les mathématiques*, Paris, éd. Economica, 1997
- Cottet S., *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, Seuil, 1996
- Cottet S., « Freud et l'actualité du trauma », *La Cause Du Désir*, vol. 86, n° 1, 2014, pp. 27-33
- Delarue B., « L'argent et la matière », *La Cause du Désir*, vol. 85, n° 3, 2013
- Deprins D., « *Le pari de Pascal, une allégorie du principe de précaution ?* », *Les Ambivalences du risque : Regards croisés en sciences sociales*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2008, pp. 449-494
- Demoulin Ch., « Sortir du discours capitaliste ? », *Champ lacanien*, vol. 2, n° 1, 2005, pp. 107-121
- Dupont L., « Ouverture des 51^e Journées de l'ECF : La norme mâle », *La Cause du Désir*, vol. 110, n° 1, 2022, pp. 90-92
- Favez N. et Darwiche J., *Les thérapies de couple et de famille. Modèles empiriquement validés et applications cliniques*, Bruxelles, Mardaga, 2016
- Formarier M. et Ljiljana J., *Les concepts en sciences infirmières. 2^{ème} édition*. Association de Recherche en Soins Infirmiers, 2012
- Gérard-Segers M.-J., « De différentes manières de "faire couple". La folie à deux », *Le Bulletin freudien*, n° 21, décembre 1993
- Godart E., « Les métamorphoses du sujet à l'ère du virtuel : enjeux contemporains d'une clinique hypermoderne », *Cliniques méditerranéennes*, 2018, n° 98, p. 25-46
- Gori R., « Tous connectés, tous désolés », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 98, n° 2, 2018, pp. 47-65
- Guendouz-Barbaras C., « Errance et exclusion dans la subjectivité contemporaine », *La clinique lacanienne*, vol. 16, n° 2, 2009, pp. 157-167
- Harlow H. F., « The Nature of Love », *American Psychologist*, 13 (12), 1958, pp. 673-685
- Heimann P. et al., *Le contre-transfert*, Paris, Navarin, 1987
- Jung C. G., *Psychoanalysis and Neurosis*, New Jersey, Princeton University Press, 1970
- Kaës R., *Les Alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2014
- Kaës R., « La réalité psychique du lien », *Le Divan familial*, vol. 22, n° 1, 2009, pp. 107-125
- Kardiner A., *Mon analyse avec Freud*, Paris, Belfond, 1978

- Krafft-Ebing R. (von), *Psychopathia sexualis*, Paris, Payot, 1969
- Kernberg O. F., *Object relations theory and clinical psychoanalysis*, New York, Jason Aronson, 1976
- Kong Ph., « Du réel au nouvel amour », *La clinique lacanienne*, vol. 22, n° 2, 2012
- La Sagna Ph. et Adam R., *Contre l'universel. « L'Étourdit » de Lacan à la lettre*, Paris, Éditions Michèle, 2020
- Lagache D., « La psychanalyse et la structure de la personnalité », *Agressivité, structure de la personnalité et autres travaux*, *Œuvres IV, 1956-1962*, Paris, PUF, 1982
- Lasègue C., *De la folie à deux à l'hystérie et autres états*, Paris, L'Harmattan, 1998
- Laurent É., « Interview », dans Le Fustec C. et Marret S., *La fabrique du genre : (dé)constructions du féminin et du masculin dans les arts et la littérature anglophones*, Rennes, PUR, 2008, pp. 331-337
- Leguil C., *Céder n'est pas consentir*, Paris, PUF, 2021
- Leguil C., « Je », *Une traversée des identités*, Paris, PUF, 2018
- Leguil C., « De l'être à l'existence. L'au-delà du désir de reconnaissance chez Lacan », article en ligne, publié le 14 avril 2013, www.consecutio.org/2013/04/de-letre-a-l'existence-lau-dela-du-desir-de-reconnaissance-chez-lacan/
- Lévy A., « Ségrégation et déségrégation. Variations *hontologiques* et topologiques », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 101, n° 1, 2020, pp. 217-230
- Lippi S., « Sacrifice et passivité », *Transgressions. Bataille, Lacan.*, Toulouse, Érès, 2008
- Löwald H., « The Waning of the Œdipus Complex », *Papers on Psychoanalysis*, New Haven, CT: Yale UP, 1980
- Löwald H., « Moi et réalité », *Revue française de psychanalyse*, 2011, n° 2, vol. 75
- Mahler M., *On human symbiosis and the vicissitudes of individuation*, Londres, Chatto and Windus, 1969
- Maleval J.-C., *La Forclusion du Nom-du-Père*, Paris, Seuil, 2000
- Maleval J.-C., *Repères pour la psychose ordinaire*, Paris, Navarin éditeur, 2020
- Marie P., « Une morale du renoncement », *La clinique lacanienne*, vol. 28, n° 2, 2016, pp. 41-46
- Martin P., *Argent et psychanalyse*, Paris, Navarin, 1984
- Martin-Mattera P. et Lévy A., « Le "concept" de *lathouse* dans l'œuvre de Jacques Lacan. Implications psychologiques, cliniques et sociales », *Bulletin de psychologie*, vol. 550, no. 4, 2017, pp. 311-319
- Melman Ch., *La Nouvelle économie psychique : la façon de penser et de jouir aujourd'hui*, Toulous, Érès, 2009
- Miller J.-A., « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, n° 43, octobre 1999
- Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *Quarto* n° 77, 2002, pp. 6-33
- Miller J.-A., « Contre-transfert et intersubjectivité », *La Cause freudienne*, n° 53, mars 2003
- Miller J.-A., « Lecture critique des "complexes familiaux" de Jacques Lacan », *La Cause freudienne, Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 60, Paris, Navarrin Editeur, 2005
- Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire *L'Angoisse* de Jacques Lacan », *La Cause freudienne*, n°59, Paris, Navarin Editeur, 2005
- Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire *D'un Autre à l'autre* », *La Cause freudienne*, vol. 65, n° 1, 2007, pp. 87-124
- Miller J.-A., « Le désir de certitude : Descartes et l'ordre des raisons », *La Cause du Désir*, vol. 90, n° 2, 2015, pp. 54-64

- Miller J.-A., « L'Autre dans l'Autre », *La Cause du désir*, n° 96, juin 2017
- Miller J.-A., « Partenaires de la pulsion », *Revue de psychanalyse, Quarto* n° 121, Ecole de la Cause Freudienne, Mars 2019
- Miller J.-A., « Le monologue de l'apparole », *Revue de la Cause freudienne*, n°34, 2020
- Miller J.-A., « La cause et l'effet en psychanalyse », *Ornicar ? « Consentir »*, Paris, Revue du Champ Freudien, 2020, n° 54
- Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. De la nature des semblants », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1991-1992, inédit
- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Donc », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1993-1994, inédit
- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1996-1997, inédit
- Miller J.-A., « L'Orientation lacanienne. Le Partenaire-symptôme », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1997-1998, inédit
- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'expérience du réel dans la cure analytique », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 1998-1999, inédit
- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Pièces détachées », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 2004-2005
- Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris 8, 2011-2012
- Mirabel-Sarron Ch. et Vera L., *L'entretien en Thérapie Comportementale et Cognitive*, Paris, Dunod, 2014
- Morel G., « La pulsion indomptable », Pierre-Henri Castel éd., *Freud. Le moi contre sa sexualité*. PUF, 2002, pp. 47-85
- Naveau P., « La rencontre de l'amour, naissance d'un symptôme », *Accès à la psychanalyse*, Octobre 2016, n° 9, Bulletin de l'Association de la Cause Freudienne Val de Loire-Bretagne
- Pfauwadel A., « Il n'y a pas de normes sexuelles. Il n'y a que des normes sociales », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 21 | Printemps 2019, mis en ligne le 01 juin 2019
- Podlejski J., « Le choc des discours », *Psychanalyse*, vol. 34, n° 3, 2015, pp. 67-71
- Rank O., « Le double », *Don Juan et le double*, Paris, Payot, 1973
- Rank O., *Le Traumatisme de la naissance*, Paris, Payot, 2002
- Reich W., *La Révolution sexuelle*, Paris, 10/18, 1974
- Reich W., *L'Analyse caractérielle*, Payot, Paris, 1992
- Reich W., *L'Irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 2007
- Sauret M.-J., *L'Effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Érès, 2008
- Sauret M.-J., *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse, PUM, 2009
- Sauvagnat F., « Addiction, pari, ordalie, potlatch. En hommage à Christian Bachmann », *Le Courrier des addictions (10)*, n° 2, avril-mai-juin 2008
- Sauvagnat F., « Pari, pacte diabolique et nomination », Conférence de clôture au colloque « Adolescences et lois », Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte 31-8-2018, inédit
- Scherrer F., « "Le roc..." », *Essaim*, vol. 27, n° 2, 2011, pp. 83-99

- Schreber D. P., *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975
- Sofiyana A., « *Tuché et Automaton*. Introduction à l'Introduction au séminaire sur La Lettre volée », *La clinique lacanienne*, vol. 8, n°. 2, 2004, pp. 199-220
- Soler C., « La fin freudienne », *Retour à la passe*, Paris, Forum du Champ lacanien, 2000
- Szasz Th., *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1975
- Szasz Th., *La Loi, la liberté et la psychiatrie*, Paris, Payot, 1977
- Szasz Th., *Faith in Freedom : Libertarian Principles and Psychiatric Practices*, New York, Routledge, 2017
- Wallon H., « Comment se développe chez l'enfant la notion du corps propre », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1931
- Wallon H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, PUF, 1987
- Winnicott D. W., « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975
- Zafiroopoulos M., *Lacan et les sciences sociales*, Paris, PUF, 2001
- Zafiroopoulos M., *Du père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse ?*, Paris, PUF, 2014

4. Œuvres littéraires ou portant sur la littérature

- Anonyme, *L'Histoire du Docteur Faust*, Paris, Les Belles Lettres, 1970
- Baudelaire Ch., *Les Fleurs du mal*, Paris, GF-Flammarion, 2019
- Blanchot M., *Lautréamont et Sade*, Paris, Éd. de Minuit, 1949
- Calderon B. (de la), *Le Magicien Prodigeux*, Paris, éd. Montaigne, 1969
- Cheng F., *L'Écriture poétique chinoise, Suivi d'une anthologie des poèmes des Tang*, Paris, Le Seuil, 1996
- Giraudoux J., *Ondine*, Paris, Magnard, 2015
- Goethe J. W. (von), *Faust I*, Paris, GF-Flammarion, 2015
- Huston N., *Professeurs de désespoir*, Paris, Acte Sud, 2004
- James E. L., *Cinquante nuances de Grey*, 2011, Paris, JC Lattès, 2012
- Joyce J., *Portait de l'artiste en jeune homme*, Paris, Gallimard, 1943
- Kertész I., *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Paris, Actes Sud, 1995
- Kouchner C., *La Familia grande*, Paris, Points, 2022
- Kundera M., *La Plaisanterie*, Paris, Folio, 1975
- Laclos Ch. (de), *De l'éducation des femmes*, Paris, Des Équateurs, 2018
- Lejeune Ph., *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 2015
- Millot C., *Nobodaddy*, Paris, Point Hors Ligne, 1988
- Milton J., *Le Paradis Perdu*, Paris, Gallimard, 1995
- Orwell G., *1984*, Paris, Gallimard, 1972
- Ost F., « Le Pacte faustien ou les avatars de la liberté », *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 271-325

- Queneau R., *On est toujours trop bon avec les femmes*, Paris, Folio, 1981
- Rimbaud A., *Illuminations*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1972
- Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, Paris, GF-Flammarion, 1987
- Sade (marquis de), *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 1970
- Shakespeare W., *Le Marchand de Venise*, Paris, GF-Flammarion, 1999
- Shakespeare W., *Le Roi Lear*, Paris, Folio Classique, 2016
- Springora V., *Le Consentement*, Paris, Le livre de poche, 2021
- Tudal A., *Paris en l'an 2000*, Paris, Editions littéraires et artistiques, 1945

5. Autres ouvrages et articles

- Adorno T. W., « La Psychanalyse revisitée », *La Psychanalyse revisitée*, Paris, Éditions de l'Olivier, Penser/rêver, 2007
- Agamben G., *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997
- Agamben G., « Théorie des dispositifs », *Poésie*, vol. 115, n° 1, 2006, pp. 25-33
- Althusser L., *Sur le Contrat social*, Paris, Manucius, 2008
- American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition (DSM-5)*, Washington D.C., American Psychiatric Publishing, 2013
- Anders G., *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éd. de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002
- Aubenque P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014
- Audier S., *Le colloque Lippmann. Aux origines du « néo-libéralisme »*, Paris, Le Bord de L'eau, 2012
- Aumann R. J., « Agreeing to disagree », *Annals of Statistics*, n° 4, 1976, p. 1236-1239
- Aquin Th. (d'), *Première question disputée sur la vérité*, Paris, Vrin, 2002
- Arendt H., *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967
- Arendt H., *Eichmann à Jerusalem*, Paris, Folio Histoire, 1991
- Arendt H., *La Crise de la culture*, Paris, Quarto Gallimard, 2012
- Arendt H., *Responsabilité et jugement*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009
- Arendt H., Jaspers K., *Correspondance 1926-1969*, Paris, Payot, 1996
- Arendt H., Heidegger M., *Lettres et autres documents (1925-1975)*, Paris, Gallimard, 2001
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994
- Aristote, *Physique*, Paris, Vrin, 2012
- Aristote, *Catégories. De l'interprétation. Organon I et II*, Paris, Vrin, 2004
- Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 2015
- Aristote, *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 2018
- Augustin (saint), *Le Maître (De Magistro)*, Paris, Klincksieck, 2002
- Augustin (St), *La Cité de Dieu, tome 2 : Livres XI à XVII*, Paris, Seuil, 2004

- Austin J., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991
- Averroès, *Discours décisif*, Paris, GF-Flammarion, 1999
- Bacharan N., *Du sexe en Amérique. Une autre histoire des États-Unis*, Paris, Robert Laffont, 2016
- Badiou A., *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988
- Banens M., « Foucault sur l'histoire de l'homosexualité : Une théorie en trois temps », *La Revue*, n° 3, 2009
- Le Bardo Thödol : Le livre des morts tibétains*, trad. française par M. La Fuente, Paris, Éd. Maisonneuve, 1972
- Bärmann J., « *Pacta sunt servanda*. Considérations sur l'histoire du contrat consensuel », *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 13 N° 1, Janvier-mars 1961. pp. 18-53
- Bataille G., *Les Larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1971
- Bataille G., *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973
- Bataille G., *La Part maudite*, dans *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1976
- Baudrillard J., *La Société de consommation. Ses mythes ses structures*, Paris, SGPP, « Le point de la question », 1970
- Bauman Z., *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Paris, Le Rouergue / Chambon, 2004
- Beaufret J., *Approche de Heidegger : Dialogue avec Heidegger III*, Paris, Éd. de Minuit, 1974
- Beauvoir S. (de), *Le Deuxième sexe, t. I Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1976
- Beauvoir S. (de), *Le Deuxième sexe, t. II L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1976
- Beck U., *La société du risque*, Seuil, Paris, 2001
- Becker G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976
- Bentham J., *Introduction aux principes de morale et de législation*, Paris, Vrin, 2011
- Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1997
- Bible*
- Billot A., « Le raisonnement spéculaire (ce que Aumann doit à Lacan) », dans B. Walliser (sous la direction de), *Économie et cognition*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2008, p. 115-146
- Blanché R., *L'Axiomatique*, Paris, PUF, 1999
- Bloch M., *Les rois thaumaturges : Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard NRF, 1983
- Bloch M., *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994
- Bologne J.-C., *Histoire du couple*, Paris, Pocket Agora, 2019
- Borrillo D., « La liberté érotique et l'exception sexuelle », dans Borrillo D. et Lochak D., *La Liberté sexuelle*, Paris, PUF, 2005
- Boucherie A., *Troubles dans le consentement*, Paris, François Bourin, 2019
- Bourgeois L., *Solidarité*, Paris, A. Colin, 1902
- Brunschwig J., « La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote », *Cahiers pour l'analyse n° 10*, Travaux du Cercle d'Épistémologie de l'ENS, Paris, Le Seuil, 1969, pp. 3-26
- Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012
- Butler J., *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004

- Butler J., *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006
- Butler J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993
- Butler J., *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004
- Castel R., *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003
- Caillé A., *Anthropologie du don*, Paris, La Découverte, 2007
- Camus A., *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1985
- Carnap R., « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », dans Soulez A. (dir.), *Le Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985
- Carraud V., *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, Epiméthée, 1992
- Cassirer E., *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966
- Certeau M. (de), *La Fable mystique*, t. 1, XVIe et XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 1982
- Champeau S., « "Contrat social" », *Cités*, vol. 10, n° 2, 2002
- Charazac-Brunel M., « Les représentations du diable : Aspect psychanalytique », dans M. & Martin J.-B., *Le Défi magique, volume 2 : Satanisme, sorcellerie, Nouvelle édition* [en ligne], Lyon, PUL, 1994
- Chomsky N. et Herman E., *La Fabrication du consentement : De la propagande médiatique en démocratie*, Marseille, Éd. Benoît Eugène et Frédéric Cotton, Agone, 2008
- Citot V., « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *Le Philosophoire*, vol. 25, n° 2, 2005, pp. 35-76
- Clair A., « Pascal et Kierkegaard face à face », *Les Études philosophiques*, vol. 96, n° 1, 2011, pp. 3-18
- Claude CL., *Le Consentement amoureux : Rousseau, les femmes et la cité*, Paris, Hachette Littératures, 1998
- Claudiel P., *Partage de midi*, Paris, Gallimard, 2011
- Costey P. et Tangy L., « Droit, mœurs et bioéthiques. Entretien avec Marcela Iacub », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, consulté le 13 août 2023. URL: <http://journals.openedition.org/traces/394>
- Couturat L., *La Logique de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1901
- Darwin Ch., *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, Reinwald & Cie, 1872
- Dastur F., *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011
- Dehouve D., « Chapitre 1. Sacer et sacré. Notion emic et catégorie anthropologique », dans Lanfranchi Th. (dir.), *Autour de la notion de sacer, Nouvelle édition* [en ligne]. Rome, Publications de l'École française de Rome, 2017, Disponible sur Internet : books.openedition.org/efr/3374
- Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967
- Deleuze G., *Un manifeste de moins*, 1978
- Delphy Ch., « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 2, 1981
- Descartes R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2000
- Descartes R., *La Dioptrique*, Paris, Arvensa Éditions, 2019
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979
- Dresher M., *Jeux de stratégies : Théorie et applications*, Paris, Dunod, 1965

- Dreyfus H. L., Rabinow P. (dir.), « Deux essais sur le pouvoir », *Michel Foucault, un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984
- Droit R.-P. et Gallien A., *La réalité sexuelle : une enquête en France. Des femmes et des hommes disent les difficultés quotidiennes de leur vie sexuelle*, Paris, Robert Laffont, 1974
- Dufour D.-R., « La gouvernance comme nouvelle forme de contrôle social », *Connexions*, vol. 91, n° 1, 2009, pp. 41-54
- Dufour D.-R., *La Cité perverse, Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009
- Dufour D.-R., *Le Divin marché*, Paris, Folio Essais, 2012
- Dumont L., *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991
- Dumouchel P., « Hobbes : la course à la souveraineté », *Stanford French Review*, X, 1986, pp. 153-176
- Dumouchel P., *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011
- Dupré L., « La dialectique de l'acte de foi chez Soeren Kierkegaard », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, t. 54, n° 43, 1956, pp. 418-455
- Durkheim É., *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2015
- Durkheim É., *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007
- Durkheim É., *La Prohibition de l'inceste et ses origines*, Paris, Payot & Rivages, 2008
- Durkheim É., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013
- Durkheim É., « La famille conjugale », *Revue philosophique*, 90, 1921
- Durkheim É., « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 37-101
- Dworkin R., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995
- Ehrenberg A., *Le Culte de la performance*, Paris, Hachette, 1991
- Ehrenberg A., *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998,
- Ehrenberg A., *La Société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2012
- Elias N., *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973
- Ellul J., *La Parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981
- Engels F. *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Editions sociales, 1973
- Estimbre M., « Réforme du travail : pour un nouveau contrat social », *Les Échos*, 26 avril 2016
- Éribon D., *Echapper à la psychanalyse*, Paris, Léo Scheer, 2005
- Euler L., « Calcul de la probabilité dans le jeu de rencontre », *Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin*, vol. 7, 1753, pp. 255-270
- Ewald F., *L'État providence*, Paris, Bernard Grasset, 1986
- Fassin É., « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, vol. 26, n° 3, 2006, p. 123-131
- Febvre L., *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1947
- Fernagu-Oudet S., « Concevoir des environnements de travail capacitants : l'exemple d'un réseau réciproque d'échanges des savoirs », *Formation-Emploi*, n° 119, juillet-septembre 2012, pp. 7-27
- Fichte J.-G., *Conférences sur la destination du savant*, Paris, Vrin, 1980
- Filmer R. (sir), *Patriarcha, ou le pouvoir naturel des rois suivi des observations sur Hobbes*, Paris, L'Harmattan, 1985

- Fischbach F., *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Paris, PUF, 1999
- Foucault M., *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976
- Foucault M., *Histoire de la sexualité*, t. I, *La Volonté de savoir*, Paris, Tel Gallimard, 1994
- Foucault M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Seuil, 1997
- Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil, 2004
- Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil, 2004
- Fourier Ch., *Théorie des quatre mouvements, Le nouveau monde amoureux*, Paris, Les Presses du réel, 1998
- Fraisse G., *Du Consentement*, Paris, Seuil, 2007
- France I., « Le discours capitaliste libéral : fondements et portée sociale. Comment le discours économique fonctionne comme discours dominant », Conférence au 1er Colloque international de psychopathologie du lien social, *Le sujet résiste-t-il à la nouvelle société de marché ?*, Strasbourg, 16-18 mars 2006
- Frege G., *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1968
- Frege G., « Fonction et concept », *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971
- Frege G., *Idéographie*, Paris, Vrin, 2000
- Friedman M. & R., *Free to Choose*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1979
- Friedman M., *Capitalisme et liberté*, Paris, Flammarion, 2016
- Gaius, *Institutes de Gaius*, Paris, Hachette Livre BNF, édition de 1881
- Gamow G. et Stern M., « Forty Unfaithful Wives », dans G. Gamow, M. Stern, *Puzzle Math*, New York, The Viking Press, 1958, pp. 20-23
- Ganascia J.-G., « Alan Turing : du calculable à l'indécidable », [En ligne], publié le 19 février 2004, <https://interstices.info/alan-turing-du-calculable-a-lindécidable/>
- Gardou Ch., *La Société inclusive, parlons-en ! Il n'y a pas de vie minuscule*, Toulouse, Érès, 2012
- Garcia M., *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Climats, 2021
- Gaudemet J., *Le Mariage en Occident*, Paris, Cerf, 1987
- Gavey N., *Just Sex? The Cultural Scaffolding*, New York, Routledge, 2004
- Genel K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2004
- Girard R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972
- Girard R., *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982
- Giraud G., *La Théorie des jeux*, Paris, coll. Champs Essais, éd. Flammarion, 2009
- Godelier M., « La part idéale du réel. Essai sur l'idéologique », *L'Homme*, vol. 18, n° 3-4, 1978, p. 155-188
- Guillaume B., « Démocratie et consentement sexuels », *Raison publique*, vol. 21, n° 1, 2017, pp. 175-183
- Guillaumin C., *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté femmes, 1992
- Guinart J., « Pile ou face », *Érès « Psychanalyse »*, 2012/2, n° 24, pp. 101-105
- Gros F., *Désobéir*, Paris, Flammarion, 2019
- Grotius H., *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2012
- Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 2013

- Hamon A. & Ausserre F., *Michel Fourniret, Monique Olivier, un couple diabolique*, Paris, Anne Carrière, 2007
- Hanmer J., « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes*, n° 1, 1977, pp. 69-88
- Hayek F., *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 1985
- Hegel G. W. F., *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976
- Hegel G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, t. I et II, Paris, Aubier Montaigne, 1970
- Hegel G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998
- Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris PUF, 2003
- Hegel G. W. F., *Leçon de 1822-23 sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2009
- Heidegger M., *Être et Temps*, Traduction d'Emmanuel Martineau, Édition en ligne
- Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Tel Gallimard, 1962
- Heidegger M., *Question I & II*, Paris, Tel Gallimard, 1968
- Heidegger M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Tel Gallimard, 1971
- Heidegger M., *Essais et conférences*, Paris, Tel Gallimard, 1988
- Heidegger M., *Question III-IV*, Paris, Tel Gallimard, 1990
- Heidegger M., *Acheminement vers la parole*, Paris, Tel Gallimard, 2010
- Hénaff M., *Sade. L'invention du corps libertin*, Paris, PUF, 1978
- Hénaff M., *Le Prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2010
- Hénaff M., *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012
- Héraclite, *Fragments*, trad. fr. et commentaire par M. Conche, Paris, PUF, 1998
- Hobbes Th., *Du citoyen*, Paris, GF-Flammarion, 2010
- Hocquenghem G., *Le Désir homosexuel*, Paris, Fayard, 2000
- Honneth A., *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Edition établie par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006
- Honneth A., « Psychanalyse et philosophie. De l'angoisse de séparation à la lutte pour la reconnaissance », entretien réalisé et traduit par L. Marin, *Illusio*, n° 14/15, 2016, pp. 241-257
- Hubert H. & Mauss M. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Sociétés*, vol. 107, n°. 1, 2010
- Iacob M., *Le Crime était Presque sexuel, et autres essais de casuistique juridique*, Paris, Flammarion, 2003
- Jeremias A.-P., *L'ubérisation du travail – Promesses et risques du travail dans l'économie des petits boulots*, Paris, Dalloz, 2021
- Joly-Coz G., « Troubles dans le consentement d'Alexia Boucherie. Une réaction », *Archives de philosophie du droit*, vol. 61, n°. 1, 2019, pp. 387-396
- Josserand L., « Le contrat dirigé », *Recueil hebdomadaire Dalloz*, 1933, n° 32
- Jouanna J., « Libations et sacrifices dans la tragédie grecque », *Revue des Études Grecques*, t. 105, fascicule 502-503, Juillet-décembre 1992
- Joye S., « Les mariages dits "germaniques" : entre anthropologie, idéologie et histoire », *Anabases*, 22 | 2015, p. 85-95
- Justinien I^{er}, *Les Cinquante livres du Digeste ou Des Pandectes de l'empereur Justinien*, Paris, Hachette Livre BNF, édition de 1803-1805

- K.A. et A.D. c. Belgique, arrêt du 17 février 2005, n° 42758/98 et n° 45558/99
- Kant E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Œuvres philosophiques, t. II, Paris, Gallimard, 1985
- Kant E., *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994
- Kant E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 2000
- Kant E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 2003
- Kaufmann J.-Cl., *Pas envie ce soir : le consentement dans le couple*, Paris, Les liens qui libèrent, 2021
- Kervégan J.-F., « La théorie hégélienne du contrat : le juridique, le politique, le social », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15 | 2001, mis en ligne le 05 août 2011, consulté le 24 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/830>
- Kierkegaard S., *Le Concept d'angoisse*, Paris, Tel Gallimard, 1990
- Kierkegaard S., *Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990
- Kierkegaard S., *Traité du désespoir*, Paris, Tel Gallimard, 2006
- Klossowski P., *La Vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950
- Klossowski P., « Sade et Fourier », *Topique*, n° 4-5, 1970, pp. 79-98
- Klossowski P., *La Monnaie vivante*, Paris, Rivages Poches, 1997
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1968
- Kokoreff M. et Rodriguez J., « La société française au prisme de l'incertitude », dans Xavier Molénat (éd.), *L'Individu contemporain. Regards sociologiques*. Éditions Sciences Humaines, 2014, pp. 123-130
- Knight F., *Risk, Uncertainty and Profit*, Ithaca, Cornell University Library, 2009
- Kurnitzky H., *Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1974
- La Boétie É., *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF-Flammarion, 2016
- Le Bon G., *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2013
- Le Breton D., *Sociologie du risque*, Paris, Que sais-je ?, 2022
- Le Gaufey G., *Le pastout de Lacan : Consistance logique, conséquences cliniques*, « Pour une lecture critique des formules de la sexualité », Paris, Epel, 2006
- Lachapelle Y. et al., « Autodétermination : historique, définitions et modèles conceptuels », *La nouvelle revue – Éducation et société inclusives*, vol. 94, n° 2, 2022, pp. 25-42
- Lagandré C., *Du Contrat sexuel*, Paris, PUF, 2019
- Landais E., « Agriculture durable : les fondements d'un nouveau contrat social », *Le Courrier de l'environnement de l'INRA*, avril 1998
- Langdridge D. et Barker M. (dir.), *Safe, Sane and Consensual : Contemporary Perspectives on Sadoomasochism*, Basingstoke, UK, Palgrave MacMillan, 2007
- Lasch Ch., *La Culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2008
- Legendre P., *Remarques sur la reféodalisation de la France*, Paris, LGDJ, 1997
- Leibniz G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 2008
- Leibniz G. W., *Discours de métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008

- Leibniz G. W., *Dissertatio de arte combinatoria, in qua, ex arithmeticae fundamentis*, Paris, Hachette Livre BNF, 2012
- Lerma M. L., « Pourquoi un contrat juridique pour le pacte "faustien" ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 50, n° 1, 2003, pp. 189-223
- Levinas E., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982
- Levinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982
- Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 1990
- Lévi-Strauss Cl., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Par, PUF, 1949
- Lévi-Strauss C., « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1, 1949. pp. 5-27
- Lewis D.K., *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1969
- Littlewood J. E., *A Mathematician's Miscellany*, Londres, Methuen, 1953
- Locke J., *Second traité du gouvernement civil*, Paris, PUF, 1994
- Lombroso C., *L'homme criminel : Étude anthropologique et médico-légale*, Édition en ligne, 1887, URL: classiques.uqac.ca/classiques/lombroso_cesare/homme_criminel_1887/homme_criminel_1887.html
- Lorenz K., *Les Fondements de l'éthologie*, Paris, Flammarion, 2009
- Loysel A., *Institutes Coutumières*, Wentworth Press, 2018
- Luther M., *Dictionnaire de l'histoire du christianisme*, Paris, Albin Michel, 2000
- MacKinnon C., *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989
- MacLuhan M. et Fiore Q., *Guerre et paix dans le village planétaire*, Paris, Robert Laffont, 1970
- Maine H. (sir.), *L'Ancien droit*, Paris, Guillaumin, 1874
- Mandeville B., *La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1974
- Marty É., *Le Sexe des modernes : Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, 2021
- Marx K., *Le Capital*, livre premier, Paris, Les Éditions Sociales, 1976
- Marzano M., *Je consens donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2006
- Marzano M., *Le Contrat de défiance*, Paris, Grasset, 2010
- Mattéi J.-F., *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, PUF, 2015
- Maurel E. & Vignolle F., *Le Pacte des Fourniret*, Paris, Hachette littérature, 2008
- Mauss M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950
- Mead M., « Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée », *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1969
- Memmi A., *Portrait du colonisé, précédé de : Portrait du colonisateur*, Paris, Folio actuel, 2002
- Merril D. Smith (dir.), Vern Bullough, Kwabena O., Akurang-Parry, Martha McCaughey, Janice Raymond et al., *Encyclopedia of Rape*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2004
- Mill J. S., *De la liberté*, Paris, Gallimard, Folio, 1990
- Mill J. S., *L'Asservissement des femmes*, Paris, Payot, 2005
- Milner J.-C., *L'œuvre claire*, Paris, Le Seuil, 1995

- Moeglin J.-M., « Le Saint Empire : contrat politique et souveraineté partagée », dans Foronda F. (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'occident médiéval, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2011, pp. 173-191
- Money J. et Ehrhardt A., *Man & Woman, Boy & Girl. Gender Identity from Conception to Maturity*, Londres, Jason Aronson, 1996
- Monteils-Lang L., « Perspectives antiques sur la philosophie du consentement », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 30 mai 2009
- Moscovici S., *L'âge des foules*, Fayard, Paris, 1981
- Nancy J.-L., *L'Intrus*, Paris, Editions Galilée, 2010
- New York Radical Feminists, Connell N. et Wilson C., *Rape : the first sourcebook for women*, New American Library, 1974
- Nicole-Claude M., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991
- Nicole-Claude M. (dir.), « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1985, pp. 169-245
- Nicole-Claude M., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991
- Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, Paris, GF-Flammarion, 1996
- Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, GF-Flammarion, 1996
- Nozick R., *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1974
- Oakley A., *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972
- Panofsky E., *La Perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975
- Paperman P. et Laugier S., *Le souci des autres : éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006
- Pascal B., *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, 4 volumes publiés, 1964-1970, t. II, Paris, Desclée de Brouwer, 1992
- Pascal B., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1980
- Pascal B., *Pensées*, Paris, Le Livre de Poche, 2003
- Pateman C., *Le Contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010
- Patočka J., « Le sens du mythe du pacte avec le diable. Méditation sur les variantes de la légende de Faust », *L'écrivain, son objet*, Paris, POL, 1990
- Partisans*, « Sexualité et répression », n° 32-33, octobre 1966 (coordonné par Emile Copferman)
- Partisans*, « Sexualité et répression II », n° 66-67, juillet 1972 (coordonné par Boris Fraenkel)
- Perrot J.-C., *Une Histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, EHESS, 1992
- Platon, *Le Banquet*, Paris, GF-Flammarion, 2007
- Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2016
- Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, GF-Flammarion, 2017
- Preciado P. B., *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000
- Quidu M., « Le *mixed martial arts*, une "atteinte à la dignité humaine" ? Quelques hypothèses sur les fondements de nos jugements moraux », *Déviance et Société*, vol. 43, n° 1, 2019, pp. 111-151

- Raid L., « Care et politique chez Joan Tronto », dans P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care ?, souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009
- Rauch A., *Histoire du premier sexe. De la révolution à nos jours*, Paris, Hachette, 2004
- Rawls J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997
- Renault A. & Mesure S., *Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002
- Rey O., *Une folle solitude. Le Fantôme de l'homme autoconstruit*, Paris, Seuil, 2006
- Rivasi M., « Face à la crise écologique, prendre soin du monde », *Reporterre, le quotidien de l'écologie*, 1^{er} mars 2018
- Rosa H., *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012
- Rosa H., *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2020
- Rousseau J.-J., *Du Contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001
- Rousseau J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Livre V, introduction, Paris, Flammarion, 2009
- Rousseau J.-J., *Les Confessions*, Paris, Folio Classiques, 2009
- Roustang G., Laville J.-L., Eme B., Mothé D. et Perret B., *Vers un nouveau contrat social*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2000
- Rubin G., « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF*, 7 | 1998, pp. 3-81
- Sandel M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le Seuil, 1999
- Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Tel Gallimard, 1943
- Schelling Th., *The Strategy of Conflict*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1960
- Schmitt C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988
- Selim M., « Des droits sexuels ? Polysémie d'une libération fluide », *L'Homme & la Société*, vol. 206, n° 1, 2018, pp. 95-112
- Sellin E., *Moïse et son importance dans l'histoire de la religion israélo-juive*, Paris, Éditions du Félin, 2015
- Simmel G., *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987
- Simpère F., entretien par Sophie Caillat, « Les "polyamoureux", ces "indignés" de la monogamie », *Rue89*, 6 juillet 2011
- Singly F. (de), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2014
- Smith A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre III et IV, Paris, Économica, 2022
- Smith A., *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 2014
- Stoller R., *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity*, New York, Routledge, 2020
- Strauss L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 2008
- Supiot A., *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil, 2005
- Supiot A., *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2020
- Supiot A., « L'erreur de Foucault. Réflexions sur le biopouvoir », *Mélanges en l'honneur du Professeur Catherine Labrusse-Riou*, Paris, Éditions de l'Institut de Recherche Juridique de la Sorbonne (IRJS), 2022, pp. 395-413
- Sumner Maine H., *L'Ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, Paris, Durand et Pédone, 1874

- Tazdaït T., « Lacan et la connaissance commune : “l’énigme des trois prisonniers” », dans Pierre-Christophe Cathelineau éd., *Réel de la science. Réel de la psychanalyse*. Toulouse, Érès, 2020, pp. 229-246
- Terrel J., *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Points, 2021
- Théry I. et Biet Ch. (dir.), *La Famille, la loi, l’État*, Paris, Imprimerie nationale/Éditions du Centre Pompidou, 1989
- Théry I., *Le Démariage : justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993
- Théry I., *Moi aussi. La nouvelle civilité sexuelle*, Paris, Seuil, 2022
- Thoreau H.-D., *La Désobéissance civile*, Paris, Gallmeister, 2017
- Tite-Live, *Histoire romaine, Livre I à V, De la fondation de Rome à l’invasion gauloise*, Paris, GF-Flammarion, 1999
- Tocqueville Ch.-A., *De la démocratie en Amérique*, Paris, 10/18, 1981
- Turkle S., *Seuls ensemble. De plus en plus de technologies, de moins en moins de relations humaines*, Paris, L’Échappée, 2015
- Urtubey L. (de), *Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983
- Van Ussel J., *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, Robert Laffont, 1972
- Veyne P., « L’Empire romain », dans Ariès Ph. et Duby G. (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 1 « De l’Empire romain à l’an mil », Paris, Seuil, 1999
- Vigarello G., *Histoire du viol du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000
- Villey M., *Le droit romain : son actualité*, 7^e éd., Paris, PUF, 1979
- Villey M., *Le Droit romain*, Paris, Que sais-je ?, 2002
- Virassamy G., *Les Contrats de dépendance*, Paris, LGDJ, 1986
- Virlouvet C. (dir.) et Bourdin S., *Rome, naissance d’un empire : De Romulus à Pompée 753-70 av. J.-C.*, Paris, Belin, 2020
- Weber M., *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003
- Wiener N., *La Cybernétique : Information et régulation dans le vivant et la machine*, Paris, Seuil, 2014
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Tel Gallimard, 1961
- Wittgenstein L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Tel Gallimard, 2004 ; Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, Paris, Tel Gallimard, 2014
- Wittig M., *La Pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2018
- Zarka Y. Ch., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 2001
- Zarka, Y. Ch., « La marchandisation du corps humain : réalité du corps fétichisé », *Cités*, vol. 65, n^o. 1, 2016, pp. 33-40

6. Encyclopédies et dictionnaires

- Bloch O. et Von Wartburg W.J., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1989
- Foulquié P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962
- Kipman S.-D. (éd.), *Dictionnaire critique des termes de psychiatrie et de santé mentale*, Paris, 2005

Laplanche J. et Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, Paris, PUF, 2007

Salanié B., « MICROÉCONOMIE – Incitations et contrats », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 11 avril 2023. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/microeconomie-incitations-et-contrats/>

Tropper M., « Contrat Social », *Encyclopædia Universalis*, [en ligne], consulté le 12 juillet 2023. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/contrat-social/>

7. Webographie

Eff B., « Une app de consentement sexuel n'est pas une solution miracle », *Vice* [En ligne], 19 janvier 2018, www.vice.com/fr/article/d34jxy/une-app-de-consentement-sexuel-nest-pas-une-solution-miracle

Epstein S. C., « Nick Cannon's "Consent App" Gets Consent Completely Wrong », *Bust* [En ligne], consulté le 28 mars 2023, <https://bust.com/feminism/193913-what-nick-cannon-gets-wrong-about-consent.html>

Hill Th. T., « Does my algorithm have a mental-health problem ? », [En ligne] <http://aeon.co/ideas/made-in-our-own-image-why-algorithms-have-mental-health-problems>

Giard A., « App de consentement sexuel : danger ! », *Blog 400 Culs* [En ligne], *Journal Libération*, 9 décembre 2019, www.liberation.fr/debats/2019/12/09/app-de-consentement-sexuel-danger_1811184/

Lavelle V., « Les coachs en séduction, une certaine idée de l'enfer », *Slate*, magazine en ligne, www.slate.fr/story/229580/coachs-seduction-conseils-hommes-celibataires-draque-rue-masculinisme-feminisme-sexisme

Lesnes C., « Aux Etats-Unis, on composte aussi les défunts », *Le Monde*, Publié le 05 janvier 2023, en ligne, www.lemonde.fr/planete/article/2023/01/05/aux-etats-unis-on-composte-aussi-les-defunts_6156744_3244.html

Marie L., « Pourquoi le concept de cette application de consentement sexuel est dangereux », *Slate* [En ligne], 8 décembre 2017, <http://www.slate.fr/story/154973/application-consentement-sexuel-nick-cannon>

Richard C., « L'homme le plus connecté du monde s'est fait dévorer par ses données », *L'Obs avec Rue89*, 9 septembre 2016, www.nouvelobs.com/rue89/rue89-tech/20160909.RUE3178/l-homme-le-plus-connecte-du-monde-s-est-faitdevorer-par-ses-donnees.html .

Roman D., « Féminicides, meurtres sexistes et violences de genre, pas qu'une question de terminologie ! », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], Actualités Droits-Libertés, mis en ligne le 11 avril 2014. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/645>

Rowland O., « Les genres non-binaires sur Internet et Facebook – Observatoire Des Transidentités » [en ligne], www.observatoire-des-transidentites.com/2015/05/08/2015-05-les-genres-non-binaires-sur-internet-et-facebook/

Soyez F., « Les applis de consentement sexuel : un chemin vers l'enfer pavé de bonnes intentions », *CENT* [En ligne], 11 mars 2020, www.cnetfrance.fr/news/les-applis-de-consentement-sexuel-un-chemin-vers-l-enfer-pave-de-bonnes-intentions-39900251.htm

Valette V., « #MMM : que signifie "MMM", ce hashtag que l'on retrouve sur les profils de certains utilisateurs de Tinder ou Bumble ! », *Grazia*, 18 février 2021, [En ligne] www.grazia.fr/lifestyle/psycho-sexo/mmm-que-signifie-mmm-ce-hashtag-que-lon-retrouve-sur-les-profils-de-certains-utilisateurs-de-tinder-ou-bumble-90403.html#item=1

La Rédaction, « Le “contrat sexuel”, nouvelle tendance des campus américains », *Le Soir*, Publié le 28/07/2015. <https://www.lesoir.be/art/947906/article/actualite/fil-info/fil-info-styles/2015-07-28/contrat-sexuel-nouvelle-tendance-des-campus-americains>

Le Monde, publié le 19 mai 2022, « Le “Caming”, ou sexe virtuel, ne relève pas de la prostitution, selon la Cour de cassation », www.lemonde.fr/societe/article/2022/05/19/le-sexe-virtuel-ne-releve-pas-de-la-prostitution-selon-la-cour-de-cassation_6126784_3224.html

« #TradWife : tendance réac' et antiféministe des "femmes au foyer parfaites" », 02 février 2020, www.journaldesfemmes.fr

« Déconstruire le couple et ses hiérarchies (monogamie, polyamour hiérarchique, anarchie relationnelle) », 09 juillet 2020, <https://polyamour.info/-hJ-/Deconstruire-le-couple-et-ses-hierarchies-monogamie-polyamour/>

<https://www.artdeseduire.com>

<https:// bdsmcontracts.org>

<https://www.seductionbykamal.com/lifestyle/>

8. Filmographie et radiographie

Cannon N., « Nick Cannon on New “CNCNT” App Being Like a “Digital Condom” for Consent (Part 1) », [En ligne], 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=NC0Mn4m-69c>

Falzon P., *Le concept d'environnement capacitant, son origine et ses implications* (vidéo), conférence « Des environnements capacitants à l'ergonomie constructive » donnée à l'Institut de recherche Robert-Sauvé en santé et en sécurité du travail, 30 mai 2013

Hood, B., Lovering, J., Morshead, C. (Réalisateurs), *The One* [Mini-série TV]. Urban Myth Films et StudioCanal, 2021

Serres M. « *Le contrat naturel* », sur France Culture, URL: www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-journal-de-la-philo/le-contrat-naturel-2115956

INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS ET NOTIONS

- Agamben, Giorgio, 293, 294, 295, 296, 297, 365, 369
 Aliénation, 199, 353, 374
 Amour, 24, 75, 86, 140, 141, 155, 360
 Arendt, Hannah, 55, 70, 86, 174, 212, 233, 264, 365
 Aristote, 52, 56, 60, 65, 168, 197, 201, 204, 205, 212, 227, 239, 294, 335, 361, 365, 366
 Bataille, Georges, 280, 282, 283, 288, 308, 362, 366
 Bentham, Jeremy, 269, 304, 311, 366
 Consentement, 21, 27, 30, 31, 43, 56, 365, 367, 369
 Contrat, 14, 35, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 79, 81, 82, 230, 303, 305, 306, 307, 313, 365, 367, 371, 373, 374, 376
 Contrat de consentement, 14
 Contrat social, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 79, 365, 367, 374
 Cottet, Serge, 85, 92, 123, 150, 153, 154, 156, 316, 321, 325, 326, 327, 361
 Descartes, René, 61, 62, 63, 151, 175, 238, 239, 240, 241, 243, 249, 260, 284, 291, 338, 345, 362, 367
 Désir, 26, 77, 92, 124, 126, 145, 156, 241, 282, 283, 290, 292, 314, 351, 353, 360, 361, 362, 370
 Dette, 267, 273
 Dufour, Dany-Robert, 11, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 314, 324, 368
 Durkheim, Émile, 23, 53, 54, 69, 79, 81, 99, 128, 129, 176, 271, 313, 368
 Esclave, 133, 252
 Éthique, 52, 322, 324, 364, 365
 Exclusion, 289
 Faust, 181, 195, 196, 197, 198, 216, 217, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 283, 284, 285, 286, 288, 357, 364, 373
 Foucault, Michel, 15, 16, 17, 25, 26, 57, 58, 61, 71, 293, 294, 296, 303, 366, 368, 369, 374
 Frege, Gottlob, 173, 206, 228, 369
 Garcia, Manon, 28, 30, 41, 42, 369
 Hegel, G. W. F., 24, 28, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 107, 133, 135, 143, 164, 186, 250, 253, 255, 282, 300, 314, 369, 370, 371
 Heidegger, Martin, 62, 131, 159, 180, 187, 233, 257, 260, 261, 267, 278, 302, 330, 331, 335, 338, 365, 366, 370
 Hénaff, Marcel, 47, 48, 50, 51, 270, 307, 310, 370
 Hobbes, Thomas, 43, 44, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 74, 80, 295, 368, 370, 375
 Honneth, Axel, 78, 86, 87, 88, 370
 Jouissance, 221, 250
 Kant, Emmanuel, 160, 199, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 281, 304, 311, 312, 371
 Klossowski, Pierre, 297, 299, 307, 308, 309, 310, 361, 371
 Kojève, Alexandre, 24, 73, 77, 78, 133, 164, 371
 Leguil, Clotilde, 32, 33, 71, 133, 134, 187, 200, 264, 362
 Lévi-Strauss, Claude, 49, 50, 128, 129, 136, 162, 191, 296, 352, 372
 Maleval, Jean-Claude, 228, 250, 251, 341, 362
 Marcuse, Herbert, 16, 17, 85, 98
 Marx, Karl, 16, 51, 192, 254, 256, 257, 258, 261, 350, 361, 372
 Mauss, Marcel, 47, 48, 49, 55, 129, 279, 283, 370, 372
 Miller, Jacques-Alain, 76, 88, 92, 93, 127, 130, 131, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 146, 153, 155, 157, 158, 176, 180, 193, 194, 202, 203, 204, 206, 210, 214, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 241, 245, 246, 247, 250, 255, 258, 269, 273, 289, 320, 324, 326, 329, 330, 334, 337, 342, 345, 349, 350, 352, 354, 359, 360, 362, 363
 Pacte, 130, 195, 281, 282, 364, 372
 Pari, 245, 278, 363
 Pascal, Blaise, 169, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 275, 277, 298, 361, 367, 373
 Pateman, Carole, 80, 81, 82, 83, 300, 313, 373
 Platon, 52, 154, 156, 158, 258, 260, 373
 Rawls, John, 65, 80, 82, 300, 312, 374
 Reich, Wilhelm, 16, 17, 18, 85, 98, 316, 320, 363
 Rousseau, Jean-Jacques, 43, 44, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 80, 82, 102, 130, 298, 314, 367, 374, 375
 Sade, marquis de, 39, 199, 203, 209, 210, 212, 214, 215, 273, 277, 281, 292, 298, 307, 309, 310, 364, 365, 370, 371
 Socrate, 139, 154, 155, 156, 157, 158, 354, 373
 Soler, Colette, 121, 123, 364
 Springora, Vanessa, 21, 27, 31, 33, 34, 365
 Supiot, Alain, 10, 46, 51, 52, 54, 57, 58, 237, 256, 271, 296, 297, 299, 303, 305, 374
 Szasz, Thomas, 321, 322, 323, 324, 325, 351, 354, 364
 Théry, Irène, 9, 23, 35, 44, 58, 59, 68, 70, 82, 83, 162, 375

Titre : SPECTRE DU PACTE. Contribution clinique et psychopathologique au problème du contrat de consentement sexuel

Mots clés : Contrat (social) ; Consentement (sexuel) ; Lacan ; Suppléance perverse ; Jouissance ; Psychanalyse.

Résumé : Au problème du consentement sexuel, que le mouvement #MeToo fait éclater au grand jour, s'est répandu le recours à sa contractualisation. Bien qu'aussitôt dénoncé, et malgré ses impasses, le contrat de consentement sexuel continue pourtant de séduire ses utilisateurs, signe qu'il doit promettre certain bénéfice secondaire. Ce sont ces (fausses) promesses que notre travail s'appliquera à analyser, pour en dégager la logique pulsionnelle et les ressorts subjectifs, dans le cadre d'une clinique du sujet de l'inconscient.

Nous montrerons alors comment le contrat sexuel se présente comme une suppléance perverse au non rapport sexuel tel que défini par Lacan. Ainsi, sous couvert de garantir harmonie et complémentarité, contre tout abus, il fait finalement la promotion d'une jouissance sexuelle qui sépare et isole, méconnaissant les dimensions de l'amour et du désir. Il apparaîtra finalement qu'il inaugure une nouvelle forme de contractualisation, sous la modalité d'une reféodalisation du lien social, où chacun consent à se mettre aussi au service de la jouissance de l'autre.

Title : SPECTER OF THE PACT. Clinical and psychopathological contribution to the problem of the sexual consent contract

Keywords : (social) Contract ; (sexual) Consent ; Lacan ; Perverse solution ; Jouissance ; Psychoanalysis.

Abstract : Regarding the problem of sexual consent, brought to light by the #MeToo movement, the use of contractualization has become widespread. Despite immediate denunciation and despite its impasses, the sexual consent contract nevertheless continues to allure its users, sign that it must promise a certain secondary benefit. It is these (false) promises that our work will analyze, to identify the drive logic and the subjective motives, within the framework of a clinic of the subject of the unconscious.

We will thus show how the sexual contract presents itself as a perverse substitute for non-sexual relations as defined by Lacan. Therefore, under the guise of guaranteeing harmony and complementarity, against any abuse, it ultimately promotes a sexual jouissance which separates and isolates, ignoring the dimensions of love and desire. It will finally appear that it inaugurates a new form of contractualization, under the modality of a re-feudalization of the social link, where everyone also consents to serving the jouissance of the other.