

Jérôme Benarroch

Deux, un, l'amour

Levinas, Badiou, Lacan, judaïsme

NOUS

MMXVIII



Tout penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même sait bien que cette question, je veux dire (celle de savoir) si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête [...]. Selon moi, au contraire, la manière véritable, c'est-à-dire la méthode démonstrative dans laquelle il n'y a point de doute, consiste à établir l'existence de Dieu, son unité et son incorporelité par les procédés des philosophes, lesquels procédés sont basés sur l'éternité du monde. Ce n'est pas que je croie l'éternité du monde, ou que je leur fasse une concession à cet égard; mais c'est que, par cette méthode, la démonstration devient sûre et on obtient une parfaite certitude sur ces trois choses, savoir, que Dieu existe, qu'il est *un* et qu'il est incorporel, sans qu'il importe de rien décider à l'égard du monde, (savoir) s'il est éternel ou créé.

Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*

Ça c'est aussi bien pour un sculpteur. Il a son idée, ou bien il va lui-même chercher son bloc de marbre, ou bien il le commande, et puis il travaille la matière. Il est bien obligé de tenir compte des nervures du marbre, des fissures, des couches géologiques qu'il y a là-dedans, etc., on ne peut pas faire n'importe quoi. Moi je vois rouge, je vois vraiment rouge quand j'entends des histoires comme ça. L'idée ça n'existe pas parce qu'on a une forme. D'où vient-elle cette forme, si elle n'a pas été travaillée, si elle n'est pas sortie d'une matière il n'y a pas de forme. Il n'y a pas de forme, c'est informe [...]. Si on veut faire un travail où on joue sur des nuances, des resserrements, des dilatations, ou des déflagrations, on ne peut pas dire que tout est dans tout, que tout est pareil. Ça c'est des gens qui n'étant plus capables de morale, ne sont plus capables de ressentir des émotions, ni ténues, ni violentes.

Jean-Marie Straub et Danièle Huillet, *Où git votre sourire enfoui*



Introduction

Cet ouvrage tente de poser les bases d'une métaphysique contemporaine de l'amour. Il s'intitule *Deux, un, l'amour*, titre hermétique ou poétique selon, mais qui condense assez strictement son enjeu. Premièrement, on indique une portée métaphysique, en rappelant que le « Un » et le « Deux » vont constituer des catégories fondamentales pour penser adéquatement les tenants et les aboutissants de l'amour. Deuxièmement, les catégories sont ordonnées minimalement, de sorte qu'une proposition de pensée projective est là soutenue. Le mot « amour » se trouve ainsi à la place ou bien, du zéro, dans une succession « Deux, un, zéro », ou bien à la place d'un quelque chose qui est comme un coup de feu de départ, audible dans l'expression « Deux, un, partez ! » On doit ainsi entendre à la fois que l'amour se situe au lieu même du zéro, du rien, comme s'il *n'y avait pas* ce dont il était le recouvrement fictif; et en même temps qu'il est bien le nom de l'origine, du principe à partir duquel la course ou l'aventure va commencer. Il s'agira ainsi de montrer que l'amour constitue nécessairement la traversée d'une structure a priori close, une sorte d'impossible, c'est-à-dire qui aura affaire avec le zéro. Mais que ce dépassement ne pourra se faire que par l'opérateur de l'Un, opérateur d'insistance, qui fera que l'on pourra dire du Deux, donc de l'amour, qu'il aura eu lieu. Sans ce recours à l'Un, ou cette convocation de l'Un, alors, rien n'aura eu lieu que l'insignifiance de la dispersion du multiple, le zéro.

Judaïsme et philosophie

Nous aurions pu légitimement parler aussi de métaphysique *juive* contemporaine, parce qu'on va le voir, notre élaboration propre prendra pour matière de réflexion un certain nombre de textes de la littérature juive traditionnelle. Cependant, l'équivoque particulariste que ce qualificatif de *juive* n'aurait manqué de susciter nous dissuade d'énoncer plus que les bases d'une métaphysique contemporaine de l'amour, tout court, au sens universel. On pourra néanmoins être surpris qu'un texte philosophique puisse à la fois s'appuyer et se revendiquer d'une quelconque tradition et a fortiori religieuse. C'est que par judaïsme, nous n'entendons pas ici le contenu objectif et ordonné des idées issues de la vaste littérature juive, mais vraiment l'exercice d'une *pensée*, c'est-à-dire en même temps une invention et une identification. La question par exemple de savoir s'il y a tout de même un contenu doctrinal déterminé qui singularise le judaïsme par rapport à d'autres « philosophies » n'est discernable d'après nous que du point d'une *pensée* juive. C'est-à-dire qu'il faut nécessairement être dans la pensée pour le savoir. Or, si l'on est dans la pensée, on pense, et c'est universalisable, sauf que l'identification du penseur est variable. C'est bien ainsi en philosophie: son essence propre n'est formulable véritablement que d'un point de réinvention philosophique. Pour le judaïsme de même, aucune histoire objective n'épuise son essence, et celle-ci n'est formulable que d'un point de réinvention de pensée. De ce fait, le nouage différentiel entre « judaïsme » et « philosophie », du point de la pensée, devient très incertain. Il n'est formulable, à nouveau, que du point d'une *pensée*. Il

n'est par ailleurs pas soutenable que ce point soit irrationnel, ou anti-philosophique. Maïmonide, au XIII^e siècle, avance par exemple que le différend entre judaïsme et philosophie porte sur l'unique thèse de la « Création du monde », et ajoute aussitôt que cette thèse, ainsi que sa contraire, sont philosophiquement indémonstrables. La particularité de notre temps implique l'exigence d'une formulation pertinente nouvelle et rationnelle quant à cette distinction. Et s'il en va d'une *pensée juive*, la caractérisation par le signifiant juif n'aurait en tout cas pas désigné une particularité objective, mais *l'effet particularisant d'une position de vérité qui, comme toute position de vérité dans la réalité du monde, n'est jamais intégralement reconnue comme vérité universelle*. Parce que nous puiserons aux sources traditionnelles de la littérature juive, Bible et Talmud, le site d'identification de notre pensée pourra apparaître comme particulier, alors qu'il ne s'agit que du mode matériel inévitable de toute élaboration, qui se déploie, précaire, en tant qu'il est rationnel, comme universel.

Humanisation primordiale

La catégorie générale de notre ouvrage, l'amour, ne doit pas être conçue comme une catégorie philosophique adjacente, comme un thème. Sans doute la question du traitement en philosophie de la question de l'amour est une question passionnante, à la fois par sa rareté jusqu'à l'époque moderne, puis par sa profusion à notre époque. Mais cette question ne sera pas pour nous une question locale. Nous soutenons qu'il y a un sens à en faire une question primordiale et première. Non que la pensée de l'amour absorbe tous les autres champs, ni que ce soit là le domaine le plus important de

la pensée. C'est plutôt que pour l'individu, la question de la vérité se pose d'emblée dans l'expérience problématique mais constante et constitutive de l'amour. Son devenir, son rapport au langage et à la pensée, sont d'emblée en question par l'amour, et par conséquent, lorsqu'il s'agit de théorie, le traitement de ce domaine est tout autant révélateur du sens que l'on accorde à ce qui s'appelle vérité.

Par amour nous entendons ce qui convoque un individu à une vérité par le fait d'être engagé dans le domaine des relations humaines ou dans le langage. Le problème n'est donc pas seulement ici d'analyser un sentiment, ou de décrire la réalité passionnelle et sexuelle. La question est d'abord pour nous de caractériser le contenu de vérité en jeu dans ce que l'on définira par amour. L'idée générale est qu'il constitue bien un lieu pour le devenir Humain, qu'une vérité y est en jeu. Et on dira alors que l'amour, comme vérité, oblige à penser l'humanisation comme catégorie première pour un Sujet.

Humanisation est le nom du processus affirmatif, créateur, non naturel, qui fait passer l'animal humain, l'individu, à ce dont il est capable en termes de vérité. Philosophiquement, la question n'est pas de s'humaniser, la question est théorique, elle concerne ce que c'est que devenir Sujet. L'humanisation relèverait plutôt d'un souci social ou éducatif. Nous conservons néanmoins le terme d'humanisation pour signifier que ce n'est en effet que par la signifiante de ce que peut être un Humain constitué que le devenir Sujet est pensé. Nous conservons donc une formulation humaine pour nommer une portée de vérité. Dans le langage biblique, l'animal humain est appelé à devenir un *Adam*, un Homme « à l'image de Dieu ».

On dira qu'une vérité de l'amour ne concerne l'individu que dans la configuration objective du couple. Nous n'envisagerons ici, ni le sentiment d'attachement ou d'admiration pour quelqu'un en

général, pour un être vivant ou pour quelque chose, ni la qualité d'un individu à être aimant ou bienveillant en général, de façon universelle et indéterminée. L'individu pour lui-même, hors de la relation précise avec un autre individu de sorte que quelque chose existe qui puisse se nommer amour, même s'il éprouve ou produit de l'amour, n'intéresse pas directement notre propos, qui touche directement au problème précis de la vérité en jeu dans la relation. L'individu pour lui-même se découvre même précisément comme inconsistant en dehors de la construction amoureuse effective, même s'il est par ailleurs très utile pour les autres ou satisfait de lui-même. Le Talmud a cette formule : « Celui qui n'est pas marié ne s'appelle pas Homme (*Adam*) » (Talmud Bavli *Yévamot* 62a). Celui qui ne confronte pas son être individuel à la difficulté amoureuse du couple ne s'inscrit pas dans l'humanisation véritable. Cela peut paraître excessif voire absurde : on peut sans doute être très humain, très aimant ou très heureux sans être *en couple*. C'est qu'il s'agit avec le couple d'une dimension et d'un enjeu sans commune mesure avec les qualités individuelles. Pour ce qu'il en est du terme « marié », il ne désigne pas l'objectivité d'une institution sociale, car on ne voit pas en quoi l'adaptation sociale aurait le mérite de faire accéder à « l'image de Dieu ». « Marié » signifie une opération subjective qui place la rencontre avec l'autre sous le signe d'une conjonction scellée et totale, par différence avec la rencontre non écrite qui n'engage que partiellement l'individu.

Passons aux affirmations. Quelle vérité adviendrait par le couple amoureux qui légitime qu'on le considère particulièrement ?

Le couple amoureux fait d'abord vérité de l'inessentialité des déterminations sociales et culturelles : les origines culturelles, les

groupes hiérarchisés, les races, les religions... En regard, par ce que peut avoir d'inébranlable et de désintéressé l'attachement des deux êtres dans ce type de rapport, l'universel humain se révèle, et les représentations inégalitaires apparaissent comme imaginaires et inconsistantes. Au plan même de la différence sexuelle, dont nous soutiendrons qu'elle est une condition significative pour le couple, la représentation dominante qui la pose comme analogue au rapport maître / esclave (ou domination / soumission), s'y révèle comme surmontable. L'amour inscrit ainsi l'Humain sous le signe de l'égalité, il en révèle la vérité au plan le plus intime.

Deuxièmement, et c'est là le point le plus spécifique, la relation d'amour fait vérité de ce que l'on peut nommer la *singularité*, ultimement, *l'unicité intégrale* dont est porteur l'individu. Cette opération se réalise dans l'amour comme vérité en ceci qu'elle est délivrée par un autre et pour un autre, par l'attachement « total » que l'un octroie à l'autre. L'unicité pour l'unique, l'irremplaçable pour l'irremplaçable, cette dimension de l'individu se révèle comme consistante dans le couple amoureux.

On peut appréhender en effet l'individu sous deux facettes principales. D'un côté, il est un membre quelconque et essentiellement équivalent à tout autre de l'humanité générale. D'un autre, aucune interchangeabilité n'est légitime entre lui et un autre, et c'est plutôt la non-équivalence et la différence absolue qui caractérise son humanité. Le Talmud a cette image :

Nos maîtres ont enseigné : le premier homme Adam a été créé unique [...] pour proclamer la gloire du Roi des rois le Saint béni soit-Il. Car l'homme frappe tant et tant de monnaies en utilisant un seul coin et toutes se ressemblent parfaitement entre elles, mais le Saint béni soit-Il a formé tous les hommes du sceau

d'Adam le premier homme et il n'en est pas un qui ressemble à l'autre¹.

Le travail de l'émancipation consistera en politique à faire vérité de la foncière égalité entre les êtres. On dira que c'est la construction de l'amour qui fait vérité de l'unicité fondamentale. L'égalité n'est pas donnée pour l'humanité. Elle est *pensée* et devient un principe pour l'action lorsque l'action concerne le collectif et les autres en général. De même, la dimension de singularité n'est pas donnée. Elle est pensée et vient se révéler par l'action de l'amour. L'individu est certes d'emblée naturellement narcissique, revendique une élection, une mise en exception du régime d'indifférenciation du troupeau humain. On peut admettre avec la psychanalyse que cette prétention a pour origine le rapport fantasmatique à la mère, avec qui, sans aucune opération de décision ou de création, était donnée la fonction de l'irremplaçable. L'amour, comme humanisation, rencontre bien la puissance de cette origine, mais pour en signifier l'insuffisance. Il construit la préséance, quant à la singularité, de la nouveauté et de l'affirmation, c'est-à-dire de la création, sur la passivité et l'arbitraire de l'origine. Par l'élection de l'autre, l'affirmation de sa singularité, il construit du même coup la singularité de sa propre individualité. Il construit un *Soi*, un *Un*, non individuel, et par là même, fait révélation des singularités dont les individus sont capables. C'est à l'occasion de ce nouage entre singularités que la question délicate de la différence sexuelle pourra être évaluée. Ce n'est qu'à l'occasion d'une production de vérité qu'elle le peut. Toute autre représentation de cette différence, par la science par exemple, par la culture, se heurtera au problème de l'arbitraire, à la suspicion que la différenciation n'a d'autre enjeu que la répartition hiérarchique entre individus. Ce n'est que du point de l'égalité de l'amour, et d'une pensée,

que la signifiante éventuelle d'une différence matérielle pourra être prononcée et évaluée.

*

Affirmer un enjeu de vérité à propos de la relation amoureuse n'a pourtant rien d'une évidence. La philosophie classique, globalement jusqu'à l'avènement de la psychanalyse, ne s'en est pas souciée, ne considérant comme vérités pour l'humanisation que le Savoir ou le devenir Juste. Les domaines de vérité sont historiquement la philosophie, la science, la politique et l'art. À une certaine époque la religion. Dans le texte biblique, une expression unique condense trois significations. L'homme Adam est créé « à l'image du Dieu (Élohim) ». Il s'agit d'une essence, une vocation. L'image de « Élohim » c'est d'abord, pour un Dieu qui ne peut avoir d'image, la désignation de l'Intelligible comme tel. L'Intelligible enjoint à l'intelligence, donc à la pensée. « Élohim » désigne aussi les « juges » dans le langage biblique. Ce sont ceux par qui la Justice doit pouvoir passer. On enjoint donc par là à la vertu ou au devenir Juste. « Élohim » désigne encore simplement le Créateur : « Au commencement Élohim créa les cieux et la terre », premier verset du texte biblique. On enjoint par là l'homme à l'activité de création, à œuvrer, à l'image de Dieu. Le nom « personnel » de Dieu, non réductible à des fonctions, est désigné par ce qu'on appelle le Tétragramme, noté généralement YHVH, imprononçable dans les circonstances communes. Devenir Homme, ou Sujet, pour le texte biblique, ce n'est donc pas être comme Dieu au sens personnel mais construire pour soi ces fonctions fondamentales d'intelligence, de justice et de création. On pourrait traduire par devenir philosophe, juste et artiste, ou pratiquer la science, la

philosophie, la politique d'émancipation et l'art. L'intérêt ici du texte biblique est qu'il ajoute immédiatement un autre élément, explicitement formulé celui-là, comme si sa nécessité avait besoin d'être marquée du fait peut-être de sa moindre évidence :

Élohim créa l'Homme à son image, à l'image de Élohim Il le créa, masculin et féminin Il les créa. (Genèse 1-27)

Dans l'économie des versets, la mention du masculin et du féminin à propos de l'Humain ne peut pas renvoyer à la description d'un fait de nature. Cette dualité sexuelle n'est en effet pas mentionnée à propos des animaux, qui sont pourtant eux-mêmes sexués, et dont la sexuation permet la reproduction de l'espèce qui, elle, est bien explicitée. C'est que le texte ne décrit pas des réalités, il assigne des essences, il choisit des éléments discriminants qui caractérisent des vocations. La mention du masculin et du féminin est par conséquent la marque d'un devenir Sujet. Disons celui de la vérité de l'amour, par lequel masculin et féminin sont amenés à se révéler.

Dans l'histoire philosophique, les questions du féminin et de l'amour ne deviennent des catégories à part entière que dans la période qui suit et déconstruit la grande philosophie hégélienne du Savoir absolu. Chez Kierkegaard, le stade « éthique » voit le « mariage » devenir une catégorie subjective nécessaire « sur le chemin de la vie ». Chez Freud, c'est par l'écoute de la parole féminine que la philosophie de la conscience est ébranlée. Au xx^e siècle, les thématiques de l'amour et de la différence sexuelle deviennent incontournables. Comment un tel revirement a-t-il pu avoir lieu ? Essor de l'individualisme capitaliste, effondrement des traditions, avancées technologiques, sur le plan de la réalité sociale : la condition des femmes a été transformée à grande échelle. Dans l'ordre intraphilosophique,

on peut situer le tournant après Hegel, parce que c'est à partir de là que les catégories de l'Un et du Tout, concepts liés au Savoir absolu comme idéal de l'entreprise philosophique, deviennent petit à petit les catégories représentatives de l'oppression imaginaire, et plus spécifiquement encore de l'oppression *masculine*. Par la destitution de la catégorie de l'Un, symbole tout à la fois de Dieu, de l'ordre masculin et du Savoir sans altérité, se libère la possibilité de penser spécifiquement le *féminin*. Appelons ici *modernité philosophique* ce temps toujours actuel de la pensée.

Jusqu'à ce tournant, la représentation du féminin fut dominée par deux figures opposées et complémentaires, évidemment toujours tenaces, tant elles structurent, inévitablement, l'univers des représentations assujetties à l'Un totalisant.

La première figure est celle de la mère, la femme en tant que reproductrice de l'espèce. La seconde est celle de la séductrice, objet de jouissance, éveilleuse du désir sexuel. Deux fonctions traditionnelles d'instrumentalisation. Si l'on peut adjoindre d'autres figures plus nobles, repérables dans la littérature, les arts ou la religion, on remarquera que ces autres figures n'ont pas facilement franchi la frontière du philosophème. La catégorie dominante de la philosophie classique, de Platon à Hegel, reste bien le Savoir. Par une sorte d'effet de balancier, la femme apparaît alors comme une étrange sous-partie de l'espèce. Une sous-partie malheureuse, qui rappelle à l'humain sa condition et son origine animale. En effet, c'est par elle que passe plus distinctement la reproduction. On l'identifie donc presque naturellement à cet attribut. Si par elle l'espèce se reproduit, c'est qu'elle incarne ce qui, de notre humanité, ne relève pas de sa forme pure, mais d'une contingence grossière et fatale, celle d'être aussi un

corps sexué, une partie de la nature. On se la représente aisément comme une sorte de sous-espèce intermédiaire entre la femelle et l'humanité véritable. Car si *philosophiquement* l'humanité véritable émerge par extraction progressive de sa propre matérialité naturelle en un devenir *intelligent*, cette sorte de désidentification de l'origine ou de sa condition proprement animale entraîne le risque de se la représenter effectivement comme insignifiante. Et cette « logique » vient à l'appui d'une domination sociale sans doute rendue possible par des contingences physiologiques. Dans cet ordre des choses, l'amour entre hommes et femmes ne peut avoir d'autre signification qu'ornementale. La réalité est alors principalement conjugale. Accorder trop d'intérêt à l'amour deviendrait le symptôme d'une déficience subjective, une immaturité, un efféminement, un manque d'ascèse en regard de la tâche authentique de l'homme viril, du vrai maître, qui investit son désir dans le Savoir et la gestion des affaires publiques. La dimension sociale de la conjugalité devient la norme essentielle, pour un fonctionnement ordonné de l'échange des biens et la perpétuation des noms.

La séductrice a aussi sa place dans ce contexte bien ordonné. Il faut bien désirer un minimum. Mais elle occupe potentiellement la place du danger social. La Nature a providentiellement disposé quelques instincts en l'homme, qui permettent à l'espèce et à la société de se reproduire. Mais, malaise au sein de ce bon système, la force libidinale aurait la fâcheuse tendance de ne pas s'exercer chez les êtres parlants de façon raisonnable et disciplinée. Elle ne se dompterait pas comme un besoin classique. Si elle se domptait complètement, l'ordre social trouverait, par une éducation efficace, à se modeler durablement aux exigences de la Raison. Mais si cet instinct est sans limites, il est difficilement cadencé. Il est peut-être

même par nature réticent à toute domestication. Le féminin peut devenir alors pour le maître du Savoir la cause signifiante du désordre et de l'irrationnel. Hors du cadre domestique, une femme est potentiellement toujours une sorcière, une puissance archaïque définitivement hors langage, qui fascine et provoque l'effroi. Une femme est donc aussi toujours, relativement à l'ordre social mis en place par le Savoir, potentiellement *mal intentionnée*. Hors du cadre apaisé de la conjugalité familiale, toute relation passionnelle au féminin n'est peut-être dès lors que la manifestation d'une captation régressive : la tentation du retour à l'animal et à la folie.

Après Hegel, c'est toute cette valorisation exclusive du système du Savoir qui se trouve contestée. Et puisque le noyau métaphysique de ce système est la totalisation dans l'Un, l'Un qui a pu assimiler toute altérité de sorte que rien de véritablement consistant ne résiste à son absorption, la sortie de cet univers clos passera philosophiquement par l'émergence de catégories alternatives : le Deux, l'Autre, l'Ouvert, le multiple intotalisable. Le devenir Sujet, et l'humanisation qui l'accompagne, consistera alors en une *reconnaissance* de l'Autre, du Deux, de l'Ouvert. Et c'est assez logiquement que la catégorie de *femme* pourra stratégiquement prendre place d'un lieu de vérité. Car c'est finalement par elle que se conteste décisivement la puissance totalisatrice mais illusoire de l'Un. Alain Badiou a une formule condensée : « La femme est ce qui déjoue l'Un² ». Sa position intervient comme ce qui, au sein de l'immanence de l'être réel, résiste à jamais à l'effet de totalisation. Et dès lors que la thèse ontologique la plus originelle de la modernité philosophique est que *l'Un n'est pas*, alors en effet la femme, parce qu'elle relèverait de l'Autre, ou de l'Ouvert, ou de la Différence, occupe une position de vérité pour

le devenir Sujet. Que devient pour la modernité la pensée de l'amour dans ce nouveau cadre ontologique ? C'est ce que nous allons scruter à travers l'analyse de ceux qui constituent ce qu'il faut appeler les trois piliers structureaux de cette modernité.

Le nœud borroméen de la métaphysique contemporaine : Levinas, Badiou, Lacan

Malgré la foncière hétérogénéité spéculative de ces trois penseurs, Emmanuel Levinas, Jacques Lacan et Alain Badiou, on remarquera que leurs constructions respectives sont enroulées autour de ce même vide métaphysique central : la négation de l'Un. Et pour chacun le chemin constitutif de la sortie de l'Un, comme on sortirait d'Égypte, a partie liée avec l'émergence du féminin. Par ailleurs, il s'agit bien de trois grands systèmes métaphysiques, chacun proposant une recomposition intégrale de l'ordre du réel. Ce ne sont donc pas simplement trois penseurs contemporains importants de l'amour. Ce sont les penseurs des trois grands systèmes métaphysiques de la modernité pour lesquels une vérité du féminin fait question, parce qu'ils auront tiré les conséquences de l'enjeu de la modernité quant à l'absence de l'Un. Pour autant, chacun reste pour lui-même incompatible avec les deux autres. On peut dire alors qu'il y a là une forme de nœud, dit borroméen, pour figurer ce rapport conjoint d'hétérogénéité incompatible entre des cercles, des systèmes, et un vide autour duquel ces cercles se conjoignent et s'accrochent malgré eux, qui est ici le vide de l'Un.

Si l'on suit la logique de cette image, on peut en effet établir que ces trois constructions opèrent, à propos du vide de l'Un, selon trois

ordres de discours ou trois angles de réalité. Et en ce sens, ces trois systèmes pourraient constituer ensemble une approche approximative de la modernité philosophique quant à la question de l'amour et du féminin.

On dira que Levinas effectue la coupe *imaginaire* de la question. La thèse centrale de son œuvre isole en effet dans la « relation interhumaine » et singulièrement la relation « éthique » le lieu de vérité central de l'être. La catégorie du féminin joue dans un premier temps un rôle déterminant pour la découverte de cette centralité de l'éthique. Cependant Levinas abandonne progressivement l'idée que la relation érotique ou amoureuse puisse être en soi le site de l'humanisation fondamentale exigible pour le devenir Sujet. Selon nous, ce rejet final du féminin sera rétroactivement l'indice que celui-ci n'aura certainement pas été pensé d'emblée dans sa vérité. Une sorte d'écran imaginaire l'aura emporté. Il s'agira de suivre le développement de ses thèses pour déterminer les points d'achoppement et d'inconsistance éventuels qui auront emporté cette philosophie loin d'une vérité indépassable de l'amour.

On dira ensuite que Badiou effectue pour sa part la coupe *symbolique* de la question. L'élément évident tient à ce que le philosophe construit effectivement une doctrine métaphysique dans laquelle l'amour est identifié en tant que « procédure de vérité ». L'amour, comme condition du devenir Sujet, ferait vérité du Deux de la différence sexuelle. On soutiendra donc que Badiou met au jour les catégories mêmes de la modernité philosophique, de sorte que le féminin y apparaisse dans la clarté signifiante du « Deux » qui « déjoue l'Un », et qui, du même coup, ultimement, prouverait « l'inexistence de Dieu³ ». Derrière l'Un, un certain Dieu totalisant se trouve destitué. La force symbolique du Deux brise l'Un de la tradition, qui se retrouve comme une idole

creuse mise à nu. Relativement à l'appareillage doctrinal de Badiou, notre discussion apparaîtra comme un mode de disputation, de controverse frontale, précisément parce que les enjeux de théorie seront avec Badiou disposés au niveau de la clarification conceptuelle comme telle.

On posera enfin que Lacan effectue quant à lui, on s'y attendait, la coupe *réelle* de la question. Le statut de son discours est problématique pour la philosophie. Ses énoncés ne sont pas ontologiques. Ils s'emploient au contraire à invalider l'ambition d'une transparence objective du discours. Cependant que l'ensemble de son « enseignement » apparaît comme une pensée de l'amour et de la différence sexuelle. Le *réel* arrive comme un obstacle au déploiement totalisant et imaginaire du concept philosophique. Le concept n'est pas conçu comme une émergence événementielle et lumineuse pour la *pensée* mais comme un instrument de maîtrise illusoire de la béance, hors langage, de ce qu'il y a. Lacan établit que cette tentation propre au philosophème a partie liée avec la question amoureuse, en ce que le discours du maître opère comme un rapt de l'Autre — le féminin — par le fantasme de l'Un, fantasme d'une complétude reconstituée de l'être. Selon nous, Lacan n'invalide de la *pensée* philosophique que sa prétention « hégélienne », c'est-à-dire celle qui se pense au-delà de son acte propre, au-delà de son œuvre de clarification pour la pensée. Celle qui se penserait comme pensée de Dieu totalisée. Mais, paradoxalement, c'est sous la condition de l'axiome d'un Dieu Un que l'exercice de la pensée rationnelle redevient un acte du Sujet qui découvre à l'infini ce qui de la pensée est nécessaire pour la clarification du vrai. Lacan nous obligera donc à un certain type de philosophème, celui, étrange peut-être, de l'élaboration non pas exactement herméneutique, mais dialectique, au sens ici, simple, de la rencontre par laquelle émerge un effet de clarification pour la pensée.

L'ouvrage comporte quatre parties. Trois sont de type monographique, laissant place à l'irréductibilité des univers, mais tissant malgré tout un fil suffisamment tendu pour mener l'ensemble à la constitution d'une pensée instruite et nouvelle. Ainsi, l'hétérophonie entre les parties n'est pas une simple juxtaposition. Elle a une portée dramaturgique, à l'image même de notre conception du problème amoureux : une tension imaginaire qui se vide jusqu'à un point d'aporie ou de butée structurelle, et qui doit lui-même être dépassé par une série progressive de créations renouvelées.

Le premier cercle est intitulé « Lecture de Levinas » pour indiquer, discrètement, la distance idéologique que nous ne manquerons pas de prendre avec l'auteur des *Lectures talmudiques*. Son entreprise nous apparaîtra comme ultimement littéraire, nécessitant la prise en compte de la complexité sensible d'une histoire, et reposant en dernier lieu sur un élément de leurre. Apparaîtra aussi un paradoxe. Levinas fut celui qui osa poser sur la place publique de la philosophie universelle l'archaïsme présumé du texte talmudique. Sa philosophie pourrait même être comprise comme un commentaire, ou une traduction partageable, de l'univers de pensée biblico-talmudique. Mais nous montrerons que l'opération d'interprétation qu'il met en œuvre reste *imaginaire*. La légitimation d'une idéologie patriarcale subtile à laquelle elle mène, typique d'une position philosophique classique, n'est en réalité pas biblico-talmudique.

La doctrine de l'amour d'Alain Badiou viendra ensuite, comme *doctrine du deux*, dans l'intemporalité souveraine du concept. Nous placerons donc l'élaboration lacanienne, au détriment de l'évidence chronologique, après celle d'Alain Badiou. Ce choix pourra surprendre, d'autant que Badiou a voulu bâtir sa théorie « sous la condition » explicite de « l'antiphilosophie » lacanienne. C'est donc a priori qu'il aura su prendre en compte la contestation

lacanienne et la dépasser. Selon nous le noyau de l'enseignement de Lacan a été appauvri par Badiou, faisant du « non-rapport sexuel », non pas une difficulté existentielle et structurelle majeure quant à une complétude dans le couple amoureux, mais une difficulté finalement abstraite, nommable dans la distinction entre un point de vérité, où il y a rapport entre les êtres, et une disjonction des « savoirs » sur cette vérité. S'il y a seulement « disjonction des savoirs » dans le non-rapport sexuel, les conséquences existentielles de ce non-rapport sont aléatoires. Rien n'oblige cette disjonction à signifier l'incompatibilité. La différence est absolue parce que les savoirs sont simplement totalement hétérogènes. Si l'on entend au contraire que le non-rapport est structurel au sens où il travaille précisément à une disjonction existentielle, alors le couple amoureux est voué, par structure, à cause du langage, à l'échec du rapport. Ce n'est plus qu'ils ne parlent jamais de la même chose, c'est que le langage les pousse à la désunion. Le traitement du malentendu dans le non-rapport, pour le surmonter, ne peut plus être de même nature. Nous voulons donner ici tout son poids à la formule de Lacan, sans l'édulcorer.

Argument: l'androgynisme primordial

La destitution de la catégorie totalisante de l'Un opère comme la faille autour de laquelle s'enroule le nœud de la modernité philosophique, bien. Il y aurait un fantasme originaire de l'Un, rabattable ultimement sur le pôle dominateur *masculin*, et qui s'ordonnerait à une volonté de maîtrise globalisante et oppressive sur le réel. La figure accomplie et caricaturale de ce fantasme se lirait philosophiquement dans la catégorie du Savoir absolu : système d'unification

du Tout sans dehors, fin du temps et de l'altérité immanente du réel. L'existence de l'Un est un symptôme pathologique. À l'inverse, le réel de ce qui échappe à sa domination est marqué du sceau de la *vérité*.

Ce fantasme investit tous les champs de représentation. Mais sa manifestation la plus automatique et la plus commune concerne la catégorie amoureuse. Pour nos trois auteurs, c'est le motif de la *fusion amoureuse* qui constitue ce point de cristallisation par quoi l'Un vient envahir fantasmatiquement un vide et faire écran à la reconnaissance possible du réel. Or, ce motif a son mythe, que l'on attribue habituellement au personnage d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon. Sa disqualification est unanime.

Levinas écrit dans *Totalité et infini*:

L'amour comme relation avec Autrui peut se réduire à cette foncière immanence, se dépouiller de toute transcendance, ne rechercher qu'un être connaturel, une âme sœur, se présenter comme inceste. Le mythe d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon, où l'amour réunit les deux moitiés d'un être unique, interprète l'aventure comme un retour à soi⁴.

L'aventure amoureuse sous le signe de l'Un ou de la fusion, de la recherche de l'autre comme moitié perdue de soi, se présente « comme inceste ». Verrait-on pathologie plus rédhibitoire? Sur ce mode l'amour n'est évidemment pas l'occasion d'un devenir Sujet, mais tout l'inverse, il est le lieu d'une régression majeure, d'une déshumanisation par excellence: le dépouillement de toute « transcendance », de toute dignité, de toute « virilité authentique ». L'humanisation relationnelle passe par le deuil de l'Un et de la complaisance à soi vers la reconnaissance de l'altérité radicale:

La différence des sexes n'est pas la dualité de deux termes complémentaires. Car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant. Or dire que la dualité sexuelle suppose un tout, c'est d'avance poser l'amour comme fusion. Le pathétique de l'amour consiste au contraire dans une dualité insurmontable des êtres; c'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais⁵.

L'intérêt de la relation sexuée consiste semble-t-il en ce qu'elle confronte à l'Autre, et non pas en ce qu'elle renoue avec le Même. Le Même est toujours du côté de la régression. S'il y a une grandeur « pathétique » de l'amour, elle doit consister en cette expérience de ce qui reste Autre. Levinas précise encore :

La différence des sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide⁶.

Conserver un sens à l'amour, ce n'est certainement pas sous le schème archaïque de l'Un de l'être, mais sous celui, « pathétique », c'est-à-dire, qui enveloppe la puissance maximale de l'affect, du réel comme multiple.

La tentation de la fusion est selon Levinas une « fausse idée romantique⁷ ». S'il y a donc une certaine puissance imaginaire en elle, elle périlclite en une sorte de dérisoire sentimentalité idéaliste. L'opposition entre la grandeur « pathétique » et le ridicule « romantique » suggère que la modernité trouve dans l'ontologie du multiple, de l'Ouvert non recouvert par l'opération infantile du sens, dans la lucidité face au vide, la ressource nouvelle de la subjectivation d'un Sujet fort. Assumons qu'il n'y a pas de Dieu Un qui chapeauterait comme un père rassurant l'ensemble de l'être. Le fondement n'est plus. L'ontologie de l'Un, repérable de Parménide jusqu'à Hegel, est

devenue un infantilisme subjectif. Assumons le pathétique en face, supportons-en la présence, la puissance et l'attrait.

Alain Badiou mentionne aussi le mythe de l'androgynie. La déréalisation est ontologique.

Une troisième façon de concevoir le non-rapport, selon une disposition qui remonte au moins au mythe d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, est que les positions sexuées sont à la fois totalement disjointes et complémentaires. À savoir, que leur réunion, ou leur sommation, reconstitue l'humanité intégrale. Par quoi, certes, elles ne sont pas directement en rapport, mais ont ce rapport médiat que leur conjonction supposée équivaut au tout, ou à l'Un intégral. Cette thèse s'écrirait :

$(\forall t) t \leq H \text{ ou } t \leq F$ (pas d'espace tiers)

D'où résulte que l'union de H et F compose l'Un (ou le Tout) :

$H \cup F = \mathbb{1}$

Nous ne croyons pas non plus qu'il y ait quelque réel à chercher du côté de cette thèse des complémentaires, qui est subversion latente du non-rapport par la totalisation conjonctive⁸.

Aucune démonstration supplémentaire ne semble nécessaire : « *nous ne croyons pas* [...] qu'il y ait quelque réel », écrit Badiou, du côté de cette « thèse des complémentaires », dont l'image mythique est l'androgynie, sinon qu'elle s'évertue vainement à subvertir, par une inavouable perversion latente, l'axiome évident du « non-rapport » entre les sexes. S'il y avait quelque réel à cette thèse, on en verrait certainement les effets tous les jours. Quels effets ? Quel est ce « réel » qui invalide si définitivement la thèse fusionnelle ? L'évidence que l'aimé et l'aimée ne sont pas les moitiés l'un de l'autre se constate-t-il objectivement ? Et même si la disconvenance des deux êtres était la loi du monde, en quoi cela invaliderait pour autant qu'une nécessité amoureuse sous le signe de l'Un ou de l'absolu puisse exister ?

Par ailleurs, Badiou admet que malgré l'évidence de son inadéquation au réel, la thèse fusionnelle reste puissamment efficiente, comme un pôle structurel de fascination. Elle implique donc une récusation axiomatique :

Récusation de la conception fusionnelle de l'amour. L'amour n'est pas ce qui, d'un Deux supposé donné en structure, fait l'Un d'une extase. Cette récusation est en son fond identique à celle qui congédie l'être-pour-la-mort. Car l'Un extatique ne se suppose au delà du Deux que comme suppression du multiple. Donc, métaphore de la nuit, sacralisation butée de la rencontre, terreur exercée par le monde. Tristan et Yseult de Wagner. Dans mes catégories, cela est une figure du désastre, telle que rapportée à la procédure générique amoureuse. Ce désastre n'est pas celui de l'amour même, il se souvient d'un philosophème, le philosophème de l'Un⁹.

La tentation de l'Un relèverait d'une négation si intégrale du réel, celui de la multiplicité disséminée de l'être, qu'elle apparaît en réalité comme une figure de l'auto-destruction ou de la pulsion de mort. La thèse ontologique de la modernité est que l'Un *n'est pas*. Elle pourrait signifier que si l'Un n'est pas, aucun *fondement* n'étant, il n'y a en définitive que l'infinie inconsistance du multiple. Et s'en remettre à ce réel, cela pourrait consister à épouser l'inconsistance elle-même, assimilant toute volonté de consistance à une utopie illusoire, incestueuse ou perverse. Ce n'est pourtant pas la thèse de Badiou. Le philosophe soutient que s'il n'y a en effet « que des corps et des langages », thèse homogène à l'inexistence de l'Un, il y a néanmoins « des vérités ». À propos de l'amour cependant, ce vouloir constitutif des vérités possibles, ne peut en tout cas pas avoir pour référent ultime l'Un, du fait que loin de signifier seulement la forme d'une consistance et d'une construction, il signifierait plutôt le

ressentiment maladif envers l'inconsistance infinie du vide de l'être. Pourquoi cette méfiance ? L'Un serait-il trop radicalement utopique ? Et pourquoi l'idée d'une fusion viserait-elle une extase nécessairement morbide ? Ne peut-elle trouver, au sein même du réel en impasse, ses passages secrets et ses issues ?

Lacan n'est pas moins acerbe :

C'est une fonction sans rapport avec quoi que ce soit qui *fonde* d'eux — « d », apostrophe, « e », « u », « x » — Un. Alors vous voyez que toute l'astuce est sur le subjonctif qui appartient à la fois au verbe fonder et au verbe fondre. « D'eux » n'est pas fondu en « Un », ni « Un » fondé par « D'eux ». Voilà, c'est ce que dit Aristophane dans une très jolie petite fablette du *Banquet* : qu'ils ont été séparés en deux. Ils étaient d'abord en forme de bête à deux dos ou de bête à dos d'eux..., ce qui, bien sûr, si la fable songeait le moins du monde à être un instant autre chose qu'une fable, c'est-à-dire à être consistante, n'impliquerait nullement qu'ils ne refassent pas des petits à deux dos, à dos d'eux, ce dont personne ne fait la remarque, et heureusement, parce qu'un mythe est un mythe et celui-là en dit assez : c'est celui que j'ai d'abord projeté sous une forme moderne, sous la forme de Φ de x ¹⁰.

Le mythe de l'androgyne, la « fablette » innocente d'Aristophane, dit en réalité tout ce qu'il faut savoir d'une certaine « fonction » que Lacan propose de noter Φ . On y comprend que l'Un n'est ni « fondu » ni « fondé ». Il fonctionne pour les êtres parlants, qui se recherchent comme s'ils étaient pour l'occasion les deux moitiés d'un même tout, mais non seulement aucun Un n'advient dans le réel, mais encore aucun Un ne peut avoir d'autre consistance qu'imaginaire. Il n'en reste pas moins que la fonction opère. Mieux, elle est le nom même de l'imaginaire, en tant que le langage humain s'y ordonne.

On ne voit donc pas que l'on puisse si facilement s'y soustraire. La fonction Φ se nomme la fonction phallique. Fonction par où l'abîme qui sépare les « d'eux » pourrait imaginairement se colmater. Pour Lacan, c'est bien l'amour qui occupe cette fonction. L'Un et l'amour seraient donc bien coextensifs, mais du côté de l'imaginaire, du côté de l'impasse et du déni du réel.

Platon et les sources juives

Le texte biblique mentionne à trois reprises la création de l'humain. Entre la première et la deuxième mention apparaissent des incohérences, que les commentaires talmudiques cherchent à éclairer. Au premier chapitre de la Genèse, le verset dit :

Élohim (le Dieu) créa l'humain à son image et à sa ressemblance, mâle et femelle il les créa.

Au deuxième chapitre, le récit biblique narre plus en détail la fabrication, et l'homme a l'air seul au départ. Il est d'abord pétri de la poussière de la terre, puis le Dieu l'endort par une torpeur profonde, pour que soit bâtie la femme d'un de ses côtés. Question : ont-ils donc été créés ensemble ou bien l'un après l'autre ? Controverse parmi les rabbins du Talmud. Pour les premiers, le verset du premier chapitre correspond à l'intention divine, tandis que les précisions du deuxième chapitre concernent la réalisation effective.

Il (Dieu) eut d'abord l'idée de les créer Deux, et finalement Il le créa Un.

Il faut entendre que l'intention divine portait sur une loi de disjonction (le Deux), mais que pour autant, quant à la réalisation, il ne fallait pas la création de deux formes disjointes d'humanité. Il

fallait une seule humanité, et non deux espèces. Reste ainsi la simple loi de disjonction. Pour les seconds, on résout la contradiction en invoquant le motif majeur des commentaires rabbiniques concernant la formation de l'humain : l'androgyné primordial.

Le midrash (exégèse rabbinique) indique que l'humain avait été créé au départ androgyné, avec deux visages. Ensuite il sera scindé en deux parties, comme il est dit au chapitre 11 : Élohim (le Dieu) prit un côté de l'homme et en bâtit la femme¹¹.

Formellement il semble que cet androgyné primordial est l'équivalent du mythe proposé par Platon dans *Le Banquet*. Après que la femme est bâtie, Adam la « connaît » et paraît être comblé de cette rencontre (« cette fois-ci c'est l'os de mes os et la chair de ma chair »). Le verset conclut l'épisode par cette prescription :

C'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère, se collera à sa femme, et ils seront une chair Une.

La structure semble donc globalement équivalente : unité primordiale, scission, puis retrouvailles fusionnelles. Mais autant le mythe de l'androgyné apparaît chez Platon dans la bouche d'Aristophane, le poète comique, comme une jolie fable dont il faut rire, autant il intervient dans la tradition juive comme une pensée assumée. Il devient le principe de toute la pensée éthique autour de la relation conjugale dans toute l'histoire rabbinique. À titre d'exemple, au XIV^e siècle, un des représentants les plus éminents de la Cabbale espagnole, Yossef Gikatila, écrira :

Par ce mérite un homme est à même de trouver la femme-de-son-couple, c'est-à-dire cette femme dans laquelle a été jetée l'âme qui était sa femme au sein de la forme androgyné. Et ainsi il trouve la femme-de-son-couple [...] alors ce couple marchera bien, comme il est dit : « Il se collera à sa femme et ils seront une

chair *Une (Ehad)* » (Genèse 2-24), « *Une* » évidemment! [...] de même qu'il est écrit: « YHVH (Dieu) est *Un (Ehad)* » (Deutéronome 6-4), il est écrit: « Il se collera à sa femme et ils seront une chair *Une (Ehad)*. » (Genèse 2-24)¹²

Nous soutiendrons qu'en effet la figure de l'androgynisme n'est pas nécessairement l'image archaïque ou dérisoire qui s'en dégage tout autant chez Platon que chez nos contemporains. Une pensée de l'Un la constitue indubitablement. Mais cet Un est à reconsidérer. Il ne s'agit pas forcément de l'Un d'un fondement. Il a plutôt à voir avec l'Un de la forme, sous la condition effective de l'être multiple et inconsistant. Il n'est pas non plus l'Un d'une extase impossible. Il s'inscrit plutôt dans le réel d'un devenir *chair*.

*

Indiquons encore plusieurs distinctions décisives entre la figure biblique de l'androgynisme et le mythe platonicien. Chez Platon, il semble d'abord entendu que ce mythe ne constitue pas ce qu'on appelle un mythe *philosophique*, c'est-à-dire l'exposé d'une *vérité* si étrangère au régime courant du discours démonstratif qu'elle ne serait susceptible d'être approchée que par le biais de l'image. Il relève plus certainement de la caricature, ce dont le philosophème doit s'extirper pour accéder au *logos*, à l'explicitation rationalisée. Dans *Le Banquet*, c'est le poète comique Aristophane, adversaire et accusateur de Socrate dans l'*Apologie*, qui l'expose à ses amis comme une parabole pleine d'esprit à propos de l'amour. Il se remet tout juste d'un hoquet prolongé qui l'a empêché de parler jusque-là. S'il y a quelque sérieux à son propos, c'est plutôt en tant qu'il donne à entendre un lieu commun bien reconnu, mais sous un mode

loufoque. Plus loin dans le récit, le personnage de Diotime, dont la position doctrinale semble platonicienne, se dissocie explicitement des propos d'Aristophane (205d). Chez Platon, par conséquent, le motif de l'androgynisme n'explique rien des enjeux véritables de l'amour. La fable raconte que les humains avaient originellement des formes de boules, et sexuées de manière aléatoire : homme/homme, femme/femme, ou homme/femme. Ayant provoqué la colère des dieux, ces derniers décident de les punir en les coupant en deux. Depuis, les moitiés recherchent leur partenaire, sans savoir lequel est le bon. L'amour participerait donc de l'effet affectif de ce manque. Le désir de complétude est un peu aveugle, aucun signe ne distingue les partenaires adéquats, ce qui rend la recherche tout autant pathétique que comique. Pour Platon, l'enjeu de l'amour ne consiste nullement dans la croyance qu'autrui pourrait, par son être, combler véritablement le désir. La passion n'a d'intérêt que parce qu'elle mène, par strates, vers l'Idée. Et seule l'Idée, ou le devenir ami de l'intelligence de l'Idée, peut combler véritablement le désir humain. La conception biblique est tout autre.

Premier point de différence : alors que dans le mythe platonicien les entités originelles sont indifféremment des couplages homme/femme, ou homme/homme et femme/femme, dans le texte biblique l'androgynisme primordial est unique et hétérosexué. Chez Platon, le mythe vient répondre à une interrogation empirique : comment expliquer la *réalité* du désir et ses formes multiples. On constate une espèce de frénésie universelle dans l'attitude des êtres humains à l'endroit de leur désir. Ils se cherchent pour s'éprendre, dans une démesure souvent désespérée, et souvent se rejettent, sans l'apaisement escompté, pour se ruer à nouveau dans une recherche

nouvelle. Il faut sans doute prendre la mesure de l'irrationalité de la situation désirante humaine. Rien de commun, semble-t-il, chez les autres espèces animales. Mais les humains passent, pour la plupart, leur vie entière à tenter d'assouvir ou d'assagir cette insatisfaction malade. L'idée est que la situation du désir humain *ne peut pas être naturelle*. Pour lui trouver une cause adéquate, une cause à sa mesure, à la mesure de cette incohérence, il faut convoquer la transcendance des dieux, et expliquer qu'il doit s'agir d'un châtement, parce que la situation relève de la souffrance et non du bonheur. Châtiment pour quelle faute ? La réponse est logique : pour une attitude qui menacerait la prééminence des dieux eux-mêmes. Et par conséquent, il est rigoureux de se représenter les humains originels comme des êtres sphériques, forme connotant la perfection et la plénitude, qui par leur puissance auraient été capables d'envahir le monde des dieux. La punition devait donc être fonction de leur *hubris* potentielle. Si la reconstitution mythique a sa cohérence, la prémisse reste problématique. La prémisse, en l'occurrence, consiste dans le constat d'un état manifestement déréglé des choses. La théorie tient comme prémisse le constat d'une *réalité*. Mais l'élaboration des causes possibles de cette réalité n'est peut-être pas l'enjeu principal d'une pensée signifiante. Peut-être même que le constat de la réalité contient déjà une reconstitution projective. Platon engage d'ailleurs sa pensée à partir d'une autre source. Nommons-la *vérité*. Si la *vérité Socrate* est première, alors on peut partir d'elle pour ensuite reconstituer la consistance des phénomènes, et la perspective juste pour apercevoir et décrire la réalité.

C'est sur ce principe qu'il faut entendre la mythologie biblique. Il ne s'agit pas pour elle d'expliquer ou de décrire un état de choses. Il s'agit d'affirmer une essence. Non pas une nature, parce que la référence

dernière de la nature est la contingence arbitraire de l'être, mais une essence, au sens où l'essence affirme une vocation dont le fondement dernier est l'Idée du Bien. Le discours biblique est prescriptif en son principe. La forme narrative est le vêtement d'une parole d'interpellation et d'injonction. En racontant que l'humain primordial était androgyne, le texte biblique affirme donc que l'humanisation doit être hétérosexuée. La signification exacte de la différence sexuelle n'est pourtant pas encore, ici, distincte. Elle n'est pas immédiatement biologique, comme on l'a expliqué. Si l'on tient que le texte biblique ne mentionne en son contexte que ce qui est signifiant, on comprend d'un côté qu'en effet la distinction masculin/féminin, si elle est nécessaire empiriquement en regard de la perpétuation des espèces, elle reste à ce titre humainement insignifiante, et de l'autre, réciproquement, que cette distinction exprimée à propos de l'humain relève d'un ordre non directement biologique, du moins non directement référé à la reproduction de l'espèce. À ce stade donc, on pourrait admettre qu'elle englobe sans problème l'homosexualité biologique. Masculin et féminin seraient par exemple les termes d'une différence exclusivement humaine, sexuelle, relative à de simples attributs psychologiques ou, comme chez Badiou, à une disjonction des positions. La lecture est possible à ce stade. De fait, il sera incorrect de procéder à une lecture naturalisante de la différence sexuelle. Cependant, nous montrerons plus loin comment homme et femme doivent tout de même s'entendre relativement à la disposition matérielle des corps. Mais cette nécessité ne sera de toute façon pas réductible à la fonction reproductrice naturelle. Son enjeu aura partie liée avec l'humanisation amoureuse elle-même.

Deuxième point de différence entre les deux mythes : la signification de la catégorie de femme n'est pas équivalente. Dans le récit d'Aristophane, il est expliqué que les entités originelles de type

homme/homme sont les plus nobles. Lorsqu'elles sont séparées, reste l'attrait de certains hommes pour d'autres hommes, c'est-à-dire l'homosexualité masculine. L'hypothèse est que ce désir est le plus noble parce qu'il est ultimement d'ordre intellectuel, et non justement d'ordre sensuel. Ce qui est visé à travers l'autre, consciemment ou non, est un engendrement de l'esprit, et non, comme c'est le cas entre hommes et femmes, un simple engendrement corporel.

Selon le mythe biblique, c'est la femme strictement qu'il faut rencontrer pour qu'un homme devienne Sujet. Dans la suite du récit, le personnage qui relance affirmativement la capacité humaine à devenir Sujet d'une vérité, c'est Abraham. Entre Adam, le premier homme, et Abraham, on compte vingt générations mais aucune, nous dit la tradition, n'est capable d'incarner la vocation exigée. Avec Abraham, le sens de la Création se justifie, et il reçoit le premier l'approbation du Dieu et sa bénédiction. Ce n'est qu'avec lui que, dans le récit, le nom d'une femme est singularisé strictement : « Avram prit femme [...] le nom de la femme d'Avram : Saraï (princesse). » Cette constitution d'un nouage avec une femme est même la première action dite à propos du personnage d'Abraham. De même, le nom de sa femme ne semble appartenir à aucune généalogie préexistante. Il est créé à l'occasion de cette « prise ». Autrement dit, l'humanisation significative débiterait par la rencontre de la femme, la reconnaissance de sa singularité, de sorte qu'une nomination nouvelle émerge de cette création. Pour le mythe grec, la femme est principalement une matrice matérielle. Pour le mythe juif, l'humanisation débute précisément par la reconnaissance de son irréductibilité, ni à la fonction matricielle, ni à la fonction objectale (l'objet de jouissance).

Troisième élément de différence : la cause finale de la scission des entités originelles est inverse. Chez Platon, les dieux punissent les hommes de leur arrogance supposée et de la menace potentielle qu'ils représentent face à la supériorité hiérarchique entre transcendance et immanence. Pour le texte biblique : la scission vient réparer l'imperfection originelle. Quelle imperfection ? Celle d'une plénitude qui ne serait pas le résultat d'une création humaine mais d'un simple état naturel donné. La scission, dans sa radicalité, est la condition de l'œuvre humaine de l'amour : la condition pour qu'une recherche de la plénitude de la chair « Une » soit l'enjeu d'une œuvre humaine, d'une *humanisation*. La condition d'une dramaturgie, au-delà du nihilisme et du réalisme tragique.

Enfin, dernier élément : la moralité s'en trouve inversée. Aristophane conclut sa leçon en exhortant à la piété et à la soumission aux dieux, afin d'assouvir les rêves de bonheur. Ce n'est pas la leçon du texte biblique. Loin d'exiger de l'homme une obéissance pieuse, il exprime une injonction plus active : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il se collera à sa femme, et ils seront une chair Une. » L'impératif est celui d'un engagement créatif. Là où la leçon d'Aristophane apparaît comme une croyance en un maître (les dieux) qui fait espérer, le texte biblique ressaisit l'Un véritable pour en faire le réel d'une nécessaire affirmation créatrice. L'Un n'est pas, pour le texte biblique, en position de garantie d'un salut par soumission, mais en position d'exigence d'œuvre.

Table

Introduction	9
Judaïsme et philosophie	10
Humanisation primordiale	11
Le nœud borroméen de la métaphysique contemporaine : Levinas, Badiou, Lacan	21
Argument : l'androgynisme primordial	25
Platon et les sources juives	31
Chapitre I	
Lecture d'Emmanuel Levinas	39
1. La femme dans <i>Le temps et l'autre</i>	41
Le temps est quintessence du réel	41
L'impasse de la mort	42
Éros et temps	43
Masculin, féminin, homme et femme	44
Dramaturgie de l'être	48
Complication subjective de la vérité érotique	50
2. Ambiguïtés du féminin dans <i>Totalité et infini</i>	52
Centralité du visage	52
L'équivoque de l'amour	53
Une entremise messianique du féminin	56
La trace de l'enfant dans l'érotique	61

Le féminin comme demeure	64
La médiation féminine	66
3. Lectures juives	66
« Le judaïsme et le féminin »	67
« Et Dieu créa la femme »	73
4. Figures du féminin après <i>Autrement qu'être</i> <i>ou au-delà de l'essence</i>	76
La concupiscence	76
La leçon augustinienne	79
Féminin et maternité	82
5. Relectures	85
Premier retour : la fonction de l'Éros	85
Deuxième retour : la sexuation	88
Troisième retour : l'éthique	89

Chapitre II

Doctrines du deux d'Alain Badiou	91
1. L'amour comme procédure de vérité	91
De l'Un au Deux : individu et sujet	94
Du Deux à l'Un : disjonction des sexes et humanité	97
Dialectique de l'Un et du Deux	101
Amour et désir	105
Une pensée qui « s'impense »	107
2. La « déduction transcendantale des sexes »	109
Sexuation biologique et disjonction sexuelle	109
Position « homme » et position « femme »	113
Fonction phallique $\Phi(x)$ et fonction d'humanité $H(x)$	120

3. Disputations	124
Conditions naturelles des corps et vérité	124
L'Un ou le Deux	125
Scolie 1	129
Scolie 2	130
Du mariage	132
De l'enfant	137
Chapitre III	
Lacan: frayage	143
Noyau de la signifiance	145
1. « Il n'y a pas de rapport sexuel »	148
Paradoxe, équivoque, déception	148
Non-rapport sexuel, humanité, animalité	150
Le langage et la mort	153
La mère, l'imaginaire, l'idée du Bien	155
Le meurtre de la chose	157
Catégories: castration, Nom-du-père, phallus	160
2. Chicanes de la sexuation	165
Différence sexuelle: premier rond	165
Différence sexuelle: deuxième rond	170
L'Autre jouissance	174
3. Orientations	177
Questions de logique	177
De l'amour	188
Vérité du discours analytique	191

Chapitre IV	
Études juives	201
1. Le fondement : la création amoureuse, œuvre et humanisation	202
2. La vérité spécifique de l'amour : la singularisation	204
3. Langage et être	230
4. Sexuation	244
5. Le « mariage » : l'amour pensé comme acquisition-sacralisation	247
6. Nuit du désir, jour des visages	256
7. Dialectique de la parenté	259
Conclusion	263
Notes	267