Butlers Freude

Le désir des lacaniens de séparer clairement le phallus du pénis, de contrôler le sens du signifiant phallus, est justement un symptôme de leur désir d'avoir le phallus, c'est-à-dire de leur désir d'être au centre du langage, à son origine. Et leur incapacité à contrôler le sens du mot phallus témoigne de ce que Lacan appelle la castration symbolique.
Jane Gallop, « Au-delà du phallus.».

Toutes sortes de choses à l'intérieur du monde se comportent comme des miroirs.
Jacques Lacan, *Séminaire II*

[1] Après un titre aussi prometteur, j'étais bien consciente de ne pouvoir satisfaire les attentes qui y correspondent. Mais peut-être la promesse du phallus est-elle toujours, d'une manière ou d'une autre, insatisfaisante. Je voudrais donc dès le départ prendre acte de cet échec et travailler ses usages possibles, avec l'idée que quelque chose de plus intéressant que la satisfaction de l'idéal phallique pourrait émerger de l'analyse que je propose. D'ailleurs, une certaine méfiance vis-à-vis de la séduction exercée par cet idéal n'est sans doute pas une mauvaise chose. Au lieu de chercher à satisfaire cette promesse, j'aimerais opérer un retour critique à Freud, et plus particulièrement à son essai « Pour introduire le narcissisme », afin d'examiner les contradictions textuelles qui apparaissent lorsqu'il cherche à définir les frontières des zones érogènes. Il pourrait sembler que le phallus lesbien n'a pas grand-chose à voir avec cela, mais je vous assure (ou je vous promets ?) que je n'aurais pas pu ne pas passer par là.

L'essai « Pour introduire le narcissisme[1] » est un effort pour expliquer la théorie de la libido à partir d'expériences qui semblent à première vue particulièrement peu propices à cela. Freud considère tout d'abord la souffrance physique, et il se demande s'il est possible de comprendre le souci exclusif et obsessionnel d'eux-mêmes que manifestent ceux qui souffrent de maladie ou de blessures physiques comme une forme d'investissement libidinal de la douleur. Il se demande ensuite si cet investissement négatif de son propre inconfort corporel ne peut pas être analysé comme une espèce de narcissisme. Je laisserai pour l'instant en suspens la question de savoir pourquoi Freud choisit la maladie, puis l'hypocondrie, comme exemples d'expériences corporelles caractéristiques du narcissisme, et pourquoi il semble que le narcissisme soit dès le départ défini comme un narcissisme négatif. Je reviendrai à cette question une fois que la relation entre maladie et érogénéité aura été explicitée. Dans son essai sur le narcissisme, Freud considère donc d'abord que le malade « retire son intérêt libidinal de ses objets d'amour », qu'il « retire ses investissements de libido sur son moi ». Comme premier exemple d'une longue liste, il cite ce vers de *Balduin Bählamm* de Wilhelm Busch, sur l'érotisme du mal de dents : « Son âme se resserre au trou étroit de la molaire[2]. »

Selon la théorie de la libido, la concentration érotise ce trou dans la bouche, cette cavité au sein d'une cavité, et double la douleur physique d'une douleur psychiquement investie, qui vient de l'âme ou de la *psychè*. À partir de cet exemple d'investissement libidinal sur soi-même, Freud étend son analyse à d'autres exemples : au sommeil, puis aux rêves, tous deux considérés comme des exercices de concentration sur soi, puis, enfin, à l'hypocondrie. L'exemple de la douleur physique conduit ainsi, par un détour textuel à travers le sommeil, les rêves et l'imaginaire, à une analogie avec l'hypocondrie et finalement à l'affirmation d'une indissociabilité théorique entre blessure physique et imaginaire. Cette position a des conséquences sur la définition de ce qui constitue une partie du corps et, comme nous le verrons, plus particulièrement de ce qui constitue une partie du corps érogène. Dans l'essai sur le narcissisme, l'hypocondrie investit massivement une partie du corps mais, de façon significative, cette partie du corps n'existe pas pour la conscience avant cela : c'est là la condition pour qu'elle soit délimitée et devienne connaissable.

Neuf ans plus tard, dans « Le Moi et le Ça » (1923)[3], Freud énoncera très clairement que la souffrance physique est la condition de la découverte par le sujet de son propre corps. Dans ce texte, il s'interroge sur la façon dont on peut rendre compte de la formation du Moi, de celle du sens de ses propres limites, et conclut qu'il se différencie du Ça en partie à travers la souffrance:

> La douleur semble jouer un rôle important dans ce processus et la manière dont, dans les maladies douloureuses, nous acquérons une nouvelle connaissance de nos organes est peut-être de nature à nous

1 Sigmund Freud, « Pour introduire le narcissisme », in *La Vie sexuelle*, trad. fr. B. Berger, Paris, Puf, 1969, p. 81-105.
2 « *Einzig in der engen Höhle/ Des Backenzahnes weilt die Seele* », cité par Freud dans « Pour introduire le narcissisme », art. cité, p. 89. On pourrait traduire cela plus juste ment par : « Seule daris le trou étroit de la molaire réside l'âme. »
3 Sigmund Freud, « Le Moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. A. Bourgignon, Paris, Payot, 1981, p. 243-305.

donner une idée de la manière dont nous nous élevons à la représentation de notre corps en général.

Préfigurant l'argumentatior de Lacan dans « Le stade du miroir », Freud relie la formation du moi à l'idée externalisée que l'on forme de son propre corps. D'où son affirmation : « Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulemint un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface[4]. »

Comment doit-on comprendre l'idée de construction imaginaire des parties du corps ? S'agit-il d'une thèse idéaliste ou de l'affirmation d'une indissociabilité du corps psychique et physique[5] ? Curieusement, Freud associe le processus d'érogénéité à la conscience de la souffrance physique : il nous invite ainsi à nommer « *érogénéité* d'une partie du corps cette activité qui consiste à envoyer dans la vie psychique des excitations qui l'excitent sexuellement[6] ». Ici, cependant, il n'est pas possible de déterminer clairement s'il s'agit d'une conscience qui impute la douleur à l'objet et ainsi le définit – comme dans le cas de l'hypocondrie – ou si la douleur est causée par une maladie physique dont la conscience s'apercevrait rétrospectivement. Cette ambiguité, cette indécidabilité, quant à savoir s'il s'agit d'une douleur réelle ou imaginée, est maintenue à travers l'analogie qui est faite avec l'érogénéité, qui semble définie comme la vacillation entre parties du corps réelles et imaginées. Si l'érogénéité est le résultat de la transmission d'une activité corporelle par le biais d'une idée, alors l'idée et la transmission sont des phénomènes qui coincident. Par conséquent, il ne serait pas possible de parler d'une partie du corps qui précéderait une idée et en serait l'origine, car l'idée émerge simultanément au corps phénoménologiquement accessible et elle est même ce qui en garantit l'accessibilité. Bien que la langue dont use Freud mette en jeu une causalité temporelle selon laquelle la partie du corps précède son « idée », il confirme néanmoins l'indissociabilité de cette partie du corps avec la délimitation fantasmatique qui la fait advenir à l'expérience psychique. C'est ainsi que, plus tard, la première année de son séminaire, Lacan lira Freud, affirmant au cours de sa réflexion sur « Les deux narcissismes » que « la pulsion libidinale est centrée sur la fonction de l'imaginaire[7] ».

[2] On trouve cependant déjà les prémices de cette dernière formulation dans l'essai sur le narcissisme, à propos de l'érogénéité des parties du corps. Juste après avoir défendu l'idée que l'hypocondrie est une névrose d'angoisse, Freud affirme que l'attention libidinale à soi est précisément ce qui définit les parties du corps comme des parties : « nous connaissons le modèle d'un organe douloureusement sensible, modifié en quelque façon sans être pourtant malade au sens habituel : c'est l'organe génital en état d'excitation[8]. »

Un organe génital unique est ici clairement présupposé mais, au fil de l'évocation qu'en fait Freud, il semble perdre sa place propre et proliférer en des lieux inattendus. Cet exemple est d'abord l'occasion de formuler la définition de l'érogénéité que j'ai déjà citée : « cette activité [d'une partie du corps] qui consiste à envoyer dans la vie psychique des excitations qui l'excitent sexuellement ». Freud poursuit en énonçant ce qu'il présente comme un savoir déjà reconnu : « certaines autres parties du corps – les zones *érogènes* – [peuvent] remplacer les organes génitaux et se comporter de façon analogue à eux[9] ». Ici, il semble que les « parties génitales », supposées mâles, sont d'abord un exemple de partie du corps délimitée à travers la névrose d'angoisse, mais, en tant que « modèle », elles sont l'exemple par excellence de ce processus par lequel les parties du corps deviennent épistémologiquement accessibles à travers un investissement imaginaire. De par leur valeur exemplaire, ou de modèle, les parties génitales se sont déjà substituées plusieurs fois, dans le texte de Freud, non seulement à diverses parties ou modèles corporels, mais aussi aux effets d'autres processus hypocondriaques. Le trou béant dans la bouche, la panoplie de maux physiques et hypocondriaques, sont synthétisés et résumés par le modèle des organes génitaux.

Cette série de substitutions accomplie par les organes génitaux voit cependant son sens inversé dans la phrase qui suit : les zones érogènes y sont présentées comme fonctionnant comme des substituts des organes génitaux. Il semble alors que ces mêmes organes génitaux – le résultat ou l'effet, donc, d'un ensemble de substitutions – soient ce à quoi les autres parties du corps se substituent. En conséquence, les

4 Freud ajoute alors une note : « C'est-à-dire : le moi est finalement dérivé de sensations corporelles, principalement le celles qui ont leur source dans la surface du corps. Il peut ainsi être considéré commune projection mentale de la surface du corps et, de plus, comme nous l'avons vu plustaut, il représente la surface de l'appareil mental », Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça », art. cité, p. 238. Bien que Freud propose ici une explication du développement du moi, et affirme que le moi découle de la surface projetée du corps, il établit par là, sans en avoir conscience, les conditions de l'articula tion du corps comme morphologie.

5 Pour une discussion approfondie et informée de ce problème dans la littérature psychologique et philosophique proche de la psychanalyse, voir Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

6 Sigmund Freud, « Pour introduire le narcissisme », art. cité, p. 90.

7 Jacques Lacan, *Séminaire* I, *Les Ecrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, P. 141..

8 Sigmund Freud, « Pour introduire le narcissisme », art. cité, p. 91

9 *Ibid.*, p. 90.

organes génitaux mâles deviennent soudain le site originaire de l'érogénéisation, qui devient par la suite l'occasion d'une série de substitutions ou de déplacements. Au premier abord, il semble contradictoire d'affirmer que les parties génitales sont à la fois un exemple rassemblant une multiplicité d'autres exemples et un modèle, ou un site originaire occasionnant un processus d'exemplifications secondaires. Dans le premier cas, ils sont l'effet ou la somme d'une série de substitutions, tandis que, dans le second, ils sont une origine dont il existe des substituts. Mais peut-être ce problème logique n'est-il que le symptôme d'un désir de comprendre les parties génitales comme une idéalisation originaire, c'est-à-dire comme l'inscription symbolique du phallus.

Le phallus, que Freud évoque dans *L'Interprétation des rêves*, est considéré par Lacan comme le signifiant privilégié, qui crée et engendre des significations, mais n'est pas lui-même l'effet signifiant d'une chaîne signifiante préexistante. Proposer une définition du phallus, tenter de fixer la signification qu'il dénote, c'est se poser comme celui qui *détient* le phallus, c'est donc supposer et mettre en œuvre précisément ce qui doit être expliqué[10]. En un sens, l'essai de Freud met en œuvre le processus paradoxal par lequel le phallus, comme signifiant privilégié et signifiant source, est lui-même engendré *par* une série d'exemples de parties du corps érogènes. Le phallus est ainsi établi comme ce qui confère l'érogénéité et la signification aux parties du corps, bien que nous ayons vu, à travers le glissement métonymique du texte de Freud, que le phallus est défini comme une « origine » précisément pour supprimer l'ambivalence produite au cours de ce glissement.

Si Freud tente ici de circonscrire la fonction phallique et d'assimiler le pénis au phallus, alors les parties génitales doivent nécessairement fonctionner de façon double : comme idéal (symbolique) qui constitue une aune impossible et originaire que les parties génitales s'efforcent d'approcher [*approximate*], et comme anatomie (imaginaire) marquée par l'échec à accomplir ce retour à l'idéal symbolique. Dans la mesure où les organes génitaux mâles deviennent le site d'une vacillation textuelle, ils manifestent l'impossibilité d'annuler la distinction entre pénis et phallus. (On notera que j'ai affecté le pénis, traditionnellement décrit comme relevant de « l'anatomie réelle », au domaine de l'imaginaire[11]. Je détaillerai les conséquences de cette affectation (ou libération) vers la fin de cet essai.)

Comme s'il s'empêtrait dans des ambivalences constitutives non maîtrisées, Freud prolonge cette assimilation des parties génitales mâles à un modèle et à une origine en ajoutant encore une autre affirmation contradictoire à la liste : « nous pouvons nous décider à tenir l'érogénéité pour une propriété générale de tous les organes, ce qui nous autorise à parler de l'augmentation ou de la diminution de celle-ci dans une partie déterminée du corps[12]. »

Dans cette dernière remarque, que Freud, apparemment, se force à faire – comme si de la conviction pure devait sortir une vérité –, toute référence à la primauté temporelle ou ontologique de quelque partie corporelle que ce soit est suspendue. Être une propriété de tous les organes, c'est n'être une propriété nécessalre d'aucun organe, mais se définir au contraire par sa *plasticité*, sa *transférabilité* et son *expropriabilité*. En un sens, nous suivons depuis le départ la chaîne métonymique de cette propriété vagabonde. L'analyse de Freud avait commencé par l'examen du vers de Wilhelm Busch, « le trou étroit de la molaire », une figure mettant en scène une certaine collision de figures, un instrument de pénétration perforé, l'inversion d'un *vagina dentata*, d'un anus, d'une bouche, et plus généralement d'un orifice, le spectre de la pénétration de l'instrument pénétrant[13]. Dans la mesure où la dent, ce qui mord, déchire, perce et pénètre, est elle-même déjà pénétrée, percée, elle représente une ambivalence qui, semble-t-il, devient la source de la douleur dont les organes génitaux mâles seront l'analogie quelques pages plus loin. Cette figure est immédiatement rapprochée d'autres parties du corps affligées de douleurs réelles ou imaginées, puis est remplacée et effacée par le modèle des organes génitaux. Cet instrument de pénétration blessé ne peut souffrir que de l'idéal de sa propre invulnérabilité, et Freud tente de restaurer son pouvoir imaginaire en l'installant comme le prototype puis comme le site originaire de l'érogénéité.

Cependant, au cours de cette tentative pour restituer la propriété phallique au pénis, Freud énumère une série d'analogies et de substitutions qui affirment, rhétoriquement, la transférabilité fondamentale de

---

10 Jane Gallop, *Thinking Through the Body*, New York, Columbia University Prend, 1988, p. 126.

11 Voir Kaja Silverman, « The Lacanian Phallus », in *differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, n° 1, vol. IV, 1992, p. 84-115.

12 Sigmund Freud, « Pour introduire le narcissisme » , art. cité, p. 90.

13 Cette image de la bouche menaçante rappelle la description que fait Freud de la bouche d'Irma dans *L'Interprétation des rêves*. Lacan décrit cette bouche comme « ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, à la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort où tout vient se terminer », Jacques Lacan, *Séminaire* II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 196.

cette propriété. En effet, le phallus n'est ni la construction imaginaire du pénis, ni la valence symbolique dont le pénis serait l'approche partielle. De telles formulations reviennent encore à faire du phallus le « prototype » ou la propriété idéalisée du pénis. Or, la trajectoire métonymique du texte de Freud fait clairement apparaître que l'ambivalence au centre de toute construction du phallus n'appartient à aucune partie du corps, mais est fondamentalement transférable, qu'elle est même, du moins au sein de son texte, le principe même de la transférabilité de l'érogénéité. Qui plus est, c'est à travers ce transfert, compris comme la substitution du psychique au physique ou comme la logique de métaphorisation de l'hypocondrie, que les parties du corps deviennent phénoménologiquement accessibles. Ici, nous pourrions comprendre l'entrelacement de douleur et de plaisir qui est la condition de l'érogénéité comme étant constitué partiellement par l'idéalisation de l'anatomie désignée par le phallus.

Si l'on suit cette lecture, les efforts de Freud pour assimiler la figure du trou douloureux de la molaire au pénis comme prototype, puis comme phallus, constitue la mise en œuvre rhétorique du processus d'investissement narcissique et d'idéalisation qu'il vise à décrire, cette ambivalence étant dépassée par l'évocation d'un idéal. On pourrait vouloir comprendre l'idéalisation psychique des parties du corps comme un effort pour résoudre une douleur physique antérieure. Il se pourrait cependant que l'érogénéité soit produite par l'idéalisation comme une scène où, justement, échec et ambivalence sont nécessaires, ce qui provoquerait un retour à cette idéalisation, dans un vain effort pour échapper à une situation conflictuelle. Dans quelle mesure cette situation conflictuelle est-elle précisément le moteur répétitif de la sexualité ? Et que doit-on entendre par « échec à approcher », étant donné que cet échec concerne tous les corps ?

[3] On pourrait aussi défendre l'idée que continuer à utiliser le terme de « phallus » pour décrire cette fonction symbolique ou idéalisante revient à présupposer quelle partie du corps sera le site de l'érogénéisation. Cet argument mérite une réponse sérieuse. Insister, à l'inverse, sur la transférabilité du phallus, sur le fait que le phallus est une propriété plastique ou transférable, c'est déstabiliser la distinction entre *être* et *avoir* le phallus, et suggérer que, peut-être, le principe de non contradiction ne s'applique pas ici. Dans les faits, « avoir » le phallus est une position symbolique qui institue, selon Lacan, la position masculine au sein d'une matrice hétérosexuelle, et qui présuppose une relation de propriété idéalisée qui n'est que partiellement et vainement approchée par les êtres porteurs de marques masculines qui tentent d'occuper cette position au sein du langage. Mais si cette attribution de propriété est elle-même illégitime [*improper*], si elle repose sur le déni de la transférabilité de cette propriété (c'est-à-dire si le transfert supposé se fait vers un site non transférable, ou un site qui provoque d'autres transferts, mais n'est pas lui-même transféré depuis un autre endroit), alors le refoulement de ce déni déterminera la constitution interne de ce système et incarnera le spectre prometteur de sa déstabilisation.

Dans la mesure où toute référence à un phallus lesbien apparaît comme la représentation fantomatique d'un original masculin, il serait intéressant d'interroger la production fantomatique de l'« originalité » supposée du masculin. À ce titre, le texte de Freud pourrait être interprété comme la production forcée d'un « original » masculiniste, au même titre que le *Timée* de Platon. Dans le texte de Freud, la prétention à l'originalité est constituée à travers le renversement et l'effacement d'une série de substitutions produites dans l'ambivalence.

Cette valorisation imaginaire de certaines parties du corps semble découler d'une sorte d'hypocondrie érotisée. Rappelons que l'hypocondrie est un investissement imaginaire qui constitue, si l'on suit la première version de la théorie, une projection libidinale de la surface du corps, qui à son tour établit l'accessibilité épistémologique de ce dernier. Elle désigne ici quelque chose comme une délimitation ou une production théâtrale du corps, qui donne des contours imaginaires au moi lui-même et projette un corps qui devient l'occasion d'une identification fondamentalement fragile de par son statut imaginaire ou projeté.

Mais, dès le départ, quelque chose ne va pas dans l'analyse de Freud. En effet, comment la préoccupation que l'on peut ressentir pour sa propre souffrance ou maladie corporelle peut-elle devenir l'analogie de la découverte érogène et de l'apparition des parties du corps ? Dans « Le Moi et le Ça », Freud suggère lui-même que la représentation de la sexualité comme une maladie est symptomatique de la présence structurante d'un cadre moralisateur de culpabilité. Dans ce texte, Freud affirme que le narcissisme doit céder la place aux objets, et que l'on doit aimer afin de ne pas tomber malade. Dans la mesure où il existe une *interdiction de l'amour*, accompagnée de menaces imaginaires de mort, il est très tentant de refuser l'amour, ce qui aboutirait à se laisser prendre au piège de cette prohibition et à contracter une maladie névrotique. Une fois cette interdiction installée, les parties du corps apparaissent donc comme des sites de plaisir punissables et, par conséquent, comme des sites de plaisir et de douleur. Dans cette sorte de maladie névrotique, la culpabilité se manifeste à mesure que la douleur envahit la surface du corps, et peut prendre la forme d'une maladie physique. Que s'ensuit-il donc, si c'est justement cette sorte de souffrance physique produite par la culpabilité qui, comme Freud l'affirmait à propos d'autres sortes de souffrances, est analogue à la manière

dont nous nous construisons une « idée » de notre propre corps ?

Si les interdictions constituent en un sens les morphologies projetées, alors la réélaboration des termes de ces interdictions doit ouvrir la possibilité de projections variables, de manières variables de délimiter et de théâtraliser les surfaces corporelles. Il s'agirait là d'« idées » du corps sans lesquelles il ne saurait y avoir de moi, de focalisation temporaire de l'expérience. Dans la mesure où ces « idées » nécessaires sont régulées par des interdictions et par la douleur, elles peuvent être comprises comme les effets contraints et matérialisés d'un pouvoir régulateur. Mais, justement parce que ces interdictions ne « marchent » pas toujours, parce qu'elles ne produisent pas toujours un corps docile, entièrement conforme à l'idéal social, elles peuvent définir des surfaces corporelles qui ne signifient pas les polarités hétérosexuelles traditionnelles. Ces surfaces ou moi corporels variables peuvent ainsi devenir le site d'un transfert de propriétés qui n'appartiennent plus en propre à aucun organe. Je clarifierai autant que possible ce que cela implique pour penser les imaginaires alternatifs et le phallus lesbien, mais il convient, d'abord, de formuler une mise en garde au sujet de Freud.

La pathologisation des parties érogènes chez Freud réclame d'être lue comme un discours dérivé d'un sentiment de culpabilité et, malgré l'utilité des possibilités ouvertes à l'imagination et à la projection par l'hypocondrie, elles doivent être dissociées des métaphores de la maladie qui envahissent la description de la sexualité. Il y a là quelque chose de particulièrement urgent pour aujourd'hui, dès lors que la pathologisation de la sexualité en général et, plus spécifiquement, la description de l'homosexualité comme le paradigme du pathologique, sont symptomatiques d'un certain discours homophobe sur le sida.

En acceptant l'analogie entre érogénéité et maladie, Freud produit un discours pathologisant sur la sexualité : les figures de la maladie physique en viennent ainsi à représenter les parties du corps érogènes. Cette assimilation a sans aucun doute une longue histoire, mais l'un de ses avatars contemporains est la construction homophobe de l'homosexualité masculine comme toujours déjà pathologique – c'est l'argument développé récemment par Jeff Nunokawa[14]–, de sorte que le sida est intérprété fantasmatiquement comme l'expression de la pathologie de l'homosexualité elle-même. Il ne s'agit donc clairement pas de chercher chez Freud les moments où maladie et sexualité sont assimilées, mais plutôt de cerner les moments où cette assimilation échoue à se maintenir, et où il ne parvient pas à se lire comme il nous a appris à lire (« Commenter un texte, c'est comme faire une analyse[15]. »)

Les interdictions, et notamment l'interdiction de l'homosexualité, s'imposent à travers la douleur de la culpabilité. C'est à la fin de son essai que Freud établit ce lien, lorsqu'il explique la genèse de la conscience et des possibilités de maîtrise de soi qu'elle ouvre comme l'introjection de l'investissement homosexuel. En d'autres termes, l'idéal du moi, qui régit ce que Freud appelle l'« estime de soi », exige l'interdiction de l'homosexualité. Cette interdiction de l'homosexualité est en fait du désir homosexuel retourné contre lui-même ; l'auto-condamnation de la conscience est le détournement réflexif du désir homosexuel. Or, si, comme Freud l'affirme, la douleur a un effet de détermination, si elle est l'une des façons dont nous acquérons une idée de notre corps, il se pourrait aussi que les interdictions qui instituent le genre prennent effet en pénétrant le corps d'une douleur qui culmine dans la projection d'une surface, c'est-à-dire d'une morphologie sexuée qui est à la fois un fantasme compensatoire et un masque fétichiste. Et si l'on est confronté à l'alternative d'aimer ou de tomber malade, alors il se peut que la sexualité qui apparaît comme une maladie soit l'effet insidieux d'une telle censure de l'amour. La production même de la *morphè* peut-elle être interprétée comme une allégorie de l'interdiction de l'amour, comme l'*incorporation* de la perte?

[4] La relation entre incorporation et mélancolie est complexe, et nous y reviendrons dans le dernier chapitre. Contentons-nous de dire ici que les frontières du corps sont l'expérience vécue de la différenciation, celle-ci n'étant jamais neutre vis-à-vis de la question de la différence de genre ou de la matrice hétérosexuelle. Qu'est-ce qui est exclu du corps pour que se forme la frontière du corps ? Et comment cette exclusion hante-t-elle cette frontière comme une sorte de fantôme interne, comme l'incorporation mélancolique de la perte ? Dans quelle mesure la surface du corps est-elle l'effet dissimulé de cette perte ? Freud offre une sorte de carte de cette problématique, sans aller jusqu'au bout de l'analyse qu'elle requiert.

Si cet effort pour repenser le physique et le psychique fonctionne, alors il n'est plus possible de prendre l'anatomie pour un référent stable, qui serait, d'une manière ou d'une autre, valorisé ou investi de significations par sa soumission à un schéma imaginaire. À l'inverse, l'accessibilité même de l'anatomie est en un sens dépendante de ce schéma et coïncide avec lui. Du fait de cette coïncidence, il me semble problématique de dire que les lesbiennes sont « du » même sexe ou que l'homosexualité en général doit être comprise comme l'amour du même. Si le sexe est toujours schématisé de cette façon, alors il n'y a aucune nécessité à ce qu'il reste le même pour toutes les femmes. L'indissociabilité du psychique et du corporel

14 Jeff Nunokawa, « In Memoria and the Extinction of the Homosexual », in *ELH*, n° 58, hiver 1991, p. 130-155.
15 Jacques Lacan, *Séminaire* I, *op. cit.*, p. 87.

suggère que toute description du corps, y compris celles qui sont admises au sein du discours scientifique, prend place à travers la circulation et la validation d'un tel schéma imaginaire.

Mais si les descriptions du corps prennent place dans et à travers un schéma imaginaire, si ces descriptions sont psychiquement et fantasmatiquement investies, y a-t-il encore quelque chose que l'on pourrait appeler le corps lui-même, et qui échapperait à cette schématisation ? On peut proposer au moins deux réponses à cette question. Tout d'abord, la projection psychique confère au corps des frontières et, par conséquent, une unité, de sorte que les contours mêmes du corps sont des sites qui vacillent entre le psychique et le matériel. Les contours du corps et la morphologie ne sont pas simplement impliqués dans une tension irréductible entre le psychique et le matériel : ils *sont* cette tension. Ainsi, le psychisme n'est pas une grille au travers de laquelle un corps donné apparaîtrait. Une telle formulation implique de représenter le corps comme un en-soi ontologique, qui ne deviendrait accessible qu'à travers un psychisme qui en établirait le mode d'apparition comme objet épistémologique. Le psychisme apparaîtrait en d'autres termes comme une grille épistémique à travers laquelle le corps serait connu, mais on perdrait l'idée que le psychisme joue un rôle formateur pour la morphologie, on oublierait sa dimension somatisante[16].

Cette compréhension kantienne du corps exige d'être réélaborée : d'abord, dans un registre plus phénoménologique, comme formation imaginaire, puis, à travers une théorie de la signification, comme effet et marque de la différence sexuelle. Pour ce qui est du sens phénoménologique, qui est maintenu dans la seconde perspective, nous pourrions, dans ce contexte, comprendre le psychisme comme ce qui constitue le mode selon lequel le corps est donné, la condition et la délimitation de cette donation. Il ne faut bien sûr pas concevoir la matérialité du corps comme l'*effet* unilatéral ou causal du psychisme : il ne faudrait pas réduire cette matérialité au psychisme ou faire du psychisme la substance unique à partir de laquelle la matérialité serait produite, ou dont elle serait tirée. Cette dernière alternative constituerait clairement une forme d'idéalisme intenable. Il doit être possible de reconnaître et d'affirmer tout un ensemble de « matérialités » qui se rapportent au corps, tout ce qui est signifié par les domaines de la biologie, de l'anatomie, de la physiologie, de la composition chimique et hormonale, de la maladie, de l'âge, du poids, du métabolisme, de la vie et de la mort. Rien de tout cela ne peut être nié. Mais l'incontestabilité de ces « matérialités » ne détermine absolument pas ce que cela signifie que de les affirmer, soit : quelles matrices d'interprétation conditionnent, permettent et limitent cette affirmation nécessaire. Le fait que chacune de ces catégories ait une histoire et une historicité, que chacune d'elles soit constituée à travers les frontières qui les distinguent les unes des autres et donc par ce qu'elles excluent, le fait que les relations de discours et de pouvoir produisent des hiérarchies et des recouvrements qui mettent ces frontières en question, tout cela implique que ces régions soient tout à la fois persistantes et contestées.

Nous pourrions être tentés d'affirmer que ce qui persiste au sein de ces domaines contestés est la « matérialité » du corps. Mais peut-être cette fonction peut-elle également être assurée et d'autres ouvertes si nous affirmons plutôt que ce qui persiste ici est *une exigence dans et pour le langage*, un « ce qui » qui suscite et provoque, par exemple dans le domaine de la science, des appels à être expliqué, décrit, diagnostiqué, modifié ou, au sein du tissu culturel de l'expérience vécue, nourri, exercé, mobilisé, endormi, un site d'actions et de passions de diverses sortes. Insister sur cette exigence – sur ce site qui est « ce sans quoi » aucune opération psychique ne peut avoir lieu, mais aussi ce sur quoi et par quoi le psychisme opère – c'est commencer à circonscrire un site invariable et persistant pour le fonctionnement du psychisme : non pas une ardoise vierge ni un matériau passif sur lequel agirait le psychisme, mais bien plutôt l'exigence constitutive qui mobilise dès le départ l'action psychique, exigence qui est cette mobilisation elle-même et qui, dans sa forme corporelle transformée et projetée, continue d'être ce psychisme.

Reste à savoir comment satisfaire à la seconde exigence que nous avons posée : comment concevoir la notion de « corps » comme une affaire [*matter*] de signification ?

(Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, ch. 2 « Le phallus lesbien et l'imaginaire morphologique », trad. C. Nordmann, Paris, Editions Amsterdam, 2018, p. 95-109.)

---

16 Bien que la somatisation soit comprise comme partie intégrante de la formation du symptôme, il se pourrait que le développement morphologique et l'assomption du sexe soit la forme généralisée du symptôme somatique. Richard Wollheim examine de façon détaillée la question du moi corporel et soutient que les fantasmes d'incorporation sont centraux pour la représentation corporelle de soi et le développement psychique. D'approche kleinienne, Wollheim défend l'idée que non seulement les fartasmes d'in-corporation, mais également l'internalisation, mettent en question la possibilité de séparer le sujet de ses objets internalisés. La thèse du moi corporel est la thèse de cette inséparabilité. Voir Richard Wollheim, « The Bodily Ego », in Richard Wollheim et James Hopkins (dir.), *Philosophical Essays on Freud*, New York et Londres, Cambridge University Press, I982, p. 124-138.