



Disponible en ligne sur

ScienceDirect
www.sciencedirect.com

Elsevier Masson France

EM|consulte
www.em-consulte.com


Débat

Jouir de la perte : sexualité et violence à l'ère post-#MeToo

Jouissance of loss: Sexuality and violence in the post-#MeToo era

Frédéric C. Baitinger

Chaire de philosophie à l'hôpital, GHU Psychiatrie et Neurosciences, 1, rue Cabanis, 75014 Paris, France

INFO ARTICLE

Historique de l'article :

Disponible sur Internet le 23 août 2025

Mots clés :

 Sexualité
 Violence
 Psychanalyse
 Masochisme
 Pouvoir social
 #Metoo

R É S U M É

Contexte. – À l'ère post-#MeToo, la sexualité ne peut plus être pensée comme pure libération du désir. **Objectifs.** – Ce texte propose de relire les promesses de « jouissance sans entrave » (Kournif, Pall, Dompnier) à l'aune des violences sexuelles systémiques que cette utopie a parfois masquées.

Méthodes. – En retraçant le retournement critique des discours sur la liberté sexuelle – notamment au sein des milieux féministes (MacKinnon, Dworkin) et queer (Niedergang, Dustan, Rémès) – l'article montre comment le paradigme de la transgression héroïque s'effondre face à l'exigence éthique de penser la vulnérabilité. Ce déplacement est analysé à partir d'un corpus d'interventions intellectuelles issues des années 1970, aujourd'hui relues à la lumière des critiques contemporaines (Alfandary, Allouch). C'est dans ce contexte que la psychanalyse, en particulier dans son articulation entre fantasme, angoisse, jouissance, et désir de l'Autre (Freud, Lacan), offre un cadre rigoureux pour reconfigurer notre rapport au sexuel.

Résultats. – À travers une lecture du *Diable amoureux* de Cazotte, l'article explore ce que signifie *jouir de la perte* : accepter la déprise du savoir sur le désir, et reconnaître que l'entrave est le cœur même de l'érotique.

Interprétations. – Penser ainsi la sexualité ne signifie ni l'innocenter ni l'idéaliser, mais l'aborder dans ce qu'elle engage de plus exigeant : un lien fragile, tendu entre le fantasme qui s'efface et l'Autre qui insiste – un lien rendu possible non malgré la perte, mais à partir d'elle.

© 2025 Association In Analysis. Publié par Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés, y compris ceux relatifs à la fouille de textes et de données, à l'entraînement de l'intelligence artificielle et aux technologies similaires.

A B S T R A C T

Context. – In the post-#MeToo era, sexuality can no longer be conceived as the pure liberation of desire. **Objectives.** – This article reconsiders the promises of “unfettered enjoyment” (Kournif, Pall, Dompnier) in light of the systemic sexual violence that this utopia has sometimes obscured.

Methods. – By tracing the critical reversal in discourses on sexual freedom—particularly within feminist (MacKinnon, Dworkin) and queer (Niedergang, Dustan, Rémès) circles—the paper demonstrates how the heroic paradigm of transgression collapses under the ethical imperative to reckon with vulnerability. This shift is examined through a corpus of intellectual interventions from the 1970s, now re-read in light of contemporary critiques (Alfandary, Allouch). Within this framework, psychoanalysis — especially in its articulation of fantasy, anxiety, jouissance, and the desire of the Other (Freud, Lacan) — offers a rigorous conceptual tool for reconfiguring our relationship to the sexual.

Results. – Through a close reading of *The Devil in Love* by Cazotte, the article explores what it means to *enjoy the loss*: to accept the relinquishment of knowledge about desire, and to recognize that the obstacle is not external to the erotic but lies at its very core.

Interpretations. – To think sexuality in this way is neither to exonerate nor to idealize it, but to confront what it demands most deeply: a fragile bond, stretched between a fading fantasy and an Other who insists—a bond made possible not despite the loss, but from within it.

© 2025 Association In Analysis. Published by Elsevier Masson SAS. All rights are reserved, including those for text and data mining, AI training, and similar technologies.

Keywords:

 Sexuality
 Violence
 Psychoanalysis
 Masochism
 Social power
Adresse e-mail : baitingerfc@gmail.com
<https://doi.org/10.1016/j.inan.2025.100539>

2542-3606/© 2025 Association In Analysis. Publié par Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés, y compris ceux relatifs à la fouille de textes et de données, à l'entraînement de l'intelligence artificielle et aux technologies similaires.

À la fin des années soixante, l'idéal d'une libération sexuelle totale s'affichait dans des slogans comme « jouir sans entrave » (Kournif et al., 2019). Cette aspiration, héritée notamment de Mai 68, célébrait l'émancipation du désir contre les normes répressives. Cependant, depuis l'onde de choc qu'a provoqué dans les consciences le mouvement #MeToo, cet héritage se voit profondément remis en cause (Sanyal, 2019 ; Liogier, 2018). Ce qui semblait hier encore un combat pour la liberté apparaît aujourd'hui comme un scandale : le scandale de la séduction (Alfandary, 2024). Qu'on pense, par exemple, à la pétition signée le 26 janvier 1977 par 69 intellectuels français, parmi lesquels Gabriel Matzneff, Louis Aragon, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, ou Roland Barthes, qui demandait la libération de trois hommes condamnés pour attentat à la pudeur sans violence sur des mineurs de moins de quinze ans¹. Ou bien encore, quelques mois plus tard, le 23 mai 1977, à la lettre ouverte signée par 80 intellectuels, dont Jacques Derrida, Michel Foucault, Félix Guattari, Gilles Deleuze, ou Françoise Dolto qui réclamait la décriminalisation des relations sexuelles entre adultes et enfants de moins de 15 ans, au nom de « l'entière liberté des partenaires d'une relation sexuelle », présentée comme « la condition nécessaire et suffisante de la licéité d'un tel rapport »². De telles revendications, convenons-en, nous semblent aujourd'hui tout bonnement scandaleuses. Loin de pouvoir encore passer pour des formes authentiques de « libération », elles apparaissent plutôt comme ayant partie liée avec « la vieille imposture sadienne, qui prône la liberté pour asservir l'objet » (Liberati, 2016, p. 165).

Un tel retournement de perspective traduit, en fait, comme le souligne le psychanalyste Jean Allouch dans *Le sexe du maître* (2001), « un changement majeur des rapports du sexe et de la maîtrise » ((Allouch, 2001) p. 248). La prise de conscience féministe des violences systémiques associées à certaines conceptions trop laxistes du « tout est permis » conduit désormais à exiger de nouvelles normes de protection pour les personnes vulnérables. Ainsi, certaines théoriciennes féministes comme Catharine MacKinnon et Andrea Dworkin ont pu aller jusqu'à soutenir que la pornographie constitue l'institutionnalisation « de la suprématie masculine », fusionnant érotisme et domination dans la construction du masculin et du féminin (MacKinnon, 1989). Elles en ont déduit qu'il faudrait criminaliser la pornographie et, par extension, suspendre la sexualité elle-même tant qu'elle n'aurait pas été entièrement repensée et purgée de cette érotique de la domination. Autrement dit, dans l'ère post-#MeToo, la liberté sexuelle ne peut donc plus être envisagée comme un absolu inconditionnel : elle se heurte aux exigences éthiques de la protection contre les abus. Comme le formule Pierre Niedergang dans *Vers la normativité queer*³ (2023) : « si les politiques queer et les théories qui y sont

attachées sont incapables de prendre en charge les problématiques liées à ce qui est acceptable ou non sur le plan sexuel, ceci ne signifie-t-il pas que “le queer” est dépassé à l'heure de #MeToo ? » (Niedergang, 2023, p. 12). La question souligne la tension actuelle : comment concilier l'héritage transgressif de la révolution sexuelle (porté notamment par certains courants queer radicaux) avec l'exigence contemporaine de prévenir les violences et d'établir des limites claires au nom du respect d'autrui ?

Au sein même des milieux queer, un réexamen critique s'opère. Comme l'observe Niedergang, on ne peut plus envisager avec le même regard les appels à une sexualité sans limites formulés par les générations précédentes – qu'il s'agisse de la défense provocatrice de la pédophilie par Guy Hocquenghem dans les années 1970, ou de l'expérimentation du *barebacking* (rapports sexuels non protégés malgré les risques) par des auteurs comme Guillaume Dustan ou Erik Rémès lors de l'épidémie de sida (Rémès, 2003). Il s'agirait donc de refuser de tomber dans un « romantisme de la transgression » (Niedergang, *ibid.*, p. 54) qui réduirait le queer à la quête d'une jouissance sans entrave, en tout point incompatible avec les visées du féminisme ou des politiques LGBTQIA++. Autrement dit, la liberté sexuelle ne peut plus être pensée sans considération éthique : la souveraineté du désir de l'un s'arrête là où commence la vulnérabilité de l'autre.

L'empêchement au cœur du sexuel : manque, loi et insatisfaction fondamentale

Le mouvement #MeToo a marqué un tournant dans notre manière d'appréhender la sexualité – un tournant qui s'apparente, pour reprendre les mots de Pascal Quignard décrivant la mutation opérée sous le règne d'Auguste, à un passage « de l'érotisme joyeux et précis des Grecs à une mélancolie effrayée » (Quignard, 1994 p. 11). Autrement dit, une redécouverte – sous une forme parfois douloureuse – d'une vérité que la psychanalyse, dès ses débuts, n'a cessé de soutenir quant à l'inquiétante opacité du sexuel. À savoir que la sexualité est un domaine traversé par un sentiment d'effroi⁴. Freud pose dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle*, que la sexualité humaine est d'emblée marquée par le *perversité polymorphe* de la sexualité infantile et les détours de la pulsion (Trieb) qui ne trouve jamais d'objet totalement satisfaisant (Freud, 1905, 1915). Ce faisant, Freud soulignait que la vie sexuelle a pour principe une forme d'insatisfaction fondamentale, un écart entre le désir et son objet, un reste qui échappe (Freud, 1920, 1924). En clair, pour Freud, ne pas pouvoir jouir pleinement – être entravé – n'est pas un accident contingent de la sexualité humaine – mais cela en est la condition intrinsèque. Il y a dans le sexuel une part structurale d'empêchement, de perte, qui fait que le plaisir est indissociable d'un certain déplaisir, d'une certaine forme de masochisme (Freud, 1930).

C'est pourquoi, d'ailleurs, les sexualités peuvent être empêchées de multiples façons. Des facteurs externes explicites – normes sociales, interdits religieux, contextes traumatiques, maladies, handicaps, etc. – peuvent entraver lourdement l'épanouissement sexuel. Mais même en l'absence d'obstacles extérieurs évidents, les sujets humains – quelques soient leur sexe ou leur genre – se heurtent à une limite intérieure plus énigmatique encore : l'expérience d'un excès qui fait peur. Comme l'écrit le théoricien queer Leo Bersani dans *Le rectum est-il une tombe ?* (2011), « il y a un secret bien gardé à propos de la sexualité :

¹ https://www.lemonde.fr/archives/article/1977/01/26/a-propos-d-un-proces_2854399_1819218.html.

² Ce débat, était particulièrement complexe et retors, puisqu'il impliquait à la fois une discussion sur la notion d'attentat à la pudeur sans violence, mais aussi une discussion sur l'âge de la maturité sexuelle, et enfin une discussion de ces deux premiers points en relation avec les conditions de criminalisation dont l'homosexualité faisait encore l'objet à cette date. Voir, pour plus de précisions, l'émission « Dialogues », enregistrée en 1977 avec Michel Foucault, Guy Hocquenghem et Jean Danet : <https://www.lefigaro.fr/culture/paris-retire-une-plaque-en-l-honneur-de-l-ecrivain-guy-hocquenghem-ami-de-gabriel-matzneff-20200905> ; Émission qui sera ensuite publiée sous le titre « La loi de la pudeur », dans Dits et Écrits, 1976–1979, pp. 763–777.

³ Le terme queer sera principalement utilisé au cours de ce texte comme un terme désignant toutes les formes de résistances, d'écarts, d'étrangetés, de déviations que peut être amené à incarner un sujet vis-à-vis d'une norme sexuelle quelconque – et non comme le synonyme stricte de l'acronyme lgbtqi++. Ce qui veut dire que le terme queer désignera d'abord et avant tout le champ de ce qui, dans la sexualité, s'oppose à la norme, de ce qui en échappe, s'en décale, désire s'en extraire – champ qui peut potentiellement inclure n'importe quel type de sujet, y compris des sujets dits « hétérosexuels », c'est-à-dire des sujets appartenant en apparence à la norme mais dont l'inconscient et le désir s'en échappe.

⁴ « Le sexe est lié à l'effroi. Dans Apulée, Psyché s'interroge (Métamorphose, VI, 5) : “Dans quelle nuit puis-je me cacher pour fuir les yeux inévitables de la grande Venus ?” Lucrèce parle d'un “désir soucieux”, d'un “effrayant désir” et il définit la cupidité de ce désir comme la “blessure secrète des hommes”. Virgile définit l'amour lui-même : “une ancienne et profonde blessure qui brûle d'un feu aveugle ou secret.” Catel en fait une maladie à mort. » (Quignard, *Op. Cit.*, 84).

la plupart des gens n'aiment pas ça » ((Bersani, 2011) p. 19). Affirmation qui, de prime abord, a de quoi surprendre (ne sommes-nous pas censés vivre en quête permanente du plaisir?), mais qui pointe en fait vers une vérité inconsciente des plus essentielle : ce qui nous attire nous effraie en même temps, ce qui nous procure du plaisir peut devenir la source même de ce qui nous ravage. La jouissance – notion que développe le psychanalyste Jacques Lacan, et que l'on peut définir comme un plaisir exacerbé allant *au-delà* du principe de plaisir, jusqu'au point de déplaisir – suscite en chacun de nous une angoisse profonde (Braunstein, 2005). Quelque chose dans l'être parlant – cette instance que Freud nomme le Moi – (Freud, 1923) redoute ce *vertige du plaisir*, cette *perte de contrôle* que provoque l'orgasme ou le désir débordant. Le sujet humain est prompt à mettre en place des stratagèmes pour éviter, différer ou contrôler ce surplus de jouissance qui le menace. Très souvent, nous censurons, normons ou fardons la sexualité de façon à la rendre tolérable, c'est-à-dire compatible avec les exigences de notre moi conscient. Qu'il s'agisse du *refoulement* (ce processus psychique par lequel des désirs inacceptables sont repoussés dans l'inconscient), du *déni* (où le sujet perçoit la réalité, mais la nie en faisant comme si elle n'existait pas), de la *sublimation* (où l'énergie pulsionnelle (notamment sexuelle ou agressive) est détournée de son but immédiat pour être investie dans des activités socialement valorisées), ou enfin de la rationalisation et de la ritualisation des pratiques, la tendance commune est d'endiguer le pouvoir subversif du sexuel, quitte à en appauvrir l'élan (Freud, 1915). En ce sens, toute société et tout individu, comme le souligne Freud dans *Malaise dans la civilisation*, instaurent à leur manière des entraves à la sexualité (Freud, 1930), parfois pour le pire (répression oppressante trop forte, ou stigmatisant des minorités sexuelles), mais parfois aussi pour le meilleur (civilisation des mœurs, protection des plus faibles).

La sexualité apparaît ainsi comme une réalité paradoxale : elle promet un plaisir essentiel, moteur de la vie psychique, mais comporte en son cœur un noyau de *perte* et de danger. Perte et danger qui conduiront Lacan à formuler son célèbre aphorisme : « il n'y a pas de rapport sexuel », voulant signifier par là que le sexe n'est jamais un rapport harmonieux et complémentaire entre deux êtres, mais au contraire le lieu d'un non-rapport, d'une béance, qu'il s'agit tantôt de recouvrer d'un voile pudique, ou tantôt d'exploiter violemment (Lacan, 1975). Dit autrement, le désir naît d'un manque irréprésentable qui fait que l'Autre (c.-à-d. le ou la partenaire) ne peut jamais fournir l'objet parfaitement adéquat à ma demande (tout comme je ne saurais me faire l'objet de l'Autre sans enfreindre l'interdit de l'inceste). Cette absence de rapport inscrit *l'impossible* au cœur même du sexuel. De ce fait, l'expérience de la sexualité humaine flirte toujours avec une forme d'échec ou de perte – perte de repères, perte de garantie, ou perte d'une part de soi.

Perdre le pouvoir pour désarmer la violence : la provocation de Bersani

Or, face à cette réalité d'une sexualité potentiellement « dévastatrice » pour le moi, les discours contemporains se divisent en deux attitudes bien distinctes. D'un côté, une orientation normative (qu'elle vienne du féminisme radical, du droit ou du discours du consentement) cherche à maîtriser la jouissance : encadrer strictement les pratiques pour prévenir les dérives violentes (Fischel, 2016). Cette vigilance est évidemment légitime et nécessaire pour protéger les individus. D'un autre côté, certains penseurs, notamment dans le courant queer dit *anti-relationnel* ou de la négativité, proposent une lecture presque inverse : et si le problème n'était pas tant l'excès de jouissance que le refus de cet excès (Ruti, 2017) ? Autrement dit, ces discours se demandent si ce

ne serait pas précisément l'incapacité à accepter la part de perte dans le sexuel qui alimente les formes les plus violentes de la sexualité ?

Le critique et théoricien queer Leo Bersani, que nous avons déjà évoqué un peu plus haut, a formulé en ce sens une thèse aussi provocatrice que stimulante. Selon lui, le véritable moteur souterrain du patriarcat (et du phallocentrisme) ne résiderait pas dans la volonté consciente de priver les femmes de pouvoir ou de dominer autrui, « mais par-dessus tout dans le refus de reconnaître la valeur de la perte de pouvoir aussi bien pour les hommes que pour les femmes » (Bersani, 2011, p. 56). En d'autres termes, la domination masculine tiendrait fondamentalement à une angoisse de démasculinisation, un refus acharné d'admettre qu'une perte de maîtrise puisse être désirable. Bersani prend soin de préciser, toutefois, qu'il ne s'agit pas d'exalter naïvement, en retour, la « douceur » ou la passivité conventionnelle, mais bien plutôt de viser ce qu'il appelle une « radicale désintégration et humiliation de soi », pour autant que cette « humiliation de soi » ne relèverait pas d'une perte de pouvoirs physiques, ni non plus d'une perte de pouvoir symbolique ou économiques, mais bien d'une perte qui touche « les structures psychiques mêmes qui sont la condition pour l'établissement effectif d'une relation à autrui » (Ibid, p. 53). Par là, Bersani pointe une expérience limite du sexuel : celle où le sujet, au comble de la jouissance, ressent une atteinte profonde à son intégrité narcissique. Moment de vulnérabilité extrême où le moi vacille, où peuvent se brouiller les frontières entre plaisir et douleur, entre activité et passivité, entre soi et l'autre.

Or, selon Bersani, c'est précisément cette expérience de « détumescence psychique » (Idid, 54) comme il l'appelle aussi, que les discours dominants – y compris certains discours féministes et une partie des théories queer « relationnelles » – n'arrivent pas à prendre en compte⁵. Ils restent focalisés sur une critique des rapports de force visibles (qui domine qui, qui subit quoi), sans reconnaître ce qu'il y a de potentiellement *libérateur* dans l'expérience intime d'une telle perte. Ce que dénonce Bersani, c'est que ces discours, en mettant en avant l'idée de consentement, ou de contrat, ne peuvent « reconnaître la valeur de la perte de pouvoir », et reproduisent ainsi le principe même sur lequel repose le phallocentrisme du patriarcat, à savoir : l'ego. Même si, bien sûr, l'ego que ces discours mettent en valeur est un ego qui n'est pas au service du virilisme ou du machisme, mais au fondement d'un « utopisme pastoralisant », c'est-à-dire à la base d'une vision irénique de la sexualité, toute entière vidée de son ancrage pulsionnel et de ses subtilités fantasmatiques. Inversement, ce à quoi Bersani voudrait donner une valeur propre, c'est à une « radicale désintégration et humiliation de soi » – à condition, bien sûr, que cette humiliation ne soit pas une déchéance sociale imposée de l'extérieur, mais qu'elle soit consentie intimement, comme une perte touchant aux structures psychiques mêmes qui fondent notre position de sujet (notre Moi). En clair, la perte que Bersani ici évoque n'est pas une perte impliquant les droits ou la dignité sociale d'une personne (telle que subie par une victime de violence), mais une perte touchant au cœur du vécu psychique lui-même : la dissolution volontaire de ce *faux self* tout-puissant que le sujet cherche ordinairement à préserver.

⁵ « Le plus époustouflant, c'est que le rejet de la psychanalyse va de pair, dans les milieux queer les plus prestigieux, avec un intérêt marqué pour une version particulièrement plate de l'ego-psychologie (...). Comment expliquer l'intérêt de personnes aussi brillantes qu'Eve Sedgwick et Michael Warner pour de telles platitudes ? On peut commencer à répondre à cette question en notant ce qui est exclu de ce psychologisme : la pulsion. Pas de place, notamment, pour un mouvement de destruction (dirigé vers l'autre ou vers moi-même) qui serait en excès du domaine intersubjectif. (...) En d'autres termes, pas de place pour une jouissance uniquement "activée" par la promesse (qui est aussi un souvenir) des ravages excitants qui lui sont inhérents. » (Bersani, 2011, p. 105-106).

Car, encore une fois, « ce que les gens n'aiment pas dans la sexualité », c'est le point précis où la « passivité sexuelle » vient se confondre avec une abdication du pouvoir. Ce point avait d'ailleurs déjà été relevé par Michel Foucault dans le second volume de son *Histoire de la sexualité*, lorsqu'il analysait le rapport ambivalent des Grecs à l'homosexualité (Foucault, 1978). Si cette pratique n'était pas mal vue dans leur culture, cette valorisation s'inscrivait néanmoins en contradiction avec leur conception du pouvoir. En effet, bien qu'il fût socialement acceptable d'entretenir des relations homosexuelles avec d'autres hommes, la finalité de ces relations n'était pas de promouvoir une sexualité mettant en avant la position pénétrée⁶. Il s'agissait plutôt, comme le souligne Claude Calame dans *L'Eros dans la Grèce Antique* (Calame, 1996), d'offrir aux jeunes hommes, placés en position d'objets du désir (*éromène*), une pédagogie leur permettant de devenir à leur tour des sujets désirants (*erasté*), autrement dit des sujets masculins actifs et aptes à exercer le pouvoir. Revenant sur cette dynamique des relations homosexuelles en Grèce ancienne, Bersani la formule ainsi : « En d'autres mots, le tabou moral sur les relations sexuelles "passives" dans l'Athènes ancienne, se formula d'abord comme une sorte d'hygiène du pouvoir social. Être pénétré, c'est abdiquer le pouvoir » (*op. cit.*, p. 44).

Et abdiquer le pouvoir, faudrait-il ajouter, revient toujours à prendre le risque de venir occuper la place honnis du *katapugān*⁷, c'est-à-dire la place de l'objet efféminé, faible, lascif, passif, soumis, honnis, en bref, la place de celui ou celle qui incarne la perte de maîtrise, et donc aussi, comme l'avance Jean Allouch dans *Le sexe du maître*, la place de l'angoisse. Même si cette angoisse n'est pas liée à la découverte de la différence anatomique entre les sexes, comme le pensait Freud, mais à un trop plein de jouissance. Trop plein que vient incarner pour les deux sexes l'objet (*éromène*) venant renverser la maîtrise du maître (*erasté*), en le confrontant à sa propre perte de contrôle, à sa propre position d'objet (Allouch, 2001). Voici comment Allouch, dans son livre, décrit ce mouvement :

« En Occident, la castration n'est pas, ni ne fut, la problématique centrale autour de laquelle tourna la question sexuelle. Cette problématique est bien plutôt issue d'une antinomie, très tôt apparu en Grèce archaïque, celle du maître et du sexe. Elle présente deux versants : il n'y a pas de maître du sexe, et pas non plus de sexe du maître, si toutefois on entend par « sexe » ce qui est exigible chez certaines espèces, dont la nôtre, non pas seulement ce qui pénètre ou est pénétré mais quelques organes que ce soit ou se déclenche cette merveilleuse et évanescence catastrophique : l'orgasme. Le nom grec de cette antinomie, donc de ce paysage à dévoiler, est *katapugān* (les Grecs disaient aussi *kinaidos*, que les traduisaient en *cinaedus*). Il s'agit d'un trou dans le sexuel, véritable point catastrophique générateur de la normalisation constituante du désir du maître et des infranchissables limites assignées au maître dans ce désir. » (Allouch, 2001, p. 41).

⁶ « Les similarités entre les représentations de prostituées femmes, et celles d'homosexuels, devraient nous aider à spécifier la forme exacte de comportement sexuel visé dans les représentations du sida comme acte criminel, fatal et irrésistiblement répété. Il s'agit bien sûr d'un rapport anal (avec la possibilité de multiples orgasmes, s'étendant du fottu au fouteur qui, de toute façon, peut lui aussi inverser les rôles et devenir le fottu dans 10 ou 15 de ces fameuses rencontres nocturnes), et nous devons évidemment tenir compte de la très large confusion, chez les hétérosexuels et les homosexuels, entre les fantasmes de rapports sexuels anaux et les fantasmes de rapports sexuels vaginaux. (...) Les femmes et les gays écartent les jambes avec un insatiable appétit de destruction » (Bersani, *Ibid.*, p. 43).

⁷ Le terme *καταπύγων* (*katapugān*, « qui tourne les fesses ») est un substantif masculin en grec ancien désignant, de façon péjorative, le partenaire passif ou « réceptif » dans l'acte sexuel homosexuel. Attesté notamment chez Aristophane (*Nuées* 1033) et Lucien (*Dialogues des morts* 21,1), il véhicule l'idée d'une position soumise et agrémentée d'une forte charge moqueuse.

De là s'éclaire le point d'angoisse d'où s'élève, du côté des « maîtres », le besoin permanent de lutter de manière agressive contre une perte potentielle de contrôle (Cornell & Wilson, 1974). Besoin qui, faut-il le rappeler, se fait d'autant plus pressant qu'il fonctionne comme une défense inconsciente contre l'effet de passivation que peut provoquer la présence trop excitante de l'objet désiré (*éromène*). Défense inconsciente qui induit, en retour, toutes sortes d'attitudes ou de stratégies visant à rabaisser l'objet désiré (Freud, 1912). Mais aussi toutes sortes de dénis visant à se faire accroire que c'est l'objet lui-même qui désire une telle « activité » (Keith, 2017). Illusion qui fait la racine haineuse de toute les formes de violences faites aux femmes, aux êtres racisés, ou aux minorités sexuelles. Illusion enfin qui permet de comprendre que ce que « la plupart des gens n'aiment pas dans la sexualité », ce n'est pas tant le plaisir lui-même que la menace de perte de maîtrise qu'il charrie.

Toutefois, plutôt que de nier ou combattre cette menace en durcissant à l'excès les interdits (au risque de pathologiser ou de moraliser la sexualité), ce que Bersani nous propose c'est d'en reconnaître la valeur positive, et même la puissance subversive. Ce qui ne revient nullement, il va maintenant nous falloir comprendre comment, à faire l'apologie de la souffrance ou de la violence subie : il ne s'agit pas d'encourager les abus, mais de repenser la jouissance comme expérience de dépouillement pouvant ouvrir à une nouvelle éthique du non-rapport sexuel.

Jouissance et non-violence : du masochisme à l'érotologie lacanienne

On pourrait certes objecter que célébrer la « perte de pouvoir » tend à idéaliser la passivité et à occulter la violence intrinsèque à la sexualité ; c'est d'ailleurs le diagnostic porté par MacKinnon et Dworkin, qui plaident pour suspendre provisoirement toute vie érotique jusqu'à l'émergence d'un contexte social moins conflictuel. Mais une telle objection, qui a sa valeur, n'en rate pas moins le retournement théorique majeur que nous propose Bersani. À savoir, que c'est précisément en poussant la sexualité à son point extrême — lorsque la figure du *katapugān* cesse d'être un signe de simple soumission pour devenir le lieu d'une intensité paradoxale — que l'on parvient à désamorcer son potentiel violent. Dans *Théorie et violence* (Bersani, 1984), il mobilise Freud et Lacan pour démontrer que le masochisme constitue une « conquête de l'évolution », puisque sans ce rapport à la douleur, il ne saurait être question de dépasser la « pratique du sexe comme hyperbole de soi », c'est-à-dire comme lieu de cette toute-puissance sadique du moi qui instrumentalise le désir et prive l'amour de sa réciprocité. Autrement dit, la désintégration du moi, processus spécifiquement masochiste, ne manifeste pas un effondrement subjectif, mais inaugure une « ascèse hygiénique de non-violence » qui transforme l'angoisse du *katapugān* en moteur d'une éthique érotique fondée sur le désarmement intérieur plutôt que sur l'exercice du pouvoir.

Voilà la thèse que défend Bersani dans son texte *Le rectum est-il une tombe ?* Et voilà aussi, comme le souligne Allouch dans *Le sexe du maître* (2001), qui renvoie très explicitement à la doctrine de la fin d'analyse défendue par (Lacan, 1968). Car la fin d'analyse, telle que formulée dans la *Proposition du 9 octobre 1967*, culmine dans un moment de *desêtre* qui, à l'instar de la « détumescence psychique » qu'appelle de ses vœux Bersani, implique une forme de « désintégration du Moi ». Désintégration que Lacan nomme une « traversée du fantasme », et qui coïncide avec le moment où l'histoire qu'un sujet se racontait sur son désir s'effondre, et où se dévoile enfin le vide structurant, la faille, que son fantasme avait à charge jusque-là de recouvrir. Lacan décrit ce point de bascule

comme une véritable « destitution subjective » du sujet qui accepte enfin sa « castration symbolique » et la perte (réelle, imaginaire) qu'elle implique, c'est-à-dire le fait que quelque chose lui manquera toujours et qu'aucun autre ne pourra jamais combler cette perte inaugurale.

Cette perte, Lacan la notera dans son Séminaire X, *L'Angoisse* (Lacan, 2005) par le terme d'objet petit a (comme objet imaginaire dans le fantasme, puis comme objet réel, dans la jouissance), et à partir de laquelle il se proposera de refonder la pratique analytique elle-même, en la rebaptisant du beau nom d'*érotologie*⁸ ; un nom qui n'est sans doute pas sans faire écho à la notion d'hétérologie qu'avait inventé son ami et complice intellectuel Georges Bataille (maître es érotique, s'il en est), qui venait justement de mourir cette année-là (Nassif, 2019). Erotologie qui, cela est capital à souligner, ne part pas du « roc biologique » de la castration tel que Freud avait pu le théoriser dans *Analyse finie, analyse infinie* (Freud, 1937) ; roc à partir duquel il en déduisait, de manière essentialisante quant à la nature de la différence des sexes, les deux grandes impasses possibles sur lesquelles viennent buter les analyses. À savoir l'« angoisse de castration », côté masculin (induisant un refus de la féminité), et l'« envie du pénis » côté féminin (induisant une forme de révolte phallique). Délaisant un tel roc biologique, l'érotologie lacanienne se fonde sur l'objet même de la perte (noté objet a). Objet qui, il faut le souligner, ne relève ni du sexe, ni du genre, mais de la manière radicalement contingente dont un être parlant s'est vu marqué (au fer rouge) par la langue qu'il parle. Roc non biologique, donc, de l'érotologie lacanienne qui échappe ainsi aux oppositions binaires simples (masculin/féminin, naturel/contre-nature) et qui permet de comprendre qu'il y a, dans la structure même du désir humain (du désir des corps parlants), quelque chose de fondamentalement singulier et décalé par rapport à l'ordre normatif – en un mot, quelque chose de *queer* (Baitinger, 2019). Roc, enfin, qui rend du coup une telle érotologie compatible avec une critique radicale des catégories identitaires figées, puisqu'elle situe la sexualité non pas dans l'adéquation à un modèle prédéfini (masculin ou féminin, normal ou pervers), mais dans le rapport de chaque sujet à son propre manque, à sa propre perte.

En somme, tant pour Lacan que pour Bersani, la vérité du sexuel ne réside pas dans une complétude idéalisée ni dans une harmonie supposée entre partenaires, mais dans l'expérience d'une faille – faille dans l'Autre, faille en soi – qui ouvre, paradoxalement, la possibilité d'une jouissance partagée de la perte. Cette expérience de perte, loin d'achever l'individu dans une plénitude fantasmée ou subie, le confronte à son inadéquation constitutive, à ce manque-à-être irréductible que Lacan formalise dans son séminaire *La relation d'objet* comme condition de toute subjectivation (Lacan, 1994). Ce manque, en tant qu'il insiste, signale un décalage fondamental, une dissymétrie inassimilable, une perte originaire qui entre directement en résonance avec les enjeux éthiques esquissés en ouverture de ce texte. À savoir : comment faire de cette perte structurale, inhérente à la condition sexuelle humaine, non pas un motif de haine, de repli sur la maîtrise ou de « pastoralisme utopique » (Bersani, 2011, p. 50), mais au contraire le point d'appui d'un renversement subjectif ? Ce renversement consisterait pour le sujet à renoncer à être un Moi exigeant une réponse de l'Autre (« Que suis-je pour toi ? »), pour consentir à n'être que l'objet de son propre désir – avec tout ce que cela implique d'incertitude, d'exposition, et de perte de repères. Tel est le pari lacano-

bersanien : qu'en acceptant la perte structurale qui le constitue, le sujet accède à un savoir-y-faire avec cette perte ; et que, dès lors désillusionné quant aux leurre de la complétude et du pouvoir, il soit enfin en mesure d'accueillir le désir de l'Autre sans chercher à s'en faire le maître.

Pour conclure, illustrons concrètement ces réflexions sur les rapports entre le désir, la maîtrise et la perte, par un exemple littéraire qui les incarne de façon saisissante : celui du Diable amoureux.

Désir démoniaque et peur de la perte : la leçon du Diable amoureux

En 1772, Jacques Cazotte publie *Le Diable amoureux* (Cazotte, 2023), un conte fantastique que Lacan reprendra pour illustrer les rapports du sujet au désir de l'Autre (Lacan, 2013). L'histoire met en scène un jeune noble espagnol, Alvare, qui, se croyant pleinement maître de lui-même, se laisse convaincre par des nécromanciens qu'il peut, s'il ne s'en effraie, ou ne tombe sous son charme, convoquer le diable et lui demander ce que bon lui semblera. Ce à quoi l'intrépidité naïve d'Alvare, à la surprise des nécromanciens, consent. Apparaît alors une tête de chameau monstrueuse, flottant dans un déluge de lumière, qui lui adresse cette question : *Che Vuoi?* (que veux-tu ?). Epouvanté, Alvare, parvient pourtant à *maîtriser sa peur*, puis à *exiger* du diable qu'il se soumette à sa volonté. Le diable disparaît alors, puis revient sous des apparences de plus en plus séduisantes. Successivement, il prend la forme d'un petit épagneul breton, puis d'un jeune page nommé Biondetto, avant de prendre celle d'une femme voluptueuse qu'Alvare appelle Biondetta. Toutefois, la succession de ces apparitions, bien qu'en apparence faites pour le rassurer, ne cesse pourtant de le renvoyer à cette question des plus angoissantes pour lui : que me veut cet Autre qui apparaît si docile et séduisant, mais dont je sais pourtant qu'il est le diable ? Question qui, en un sens, n'est autre que celle que le diable lui-même a posé à Alvare (« Che Vuoi? »), mais que celui-ci ne peut que recevoir sous sa forme inversée (« toi, le diable, qui me demande « Che Vuoi? », que veux-tu de moi en échange ? »). Autrement dit, le pseudo maître libertin Alvare, pourtant si sûr de lui au début du conte, si fier de sa maîtrise, se voit sans cesse sur le point d'être lui-même transformé en objet du désir de l'Autre (du diable), pris dans les rets d'un désir (maternel ? surmoïque ?) qu'il croit diabolique.

Le récit de Cazotte illustre ainsi parfaitement la dialectique du désir et de la perte. Alvare oscille en effet entre le désir et l'effroi : la fascination pour les promesses de jouissance qu'offre le diable (désormais incarné en femme soumise à ses ordres) se heurte à la peur de damner son âme en s'abandonnant à une relation satanique (incestueuse ?). Peur que Lacan interprète comme la tentative faite par Alvare de recouvrir l'énigme du *Che vuoi?* par un fantasme de domination le protégeant de la demande de l'Autre (maternel ?). Après l'effroi initial face à l'inconnu du désir de l'Autre, Alvare s'empresse de modeler le diable selon les coordonnées de son fantasme inconscient : il lui ordonne d'abord de prendre la forme d'un chien docile, puis accepte qu'il devienne le page, puis la femme Biondetta – c'est-à-dire qu'il fait entrer le désir de l'Autre dans le scénario fantasmatique rassurant du maître et de l'esclave consentante (Zafiroopoulos, 2017). Tant que le sujet reste captif de son fantasme, il demeure identifié à un rôle qu'il se donne dans cette mise en scène. En l'occurrence, il s'identifie au rôle du seigneur tout-puissant vis-à-vis d'une femme-démon soumise. Ce qui, convenons-en, correspond à un fantasme viril de domination classique – un fantasme évidemment fragile et intenable, car il repose sur le déni de l'altérité radicale de l'Autre (du féminin ?) tout autant que sur un refus radical de la perte, d'incarner la position du *katapugān* pour cet Autre.

⁸ « Je n'ai pas pris cette voie dogmatique de faire précéder d'une théorie générale des affects ce que j'ai à vous dire de l'angoisse. Pourquoi ? Parce que nous ne sommes pas ici des psychologues ; nous sommes des psychanalystes. Je ne vous développe pas une psychologie directe, logique, un discours de cette réalité irréalité qu'on appelle "psyché", mais une Praxis qui mérite un nom : érotologie. » (Lacan, 1962, p. 24).

Le *Diable amoureux* met ainsi en lumière d'une manière saisissante la dialectique entre l'*éraste* et l'*éromène* que nous avons évoqué précédemment, c'est-à-dire entre celui qui aime/désire activement et celui qui est aimé/voulu passivement, et plus encore de l'effroi que suscite en Alvare la possibilité que le diable fasse de lui son *katapugān*. Au départ, en effet, Alvare tente d'occuper la position de l'*éraste* souverain (de celui qui maîtrise, qui commande) en réduisant le diable au rôle d'*éromène* docile (d'objet du désir soumis au vouloir de l'autre). Mais cette répartition des places s'avère instable : plus le diable prend figure humaine et féminine, plus il manifeste à son tour un désir propre, brouillant la frontière entre qui désire et qui est l'objet du désir. Puisqu'en Biondetta, le diable finit par jouer, en quelque sorte, le rôle de l'*éraste* qui séduit, qui pousse Alvare à la *consommation* du pacte amoureux – tandis qu'Alvare devient malgré lui l'*éromène*, l'objet du stratagème séducteur du diable. Certes, Biondetta feint l'obéissance et l'amour transi pour Alvare, mais l'on sent bien qu'une puissance étrangère et inquiétante affleure sous ce masque. Le moment crucial survient quand Biondetta, après s'être insinuée dans l'intimité d'Alvare, cherche à consommer charnellement l'union. Pourtant Alvare, sur le point de céder à la tentation, est envahi *in extremis* par une terreur sacrée : pris de panique, il invoque l'image de sa mère, le sens de l'honneur de sa famille, et met brutalement fin à l'enchantement. Le diable, ainsi refoulé, disparaît alors en laissant le protagoniste *seul*, sain et sauf, et prêt à entrer dans un processus de normalisation lui ouvrant les portes du monde hetero-patriarcal auquel il appartient.

Cette conclusion, que l'on pourrait dire *ironiquement avortée*, exprime bien que le véritable enjeu du drame était moins, pour Cazotte, le triomphe du héros sur le diable, que l'affrontement d'Alvare avec son propre désir. Puisqu'au dernier moment, c'est la peur de la perte de soi qui l'emporte dans son esprit sur la promesse d'amour infinie que lui offre Biondetta. En se refusant à Biondetta, Alvare évite certes la « damnation » (c'est-à-dire de se retrouver à la place du *katapugon*), mais il renonce aussi à une part de son désir – il choisit la sauvegarde de son identité aux dépens de l'expérience potentielle d'un amour total, voire d'une jouissance sans limite impliquant une « humiliation de son Moi ». On peut lire cette issue comme le signe de l'impossibilité pour le moi d'assumer pleinement la perte que représenterait un abandon absolu à l'Autre. Si Alvare avait, en effet, « consenti » à Biondetta sans réserve, acceptant de s'abîmer dans cette liaison « infernale », il aurait peut-être accompli cette transgression de soi, cette « passe » dont parlent Lacan et Bersani – au risque de se perdre. Mais tel n'est pas le choix que Cazotte a fait pour son héros qui, lui, recule devant une telle possibilité, signant par-là l'impossibilité pour son moi de pleinement assumer cette perte, cet effroi. En ce sens, la leçon du *Diable amoureux* est éclairante : confronté à l'occasion de traverser son fantasme (de s'unir à un être absolument Autre, au mépris des lois divines et humaines), le « maître » Alvare prend peur et se dérobe au vertige que suscite en lui son propre désir – et la jouissance qu'il pourrait en tirer. Il préfère rester fidèle à son moi (à son nom, à sa mère, à son identité sociale et morale) plutôt que de jouir de sa perte.

Conclusion – Jouir de la perte : une clinique et une éthique du sexuel post-fantasmatique

Ce que donne ainsi à penser le conte du *Diable amoureux*, c'est le point exact où le fantasme se retourne sur lui-même pour se protéger d'une demande qu'il ne peut accueillir. L'interpellation de l'Autre – son « Che Vuoi? » – y est aussitôt inversée, déplacée, désamorçée par une contre-question qui évite d'en assumer l'adresse : « Qu'attends-tu de moi pour me poser une telle question ? ». C'est là que se manifeste ce que nous cherchions à

cerner sous l'expression « jouir de la perte » : non pas une jouissance de la destruction, ni même une extase du renoncement, mais un vacillement du fantasme, dans lequel peut se jouer autre chose que la scène attendue – une sortie de la maîtrise. Ce retournement clinique du fantasme, là où le sujet se trouve affecté par ce qu'il ne comprend pas en lui-même et dans l'Autre, ouvre à une nouvelle articulation entre désir, entrave et lien. Il permet de concevoir que le sexuel, loin de se résoudre dans l'acte ou dans la vérité d'un vouloir, se déploie au contraire dans l'espace incertain qu'ouvre l'énigme du désir de l'Autre – là où la perte devient le lieu même d'une adresse possible.

Du point de vue de la clinique psychanalytique, cette reconnaissance du vacillement ne conduit pas à une abdication du désir, mais à un remaniement de ses coordonnées. Jouir de la perte, c'est en effet accueillir non seulement la perte d'objet ou la castration symbolique, mais plus radicalement encore, la perte du savoir sur le désir – la déprise du sujet sur ce qu'il croit vouloir. Cela suppose une traversée du fantasme, non pas comme purification ou vérité ultime, mais comme expérience de dessaisissement : dessaisissement de la scène imaginée, du scénario de maîtrise, de la fiction protectrice qui donnait au sexuel une forme gérable. Ce que révèle alors la clinique, c'est qu'il n'y a de jouissance soutenable que là où le sujet accepte d'être affecté par un manque qui le déborde, mais ne l'anéantit pas. Une jouissance qui ne s'installe pas dans l'appropriation de l'autre, mais dans l'espace même qu'ouvre son altérité irréductible.

C'est pourquoi il ne s'agit pas de lever les entraves à la sexualité, mais d'en repenser le sens. L'entrave n'est peut-être pas l'obstacle à l'érotique, mais son cœur même – ce qui nous rappelle que le sexuel ne peut s'appréhender que depuis le lieu d'un manque, et qu'il n'y a d'éthique du désir que depuis cette perte reconnue, assumée et partagée. Dans le contexte post-#MeToo, cette proposition trouve une résonance toute particulière. Alors que le discours social oscille entre appels à la transparence totale et dénonciation de toute opacité comme potentiellement suspecte, il devient crucial de rappeler que le sexuel est structuré par un reste – un excès, un défaut, un non-savoir – qui ne se laisse ni dire pleinement ni maîtriser totalement. Vouloir l'évacuer, c'est risquer de reconduire la violence par d'autres moyens : par l'assignation, la normativité, ou la peur du désir lui-même.

Mais reconnaître cette part d'impossible n'implique pas de renoncer à toute exigence. Bien au contraire, cela redonne sens à une responsabilité qui ne repose plus sur le contrôle du fantasme, mais sur la reconnaissance de sa structure. C'est à partir de cette perte – dans et avec elle – qu'un lien érotique devient pensable, non comme fusion idéale ni comme simple contrat, mais comme mise en jeu de deux manques qui ne coïncident pas. Aimer, dès lors, ne signifie plus trouver en l'autre le comblement d'une faille, mais faire de cette faille même un lieu possible de rencontre. Consentir n'est plus seulement dire oui ou non, mais répondre, dans l'incertitude, à ce que l'autre fait résonner d'énigmatique en soi. Et être responsable, ce n'est pas garantir la sécurité absolue de l'échange, mais assumer les effets du sexuel en tant qu'ils touchent à ce que nous ne maîtrisons pas – ni en nous, ni en l'autre.

Penser ainsi la sexualité, à l'ère post-#MeToo, ne signifie ni l'innocenter ni l'idéaliser, mais l'aborder dans ce qu'elle engage de plus exigeant : un lien fragile, tendu entre le fantasme qui s'efface et l'autre qui insiste – un lien rendu possible non malgré la perte, mais à partir d'elle.

Déclaration de liens d'intérêts

L'auteur confirme avoir cité toutes les organisations qui ont participé au financement de leur recherche, en précisant, le cas échéant, les numéros de subvention. L'auteur déclare ne pas avoir de liens d'intérêts.

Références

- Alfandary, I. (2024). *Le scandale de la séduction d'Oedipe à #Metoo*. PUF.
- Allouch, J. (2001). *Le sexe du maître. L'érotisme d'après Lacan*. Exils Éditeur.
- Baitinger, F. C. (2019). *The Subject of Jouissance: The Late Lacan and Gender and Queer Theories*. CUNY Academic Works.
- Bersani, L. (1984). *Théorie et violence: Freud et l'art*. Éditions du Seuil.
- Bersani, L. (2011). *Le rectum est-il une tombe ?* Epel.
- Braunstein, N. A. (2005). *La jouissance : un concept lacanien*. Érès.
- Calame, C. (1996). *L'Eros dans la Grèce antique*. Éditions Belin.
- Cazotte, J. (2023). *Le diable amoureux (1772)*. Garnier-Flammarion.
- Cornell, S., & Wilson, C. (1974). *Rape: The first source book for women by New York Radical Feminist*. MW Books.
- Fischel, J. J. (2016). *Sex and harm in the age of consent*. University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1978). *Histoire de la sexualité. Vol. II, L'usage des plaisirs*. Gallimard.
- Freud, S. (1905). *Trois essais sur la sexualité*. PUF.
- Freud, S. (1912). Du rabaissement le plus commun de la vie amoureuse. In *La vie sexuelle* (pp. 55–65). PUF.
- Freud, S. (1915). Pulsions et destin des pulsions (1915). In *Métapsychologie* (pp. 11–43). Gallimard.
- Freud, S. (1920). *Au-delà du principe de plaisir*. PUF.
- Freud, S. (1923). *Le Moi et le ça*. Point.
- Freud, S. (1924). Le problème économique du masochisme. In *OC T. XVII* (pp. 9–25). PUF.
- Freud, S. (1930). *Malaise dans la civilisation*. Payot.
- Freud, S. (1937). *Analyse finie, analyse infinie*. PUF.
- Keith, T. (2017). *Masculinities in contemporary American culture: An intersectional approach to the complexities and challenges of male identity*. Routledge.
- Kournif, A., Pall, T., & Dompnier, N. (2019). Internationale situationniste. De la misère en milieu étudiant, considérée sous les aspects économiques, politiques, psychologiques, sexuels, et notamment intellectuels, ainsi quelques moyens pour y remédier [par l'Internationale situationniste et des étudiants de Strasbourg]. *Table de Presse : Burn Août*.
- Lacan, J. (1994). *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet (1956–1957)*. (J.-A. Miller, Éd.). Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2013). *Le séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation (1958–1959)*. (J.-A. Miller, Éd.). Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2005). *Le séminaire, Livre X : L'angoisse (1962–1963)*. (J.-A. Miller, Éd.). Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1968). « Proposition du 9 Octobre sur le psychanalyste de l'École ». In *Scilicet 1*. Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le séminaire, Livre XX : Encore (1972–1973)*. (J.-A. Miller, Éd.). Éditions du Seuil.
- MacKinnon, C. A. (1989). *Feminisme Unmodified. Discourses on Life and Law*. Harvard University Press.
- Nassif, J. (2019). *Pour Bataille*. Édition des crépuscules.
- Niedergang, P. (2023). *Vers la normativité queer*. Éditions Blast.
- Quignard, P. (1994). *Le sexe et l'effroi*. Éditions Gallimard.
- Rémès, E. (2003). *Serial Fucker, Journal d'un barebacker*. Édition Blanche.
- Ruti, M. (2017). *The ethics of opting out. The queer defiant subject*. Columbia University Press.
- Sanyal, M. M. (2019). *Rape: from Lucretia to #metoo*. Verso.
- Zafropoulos, M. (2017). *Les mythologiques de Lacan. La prison de verre du fantasme, Oedipe roi, Le diable amoureux, Hamlet*. Érès.
- Liogier, R. (2018). Descente au cœur du mâle. De quoi #MeToo est-il le nom ? Les liens qui libèrent.
- Liberati, S. (2016). *Eva*. Livre de poche.