

La clinique lacanienne

Directeur de la revue :
Pommier, Gérard (Paris)

Comité éditorial :
Lacôte-Destribats, Ch. (Paris) ; Müller, J. (Stockbridge) ; Pommier, G. (Paris) ; Robins, E. (New York)

Comité de rédaction pour la France :
J.-C. Aguerre ; H. Blaquièrre ; G. Bulat-Manenti ; N. Dissez ; C. Hoffmann ; C. Lacôte-Destribats ; M. Lauret ; C.-N. Pickmann ; G. Pommier ; M. Steinkoler

Secrétariat de rédaction :
A. Rotschi

Comité de lecture :
Bruno, P. ; De Neuter, P. ; Douville, O. ; Gori, R. ; Hiltenbrand, J.- P. ; Hoffmann, Ch. ; Rassial, J.-J. ; Pirard, R. ; Sauret, M.-J. ; Vanier, A.

Comité scientifique :
Adjedj, J.- P. (Strasbourg) ; Alerini, P. (Marseille) ; Bauza, J. (Barcelone) ; Bouchereau, H. (Montréal) ; Braunstein, N. (Mexico) ; Bulat-Manenti, G. (Paris) ; Cann, Y. (Brest) ; Cancina, P. (Rosario) ; Chaumon, F. (Paris) ; Chemama, R. (Paris) ; Domb, B. (Buenos Aires) ; Drazien, M. (Rome) ; Dumézil, C. † (Paris) ; Edwards, M. (Barcelone) ; Farres, C. (Palma) ; Ferreyra, N. (Buenos Aires) ; Freymann, J.-R. (Strasbourg) ; Gallagher, C. (Dublin) ; Hamad, N. (Paris) ; Juredieu, A. (Barcelone) ; Landman, C. (Paris) ; Lebrun, J.- P. (Namur) ; Lippi, S. (Paris) ; Melman, Ch. (Paris) ; Michels, A. (Luxembourg) ; Morali, M. (Strasbourg) ; Osganian, V. (Paris) ; Rath, C.D. (Berlin) ; Roquefort, D. (Royan) ; Safouan, M. (Paris) ; Salafia, A. (Buenos Aires) ; Schmitt, M.-J. (Strasbourg) ; Schwartz, M. (Barcelone) ; Sédât, J. (Paris) ; Simonney, D. (Paris) ; Vegh, I. (Buenos Aires) ; Wiener, S. (Paris) ; Yankelevich, H. (Buenos Aires)

Note de la rédaction :
Les articles au format word ou RTF, et toute correspondance relative à la rédaction sont à adresser à : lacliniquelacanienne@free.fr

REVUE INTERNATIONALE

LA CLINIQUE LACANIENNE

Pluralité des genres ?
C'est l'heure de l'inventaire

n° 31

éditions **é**rès

Administration :

Éditions érès

33, avenue Marcel-Dassault - 31500 Toulouse

Tél.: 05 61 75 15 76

Fax : 05 61 73 52 89

email : eres@editions-eres.com

Site internet : <http://www.edition-eres.com>

Abonnements

CRM ARTS – Éditions érès

Service des abonnements et commandes

BP 15245

31151 Fenouillet cedex

Tél. : 05 61 74 92 59

Fax : 05 17 47 52 67

L'abonnement à *La Clinique lacanienne* comprend deux numéros

Prix de l'abonnement : France : 42 €

Autres pays : 50 €

Illustration de la couverture :

Hermaphrodite

Marbre

70-100 après J.-C.

Port Sunlight, Lady Lever Art Gallery

ISSN 1288-6629

© Éditions érès 2020

33, avenue Marcel-Dassault - 31500 Toulouse

www.editions-eres.com

La clinique lacanienne 31

La pluralité des genres ? C'est l'heure de l'inventaire

LGBT... H. À propos de l'extension de la reconnaissance des genres <i>Gérard Pommier</i>	9
Accord perdu (de l'intérêt d'envisager une « clinique trans ») <i>Sophie Mendelsohn</i>	25
Homosexualité féminine et Œdipe : l'erreur géniale de Freud <i>Silvia Lippi</i>	41
La « réelité » du corps trans entre beauté et plasticité <i>Patricia Gherovici</i>	55
Le psychanalyste face au choix du genre ! <i>Hélène Godefroy</i>	77
Sexe : quoi de neuf ? <i>Aspasie Bali</i>	89
Sex, Love & Reproduction <i>Fabienne Kraemer</i>	95
La solution de métamorphoses féminines : du délire au transsexualisme <i>Laure Westphal</i>	111
« Le dire trans » <i>Adriana Zanón</i>	129
Voix nouvelles : transsexualisme, transvocalisme et transfiguration <i>Claire Gillie</i>	137
La nouvelle banalité du mâle : sexualité gratuite et part du lion <i>Magali Taïeb-Cohen</i>	155

Questions cruciales pour la psychanalyse

Je parle ! Parole intime, parole publique
Agnès Benedetti 177

Le moment politique de la cure
Guillaume Nemer 189

Silence de l'analyste, style, désir de l'analyste, sexuation
Jean-Jacques Moscovitz..... 195

La soi-disant prohibition universelle de l'inceste
Éric Drouet 205

Le cabinet de lecture..... 217

Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*,
 par Monique Lauret

Antoine Leiris, *Vous n'aurez pas ma haine*,
 par Thomas Clermont

Silvia Lippi, *Rythme et mélancolie*,
 par Alejandra Ruíz Lladó

Catherine Mabit, Pierrick Brient (sous la direction de),
Acte psychanalytique et transmission,
 par Virginie Chardenet

Prado de Oliveira, *La haine en psychanalyse*.
Donald Winnicott, Masud Khan et leur triste histoire,
 par Monique Lauret

Laure Westphal, Bruno Vincent (sous la direction de),
Passionnément, à la folie. Désir, amour, haine :
entre création et destruction,
 par Jonathan Nicolas

Film..... 237

Persona d'Ingmar Bergman
 par Jessica Schmidt-Dohna

LGBT... H
À propos de l'extension
de la reconnaissance des genres

Gérard Pommier

LGBT ? Mieux vaudrait plutôt écrire LGBT... H, en ajoutant les hétéros aux lesbiennes, gays, bisexuels et trans ! Ils sont tous dans le même sac à l'heure de vérité toujours incertaine, où la sexualité se libère. Il est pourtant difficile d'embarquer les hétéros dans le même bateau. Car les LGBT – joints aux femmes en lutte – ont eu un rôle de libération dans une société plutôt carcérale, et qui l'est encore.

La lecture des *Trois essais* de 1905 distingue le « genre psychique » du sexe anatomique. Freud tire alors les conclusions de son débat avec son ami Fliess, partisan d'une bisexualité organique. Par la suite, Freud ne s'est jamais départi de la sorte de complexité psychique de ce qui – du masculin – habite le féminin, et de ce qui – du féminin – hante le désir masculin irrémédiablement. Au fond, c'est seulement un constat pour qui écoute ses patients, ou c'est même une simple leçon de la vie, qui voit alterner pour chacun hétéro et homosexualité à différents âges et en différents épisodes. Un moment homosexuel borde bien des adolescences. Aragon fou d'Elsa sa vie durant l'a fini dans les bras de Jean Ristat. Après Freud hélas, la norme du mâle bien masculin et de la femme tout à fait féminine a été imposée

Gérard Pommier, psychanalyste.

dans la *doxa* psychanalytique selon les normes du puritanisme anglo-saxon. Jusqu'à il y a peu, un homosexuel était considéré comme « immature » à l'IPA et le titre de psychanalyste lui était refusé. La bisexualité n'est qu'un constat, même pour un aveugle comme Tirésias, qui a connu l'orgasme d'une femme et celui d'un homme. C'est un « complexe », donc. Ce mot est mal traduit en français, car il ne s'agit pas d'une complexité d'éléments, mais d'une contradiction dont un terme engendre l'autre. Elle est portée par une négation interne (*Verneinung*) dont la résolution dialectique (*Aufhebung*) donne le sentiment à celui qui s'en sort qu'il est bien un « homme » – ou une « femme ». De sorte que c'est seulement par facilité de langage que les qualificatifs « homme » et « femme » sont en usage, alors qu'ils ont une faible pertinence psychique. Il est arrivé que certains de ceux qui s'assoient dans un fauteuil, et font de leurs patients des patients pendant de longues années de macération silencieuse, ne s'en soient rendu compte que sous la pression d'une société qui se libère, et a bien de l'avance sur eux. Mais faire ce constat suffit-il ? D'où cela vient-il et où cela va-t-il ?

En interrogeant ce processus, on pourrait bien finir par constater qu'il y a une multiplicité de genres et, en fait, bien plus que deux. Au fond, il s'agit d'être seulement fidèle à la clinique et d'écouter ce qui se passe dans la société. Freud a toujours dit que la théorie ne venait qu'après coup – et encore ! – à titre provisoire. Chaque analyste, bien sûr, se bricole sa propre « théorie spontanée », plus ou moins formatée par la *doxa* du groupe auquel il appartient. Il faut seulement que cela ne l'empêche pas d'entendre ce qui ne cadre pas avec son savoir. Ensuite, seulement, la théorie peut prendre ses marques, jusqu'à plus ample informé.

L'observation clinique, telle qu'elle a été établie de manière concordante par la psychiatrie classique et la psychanalyse, laisse penser qu'il existe une sorte de génétisme de la vie psychique, selon des âges de la vie, avec à chaque fois le risque d'un arrêt de son développement qu'il faudrait considérer comme pathologique. En gros et dans l'ordre : au risque d'autisme du nourrisson, succéderait celui des psychoses, la maturité étant l'apanage des seuls névrosés. L'expérience montre qu'il faut relativiser ce modèle de la psychopathologie. Car il faut le mesurer : « Seul l'improductif est pathologique », comme l'écrit Stefan Zweig. À chaque âge,

la subjectivité est à même de nier les déterminismes que le destin lui impartit. Il y a trop d'exemples d'« autistes » ou de « psychotiques » qui ont montré leur grand génie, pour avoir le moindre doute à ce propos. Il y a non pas un génétisme mais des voies qui bifurquent, sans que l'une puisse prétendre à une normalité mature et supérieure. Cependant, le modèle psychopathologique n'est pas invalidé pour autant et il faut en tirer les leçons. Il reste vrai dans le domaine où le sujet n'a pu faire de sa souffrance une production. Là aussi, mieux vaut avoir une pensée dialectique : la psychopathologie est vraie lorsque les déterminismes rendent malade. Elle est fautive lorsqu'un sujet la subvertit et en fait quelque chose. Cantor est un génie quand il découvre, et un fou furieux dès qu'il ne le fait plus.

Quelle leçon peut-on en tirer concernant le genre ? Depuis le texte de Tausk sur la « Machine à influencer » jusqu'aux grandes crises de catatonie observées à l'hôpital, l'angoisse d'un corps pris en masse n'a livré son secret que dans la rétroaction de la parole retrouvée après des épisodes extrêmes. L'expansion d'un corps immense, mais paralysé de l'extérieur, et surtout la description du contexte familial ne laissent que peu de doute : le sujet naissant, et cela dès qu'il crie, cherche à échapper à cet inceste spécial dans lequel le plonge ce qu'on peut appeler une sorte de mère de la nuit qui l'enveloppe, pour peu qu'elle ne lui réponde pas, qu'elle ne l'appelle pas par son nom, au nom d'un père qui – présent ou pas – borne l'enclos de la parole entre l'attribution de deux noms propres : car les enfants inventent spontanément les noms propres « papa » et « maman » dans toutes les langues, comme l'a montré Sabina Spielrein. L'interdit de l'inceste est un effet de la parole échangée.

L'identification phallique monstrueuse, rejetant dans les limbes du non encore né, est ainsi refoulée selon les arcanes du refoulement originaire : son négativisme commande le processus dialectique ultérieur. Il existe un signe clinique majeur qui valide l'hypothèse d'une identification menaçante au phallus : ceux pour lesquels cette menace reste imminente se livrent leur vie durant à des masturbations frénétiques : « avoir » le phallus (en main) est la solution de fortune de l'angoisse de « l'être ». Aucun sujet parlant n'évite cette libération précaire, et cela, quel que soit son genre qu'il ne prendra qu'ultérieurement. La clinique de la psychose

schizophrénique en particulier valide ces conclusions. Ce n'est pas le cas pour les psychoses linéaires (maniaco-dépressive et paranoïa) où « un père » est plus que présent et est l'agent causal des délires, et non « la mère » comme dans les schizophrénies.

En résumé, le refoulement primordial s'appuie sur le négativisme de l'identification au phallus, tous genres et toutes formes cliniques confondus. Dans les névroses, cette angoisse la plus lointaine reste toujours présente, sous la forme de rêves archétypaux comme celui de savoir voler, d'être paralysé au pied d'un animal monstrueux, d'être englouti par un tsunami, d'avoir assassiné une sorte de double enterré quelque part, d'avoir à repasser des examens, etc. Cette angoisse incestueuse la plus profonde est au centre du vertige hystérique dans des instants plus ou moins brefs de dépersonnalisation. Elle précipite l'obsessionnel dans la suite de ses gestes compulsifs. Et, bien sûr, elle est la constante de toutes les espèces de la phobie.

En ce sens, notre premier genre est *transgenre*, unique. Mais, sur l'arrière-fond d'un sauve-qui-peut, il est aussitôt performatif. C'est un « genre non-genre », et il cherche aussitôt l'issue de secours : il cherche refuge en se mariant avec un autre être parlant, qui se trouve dans le même cas dangereux. Le désir profond de vivre en couple, avec ou sans rapport sexuel, est ce qu'il y a de plus symbolique dans l'amour, qui résulte de la pulsion d'emprise *Bemächtigungstrieb* : elle cherche à prendre un autre corps dans l'impossibilité d'assouvir sur le corps propre le « genre unique ». Il arrive que certains schizophrènes essayent de se manger eux-mêmes, et, de façon moins bruyante, les amputations et les scarifications témoignent de ce que le mariage avec son propre corps a d'insupportable. Donc, il y a tout de suite une demande d'amour. La demande d'amour et la reconnaissance réciproque sont l'enclos magique où se fomentent le formatage des signifiants, médias de l'échange qui doit s'imposer préalablement. Axel Honneth, actuel directeur de l'école de Francfort, a montré les conséquences de cette demande de reconnaissance, et cela en s'appuyant sur les travaux de Winnicott (il aurait mieux fait de s'appuyer sur ceux de Dolto).

Or, cette demande de reconnaissance n'aboutit jamais qu'à moitié dans les meilleurs cas. Car, au sein même de l'amour, germe l'angoisse de l'inceste, qui fait du père et de la mère, aussi

aimants soient-ils, une source d'inquiétude et d'une demande à l'infini, à l'abri de laquelle le seul recours est la « perversion polymorphe » qui – c'est assez extraordinaire – est le rempart de l'interdit de l'inceste (du non-rapport sexuel dans la famille). Cet inachèvement de la demande de reconnaissance rend la demande d'amour erratique, insistante, désespérée en son fond. Elle peut s'adresser à n'importe qui, au moment où – pour une raison ou une autre – cette personne reconnaît le nom. L'appariement est une constante universelle dans toutes les cultures. C'est le tribut réclamé par l'amour, ce traître pourtant maître d'œuvre du symbolique, puisque de lui dépend la reconnaissance mutuelle des noms propres, sans laquelle les distinctions de signifiants entre eux tombent dans le vide – par exemple, celui de l'automatisme mental.

Les couples s'unissent le plus souvent sous l'égide de la distinction des genres. En dehors des hétérosexuels, c'est plus net dans les couples lesbiens, où il y a celle qui fait l'homme *Butch* et celle qui fait la femme *Very girly*. C'est aussi la règle dans les couples homosexuels mariés qui vivent à peu près de la même manière que les couples traditionnels, avec jalousie, tromperies, scènes de ménage, baisse de la *libido*, etc. C'est beaucoup moins net dans un grand nombre de couples homosexuels masculins en union libre. Souvent, ils se ressemblent, ils mettent les mêmes habits, ils ont les mêmes goûts, etc. La clinique montre qu'opère une sorte d'échange de genre croisé. L'un est l'homme pour un autre homme qui le considère comme sa femme et réciproquement. Leur identité n'est qu'apparente, masquée par un échange de bons procédés.

La reconnaissance de l'amour apparié domine de haut l'orientation du choix du genre et du désir. De sorte que les différentes propositions et classifications proposées dans ces pages peuvent être subvertie d'un coup par un amour inattendu – et, même, plus cet amour est impossible, plus il va flamber et s'enraciner.

Le désir est orienté par la répétition qui le met sur des rails en apparence assez prévisibles. Par exemple, une certaine femme va désirer un certain homme justement parce qu'il ne l'aime pas et qu'il l'humilie (non-reconnaissance). C'est la répétition de la scène œdipienne, où il ne faut surtout pas que le désir se réalise, avec comme issue de secours la perversion masochiste.

C'est « l'amour de loin » des troubadours (par exemple Dante, Cavalcanti).

Il faudrait donc situer cette homologie si constante du désir et de la répétition comme une conséquence de la demande d'amour, et même il ne serait pas impertinent de forcer la note en disant qu'il y a d'abord – et précédant l'ensemble des déterminismes – un « désir d'aimer », clef du symbolique. En somme, tout ce qui est proposé dans les pages qui suivent est potentiellement faux (c'est-à-dire tout juste performatif, juste pour avoir une petite idée et se figurer quelque chose des choix possibles). « Faux » veut dire qu'il y a une impossibilité de principe entre l'amour et le désir, et que seul un coup de dés en décide, qui « jamais n'abolira le hasard », comme l'écrit Mallarmé. C'est une source d'erreurs inévitables sur la personne. Cette prééminence de l'amour infinitise les possibles du désir en falsifiant sa loi. De ce point de vue, l'amour est une denrée falsifiée de l'intérieur. C'est pourtant lui le maître du « Je ». Aucune sagesse, aucune psychanalyse, aussi loin aille-t-elle, ne fait taire cet impératif. C'est bien d'une infinitisation du désir dont il s'agit, et la mort elle-même n'est qu'une figure de ce désir actualisé. Aller au paradis, c'est encore rejoindre un père céleste qui fut parricidé au détour du complexe d'Œdipe. Le sage Empédocle qui se jeta dans l'Etna avait sans doute des motifs volcaniques pour vouloir ainsi franchir l'Achéron où il trône depuis comme un « mort jamais tout à fait mort », aux yeux de la postérité. (Le « mort jamais tout à fait mort » est la description d'Ulysse descendant aux enfers faite par Homère dans *l'Illiade* : certains défunts sont toujours vivants.) L'impossibilité de l'amour et du désir porte un nom de code : celui de la pulsion de mort. Le « retour à l'inanimé », le « nirvana », le « sentiment océanique » (autant d'expressions qui ont présidé à la découverte de cette pulsion par Freud) sont les figures d'une réconciliation mortelle. Pour sortir des métaphores et ramener cette pulsion aux déterminismes du refoulement originaire, il s'agit de l'impossible position transgenre de l'identification au phallus : incestueuse.

La clinique a bien choisi le mot de « transsexuel » pour baptiser un tel état. Il ne faut pas oublier que – au fond de nous – ce « transsexuel » est le cauchemar de base, et que – quels que soient les choix de vie ultérieurs – il reste l'invariant de toutes sortes de

variations, qui n'en sont que les issues de secours. En ce sens, le Transsexuel est une sorte de figure emblématique, bien plus que l'aventure d'un Tirésias, qui a bien connu les deux genres, mais en garde alternée.

Dans son originalité, on ne peut affirmer que le « transsexuel » soit l'apanage d'une certaine psychose. Car tout dépend des traumatismes de la vie. Lorsqu'ils se produisent, ils engendrent une sorte de fixation qui ensuite se répète de son propre mouvement. Car le désir n'a pas d'objet : il répète sous une forme directe ou inversée dans le processus considéré comme « normal ». Il se répète jusqu'à un certain âge où, brusquement, un événement fait que ce qui a été le vœu transsexuel d'origine resurgit au premier plan. La clinique des transsexuels, maintenant surabondante, montre que quelqu'un qui a eu une vie tout à fait « normale », qui, par exemple, s'est marié, a mené une vie de couple orthodoxe, a engendré des enfants, etc., veut brusquement voir son corps ramené au transsexuel, et il demande le secours du chirurgien. Cette « personne » ne veut pas changer de genre. Aussi bien des hommes que des femmes expriment ce vœu de se débarrasser définitivement des tracés du genre, qui sont autre chose que ceux de la névrose (c'est ce que Freud appelle la « névrose actuelle »). La névrose a déjà construit une subjectivité au sens où, dans tous les cas, l'engagement dans la parole domine n'importe quelle situation, y compris celles de la vie sexuelle, qui sont sa conséquence, et son exutoire toujours conflictuel. Et puis arrive un moment où il y en a assez de tous ces tracés : par exemple, au moment où les enfants quittent la famille et que le face à face avec la compagne devient insupportable. Une jeune femme qui est venue me voir quelques années après avoir quitté le foyer m'a raconté que son père s'était fait transformer en femme, et sa mère en homme, peu après qu'elle soit partie.

Cette secondarité de la vie sexuelle par rapport à l'instauration langagière de la subjectivité importe beaucoup pour évaluer le risque suicidaire de ceux qui ont recours à la chirurgie. J'ai consulté de nombreux dossiers de préparation et de suivis psychologiques à l'hôpital Saint-Louis. Le danger suicidaire n'y est pas plus grand que la moyenne, si l'on peut dire. Je me souviens aussi d'une présentation de cas faite par Marcel Czermak en présence de Lacan, en petit comité. Lacan n'a rien dit à

propos du risque suicidaire, mais, en revanche, il a approuvé le diagnostic de psychose, alors qu'il n'y avait aucun délire, aucune hallucination, aucune dépersonnalisation ni automatisme mental. À l'époque, Lacan ne disposait pas de la multiplicité des dossiers actuels. Il tenait beaucoup à ses conclusions concernant le cas Schreber dans « La question préliminaire », alors qu'elles ne concernent qu'une certaine forme de psychose. Et surtout, à cette époque de son enseignement, il faisait prévaloir la « structure » sur le « processus » (la performativité du sujet parlant).

C'est ce processus qui demande maintenant un examen. Il est commandé par le négativisme, puis par la dénégation et par sa dialectique. Ce processus est à la merci des accidents de l'histoire réelle, du désir des parents et des grands-parents pour le nouveau-né : ces désirs sont la véritable constellation du « Grand Autre », plutôt qu'un bain de « signifiants maîtres » qui ne se feront entendre que bien après. Les multiples désirs de la constellation sont fluctuants. Par exemple, une séparation précoce des parents peut survenir ; ou bien l'enfant peut être confié à la grand-mère, etc. C'est en fonction de ces traumatismes que le processus peut s'arrêter sur un certain choix et ensuite se répéter *ostinato* pour son propre compte. Le choix est fait sur un mode dénégatif, donc inconscient. Ce ne sont pas les parents qui « veulent » que – par exemple – leur enfant devienne homosexuel, etc. Ce choix est imprédictible et son devenir indécidable (au sens que *Dedekind*).

Il faut aller jusqu'à la honte qui peut en résulter pour dépathologiser ces choix. La honte précède la culpabilité : elle est en quelque sorte l'origine ontique dont la subjectivité s'arrache. Cette honte potentielle est d'ailleurs transstructurale et elle embarrasse la vie de nombreux sujets qui font ce qu'ils peuvent pour vivre normalement.

Comment se déroulerait ce processus, s'il était seulement commandé par le traumatisme psychique, sans aucun traumatisme venu de l'extérieur ? Tout débute avec la honte qui est celle de se masturber pour échapper à l'identification phallique. Elle se pratique avec insistance pour tous les enfants (le pouce en est un succédané) et, du temps de Freud, les chirurgiens proposaient leurs services pour désinnerver le pénis ou le clitoris. L'excision a le même sens en certains territoires de l'islam. Cette pratique onaniste est un soulagement qui dure parfois longtemps au cours

de la vie, et plus qu'on ne le croirait du côté féminin. Il n'est d'ailleurs pas inapproprié, avec le tact nécessaire, de poser la question aux analysant(e)s car jamais ils n'en parleront d'eux-mêmes. Ils ont toujours honte.

Mais honte de quoi exactement ? De quitter leurs mères, bien sûr, puisque tel est le but de la masturbation. C'est le grand moment où s'enclenche le premier des fantasmes fondamentaux car l'enfant veut être puni pour avoir quitté sa mère : « Un enfant est battu » – *Ein kind wird geschlagen*. Il est battu par un père totalement anonyme et inventé. C'est l'*Urvater* qu'il n'y a pas besoin d'aller chercher dans les forêts de Darwin : il vit dans les cauchemars et les fantasmes de chaque enfant (le loup, l'ogre, etc.). Il est d'autant plus présent dans les psychoses qu'un pauvre papa n'est pas là pour jouer le rôle de figurant. Chercher à l'incarner plus tard dans la vie conviendra très bien à ceux qui se raccrochent à la père-version (les chefs). L'enfant est donc battu : *féminisé* – alors qu'il se masturbe et qu'en érection, le voilà *masculinisé*. C'est la contradiction interne du complexe de castration. « Castration » devrait vouloir dire « éviration ». Mais non, c'est au contraire la puissance. Ce père qui bat est le point d'accroche incontournable du trauma sexuel qui centre n'importe quelle structure. Il a le sens sexuel d'un rapport masculin/féminin, contrairement à l'inceste avec la mère, qui est transgenre et n'implique aucune relation masculin/féminin. Cet *initium* de la sexualité est déjà une sorte de viol psychique, bien que l'enfant méconnaisse la physiologie de la sexualité. Ce viol est rapporté à la bouche ou à l'anus, zone peu innervée qui n'est érogène qu'à des conditions psychiques. La bouche et l'anus font l'attrait pour la vie de la fellation et de la sodomie, sans aucune conaturalité.

Je viens de décrire ce qu'est la bisexualité psychique, méconnue de ceux qui n'ont pas lu Freud, ni écouté leurs analysants. Lorsque ce fantasme s'impose, une ligne de démarcation est tracée entre masculin et féminin. Il y a ceux qui s'insurgent et prennent les armes – les garçons – et celles qui se soumettent – les garçonsnes –, mais, en réalité, elles ne se soumettent jamais et, quand cela leur arrive, ce n'est jamais tout à fait – sauf en se suicidant. Car se soumettre signifie mourir d'avant sa propre naissance. Il n'y a qu'une perspective pour échapper à ce risque mortel : c'est de

l'inverser en fantasme « parricide », clef de voûte et exutoire du si dangereux « fantasme de séduction ».

Mais cela ne se termine pas aussi innocemment, car il faut encore purger la honte, la métamorphoser en culpabilité. La culpabilité est ce coup de baguette magique grâce auquel l'amour du père renaît, inépuisable *Vatersehnsucht*. Donc, le combat est interminable, et la ligne de cessez-le-feu entre masculin et féminin n'est jamais complètement établie. Il en résulte pourtant un choix du genre, jamais tout à fait affirmé, car au fond de chaque subjectivité se niche un choix contraire, qui travaille en secret, inhibe le geste simple, accumule une force souvent impressionnante, qui, pour être levée, réclame bien des stratagèmes, les premiers d'entre eux étant les perversions, tout droit issues de la perversion polymorphe de l'enfant (à l'âge où il n'y avait pas de rapports sexuels).

En réalité, il faut, en quelque sorte, halluciner pour franchir un obstacle impalpable, intérieur, menaçant. Il faut de l'alcool, des drogues, en supplément des mises en scène. Il paraît que notre époque serait celle de la liberté sexuelle, d'une jouissance sans limite, etc. Peut-être, mais à quel prix ? Dans les lieux où cette liberté est la plus affichée, il faut de la cocaïne et toutes sortes de nouvelles substances qui mènent au bord de la mort, c'est-à-dire d'un orgasme d'emprunt. Dans les soirées homos très déjantées, la chasse à l'orgasme se fait sous hallucinogènes. Les *Poppers* sont dépassés par des produits toujours plus dangereux pour parfois trois jours d'érection. Une certaine classe d'homos est constituée d'athlètes sexuels imbattables. L'obstacle est toujours devant eux, jamais franchi, contrairement à beaucoup d'hétéros qui dépriment après l'amour, ou bien ont l'illusion facile du devoir accompli, ou, pour la plupart, finissent par renoncer et prennent leur retraite anticipée – sauf dans certaines conditions transgressives. Il leur faut ça pour soulever encore un peu d'émotion (et le reste). La palette transgressive est large : tromperies, prostitution, porno, excitation des rapports de hiérarchie au travail, etc. Cela est vérifiable, en tout cas pour les névroses. Les mises en scène perverses de la psychose sont très efficaces aussi, au prix de certains dégâts collatéraux.

Les hommes ou davantage les femmes qui pâtissent de ces procédés s'en accommodent le plus souvent, leur masochisme

y trouvant son compte. Les victimes ne se plaignent à la police qu'avec difficulté. Au fond, elles aiment le persécuteur qu'elles détestent. Encore un coup de la *Vatersehnsucht* et d'une honte immense qui les empêche de s'affronter au père-vers ; et elles retombent dans le giron de Maman, amour encore plus indépénétrable de cette matrice de ladite « dépression ». Hannah Arendt, pamphlétaire, philosophe à la plume si fine et sensible – juive – a été l'étudiante, puis la maîtresse, puis la prosélyte de Heidegger, ce nazi impénitent jusqu'à sa mort.

Une fois établi un choix par une certaine personne, deux genres opposés se disputent le terrain, lors du discord masculin/féminin. Il y a donc, en toute réalité psychique, quatre genres qui sont en lice. Par exemple, lors d'une éjaculation précoce, le féminin l'a emporté dans la tête de celui qui prétend être un homme. Il demande parfois à sa compagne de le sodomiser avec un instrument *ad hoc* et en vente libre. Par exemple encore, la cystite après l'amour est une sorte de protestation féminine eu égard au phallus qui lui manque... croit-elle. Le jet d'urine brûlant serait la souffrance d'un tel manque. Mais il ne lui manque rien, ou plutôt pas plus qu'à quiconque ! Le phallus n'appartient à personne. Son érection est l'effet d'un désir qui voltige entre deux désirants : entre celui qui ne l'a dans cet état qu'à la condition du désir de celle qui le veut. La cystite n'est donc que l'illusion d'un manque, comme le montre le fait que les femmes qui en souffrent arrivent très bien à l'orgasme par masturbation – seules ou en compagnie.

Quatre genres sont donc en lice au moment du rapport sexuel, c'est-à-dire le moment de vérité résolutoire du complexe d'Œdipe. Un homme cesse alors d'être un fils ; une femme cesse d'être une fille, et cela lorsque l'*Urvater* rend son âme avec le cri orgastique. C'est l'*Untergang*, le « coucher de soleil » du père œdipien, qui renaîtra à l'aube avec l'amour du père, éternel Phoenix. Cela fait déjà quatre genres en tête, aux mouvements assez désordonnés en fonction des accidents de l'histoire et des circonstances. Tel, qui est impuissant avec sa femme, sera expert avec sa maîtresse. Telle, qui est frigide avec son mari, connaîtra le septième ciel avec un inconnu dans un train, etc.

Quatre genres sont prêts à n'en faire qu'à leurs têtes. Mais ils se heurtent à un écueil, celui du sexe anatomique. Voilà ce qui s'impose de manière incontournable : un corps d'homme ; ou bien

un corps de femme. « L'anatomie, c'est le destin », écrit Freud. Mais personne n'obéit à son destin, bien que le roc de l'anatomie impose un certain ordre dans l'anarchie des genres. De cet ordonnancement impératif pourrait résulter un recensement de tous les genres possibles.

- I. Un homme anatomique peut choisir un genre masculin, mais ce genre reste divisé par sa féminité refoulée qui est la cause de son désir. Cela fait donc deux genres en un.
- II. Un homme anatomique peut choisir le genre féminin, mais ce genre refoule sa masculinité, qui devient la cause de son désir. Cela fait donc aussi deux genres à l'œuvre, l'un en discord avec l'anatomie, l'autre actif dans l'expression du désir, qui projette le refoulé, le masculin en cause.
- III. Une femme peut choisir un genre féminin. Mais ce dernier discord avec sa masculinité de base. Les femmes sont des hommes comme tout le monde et il est légitime qu'elles soient mises au masculin dans l'universalité des grammaires. Une expression comme « Madame le roi » n'aurait pas choqué la reine Victoria. La féminité discord pour n'importe quelle femme pour laquelle ce n'est qu'un objectif et un long chemin. C'est même parfois un petit calvaire de se plier aux canons culturels du féminin. Donc, la femme anatomique qui choisit le féminin a, en toute réalité psychique, deux genres dont l'affirmation est, en elle-même, souvent épuisante. Elle peut pomper beaucoup d'énergie et même l'intelligence – pour peu que les hommes d'une certaine époque la contraignent à mener ce combat difficile car il est embarrassé par le besoin d'aimer, toujours désarmant. Elles étaient et sont encore souvent, en quelque sorte, hystériques pour deux. Car l'étiquette « hystérie » veut dire : « Suis-je un homme ou suis-je une femme ? » C'est-à-dire l'ordinaire de la bisexualité.
- IV. Une femme anatomique peut choisir un genre masculin. Elle serait alors plutôt bien dans ses baskets, n'eût été ce corps qui l'encombre qu'elle déguise en homme. Elle a donc elle aussi deux genres en un, discord souvent aggravé par la répression culturelle, qui la rend parfois revendicatrice et agressive.

En conclusion, si l'on compte le transgenre originaire, cela ferait donc au total 9 genres répertoriables... sauf nouvelle découverte. En voici un petit tableau :

Originaire	Performatif	Désir	Roc	Variables
Originaire	Choix du genre psychique	Choix d'objet sexuel	Sexe anatomique	Genre psychique
Trans	Bi	Hétéro	Mâle	féminin
				masculin
			Femelle	féminin
				masculin
		Homo	Mâle	féminin
				masculin
			Femelle	féminin
				masculin

Comme tous les schémas, tableaux, mathèmes, figures, etc., il ne s'agit à chaque fois que de montrer ce qui résiste à la logique discursive. Le rôle de la figuration est performatif. Comme l'écrit Wittgenstein, ce qui ne peut se dire, il faut le montrer. Au fond, c'est seulement une fonction *Metaphorein*. Ce n'est pas la métaphore d'un signifiant qui en remplace un autre pour faire joli, comme disent les rhétoriciens, mais la *Metaphorein* de rien qui puisse se dire autrement. La topologie, par exemple, a ce sens poétique, car il n'y a rien dans le cerveau, dans les signifiants ni ailleurs qui ressemble à des nœuds borroméens, des *Cross-cap*, etc. Le tableau ci-dessus a la même ambition. Il lui manque délibérément une colonne, celle du désir final, imprédictible, indécidable, faisant toujours coupure. Par exemple, une lesbienne peut tomber amoureuse d'un « homme » (cela m'est arrivé au moins deux fois). La dernière colonne du désir final est laissée en blanc, mais s'il fallait la compléter cela ferait seize occurrences supplémentaires des positions de genre, soit au total vingt-deux occurrences. Inutile d'entrer dans ce maquis. Il faut juste savoir qu'il appartient aux possibles.

Judith Butler a été la grande inspiratrice de la théorie du genre. Ses idées ont fertilisé des luttes de libération qui sont encore loin d'avoir abouti et vaudront aussi pour les hommes... et pour les analystes. Car, au fond, ce sont plutôt les hommes qui sont un continent noir, une question qu'ils découvrent pour eux-mêmes. *Was will das Weib ?* « Que veut une femme ? », écrit Freud. Mais c'est plutôt pour un homme que la question se pose ! Pour une femme, ça va. Elle sait ce qu'elle veut. Elle veut l'amour, clef du symbolique, du moins lorsqu'elle n'est pas désespérée et se prostitue d'une manière ou d'une autre, non sans se venger un jour ou l'autre, le plus cruellement possible. Dans le *Faust* de Goethe, Marguerite est le seul personnage sincère qui fonde la loi, tandis que les hommes jouent leur pantomime.

Il n'est donc pas vraiment convaincant de dire que Freud inventa le premier, en 1903, la théorie du genre, dont il ne démordit jamais. Judith Butler l'a subverti avec plus de subtilité qu'elle ne l'a fait pour Lacan. Elle fait partir le problème de la répression infligée par la Culture. Elle le fait un peu à la manière de Foucault qui néglige totalement les racines infantiles des choix de genre et de leur complexité, qui donnent une orientation avant même que la parole se soit pliée aux lois du signifiant, ou plutôt en même temps. Le *refoulement* singulier (intérieur) dans le secret de la première enfance est très distinct de la *répression* culturelle (extérieure), qui vient le formater après coup. On peut reprocher à Judith Butler de négliger les racines infantiles et, finalement, le rôle libérateur de la psychanalyse. Mais en fait, n'est-ce pas au bout du compte la répression culturelle qui l'emporte, du moins tant que la révolte n'est pas arrivée à maturité ? Et encore plus lorsque des chefs – et parfois la crème de la psychanalyse – prêtent main-forte à la répression. Je voudrais le dire avec prudence et respect : il me semble que cela procède de la position de pouvoir qu'ils occupent et qui est par essence patriarcale, qu'ils le veuillent ou non. En ce sens, ils féminisent leurs administrés, d'une certaine manière. Beaucoup de psychanalystes, mais surtout les têtes d'affiche (en majorité des hommes, après l'époque de Freud), ont couru loin derrière ces mouvements de libération. Pourtant, ils concernent la sexualité et devraient donc être leur tasse de thé. Dire que le père ferait la Loi me semble un argument faible, car la loi – celle de l'interdit de l'inceste – est un effet de la parole.

Il n'est même pas énoncé en droit français. Ce sont souvent les mères qui mettent un bâton dans la gueule du crocodile paternel, par exemple.

Jacques Lacan était un homme de son temps. Il a découvert bien tard la bisexualité, en 1973. Dans son tableau de la logique modale, il a même été beaucoup plus loin en découvrant la multiplicité des genres. Mais il a aussitôt récusé cette déduction, et cela au nom d'Aristote, et de la logique du tiers exclu. Mais l'inconscient est illogique. Par définition, il se moque de toutes les sortes de logique que l'on voudra. Il explose la parole oblique quand ça lui vient, et nul ne disconvient jamais de la vérité d'une formation de l'inconscient quand elle arrive au jour (lapsus, rêve, acte manqué, etc.). Ne faut-il pas être attentif à ce disent nos patients, et écouter ce qui se libère dans la société, dans la mesure où la *Vatersehnsucht* ne nous rend pas sourd ? En ce sens, ne faut-il pas oser y mettre la main, c'est-à-dire faire connaître nos résultats, qui aideront ceux qui veulent se libérer. Après tout, nous en connaissons un rayon sur les arcanes de l'interdit de l'inceste, qui finissent par faire « Malaise dans la culture ». Il est vrai que cela devient une question « politique » que nulle « neutralité » ne saurait abriter. « Politique » veut dire, me semble-t-il, non point dévoiler un savoir partiel que soutenir une vérité qui a fondé « la Culture », depuis le début du monothéisme. « Politique » ne se réduit pas à militer, s'engager, etc., mais à soutenir cette vérité. J'ai été assez frappé, au moment des débats parlementaires sur l'adoption, de voir l'intelligence des députés qui, de plusieurs bords, ont compris que ce qui importe dans la famille, ce sont les fonctions paternelles et maternelles, indépendamment du sexe anatomique, et que c'est le don d'amour qui compte avant tout. Il est loin d'être toujours au rendez-vous dans les familles traditionnelles qui, en ce sens, peuvent être bien plus pathologiques que celles où l'amour est au premier plan. Là aussi, la clinique le dit, car aujourd'hui les enfants des couples LGBT sont grands, et selon ce que révèle ma pratique, ils ont traversé des œdipes traditionnels et se sont plutôt bien engagés dans la vie, toujours plus généreuse.

Accord perdu (de l'intérêt d'envisager une « clinique trans »)

Sophie Mendelsohn

Trouver comment s'accorder avec soi-même de manière à faire de sa vie l'habitat possible, sinon choisi, d'une existence qui vaudrait la peine d'être vécue, peut être considéré comme ce qui initie et oriente jusqu'à un certain point la demande d'analyse. Il reviendra pourtant au travail de l'analyse de défaire le sujet de projets illusoirement harmonieux consistant, par exemple, à « vivre complètement sa vie », « être vraiment soi-même (homme ou femme) », « réaliser tous ses désirs », etc., qui sont régulièrement invoqués au début comme justification paradoxale pour se lancer dans l'aventure.

Il arrive aussi que cela commence à l'envers : par le constat d'une perte qui n'est pas convertie en espoir de guérison et de réhabilitation, mais plutôt entérinée comme telle. Ainsi, me laissais-je surprendre par le pullulement de l'expression « à corps perdu » dans le discours d'une patiente transgenre, où s'enregistrait l'énigmatique consentement déjà là à ne pas se faire le support d'un accord, à ne pas chercher à s'assurer comme sujet dans et par un accord avec soi-même. Que le corps ait un rôle essentiel à jouer ici, c'est ce que le jeu homophonique invite à explorer.

Sophie Mendelshon, psychanalyste.

Le voile de naturalité qui habille le corps incite en effet à aller dans le sens de l'accord : si l'anatomie, c'est le destin, c'est-à-dire si c'est ton corps qui te dit qui tu es, mieux vaut faire coïncider ton sexe et ton genre, sous peine de ne pas pouvoir savoir qui tu es pour toi-même, ni ce que tu es pour l'autre... Refuser le pacte social consistant à accepter la nature comme condition imaginaire de la culture constitue donc un risque majeur pris à l'échelle individuelle, que la « situation transgenre » laisse entrevoir à qui veut bien s'y rendre sensible. Ainsi, avant d'examiner les implications de l'expression « à corps perdu » dans son insistance caractéristique, considérée ici comme invitation à prendre en compte les spécificités d'une « clinique trans¹ », j'aimerais en faire sentir les résonances douloureuses. S'y dessine, en creux, un savoir qui concerne le désaccord initial, ou plutôt l'impossibilité de croire à un accord liminaire qui fonctionnerait comme soutènement de la construction subjective. Moyennant une attention transférentielle soutenue à ces coordonnées de départ et à leurs conséquences sur la direction de la cure, l'analyse pourrait devenir un habitat possible pour ce corps-là.

FIN DES QUIPROQUOS ?

Tant que le diagnostic psychiatrique a été le lieu d'adresse socialement légitime de la demande trans de changement de sexe, autrement dit tant que la catégorie psychiatrique de « transsexuel » ou « transsexuelle » a fonctionné, un quiproquo assez infernal s'est maintenu.

Parce qu'il était culturellement inconcevable, en Occident, que le refus de se reconnaître dans son corps sexué, ou le refus de faire sien son corps tel qu'anatomiquement déterminé, ne relève pas d'une forme de folie, la demande trans a d'abord été reçue du côté de la psychiatrie. Or, disposer ainsi les choses ne pouvait que créer, d'emblée, une fausse situation, sans issue : les psychiatres, experts de la question, se retrouvaient dans une double position intenable, qui ne pouvait pas être sans effet sur la construction

1. L'usage systématique des guillemets autour des termes « clinique trans » et « sujet trans » indique la distance prise avec l'apparente essentialisation en jeu dans ces expressions : il s'agit, bien sûr, d'une orientation de la clinique et d'une position du sujet en fonction de la question qui organise son discours.

du discours des patients en miroir, puisqu'ils disposaient tout à la fois du marteau diagnostique (à quelle folie a-t-on affaire exactement ?) et de l'enclume de l'autorisation du changement de sexe (la réassignation hormono-chirurgicale). Passée par le prisme psychiatrique, la demande trans ne pouvait apparaître autrement que comme une conviction délirante, vis-à-vis de laquelle on peut avoir une complaisance plus ou moins marquée, en fonction notamment de l'appréciation qu'on se forge de sa sincérité : sous la menace des patients qui déclarent qu'ils ne peuvent pas vivre leur vie dans le corps qui est biologiquement le leur, et que s'ils devaient y rester, la mort leur serait un soulagement, les psychiatres autorisent en effet, à partir des années 1950, le changement de sexe, avec changement d'état civil, d'abord parcimonieusement, puis de plus en plus facilement. Il faut bien mesurer le jeu de dupes qui s'est mis ainsi en place, pas forcément à l'insu des protagonistes, mais sans qu'il soit possible de faire autrement, en tout cas. Du côté des psychiatres, avoir affaire à la transsexualité revient à toucher une aporie dramatique², puisqu'il s'agit d'entériner à la fois que cette folie n'est pas si folle qu'elle ne puisse être prise au sérieux (contrairement au délire ordinaire qui doit être arraisonné), mais que, pour la prendre au sérieux, il faut précisément sortir du registre de la psychiatrie pour entrer dans le domaine de la chirurgie et de l'endocrinologie. La version naturaliste de la demande de changement de sexe que les patients ont traditionnellement proposée a indéniablement aidé les psychiatres à se tenir quitte de cette aporie : l'affirmation persistante de n'être tout simplement pas né dans le bon corps introduisait la possibilité de considérer qu'il s'agissait, en fait, de corriger une erreur de la nature, et non d'une participation active du psychiatre au délire de son patient, entraînant, qui plus est, un passage à l'acte sans retour en arrière possible. Certes, la frontière entre les deux restait difficile à tracer clairement, mais c'est un peu comme si cette version naturaliste de la demande trans avait été forgée par les intéressé.e.s, de manière à soulager les psychiatres de la situation impossible dans laquelle ils se trouvaient pris, et bien sûr, à les amener à répondre favorablement. La demande trans n'abrite-t-elle pas

2. Voir à ce sujet l'étude exhaustive proposée par Pierre-Henri Castel dans *La métamorphose impensable*, Paris, Gallimard, 2003.

pourtant un savoir précis, à portée d'une main non psychiatrique, concernant le corps et sa sexuation ? S'identifier dans et par la demande trans, n'est-ce pas déjà dire implicitement, mais on ne peut plus clairement, que le corps ça n'a rien de bien naturel ?

Ce quiproquo, qui donc a été largement entretenu par la version naturaliste du transsexualisme, a pris fin lorsqu'un tiers est entré dans la ronde : le marché. La libéralisation de l'accès aux hormones, depuis le début des années 2000, a rendu caduc le dispositif lourd d'expertise qui associait étroitement le parcours trans à la psychiatrie : la testostérone est en vente libre sur Internet, et l'accès aux opérations chirurgicales s'est également trouvé facilité. Dans ce nouveau contexte, le discours des patients a changé, il s'est en quelque sorte lui-même dépsychiatrisé. Ce qui s'entend maintenant est d'une tout autre teneur : je suis un homme ou une femme trans – autrement dit, je veux donner l'image d'un homme ou d'une femme, sans avoir à revendiquer de l'être par nature... Déjà, au début des années 1970, il était possible de voir émerger cette position : ainsi la muse trans d'Andy Warhol, Candy Darling, s'est-elle trouvée en position de résister aux propositions de celui-ci de se faire opérer, soutenant qu'elle n'était pas une femme authentique, ce qui d'ailleurs ne l'intéressait pas, mais un *artefact* de femme, une image de femme. Si ce positionnement, alors relativement inédit, est devenu la norme dans le discours trans, ça ne tient pas seulement au fait que l'époque n'est pas à l'essentialisation et à la naturalisation des corps, et que prévalent culturellement, dans le discours sur le sexe et l'identité de genre, les théories constructivistes, mais aussi, et peut-être avant tout, au fait qu'un espace s'est ouvert, jusque-là saturé par un regard psychiatrique non déconstruit, pour que d'autres enjeux puissent se faire entendre dans la position trans.

Le temps de la fin de ce quiproquo est marqué par l'émergence de la revendication FtM (*Female to Male*), et cela n'a rien de fortuit. Le processus de masculinisation, devenu possible grâce à l'accès facilité à la testostérone, était resté jusque-là peu visible – la scène trans étant occupée majoritairement par des MtF (*Male to Female*) depuis que la vie d'un ex GI, Jorgensen, devenu en 1952 une « *Blonde Beauty* », avait été exposée aux yeux du monde entier. La perspective d'une castration réalisée qui s'ouvrait là mobilisait toute l'attention par l'horreur qu'elle

suscitait, saisissant chacun au plus intime de la construction de son rapport imaginaire au corps comme support du fantasme. Or, la position trans masculine n'est pas le symétrique de la position trans féminine. L'offre de transformation hormonale y est notamment rencontrée différemment : non seulement hors de la contrainte psychiatrique, mais surtout à une période de l'histoire où la question du choix du sexe s'inscrit dans un contexte de lutte politique pour la conquête de possibilités sexuelles élargies. Le féminisme lesbien militant qui avait commencé à développer des sous-cultures propres, notamment dérivées du SM³, y a trouvé des prolongements jusque-là impensables : ainsi, en juin 2000, un homme trans états-unien du nom de Pat Califia, auteur de plusieurs ouvrages sur la question trans, annonçait-il que son compagnon, un homme trans ayant gardé son utérus, Mike, avait donné naissance à leur fils Blake, tandis que lui-même avait accompli sa transition pendant la grossesse de son compagnon, ce qui donnait à cet enfant deux pères trans. Un peu plus tard, en 2008, un autre homme trans états-unien, Thomas Beatie, dont la transition était déjà accomplie et entérinée par un changement d'état civil, donnait naissance à une petite fille conçue dans le cadre du couple qu'il formait avec une femme cis (dont le genre est identique au sexe), mais qui ne pouvait porter elle-même l'enfant, du fait de l'hystérectomie qu'elle avait subie antérieurement. Thomas Beatie s'est désigné lui-même dans les médias, où il a amplement parlé de sa situation, comme la « *surrogate mother* » (mère porteuse) de son propre enfant, dont il s'estime être le père – la petite fille ayant donc par ailleurs une mère, la femme de Thomas⁴.

Doit-on y voir la relance, potentiellement à l'infini, de nouveaux quiproquos rendant impossible de jamais savoir à qui l'on a vraiment affaire – les craintes par là suscitées ayant elles-mêmes alors un bel avenir... ? Ou bien n'a-t-on pas la possibilité d'y voir plutôt une manière assez rigoureuse de tirer les conséquences de la leçon hystérique, qui a été aussi l'affaire de la psychanalyse, mais autrement, car à un autre moment de l'histoire : on pourrait se

3. Voir S. Mendelsohn, « Notre amie Gayle Rubin... », *Critique*, n° 800-801, 2014.

4. Voir à ce sujet l'article de L. Hérault, « Le mari enceint : constructions familiales et dispositions corporelles », *Critique*, n° 764-765, 2011, p. 48-60.

tourner là du côté d'un refus du corps, que Lacan voyait à l'œuvre dans l'hystérie. Le positionnement que le discours de l'hystérique promeut dans la culture est celui d'une contestation du statut d'esclave pour un signifiant-maître – et n'est-ce pas exactement ce qui est en jeu lorsque l'on érige en destin un corps biologique, qui fait alors très exactement fonction de signifiant-maître ? La formalisation de ce discours telle que Lacan l'a proposée dans *L'envers de la psychanalyse* fait apparaître que si c'est depuis une place d'agent, où s'assume (à son insu) la division subjective, qu'un signifiant-maître est visé, il est cependant impossible à atteindre comme tel – et que le phallus ne soit jamais qu'un semblant n'est-il pas remarquablement réalisé dans le fait que l'hormone mâle, d'où procéderait l'accomplissement viril, soit en vente libre sur Internet ? Faut-il alors vraiment s'étonner que cette offre du marché ait suscité ces prolongements inattendus de l'inventivité hystérique ? N'a-t-on pas là justement affaire également à la fin d'un autre quiproquo ? Le savoir propre à l'hystérie peut jouer ainsi du corps, parce que c'est devenu techniquement et culturellement possible, pour dévoiler que, visiblement, *est homme qui veut* – pour autant que l'on fasse jouer l'équivalence imaginaire entre virilité et masculinité.

Le souci de la liberté qui prend appui sur ce refus du corps, et qui est souvent repris et articulé dans une perspective militante, donne une version que l'on pourrait dire « glorieuse » de l'opération transgenre. Cette version n'est pas celle que les psychanalystes rencontrent le plus souvent. L'autre pôle de cette opération, qui mobilise le corps perdu dans une configuration subjective qui n'est pas aussi efficacement reprise du côté du refus du corps, suscite une angoisse flottante qui est susceptible de trouver son lieu d'adresse dans le transfert.

LA « SOLUTION TRANS »

L'expression « à corps perdu », dont j'ai dit qu'elle avait retenu mon attention du fait de sa prolifération dans le discours d'une patiente trans, m'a semblé épingler, au-delà de cette cure singulière, une série de questions qui signent le style particulier de la version angoissée de la transidentité, celle donc qui concerne plus particulièrement la psychanalyse. Je fais l'hypothèse qu'« à

corps perdu » dit la qualité particulière de l'angoisse rencontrée dans l'expérience trans : non pas une angoisse paroxystique, se manifestant par crises éventuellement violentes, mais au contraire une angoisse diffuse, presque douce, qui semble enrober la personne comme une deuxième peau, finissant par produire un sentiment d'étouffement difficilement supportable comme contrepartie de l'abri indispensable ainsi offert. Par son insistance même, cette expression se donnait comme témoin de l'opération qui rendait nécessaire la présence et la parole, et ouvrait une série de questions, que je qualifierais de préliminaires au traitement possible de la « question trans »... Quelle perte relative au corps présidait au discours ? Quel corps devait être perdu pour que puisse advenir l'image revendiquée sienne, où il est possible de se reconnaître soi-même ? Qu'est-ce que veut dire, pour un sujet, donner une image plutôt qu'avoir un corps ? Qu'il s'agisse là du point d'entrée dans une « clinique trans », c'est ce qu'on va vérifier en essayant de voir comment ce qui tient lieu d'identification sexuelle au sujet trans s'établit.

Il s'agira de remonter le fil de cette angoisse jusqu'en son point d'entrée pour cerner de quel « qui suis-je ? » désaccordé elle-même fait signe dans l'histoire du sujet. Il faut revenir pour ça au coup d'envoi que Freud nomme « identification primaire », qu'il réfère à la figure mythique du père de la préhistoire personnelle, soit la première amorce de symbolisation par où le sujet se situe dans son rapport à l'Autre par l'amour. La promesse implicite de l'identification primaire, c'est que, par l'« amour exquis » pour le père, le sujet puisse se trouver dégagé de son statut de proie potentielle pour la jouissance maternelle. Que, d'une part, la menace d'être consommé et consumé ainsi ne disparaisse pas complètement, et que, d'autre part, il apparaisse simultanément que l'on n'est pas même le tout de cette jouissance constitutive, marque la première entame de la croyance originelle à l'Autre, prenant à rebours la conviction propre au narcissisme primaire de lui suffire. Cet ébranlement initial peut s'avérer décisif, c'est-à-dire poser au sujet émergent un problème radical de vie ou de mort psychique, puisque son narcissisme primaire y est engagé, au point que soit recherchée une solution immédiate qui n'attendra pas les possibilités d'aménagement offertes par le remaniement du narcissisme secondaire soutenu par le scénario œdipien.

Le problème alors rencontré pourrait s'énoncer ainsi dans la version qui nous intéresse ici : si l'Autre ne regarde pas l'un (que constitue le sujet dans le narcissisme primaire), c'est donc qu'il regarde l'autre. Stoller a scénarisé très clairement ce point de cristallisation de la « solution trans » dans *Sex and Gender* (1968), en lui donnant une tournure systématique très psychologisante : l'enfant en devenir transgenre serait à chaque fois pris dans le désir de la mère d'avoir un enfant de l'autre sexe – Stoller précise que dans la construction de la fille trans, s'ajoute un élément qui est le moteur affectif de l'affaire : la mère projette sa propre haine des hommes sur son fils, lui interdisant plus ou moins tacitement de devenir un homme comme les autres au risque de perdre son amour et de se voir devenir lui-même l'objet de sa haine. S'il est indéniable que l'on retrouve souvent, dans le récit des patientes trans, ce type de configuration, dont la symétrique inverse existe d'ailleurs aussi pour les garçons trans dans la vie desquels le père a un impact assez similaire à celui des mères dans la vie des filles trans, il reste que ce scénario recouvre une détermination structurale qui permettrait de se situer sur un autre plan pour mesurer en quoi consiste exactement la « solution trans ».

L'obsolescence programmée du narcissisme primaire est corrélative du fait que l'appréhension par le petit sujet de la castration de l'Autre est effective bien avant sa reprise œdipienne ultérieure. Indépendamment des stades du développement telles que Freud les a organisées, et même si c'est précisément une des fonctions essentielles du complexe d'Œdipe que d'entériner l'usage différencié de la référence sexuée, la conversion de l'objet du besoin en objet d'amour, qui est essentielle au narcissisme primaire, implique une première différenciation de l'objet : l'Autre, dont on dépend si étroitement, n'est pas neutre, mais presque immédiatement caractérisé par des traits de différenciation qui construisent potentiellement une première appréhension confuse du genre. Ce proto-repérage de la différence par le genre rend envisageable que s'y adosse le choix inconscient du sujet d'être l'autre plutôt que l'un : en effet, si ce qui manque à l'Autre peut être perçu comme étant l'objet de l'autre genre, alors cela implique de l'aimer et de vouloir l'être – ce qui s'avère tout à fait périlleux, puisque cela suppose une sortie précipitée du circuit fermé institué par le narcissisme primaire, qui ne laisse

rien exister en dehors du cercle magique qu'elle constitue, et dont elle soutient la puissance imaginaire. En ce point, précisément, se décide une orientation déterminante pour la vie du sujet : soit cette première appréhension du manque dans l'Autre s'avère supportable, moyennant refoulement originaire (suivi de la cohorte des refoulements secondaires qui en garderont la trace) ; soit elle s'avère intenable parce que menaçant trop gravement l'étayage indispensable à la vie qu'est le narcissisme primaire, et l'objet supposé du manque doit être intégré au circuit qu'il a menacé, par son existence, de rendre caduc. La raison pour laquelle l'idée d'une « solution trans » ne me semble pas ici tout à fait inconvenante est que, pour peu que le sujet ait été pris dans cette interprétation genrée de l'Autre et dans ses conséquences sur la constitution de l'objet, alors il est donc conduit à aimer cet objet de l'autre genre et à s'y identifier de telle sorte à l'être lui-même, cet autre. Gardons ici à l'esprit que ce sacrifice de soi en l'autre ne peut être justifié que par l'amour de l'Autre qui peut être ainsi « sauvé » de sa propre castration, maintenu comme ne manquant de rien – ceci implique que le choix inconscient qui se joue n'institue de refoulé originaire que comme ce qui doit complètement disparaître. Il me semble que l'on peut en effet ici parler d'une passion de l'être où s'engage le destin du sujet, dont on peut lire le témoignage dans la détermination farouche, voire forcenée, à vivre selon le pli choisi, la fidélité à tout prix à l'Autre de l'amour originel, qui anime souvent les personnes trans et donne le sentiment d'une curieuse incandescence.

TRANS-FERT

Peut-être est-ce cette intensité, caractéristique de ce qui pourrait s'appeler un « style existentiel trans », si l'on ne craignait pas une généralisation abusive, qui jette le trouble sur la lecture que l'on peut faire de cette forme de vie : se donner à voir comme étant de l'autre sexe que celui dans lequel on est né ne saurait être considéré simplement comme un déni de la différence des sexes (au sens où l'on pourrait simplement passer d'un sexe à l'autre). Au vu de ce qui vient d'être avancé, il devient possible de déplacer les termes du problème : nul ne prend peut-être plus au sérieux la question de la différence que le sujet que son histoire inscrit dans

une trajectoire transgenre. Cette différence précède et anticipe en effet, dans ce contexte, la construction de la polarisation sexuelle proprement dite, qui implique que l'objet d'amour et l'objet d'identification soient distinguables, ce qui permet ensuite de leur faire danser la valse œdipienne et d'ouvrir ainsi le bal social et relationnel des identifications secondaires. La rencontre prématurée de la différence genrée sexualise le sujet d'une manière que je qualifierais de traumatique, c'est-à-dire qu'elle s'impose à un sujet qui n'a pas les moyens de s'en défendre, ce dont témoigne bien le caractère massif de l'identification sexuelle qui s'en déduit. Les catégories de la transidentité qui troublent apparemment le partage habituel, binaire, des rôles et des fonctions sexuels, restent ainsi référées aux genres masculin et féminin, mais surtout elles désignent quelle tâche infinie s'est ainsi ouverte : être un « garçon trans » ou une « fille trans » absorbe toute l'énergie disponible et nécessite un travail considérable, de chaque instant, tant il est obscurément clair, d'emblée, qu'être l'autre ne peut jamais s'accomplir définitivement. Cette identification sexuelle massive indique donc le nœud de l'opération transgenre : le « sujet trans » ne *croit* pas qu'il est de l'autre sexe, mais il *sait* qu'il doit l'être, que son existence en dépend. L'impossibilité d'y arriver jamais tout à fait donne à la « clinique trans » sa tonalité d'angoisse spécifique qui témoigne de la dissociation particulière du corps et de son image qui s'y trouve mise en œuvre.

Le défaut de croyance où se situe le « sujet trans » indique en effet l'inconsistance dans laquelle le rapport imaginaire s'est installé, du fait de la nécessité dans laquelle le sujet s'est trouvé pris de démentir le manque dans l'Autre : l'amorce de symbolisation suscitée par la mobilisation de l'autre sexe comme lieu de la différence ne suffit pas à traiter immédiatement le manque dans l'Autre car ce n'est que comme réel qu'il peut être perçu dans l'économie propre au narcissisme primaire, ce qui implique d'y répondre sur le même plan – être réellement l'autre sexe. Cette impasse dans la structuration de l'imaginaire a été aperçue comme une éventualité par Lacan, dès la première élaboration du stade du miroir, en 1936. Il y a des configurations psychiques dans lesquelles ne se produit pas l'identification résolutive attendue de l'opération propre au stade du miroir où se constitue le moi, soit la synthèse plus ou moins réussie du corps vécu (celui que le lien

d'amour initial à l'Autre permet de ressentir) et de l'image du corps (construite dans l'identification simultanée), qui correspond à ce qu'on pourrait désigner comme l'*Aufhebung* propre à l'identification primaire, et qui rend possible d'endosser son corps, qui permet de se sentir avoir un corps.

Dans la configuration dont il est question dans la « clinique trans », le corps se maintient différencié de son image, le pareil ne devient pas le même mais reste l'autre. En 1962, dans le séminaire sur *L'identification*, Lacan reprend de nouveau le stade du miroir, mais sous un angle inédit, un angle aveugle, pourrait-on dire, indispensable néanmoins pour voir à quelle impasse structurelle le « sujet trans » indexe sa propre solution – qui donc se paye d'angoisse. Lorsque l'identification primaire ne se solde pas par une identification résolutive, alors apparaît ce qui se méconnaît dans le passage du pareil (le corps et son image) au même (le corps est son image) : « L'image spéculaire, la compréhension de l'image spéculaire, tient en ceci dont je suis étonné que personne n'ait songé à gloser la fonction que je lui donne, l'image spéculaire est une erreur. Elle n'est pas simplement une illusion, un leurre de la *Gestalt* captivante dont l'agressivité ait marqué l'accent, elle est foncièrement une erreur en tant que le sujet s'y *me-connaît*, si vous me permettez l'expression, en tant que l'origine du moi et sa méconnaissance fondamentale sont ici rassemblées dans l'orthographe. Et pour autant que le sujet se trompe, il a en face de lui son image. S'il savait se voir, s'il savait, ce qui est la simple vérité, qu'il n'y a que les rapports les plus déformés, d'aucune façon identifiables, entre son côté droit et son côté gauche, il ne songerait pas à s'identifier à l'image du miroir. » Et de poursuivre : « Cette fonction de l'image spéculaire, en tant qu'elle se réfère à la méconnaissance de ce que j'ai appelé tout à l'heure la dissymétrie la plus radicale, c'est celle-là même qui explique la fonction du moi chez le névrosé⁵. »

Des multiples implications de cette remarque percutante, on retiendra ici qu'il est non seulement possible mais même, en somme, logique de ne pas se reconnaître dans le miroir, pour autant que la dissymétrie soit reconnue comme telle. La pente

5. J. Lacan, Le Séminaire, Livre IX, *L'identification* (1961-1962), séance du 30 mai 1962.

à croire que l'image du corps, c'est moi, est d'autant plus forte qu'elle est plus ancienne, inscrite dans la première trame de la relation à l'Autre que constitue l'identification primaire, où s'indistinguaient l'amour et l'identification, la droite et la gauche, en quelque sorte..., mais il s'agit donc d'une croyance. Et il arrive que cet accord initial, qui donne sa consistance à l'imaginaire et qui engage une orientation dans le monde qu'on reconnaît au fait qu'elle harmonise la dissymétrie, soit perdu – l'absence d'identification résolutive le laisse voir. Autrement dit, aucun signifiant n'est venu articuler, réduire la disparité du « qui suis-je ? » et du « que me veut l'Autre ? » par une identification désormais inscrite – il y a bien une empreinte, c'est-à-dire une trace, l'amorce d'une identification, mais cette empreinte n'a pas pris, ce qui n'équivaut pas toutefois à une absence de trace. C'est plutôt comme si la prise d'empreinte avait eu lieu, mais que l'empreinte elle-même était devenue illisible⁶. Pour autant, un savoir est à l'œuvre dans ce brouillage : mon image donnée dans le miroir, ce n'est pas moi, je suis autre que mon image, ou plus précisément il n'y a de moi que dans l'image fabriquée de telle sorte à ce que l'amour de l'Autre puisse s'y soutenir – à corps perdu, se déploie alors une quête (forcément éperdue) de réduction de l'écart entre le moi imposé et inassumable et l'autre que je suis, écart que la dissymétrie maintient ouvert et qui supporte une angoisse sans résolution possible.

C'est en effet un savoir spécifique, et intensément douloureux, dont le sujet vient faire état lorsqu'il s'adresse à l'analyste, et il ne saurait être question ici de s'en voir soulagé sous peine de réaliser la trahison du premier amour porté à l'Autre, qui a été évitée au prix de la solitude radicale du sujet. En tout état de cause, il ne saurait, dans ces conditions, y avoir une demande d'analyse. La question de la transidentité n'est jamais posée comme la cause de la démarche du sujet, bien qu'elle soit très vite abordée. Mais ce n'est pas en rapport direct avec cette question que le sujet souhaite parler à un.e analyste, quel que soit le stade où en est la transition. Ce qui, au contraire, caractérise la présentation de ces patient.e.s, c'est l'absence de demande : ils/elles souhaitent, bien sûr, que cette seconde peau constituée par l'angoisse les lâche,

6. Voir J. Allouch, « Il y a un transfert psychotique », *Littoral*, n° 21, 1986.

les laisse vivre, mais ils/elles ne peuvent pas demander à en être libéré.e.s. La position d'énonciation est précise : il y a un dire, et une adresse, un « faire signe », mais pas de demande. C'est tout à fait déterminant pour l'orientation du transfert qui en découle, puisqu'en l'absence de demande, il n'y a pas d'instauration d'un sujet supposé savoir vectorisant le transfert. Il s'agit, côté analyste, d'accepter de recevoir l'image que le patient veut donner de lui, et de la *lire* comme ce qui tient lieu de vrai corps du sujet (*i.e.* celui où son désir est effectivement engagé) : l'analyste vient là en position de celui qui pourrait lire ce qui est devenu illisible, et reconnaître ainsi la valeur du savoir qui s'est constitué dans une aliénation spécifique.

Il en va là de la possibilité même de l'analyse dans le contexte de ce que j'ai nommé une « clinique trans », soit une clinique de la perte du corps assumée comme telle : l'atteinte à la relation imaginaire donne donc ici l'orientation. On a vu en effet que la reconnaissance de la dissymétrie dans le miroir, elle-même conditionnée par la tournure particulière prise par l'identification primaire, constituait un obstacle majeur pour l'identification spéculaire, et que l'on peut repérer là une atteinte primitive de l'imaginaire qui se marque dans l'absence de dialectisation du même et de l'autre, de l'identique et du différent – c'est la différence du pareil au même qui prime. Du coup, *i(a)*, l'image réelle du corps telle que la montre le schéma optique, ne joue plus sa fonction de rassembler les objets *a*, morceaux du corps originel non unifié d'avant le miroir. Cela a pour résultat qu'il n'y a pas d'idée de soi comme corps. Pour autant, il n'y a pas rien du spéculaire qui ait eu lieu, on l'a vu avec l'empreinte devenue illisible, mais il y a une disjonction corps/image et une fixation à l'image comme pure image, sans corps, sans cette équivalence du pareil au même, que réalise la méconnaissance de la dissymétrie dans le miroir.

Ne s'agit-il pas, dès lors, pour l'analyste de se faire le support d'un imaginaire qui ne soit pas indexé au miroir, d'un miroir non spéculaire, en quelque sorte⁷, un imaginaire noué au réel de la jouissance et qui permettrait sa localisation, rendant ainsi

7. Les propositions faites par Solal Rabinovitch dans *La folie du transfert* (Toulouse, érès, 2006) sont à cet égard très précieuses.

l'angoisse plus vivable ? Face au « faire signe » de l'analysant trans dans le transfert, l'analyste peut se faire l'insigne d'un autre de la pure différence, un autre toujours décalé de l'Autre imaginaire primitif, prenant ainsi à son compte la dissymétrie et la mettant au travail dans le transfert. Il s'agit, pour cela, de rendre possible que soit mis en jeu et mobilisé le réel de son propre corps comme point d'ancrage de la différence, de manière à l'actualiser dans le transfert. Défini par Lacan comme objet imaginaire non spécularisable, l'objet *a* se prête particulièrement à cette opération – et prélevé sur le corps de l'analyste, il y prend sa dimension réelle. Accrocher, par exemple, la *lumière du regard* ou la *chair de la voix* comme amorce transférentielle pourrait engager le désir dans la construction d'une version de la différence non pas prise dans le symbolique imaginarisé, qui est la version à laquelle donne accès le stade du miroir, mais à partir d'un imaginaire rééalisé qui ferait droit à la bifurcation prise par le sujet dans sa première identification, qui a attrapé le corps dans la trame d'une image sans valeur symbolique.

S'en tenir à cet imaginaire rééalisé comme condition de possibilité de la cure analytique lorsque le corps a été perdu, c'est-à-dire qu'il n'est pas devenu le siège du moi et qu'il a été échangé pour son image ramenée au genre, suppose un consentement particulier, du côté de l'analyste, auquel il est facile de résister : il s'agit d'aimer l'image qui tient lieu de corps ; en d'autres termes, d'y croire, non pas certes pour réparer le désaccord initial, mais pour y reconnaître la trouvaille qu'un sujet a faite pour se sortir d'une impasse où risquait de s'engloutir le sens de son existence.

À cet égard, l'analyste est en position de prendre le contre-pied du prince du conte de la Petite Sirène : bien que celle-ci ait sacrifié sa voix en échange de jambes qui lui donnent l'image d'une femme – image à laquelle son être se réduit désormais, puisqu'elle ne peut plus parler –, le prince est incapable de voir en elle ce qu'il recherche pourtant, l'inconnue qui l'a sauvé de la noyade. Or, seul ce regard aurait pu faire d'elle l'autre – femme, et non plus sirène – qu'elle doit être pour pouvoir vivre, le pacte qu'elle a choisi de passer avec la sorcière qui lui a donné ses jambes l'exige. De n'avoir pu ou su se faire aimer du prince, la sirène se meurt effectivement, engloutie, elle, pour de bon.

La différence essentielle ici entre le prince et l'analyste, c'est que l'analyste est en position de pouvoir reconnaître quel sacrifice, engageant le corps et la vie, a été réalisé, et il peut aimer ce sacrifice parce qu'il le sait – c'est ce savoir qu'il engage dans la mise à disposition du réel de son propre corps comme point de rencontre possible avec un sujet « solitarisé » dans sa double peau⁸.

8. Je remercie Georgy Katzarov d'avoir encouragé la rédaction de l'intervention que j'ai proposée en mai 2019 au séminaire qu'il anime avec Silvia Lippi, « Spectres d'Œdipe » ; et je remercie particulièrement Pascal Laethier pour toute l'attention qu'il a apportée à la première version de ce travail, et pour les questions qu'il a soulevées.

Homosexualité féminine et Œdipe : l'erreur géniale de Freud

Silvia Lippi

« [...] l'être sexué ne s'autorise que de lui-même »

Jacques Lacan¹

Un dimanche d'été. Une voiture se retrouve pare-chocs contre pare-chocs avec une autre voiture dans une rue perdue de la périphérie de Palerme. Au volant des deux véhicules, deux femmes. Ni Samira (jouée par l'actrice Elena Cotta), la femme le plus âgée que nous pouvons considérer comme une figure maternelle, ni Rosa (jouée par Emma Dante elle-même), accompagnée par sa petite amie Clara (jouée par Alba Rohrwacher), ne fera marche arrière avec sa voiture pour laisser passer l'autre. Rosa ne cède pas face à Samira. Plusieurs jours se suivent, rien ne bouge. Les deux femmes attendent, elles ne se désistent pas dans leur détermination à passer la première. Seule la mort de Samira mettra une fin à ce match insensé.

Palerme, film réalisé par Emma Dante², nous ouvre à une interrogation sur l'homosexualité féminine à partir de l'affrontement

Silvia Lippi, psychanalyste, Paris.

1. J. Lacan, *Les non-dupes errent* (1973-1974), séminaire inédit, séance du 9 avril 1974.

2. *Palerme (Via Castellana Bandiera)*, d'Emma Dante, Italie, 2013.

entre Samira (la mère) et Rosa³ (la fille). Emma Dante « répond » à Freud, qui soutient, dans son fameux cas de la jeune homosexuelle, que Margareth *a cédé le pas* (*Ausweichen*) à sa mère : suite à la déception du père, propre à la posture hystérique, la jeune fille, à travers un geste de provocation, cède son père à sa mère, et avec lui, tous les autres hommes. Emma Dante s'oppose à Freud : si la jeune homosexuelle de Freud se désiste à l'égard de sa mère, ce n'est pas le cas de Rosa, qui n'abandonne pas le combat, et ne cède pas face à Samira dans leur duel entre véhicules.

Le cadre freudien pour penser l'homosexualité féminine est renversé dans le film. Qu'est-ce qui reste du père qui, dans l'écrit de Freud, est la cause des *acting-out*⁴ de la jeune homosexuelle ? La lutte des femmes, dans le film, est-elle encore un défi au père ? Ou une forme de ravage entre mère et fille ? En d'autres termes, l'Œdipe, a-t-il une place dans le scénario ou a-t-il finalement disparu de la scène ?

HOMOSEXUALITÉ FÉMININE ET ŒDIPE

L'approche freudienne de l'homosexualité féminine nous laisse perplexe sur plusieurs points. Freud affronte la question de l'homosexualité féminine dans trois textes : « Dora, fragment d'une analyse d'hystérie⁵ » (1905), « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine⁶ » (1920) et « La féminité. XXXIII^e conférence⁷ » (1932). Dans l'écrit sur la jeune homosexuelle,

3. Dans le film, elles ne se connaissent pas, mais nous pouvons faire l'hypothèse que quelque chose se joue entre elles qui ressemble à un affrontement entre une mère et une fille.

4. Dans l'*acting-out*, le sujet cherche à transposer sur l'Autre, Autre à qui l'*acting-out* est adressé, son angoisse. Le geste est fait *pour* l'Autre, dirigé *contre* l'Autre, mais c'est en réalité *contre* soi-même que le sujet est en train d'agir. Et, finalement, c'est le sujet qui en fera les frais. Pensons aux automutilations, tentatives de suicide, etc.

5. S. Freud, « Dora, fragment d'une analyse d'hystérie » (1905), dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1954.

6. S. Freud, « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine » (1920), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Puf, 1973.

7. S. Freud, « La féminité. XXXIII^e conférence » (1932), dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.

Freud nous livre sa première vraie théorie de l'homosexualité féminine : la tendance de Margareth à préférer les femmes, alors qu'elle était entrée dans le complexe d'Œdipe d'une manière classique, c'est-à-dire à partir de l'amour pour le père, est liée à un virage dans sa relation d'objet. La jeune femme se détourne de l'amour du père et adresse sa tendresse à sa mère (en particulier lorsque celle-ci est enceinte du père). Cette même « passion » s'exprimera, pour Margareth, à travers « une femme [qui deviendra un] substitut de sa mère⁸ », note Freud.

La mère est à la fois l'objet d'amour et la rivale. Mais Margareth ne se bat pas contre elle pour avoir le père : au contraire, elle *se désiste*, et finit par lui céder le père et les hommes. C'est en revanche au père – père qui l'a trahie – que sont adressés le défi et surtout la vengeance, vengeance qui se réalise à travers le passage à l'acte suicidaire, advenu après que le père, en l'ayant vue se promener en ville avec une femme plus âgée qu'elle, désignée comme « la dame », lui avait jeté « un regard furieux⁹ ». L'inversion, dans son choix d'objet, se réalise lorsque la jeune femme ne veut plus rien savoir du père et des hommes, en général. La position homosexuelle prend, pour elle, un rôle spécifique : soumission à l'égard de la mère et vengeance face au père, qu'elle cherche à rendre impuissant dans sa fonction paternelle et phallique.

Les mouvements psychiques qui conduisent Margareth vers une position homosexuelle sont donc pour Freud :

- une déception amoureuse du père ;
- un changement d'objet qui va du père à la mère ;
- une rivalité inconsciente avec la mère ;
- une identification à l'objet perdu (le père).

Notons que la jeune homosexuelle élargit son désir de rendre son père impuissant, aux hommes en général, et donc aussi à l'analyste : Freud arrêtera la cure, lorsqu'il communique à sa patiente que les rêves qu'elle lui raconte sont une tentative de le tromper. Margareth raconte que, dans son rêve, elle devient amoureuse d'un homme qui la rend mère. L'interprétation de Freud est, bien sûr, outrageuse, mais juste, comme le notera Lacan. La question n'est

8. S. Freud, « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », *op. cit.*, p. 255.

9. *Ibid.*, p. 256.

pas de se demander si l'inconscient est trompeur ou pas, car c'est le transfert qui est en jeu dans l'affaire : la jeune homosexuelle *trompe* Freud, comme elle avait *trompé* son père. Ce qui compte, d'après Lacan, c'est la signification transférentielle du rêve : « [la jeune homosexuelle] reproduit avec [Freud] sa position fondamentale, le jeu cruel qu'elle a mené avec le père¹⁰ », écrit-il. Lacan donne à la « tromperie » de la jeune homosexuelle une autre dimension que celle de la seule rivalité phallique. Il y a en effet une demande de la patiente, qui porte sur la capacité d'un homme à percer la mascarade féminine, sans pour autant la réduire à un pur mensonge : « Je te dis que je mens afin que tu saches que c'est la vérité¹¹ », continue-t-il. C'est comme si la jeune homosexuelle disait à Freud : « Ne vois-tu pas que c'est de mon père que je suis amoureuse et non de la dame ? »

D'où la question : pouvons-nous considérer l'amour déçu du père déterminant dans le choix d'une position homosexuelle ? Le cas de la jeune homosexuelle est-il emblématique pour tout cas d'homosexualité féminine ? Autrement dit, l'homosexualité féminine est-elle un effet de l'Œdipe ?

Dans la théorie freudienne, la déception due à l'abandon fantasmatique du père n'est pas propre à la femme homosexuelle, c'est un comportement typiquement hystérique : il arrive que l'hystérique réagisse à la déception par une provocation. Il est donc difficile d'utiliser cette même hypothèse pour penser l'homosexualité féminine et en faire une caractéristique spécifique de cette position. Nous ne nions pas, toutefois, que la déception du père, et après des hommes, puisse favoriser un changement du sexe dans le choix d'objet – la clinique le montre –, mais cette constatation est insuffisante et surtout inapplicable dans d'autres cas d'homosexualité féminine.

Dans sa conférence sur « La féminité », Freud considère que le virage homosexuel est une conséquence du complexe de masculinité¹² chez la femme : « L'effet extrême de ce complexe

10. J. Lacan, Le séminaire, Livre IV, *La relation d'objet* (1956-1957), Paris, Le Seuil, 1994, p. 107.

11. *Ibid.*

12. S. Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes » (1925), dans *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1969, p. 127. Freud écrit : *Penisneid*, « envie du pénis ». À l'époque, c'est la « possession »

de masculinité nous semble être l'influence exercée sur le choix d'objet dans le sens d'une homosexualité manifeste¹³. » Mais pourquoi le complexe de masculinité serait-il plus puissant chez la femme homosexuelle ? En quoi le choix d'objet du même sexe pour la femme vient-il entériner cette hypothèse ?

Freud suppose à la femme homosexuelle une possible identification à la mère phallique. Notons que, pour toute fille, il y a d'abord un attachement précœdipien à la mère, qui la laisse insouviée quant à son désir de pénis : non seulement la mère ne lui a pas donné l'organe, mais surtout elle ne l'a pas. Cette phase est suivie par une autre dans laquelle l'objet d'investissement devient le père¹⁴. C'est à la suite d'une déception du père, qu'elle retourne dans les bras de sa mère, ce qui correspond à une régression vers sa masculinité première.

Or, dans l'homosexualité féminine, l'attachement à la mère persiste. Mais il ne faut pas oublier que, dans le lien primaire à la mère, la différence des sexes n'est pas assumée. Pouvons-nous donc affirmer que c'est à cette identification première que la femme homosexuelle se fixe en excluant ainsi tout autre passage par l'Œdipe ? Si c'est le cas, l'hypothèse freudienne serait validée, et la femme homosexuelle serait nécessairement identifiée à la mère phallique.

corporelle du membre masculin qui fait la différence. Inutile d'insister, c'est une théorie complètement dépassée : Freud souligne ailleurs que c'est le phallus, en tant qu'objet du désir de la mère, qui est convoité par les deux sexes. Lacan distinguera le désir tout court du désir du phallus, considéré plus que comme une motion active du désir, comme une impasse pour celui-ci. Cette thèse n'arrangera pas certains malentendus entre le mouvement féministe et la psychanalyse.

13. S. Freud, « La féminité » (1933), *op. cit.*, p. 174.

14. Avec l'amour, la fille veut aussi le pénis (que la mère n'a pas pu lui donner), ou son substitut imaginaire, l'enfant. « Le désir avec lequel la petite fille se tourne vers son père est sans doute, initialement, le désir du pénis, dont la mère l'a frustrée et que maintenant elle attend de son père. Mais la situation féminine ne se trouve instaurée que lorsque le désir du pénis est remplacé par celui de l'enfant, lorsque par conséquent, selon une vieille équivalence symbolique, l'enfant vient à la place du pénis. » *Ibid.*, p. 172. La fille attend du père le phallus, puis un équivalent sous la forme d'un enfant, avant de l'attendre d'un autre homme. Cela donne le modèle de ce qu'est, pour Freud, le devenir femme, qui se confond facilement avec le devenir mère, modèle qui nous paraît contestable aujourd'hui.

Dans le cas de la jeune homosexuelle, l'attachement à la mère est bien l'effet de la déception du père, mais la fille conserve en même temps l'identification à celui-ci, possesseur du phallus : il ne s'agit donc pas d'une fixation à la mère à partir d'une identification primaire avec elle.

Ce n'est pas la même chose de maintenir la fixation à la mère pendant la phase précœdipienne, en s'identifiant à son phallus imaginaire, et de réinvestir le lien à la mère après avoir reconnu la différence des sexes¹⁵, après avoir pu s'identifier au père en tant que figure idéale, et après avoir été déçue par lui, comme c'est le cas de la jeune homosexuelle.

La fixation primaire à la mère se fait à partir d'une « figure de mère non soumise à la loi de la castration – écrit Claude-Noële Pickmann –, à une Mère issue du rapport originaire au premier Grand Autre de la Demande, comme tel, porteur des insignes de la toute-puissance phallique. Cette figure de mère, si elle est toute phallique, dénie, du même coup, qu'il y a une femme présente en la mère¹⁶ ». Lorsque la mère persiste comme idéal, en tant que mère phallique, avec une impossibilité, pour la fille, de reconnaître sa castration et de chercher ailleurs la référence phallique, la relation entre mère et fille s'établira sous les insignes du ravage. D'autant plus que la fille sera soumise aux exigences du surmoi maternel, impossible à satisfaire.

Cette distinction faite, d'un point de vue de la conjoncture œdipienne, dans l'investissement du lien à la mère avant ou après l'Œdipe, il n'y a pas de différence entre la femme hétérosexuelle et la femme homosexuelle : si ce n'est que, pour la première, le lien à la mère se poursuivra au niveau inconscient – l'amour pour la mère est refoulé –, à travers le choix d'un objet masculin¹⁷, et

15. Dans la théorie freudienne, la découverte de la différence des sexes entraîne, pour la fille, le sentiment de castration. La petite fille vit son manque d'organe comme un préjudice, dont elle tient sa mère responsable. C'est une hypothèse aujourd'hui totalement discutable, on comprend difficilement que la vue d'une différence au niveau des organes sexuels puisse amener à un sentiment d'infériorité pour la femme.

16. C.-N. Pickmann, « Féminité et homosexualité féminine : la reprise de l'amour », *La clinique lacanienne*, n° 4, 2000, p. 107.

17. La clinique montre que certaines femmes, tout en choisissant des hommes comme partenaires, cherchent à maintenir avec eux le même rapport qu'elles avaient avec leur mère.

pour la deuxième, il se manifestera au niveau conscient, à travers le choix d'un objet sexuel du même sexe¹⁸.

Lorsque la fille s'identifie au phallus maternel sans passer par l'identification au père, la voie vers la féminité de la fille est compromise, nous dit Freud. C'est l'homosexualité qui fait alors son entrée, à partir de cette identification primaire à la mère. L'homosexualité serait donc le destin d'une femme qui se refuse de l'être ? De toute manière, cette idée du ravage entre la mère et la fille homosexuelle est en contradiction avec la possibilité d'une relation apaisée entre les deux femmes, comme dans le cas de la jeune homosexuelle. Comment penser alors la relation entre la femme homosexuelle et sa mère ? Est-elle apaisée ou ravagée ?

Et quoi dire des deux protagonistes de *Palerme* ? Persistent-elles aussi dans une relation ravageante ? Sont-elles donc des femmes phalliques obsédées par la possession du phallus ? Rosa est-elle obligée – inconsciemment – de poursuivre la lutte à mort avec Samira, figure maternelle ennemie ? Est-elle poussée par un surmoi d'autant plus féroce que son vouloir est incompréhensible ?

LE MIRAGE DE LA LIBIDO HOMOSEXUELLE

Les thèses de Joyce McDougall et d'Helene Deutsch tentent de répondre à la théorie freudienne qui risque toutefois d'enfermer l'homosexualité féminine dans des enjeux exclusivement phalliques. Les deux psychanalystes ont l'idée d'une essence du féminin, et l'homosexualité féminine serait une forme de réconciliation avec la « bonne mère » avant les conflits œdipiens. Elles croient ainsi mettre le phallus hors jeu, à travers l'idée de la maternité comme achèvement de la féminité.

Joyce McDougall pense qu'il existe une libido proprement homosexuelle : « [...] le terme de libido homosexuelle désigne cette partie de la libido orientée dans l'enfance vers le parent du même sexe¹⁹ » écrit-elle. Alors que, pour Helene Deutsch, « [...]

18. C.-N. Pickmann, « Féminité et homosexualité féminine : la reprise de l'amour », *op. cit.*, p. 108.

19. J. McDougall, *Éros aux mille et un visages*, Paris, Gallimard, 1996, p. 12. Elle précise que « les désirs homosexuels des enfants des deux sexes ont toujours une double visée : l'une est le désir de *posséder sexuellement le parent du même sexe* et la seconde, toute aussi puissante, d'*être le parent de sexe*

l'homosexualité n'a certes rien à voir encore avec la situation œdipienne. Elle est une continuation de la situation précœdipienne et une réaction à celle-ci²⁰ ». Elle croît à l'existence d'une relation homosexuelle entre mère et fille avant l'Œdipe, comme si la fille avait déjà, à cette époque, assumé la différence des sexes.

Ces auteurs ne prennent pas en compte l'identification à l'idéal²¹, qui implique, pour un sujet, l'assomption de la différence des sexes. Alors qu'avant l'Œdipe, le sexe du parent pris comme idéal ne compte pas pour l'enfant : « Les deux parents sont identiquement phalliques, tant que la différence des sexes n'intervient pas comme telle²² », précise Claude-Noële Pickmann. Freud le souligne lorsqu'il évoque l'identification au père dans l'idéal du moi : « Peut-être serait-il plus prudent de dire "identification aux parents", car avant la connaissance certaine de la différence des sexes, du manque du pénis, père et mère ne se voient pas accorder une valeur différente²³. »

Par conséquent, si nous considérons que cette identification primaire se réalise sans que le sujet ait pris conscience de la différence des sexes, l'hypothèse d'une libido homosexuelle, pour le garçon comme pour la fille, tombe à l'eau. Cela est confirmé par l'idée qu'il y aurait un seul représentant de l'objet du désir pour l'inconscient, c'est-à-dire le phallus qui, en tant que symbole – signifiant, dira Lacan –, n'est ni masculin ni féminin : pour Freud, la libido n'a pas de sexe²⁴. L'existence d'une complémentarité entre les sexes est un leurre cher à l'humanité, idée remise en cause par la radicalité de l'hypothèse freudienne, et bien évidemment par l'homosexualité, qui, désormais, ne pourra plus être considérée comme une déviation.

opposé, afin d'obtenir tous les privilèges et prérogatives dont chaque parent est supposé être doté ». *Ibid.*

20. H. Deutsch, « L'homosexualité féminine », dans *Féminité mascarade*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 279.

21. C.-N. Pickmann, « Féminité et homosexualité féminine : la reprise de l'amour », *op. cit.*, p. 103.

22. *Ibid.*, p. 104.

23. S. Freud, « Le moi et le ça » (1923), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1981, p. 243.

24. « Il n'y a qu'une seule libido qui est mise au service de la fonction sexuelle masculine aussi bien que féminine. » S. Freud, « La féminité », *op. cit.*, p. 176.

L'HOMOSEXUALITÉ LACANIENNE

Lacan, en 1957, dans son séminaire sur *La relation d'objet*, considère le défi au père de la jeune homosexuelle comme un signe de perversion. Son *acting-out* lui permet de formuler une nouvelle théorie de la perversion comme *acting-out*²⁵. La jeune femme *dénie* son absence du phallus, à travers le double mouvement du démenti : d'un côté, elle ne l'a pas (elle a été déçue par le père que ne le lui a pas donné) et, de l'autre, elle l'a, car elle peut le donner à la dame. Il s'agit bien sûr d'une perversion transitoire²⁶ qui, encore une fois, ne nous paraît pas concerner spécifiquement l'homosexuelle : quelle femme n'a pas cherché à dénier son manque phallique à travers ses agissements, amoureux et non ? Lacan, comme Freud, arrive difficilement à isoler le désir homosexuel.

Quelques années plus tard, dans « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine » (1960), Lacan se demande s'il y a, dans l'homosexualité féminine, un autre accès qui mène, dit-il, « de la sexualité féminine au désir même²⁷ ». Qu'y a-t-il donc dans l'homosexualité féminine qui serait constitutif du désir ? Si le phallus échoue à dire ce qu'est la femme, en quoi la femme homosexuelle et sa jouissance y parviennent-elles ?

La femme homosexuelle peut dépasser le stade de l'appel au père, à la différence de certains hystériques, qui le cherchent infiniment dans ses substituts. Elle peut *s'inventer* d'autres formes de jouissance que celle de la déception du père. Par exemple, celle de l'amour, de l'amour à donner, un amour qui ne se découpe pas de la jouissance sexuelle, comme c'est le cas, souvent, dans la jouissance pilotée par le phallus. Claude-Noële Pickmann parle d'un altruisme²⁸ propre à la femme homosexuelle qui, à travers la jouissance sexuelle qu'elle procure à la partenaire, fait exister

25. L'*acting-out* peut se rapprocher de certaines positions perverses (le fétichisme, par exemple), où la castration est à la fois niée et affirmée. J. Lacan, *La relation d'objet*, *op. cit.*, p. 162.

26. C.-N. Pickmann, « Féminité et homosexualité féminine : la reprise de l'amour », *op. cit.*, p. 109.

27. J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine » (1960), dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 735.

28. *Ibid.*, p. 124.

la femme à travers une jouissance qui ne doit rien à l'homme et au phallus.

Pour Lacan, c'est la façon de jouir qui marque la différence entre les êtres sexués, et non l'identification, ni la conjecture œdipienne. De ce fait, il convient d'appeler « hétérosexuel », nous dit-il, quiconque aime les femmes²⁹, indépendamment de son sexe. Aimer une femme veut dire s'éloigner du phallus, et pouvoir jouir en n'étant *pas-tout(e)* dirigé(e) par lui. La jouissance homosexuelle est un exemple d'une jouissance pas-toute phallique, car la question phallique est traversée et non sédimenté au niveau du désir. Cette expérience, propre à la position féminine, relève de la contingence, et non des déterminismes familiaux.

CONCLUSIONS

Dans le texte sur la jeune homosexuelle, Freud utilise le terme *Auswich*, tiré du verbe *Ausweichen* qui signifie « quitter sa place », « se mettre en dehors de », « virer », pour indiquer que Margareth cède face à sa mère et « vire » à l'homosexualité.

Dans *Palerme*, la question pour Rosa, la femme homosexuelle, n'est pas de céder le père ou les hommes à Samira : simplement, *elle ne lui cède pas le pas*. Mais pourquoi ? Cet acte radical, qui bannit tout désistement, démontre, sans résistance, la rivalité qui les caractérise. Le geste de Rosa et de Samira est poussé par une nécessité interne incompréhensible. Il n'est pas l'effet d'un fantasme, ni d'un idéal, ni d'une position politique. Les questions œdipiennes n'ont pas beaucoup de place dans ce match insensé.

Mais paradoxalement, dans le film, les seules à « dialoguer » sont celles qui ne se parlent jamais : Rosa et Samira. L'une maintient éveillée l'autre en lui faisant des appels de phares lorsqu'elle s'assoupit ; à l'heure du ravitaillement, une assiette de pâtes est servie à chacune par la belle-fille de Samira, et d'un simple regard, elles décident de balancer leur plat par-dessus le mur ; quand l'une urine sur elle-même, épuisée, l'autre s'accroupit et l'imité.

29. J. Lacan, « L'étourdit » (1972), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil 2001, p. 467.

À partir du match du départ, on voit ainsi naître, petit à petit, une complicité entre Rosa et Samira qui montre qu'il est possible de sortir du ravage. Les hommes, dans ce film, n'ont pas beaucoup de prise, ils s'occupent principalement du gain qu'ils peuvent tirer de la compétition – apparente – des femmes. Ils n'ont aucun intérêt pour les femmes. Samira et Rosa ne s'appuient sur aucun Autre (paternel, conjugal, social, législatif...), elles se débrouillent comme elles peuvent face à un Autre qui n'existe pas : l'assise subjective n'est jamais assurée.

Le film d'Emma Dante met en crise l'idée freudienne du choix de la position homosexuelle comme effet de la déception du père : le père n'est pas l'enjeu de l'affaire entre Samira et Rosa, et Rosa ne cède pas face à la mère, elle n'est pas identifiée au père, et pas plus à Samira en tant que mère phallique (Samira, femme émigrante albanaise, phallique, elle ne l'est pas du tout).

La rivalité avec la mère peut devenir, pour la femme homosexuelle, une complicité exprimée sans phallus, du côté de l'une comme de l'autre. L'homosexualité féminine peut être pensée sans l'Œdipe, hypothèse déjà prise en compte par Lacan lorsqu'il fait référence à la jouissance de l'homosexuelle, jouissance qui n'est pas pilotée par le phallus, notamment.

Freud, pour sa part, n'arrive pas à considérer l'homosexualité féminine en dehors du cadre familial. Mais l'énamoration du père et la vengeance à son égard ne poussent pas toujours à des choix d'objet du même sexe. La fixation à la mère ne se résout pas forcément en une défaite pour la fille, ni par un intérêt renouvelé à son égard, selon les variantes, parfois contradictoires, de thèses freudiennes sur l'homosexualité féminine. C'est notamment ce qui montre *Palermo* : dans le film, le père est absent, les hommes occupent une position marginale, et la rivalité entre femmes, qui n'est pas refoulée, se transforme.

Or, si les parents influencent, d'une façon ou d'une autre, le fantasme qui conduira à un choix d'objet plutôt qu'à un autre, ils ne sont sûrement pas la seule influence dans la construction du désir du sujet.

Aujourd'hui, nous ne pouvons pas admettre que l'homosexualité féminine dépende d'une impasse de l'Œdipe (cela, d'ailleurs, n'est pas du tout explicite dans les textes de Freud). Le problème de l'Œdipe concerne la névrose, en général, comme l'analyse de

la jeune homosexuelle le démontre : c'est son symptôme hystérique que Freud analyse à travers l'Œdipe, alors que le sexe de l'objet du désir ne dépend d'aucune structure clinique, ni d'aucune organisation familiale. Freud n'arrive pas à distinguer clairement, dans ses hypothèses, l'homosexualité féminine de l'hystérie, et de la position féminine, tout court.

L'homosexualité féminine devient, dans la théorie freudienne, un destin possible de l'hystérie, en tant que manière spéciale de « faire l'homme », et en tant qu'effet de la fixation à la mère. Mais ni la première situation, ni la deuxième ne sont nécessaires pour que la femme en question devienne homosexuelle.

Pouvons-nous donc en conclure que Freud, pris dans les méandres de l'Œdipe, n'arrive pas à donner à l'homosexualité féminine une vraie spécificité par rapport à la névrose ordinaire ? Cela est certainement vrai, mais c'est notamment cette erreur qui constitue son coup de génie et prouve que sa machine de pensée excède les préjugés de son temps, même lorsqu'il s'efforce de les partager, et c'est ce qui la rend, aujourd'hui, si utile, car elle excède aussi peut-être les préjugés de notre temps.

L'erreur géniale de Freud permet de se soustraire à l'idée commune, même dans les milieux militants, que le choix d'objet (hétérosexuel ou homosexuel) constitue une identité de structure psychique. En vérité, le choix d'objet est compatible avec toute structure psychique, et il est aussi contingent au regard du fonctionnement psychique que de devenir neurologue, pianiste ou menuisier. Les aléas de l'histoire du sujet expliquent cela, mais les choix d'objet ne disent rien du fonctionnement psychique du sujet. Dans *Pulsion et destins des pulsions*, Freud insiste sur le caractère versatile de l'objet³⁰, dans le montage pulsionnel.

Les théories œdipiennes, liées à l'analyse de l'homosexualité féminine, montrent encore une fois la conception *fluide* du désir chez Freud : rien ne caractérise cet événement particulier qui est le désir homosexuel. Dans sa conception métamorphique de la libido, le désir s'installe travers des transformations et des polarités instables. La singularité de son expression ne s'écrase pas au-dessous des constructions œdipiennes, mais elle s'organise à

30. S. Freud, « Pulsions et destins de pulsions » (1915), dans *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1968, p. 18-24.

partir des montages libidinaux particuliers. La jouissance précède la famille, pourrions-nous dire. Les choix d'objet ne suivent pas forcément des chemins imposés, ils peuvent arriver comme des surprises, des exceptions, face aux déterminismes propres à la structure familiale du fantasme du névrosé.

La « réélité » du corps trans entre beauté et plasticité¹

Patricia Gherovici

Tout le monde a un corps, tout le monde est dans son corps, ou comme le dit le poète américain récemment disparu, John Ashbery, « *Everybody has a body, that's why they're called everybody*². » Mais sommes-nous « appelés » par notre corps ? Ou même définis par ce corps ? Ma pratique psychanalytique avec des analysants s'identifiant comme trans m'a fait découvrir quelque chose d'autre sur le corps. Ces analysants entretiennent souvent une relation complexe à leur corps. Beaucoup d'entre eux affirment qu'ils ne sont pas dans le bon corps ; ils estiment être dans un corps dont le genre n'est pas le bon. D'autres analysants refusent d'aligner leur corps sur le binaire homme/femme, et préfèrent se situer quelque part entre les deux. Je ne dis pas que les corps des trans ont quelque chose de spécifique par rapport aux corps genrés de façon normative, mais plutôt que l'expérience trans nous montre qu'il existe une disjonction entre la façon dont ces sujets vivent leur corps et les contours corporels déterminés de leur chair. Une telle disjonction montre, de façon explicite, que nous avons tous besoin d'établir une sorte de relation à notre corps.

Patricia Gherovici, psychanalyste, Philadelphie, New York.

1. Article traduit de l'américain par Marie-Mathilde Bortolotti.

2. J. Ashbery, « Passive/Aggressive », *The London Review of Books*, n° 21, 2016, p. 20.

On pourrait dire que cette disjonction n'est pas pathologique mais universelle, qu'un processus d'incarnation est nécessaire, et que celui-ci sera à l'œuvre pour quiconque essaie de combler l'écart et d'incarner sa réalité charnelle en vue d'étoffer sa subjectivité.

La période de l'adolescence montre bien l'énergie que consacrent les garçons et les filles pubères à imaginer, au sens lacanien du terme – à incarner la chair. Le temps que les adolescents passent devant la glace, ou à faire des *selfies*, illustre l'importance de l'investissement libidinal dans les identifications spéculaires qui soutiennent le corps comme totalité et permettent à ces jeunes gens d'être dans leurs corps, en aidant l'image à habiller la chair. Notons que ce qui est recherché dans une réassignation de genre ou une confirmation de genre n'est pas simplement un changement anatomique, mais une incarnation différente. C'est la raison pour laquelle on qualifie, aujourd'hui, la réassignation de sexe de « chirurgie d'affirmation de genre », autrement dit de ratification officielle d'une expérience.

Ce processus a été décrit par Janet Mock, la journaliste et activiste trans, et elle l'appelle « la réalité » : « Incarner la "réalité" permet aux femmes trans d'entrer dans des endroits en courant moins de risques de se voir rejetées ou interrogées, contrôlées ou attaquées. La "réalité" est une voie de survie. » Mock explique encore : « Je suis consciente que de m'identifier à ce que les gens voient plutôt qu'à ce qui est authentique, c'est-à-dire ce que je suis vraiment, implique d'effacer des parties de moi-même, de mon histoire, de mes expériences, et certains de mes proches. Vivre à travers le prisme des définitions et des perceptions des autres nous réduit à être des coquilles de nous-mêmes, plutôt que des personnes complexes incarnant des identités multiples. Je suis une femme transsexuelle de couleur, et cette identité m'a permis d'être plus fidèle à moi-même, en m'offrant un levier pour sublimer ma négritude apparente, ma féminité trans souvent invisible, mes origines autochtones hawaïennes dont on parle si peu, et les nombreuses itérations de féminité que tous ces éléments forment ensemble³. »

3. J. Mock, *Redefining Realness: My Path to Womanhood, Identity, Love & So Much More*, New York, Simon and Schuster, 2014, p. 249.

La réalité, ce n'est pas « passer pour », ni « se conformer ». Est-ce ce qui s'est produit avec le changement de genre extrêmement médiatisé de Caitlyn Jenner ? Lorsque ce changement fut officialisé en couverture de *Vanity Fair*, avec la légende « Appelez-moi Caitlyn », Jenner publia sur Twitter le message suivant : « Je suis si heureuse, après le long combat que j'ai mené, d'être enfin vraiment moi⁴. » Mais que désigne ce « vraiment » ? Quelle vérité détiennent ce « moi » et ce « corps » ? À quoi tient la cohérence du corps et de la perception de soi ? En quoi un corps est-il plus ou moins authentique au moi qu'il contient et exprime ?

Au cœur de la théorie de Lacan sur les origines de la subjectivité figure l'invention du stade du miroir, le mouvement dialectique au cours duquel l'enfant s'identifie à son image dans le miroir. L'identification de l'enfant à l'image du miroir crée le « Je » et le « moi », tout en fournissant le canevas d'une « relation libidinale essentielle à l'image du corps⁵ ». Ce moment décisif dans la formation de l'ego de l'enfant est un moment de triomphante et illusoire maîtrise sur son corps, remis en scène dans de nombreux mémoires de transition de genre. Le stade du miroir de Lacan inaugure la constitution subjective, la naissance de l'ego. Je dirais que la présence réitérée d'une scène devant le miroir dans les mémoires, les *selfies* et les blogs, concerne davantage la création d'un ego, en tant que projection d'une surface, que la fascination pour un mirage. Une des leçons importantes que j'ai apprises en travaillant avec des analysants transgenres est que les problèmes d'identité sexuelle tournent autour d'un corps particulier, un corps dans lequel on n'est pas né, un corps que l'on devient.

Être avec son corps dans une relation où celui-ci semble ne pas être le bon est une possibilité incluse dans ce qu'implique le verbe « avoir » que nous utilisons pour nous rapporter à notre corps : si l'on a un corps propre, on ne peut, en aucune manière, *être* son corps. Le corps peut être étranger, gros, déformé, imparfait, déplaisant, genré de la mauvaise façon, comme l'illustrent

4. C. Jenner, tweet du 16 août 2016, à 0h 10 PM, http://twitter.com/Caitlyn_Jenner.
5. J. Lacan, « Some reflections on the Ego », *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 34, n 1, 1953, p. 14.

les nombreux exemples où l'expérience qu'on peut avoir de son corps et les idéaux qu'on entretient ne correspondent pas. Ici, il nous faudrait dépasser le modèle de l'identification imaginaire, le stade du miroir, pour comprendre les problèmes qui s'attachent à l'incarnation dans la transition de genre. La plupart des commentateurs ont tendance à s'en tenir là. C'est notamment le cas d'un auteur par ailleurs aussi brillant que Jay Prosser⁶.

Le stade du miroir que, selon Lacan, tout enfant traverse est une étape grâce à laquelle l'image externe du corps réfléchie dans un miroir ou représentée par le regard aimant du principal donneur de soin, la mère le plus souvent, est introjectée comme un corps unifié. Cette image, qui deviendra le « Je », est une *imago* idéalisée qui formera le canevas des perceptions émergentes de l'individualité. Elle anticipe une perception corporelle d'unité qui ne correspond pas à l'imaturité neurologique et à la vulnérabilité réelles de l'enfant. Elle crée aussi un idéal de perfection que le sujet s'efforcera toujours de rejoindre. Nous voyons ici comment l'ego est dépendant d'un objet externe avec lequel l'enfant s'identifie, comment cet ego est produit dans un processus d'aliénation, c'est-à-dire en tant qu'autre, en tant qu'illusion de réciprocité et promesse de complétude, alors que l'expérience réelle du corps est morcelée, parce qu'à ce stade précoce, l'enfant ne peut même pas contrôler ses mouvements corporels. Pendant le stade du miroir, le sujet devient un Je par anticipation, et aliéné à lui-même. La relation duelle du corps à l'ego, qui est au fondement de l'image du corps, selon Lacan, était très différente dans le cas d'un artiste comme James Joyce, et elle n'occasionna pas, chez lui, d'identification à une image, mais à l'écriture elle-même. Pour reprendre les termes de Geneviève Morel, l'ego de Joyce était soutenu par son art⁷.

Lorsque Lacan se penche sur l'art de Joyce, il découvre une nouvelle relation au corps. Il remarque que Joyce avait un corps bizarre, un corps qui pouvait tomber, s'affaisser complètement,

6. Voir J. Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, New York, Columbia University Press, 1998. Pour une discussion sur le « stade du miroir transsexuel » de Prosser, voir mon ouvrage *Please Select Your Gender*, New York, Routledge, 2010, p. 242-244.

7. Voir G. Morel, *Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*, Paris, Anthropos, 2000.

comme une enveloppe ouverte laissant s'échapper son contenu. Lacan s'arrête sur un passage du *Portrait de l'artiste en jeune homme*, lorsque le héros Stephen Dedalus se souvient d'un accès de colère face à ses camarades de classe. Sa colère se détache de lui « aussi aisément qu'un fruit se dépouille de sa peau tendre et mûre⁸ ». Pour Lacan, une telle transformation de la colère est révélatrice, et elle peut se généraliser en une définition du corps joycien, à savoir un corps qui pouvait tomber de soi, comme un papier d'emballage qui tiendrait mal⁹.

La solution de Joyce sera d'inventer une écriture capable de « tenir » le corps. Étant donné la relation complexe qu'entretiennent les transsexuels à leur corps – ils disent souvent que leur âme est enfermée dans un corps dont le genre n'est pas le bon (du genre opposé) –, je considère que l'artificialité transsexuelle peut constituer un art comparable, sinon au génie de Joyce, du moins à celui que produisent les vrais artistes. L'image du corps comme coquille vide, comme clôture oppressant le moi, est un thème récurrent dans les récits autobiographiques de transition de genre. Raymond Thompson, un transsexuel *M to F*, décrit de manière saisissante cette expérience qui consiste à vivre son corps comme un contenant mal ajusté :

« J'avais besoin d'être hors de mon corps, d'être libre. J'avais l'impression que mon "corps intérieur" essayait de se forcer un passage jusqu'aux extrémités de mes membres. Je devenais de plus en plus gros à l'intérieur, ce qui me donnait l'impression d'exploser aux jointures et de vouloir à tout prix sortir de là !

Ce processus, parce qu'il était impossible, s'inversait alors brusquement et je commençais à rétrécir à l'intérieur. Tout mon corps se rétrécissait en moi jusqu'à ce que je devienne tout petit à l'intérieur. C'était comme si je devenais tellement petit qu'il me fallait trouver un lieu sûr pour me cacher à l'intérieur de moi. Mon minuscule corps intérieur était dans un environnement inconnu, dans un endroit qui lui était étranger et je me sentais totalement en danger. Je devenais comme une petite ombre à l'intérieur de mon

8. J. Joyce, « Portrait de l'artiste en jeune homme », dans *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, coll. « Éditions de la Pléiade », 1982, p. 611.

9. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome* (1975-1976), Paris, Le Seuil, 2005, p. 149.

corps physique, une ombre courant partout pour essayer de trouver un endroit où se cacher. À l'intérieur, je hurlais : "Sortez-moi de là¹⁰ !" »

Le corps de ces sujets trans apparaît comme un contenant qui ne peut pas contenir. Partant, la transition de genre apparaît comme la seule manière possible d'échapper aux limites d'une prison, la prison d'une jouissance excessive. Frank Lewins explique : « Dans le cas des transsexuels enfermés dans une prison de chair et de sang, il y a une envie extrêmement pressante et continue d'émancipation¹¹. » Le corps est vécu comme une enveloppe encombrante, une couche extérieure portée comme un vêtement mal coupé qu'on serait impatient de retirer. C'est ainsi que Leslie décrit les choses : « Je pense au plaisir que ce serait de défaire la fermeture éclair de mon corps du front au nombril et de partir en vacances. Mais on n'y échappe pas : je devrais de toute façon emmener aussi mon corps avec moi¹². » Jan Morris exprime un vœu très similaire lorsqu'elle écrit : « Tout ce que je voulais, c'était la libération, ou la réconciliation – vivre en étant vraiment moi, m'habiller d'un corps qui me conviendrait mieux, et atteindre enfin l'Identité¹³. » Morris se réfère à son ancien corps comme à une couche extérieure oppressante dans laquelle l'être réel, le moi véritable, est enfermé ; le besoin de s'en libérer est pressant : « Si j'étais à nouveau enfermée dans cette cage, rien ne pourrait m'empêcher d'atteindre mon but [...] pas même la perspective de la mort elle-même¹⁴. »

On pourrait généraliser cette expérience dans la mesure où le corps semble être le seul endroit qu'on ne peut quitter. Nous sommes tous enfermés dans nos corps mortels – l'incarnation incorpore la mort. Cela nous rappelle la perte paradoxale de colère de Stephen, qu'il vit, dans le même passage, comme une sorte de mort subjective – il en oublie jusqu'à son propre nom.

10. R. Thompson, *What Took You So Long?: A Girl's Journey to Manhood*, New York, Penguin, 1995, p. 200.

11. F. Lewins, *Transsexualism in Society: A Sociology of Male to Female Transsexuals*, Melbourne, Macmillan, 1995, p. 14.

12. D.L. Feinberg, *Journal of a Transsexual*, New York, World View Publishers, 1980, p. 20.

13. J. Morris, *Conundrum*, New York, Holt, 1974, p. 104, 169.

14. *Ibid.*

Il faut traverser cette mort à soi-même pour pouvoir renaître différemment et reconquérir un corps changé. La transition de genre concerne davantage la mortalité, la limite entre la vie et la mort, que la sexualité, la frontière entre l'homme et la femme.

LA PLASTICITÉ DU GENRE

Dans ma clinique, j'ai rencontré et je rencontre des personnes dont l'être entier est consumé par la question d'une métamorphose de vie ou de mort. Le taux de tentatives de suicide, actuellement de 41 % au sein de la population trans contre 4,6 % au sein de la population globale des États-Unis, vient âprement nous le rappeler. La recherche vient confirmer mes observations cliniques. Dans son étude, Jay Prosser découvre qu'à travers la communauté transgenre, le fait de passer d'un sexe à un autre n'est pas une quête secondaire, mais une tentative qui prend le pouvoir sur toute la vie des sujets. « Comme le dit une *private joke*, passer d'un sexe à un autre, c'est ce que les transsexuels font dans la vie (notre occupation, aussi dévorante qu'une vocation)¹⁵. » Un de mes patients, un homme trans que j'appellerai Maxwell, m'a dit récemment : « Passer d'un sexe à un autre, c'est compliqué. C'est l'expérience la plus incroyable et la plus effrayante qu'on puisse traverser. Mais je n'avais pas le choix. » Il a ajouté : « Cette possibilité d'être qui on est réellement, d'avoir un corps qui correspond à la façon dont on se sent, c'est incroyable, mais ça peut aussi être effrayant. On ne sait pas vraiment ce qui va se passer. » Il s'est arrêté, a souri, puis en hochant la tête d'étonnement, il a poursuivi : « Quand j'ai commencé ma transition, il y a dix ans, je ne savais pas ce qui allait se passer. C'est une expérience extrêmement pénible. Aujourd'hui, c'est peut-être plus banal. Il y a des gosses qui commencent leur transition à 17 ou 18 ans. J'en ai 39. Je ne sais pas ce qui se serait passé si j'avais changé de sexe plus jeune, vers 18 ou 20 ans. » J'ai remarqué une expression de surprise sur son visage : « Mon parcours a été si intense, si intérieur, si déchirant. Je ne savais pas quoi en penser. J'ai cru devenir fou, je me sentais malade, seul, isolé. C'était

15. J. Prosser, *Second Skins*, *op. cit.*, p. 4.

vraiment énorme : la transformation de toute une adolescence en l'espace de seulement deux ou trois mois. »

J'ai souvent entendu ce type de récit dans mon cabinet. C'est un témoignage assez commun dans notre clinique, même s'il peut sembler exceptionnel aux yeux du public. Qu'on se souvienne de la réaction générale, en 2014, lorsqu'Angelina Jolie a candidement révélé qu'elle était porteuse d'une mutation génétique rare qui la prédisposait aux cancers de l'appareil reproducteur. L'opinion publique fut choquée. Devant la perspective d'avoir à faire face à un cancer, hantée par la peur de la mort, elle a décidé de subir une double mastectomie.

Angelina Jolie a fait le choix de s'amputer de certaines parties de son corps qui étaient en bonne santé, avec l'espoir d'éviter ainsi son destin génétique. Elle a pris contrôle sur son corps. Jolie a eu recours à la chirurgie pour une reconstruction mammaire avec des implants. Très bientôt, elle n'aura plus d'ovaires producteurs d'hormones. Ne deviendra-t-elle pas, alors, semblable à de nombreuses femmes transsexuelles ? L'identité d'Angelina Jolie est-elle vraiment la somme des parties de son corps ? Nos identités sexuelles respectives sont-elles vraiment la somme des parties de nos corps ?

L'identité sexuelle ne peut pas être déterminée par les quantités d'hormones ou le travail habile d'un chirurgien avec son scalpel. Il y a une leçon à retenir de l'histoire d'Angelina Jolie ; l'identité sexuelle transcende l'anatomie, tout en demeurant un mystère. Peut-on envisager la transformation d'Angelina Jolie – sa mastectomie et la chirurgie reconstructive qui a suivi – et celle de mon analysant Maxwell dans le même contexte ? Ces deux transformations sont-elles « plastiques » ?

La « sexualité plastique », concept développé en 1992 par le sociologue Anthony Giddens, renvoie à la malléabilité de l'expression érotique en termes à la fois de choix individuel et de normes sociales. « La sexualité figée », en revanche, renvoie à la modernité – elle s'oppose aux binaires hétérosexuel / homosexuel, conjugal (légitime) / extraconjugal (illégitime), engagé / très libre (de mœurs légères), et « normal » (coïtal) / pervers (anal, auto-érotique, sadomasochiste). Pour Giddens, la contraception efficace, en parallèle avec l'indépendance sociale et économique acquise par les femmes, a « libéré » les hommes des contraintes

liées aux attentes traditionnelles associées aux genres ; la « sexualité plastique », selon lui, est un des résultats de ce changement. Il écrit : « La sexualité plastique est une sexualité décentrée, délivrée des besoins de la reproduction. Elle trouve son origine dans la tendance, apparue vers la fin du XIX^e siècle, à limiter, de manière stricte, le nombre d'enfants par famille, mais elle se développe comme le résultat de la diffusion de la contraception moderne et des nouvelles technologies reproductives. La sexualité plastique [...] délivre la sexualité de la loi du phallus¹⁶. »

Giddens affirme donc que la sexualité plastique représente un changement de valeur. Le sexe n'est plus un moyen en vue d'une fin – il implique plus que la reproduction, les affinités, et la continuité générationnelle. Le sexe n'est plus non plus lié à la mort – il est rare aujourd'hui qu'une femme meure en accouchant. Mais le fait de donner naissance à un enfant, et tout le marché de la procréation, ont bien rapport à la mortalité. Si les États-Unis peuvent se considérer comme ayant une culture obsédée par la beauté, c'est le Brésil, pays au revenu par habitant bien inférieur, qui est le premier consommateur de chirurgie plastique. Les femmes brésiliennes cherchent à effacer toute trace d'accouchement et d'allaitement. Alexander Edmonds a observé la prévalence culturelle de la chirurgie plastique au Brésil, où, dans des cliniques fastueuses et des hôpitaux publics gratuits, des Brésiliens de toutes classes sociales font la queue pour subir des opérations chirurgicales, ou des « *plástica* », comme on dit là-bas¹⁷. Les femmes brésiliennes veulent un corps qui a l'air jeune et tonique, pas un corps ayant l'air abîmé par la reproduction sexuelle. Comme l'affirme avec candeur Maria da Gloria de Sousa, âgée de 46 ans et décrite comme en paraissant à peine 30, après six opérations chirurgicales : « On naît parfait, mais ensuite on a des enfants et on sait les effets qu'avoir des enfants peut avoir sur le corps. Puis soudain, c'est la renaissance : la chirurgie plastique. On peut être belle, encore plus belle qu'on ne l'était avant. » Elle ajoute : « Mes fesses ne s'affaîsseront jamais, mes

16. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, 1992, p. 2.

17. A. Edmonds, *Pretty Modern: Beauty, Sex, and Plastic Surgery in Brazil*, Durham, NC, Duke University Press, 2010, p. 10-15, 90.

seins non plus. Ils resteront toujours là, bien durs¹⁸. » Fondamentalement, ces femmes veulent dénier leur propre mortalité. C'est comme si elles disaient : *Je sais bien que je suis mortelle, mais quand même*.

Le sida, néanmoins, a réintroduit le rapport entre le sexe et la mort, fait observer Giddens¹⁹. En effet, l'épidémie du sida nous a contraints à repenser la sexualité parce que, comme l'a montré Tim Dean, il peut conduire à échanger la vie contre le sexe – une relation dramatique, littérale, entre l'un et l'autre apparaît²⁰. Cette relation est une relation complexe. Je me concentrerai sur le « retour » de la pulsion de mort parce que je considère cette pulsion comme une limite à la promesse plastique. On se souvient de l'idée de Judith Butler, du genre comme performatif, comme une promesse de plasticité infinie. Le transsexuel n'est-il pas l'exemple le plus radical de la pulsion « plastique », ou, comme le dirait Hegel, de notre désir d'aller contre la nature?

Souvent, la transformation de genre vise à atteindre une belle forme, stable. Le documentaire intimiste, d'une tendresse magnifique, intitulé *Beautiful Darling: The Life and Times of Candy Darling, Andy Warhol Superstar*, étudie ce but ultime. Ce long-métrage de 2010 se concentre sur la vie de Candy Darling, l'émouvante muse transgenre, qui apparaît dans plusieurs films d'Andy Warhol et inspira de nombreuses chansons à Lou Reed. Le documentaire contient un extrait d'un autre documentaire *Bailey on... Andy Warhol* (1973) dans lequel Warhol explique la différence entre les « drag-queens » et ses vedettes à lui. Les drag-queens, dit-il, « se déguisent juste huit heures par jour. Les personnes que nous utilisons pensent vraiment qu'ils sont des filles et tout, et c'est vraiment différent. » Warhol a peut-être suggéré à Candy d'avoir une opération de changement de sexe. Dans le film, Candy y rechigne : « Je ne suis pas une femme authentique [...] mais l'authenticité ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse, c'est d'être le produit d'une femme. » Ainsi se

18. L. Garcia-Navarro, « In Brazil, nips and tucks don't raise an eyebrow », NPR.org, dernière modification le 7 octobre 2014, www.npr.org/sections/parallels/2014/10/07/353270270/an-uplifting-story-brazils-obsession-with-plastic-surgery

19. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, op. cit., p. 27.

20. Voir T. Dean, *Beyond Sexuality*, University of Chicago Press, 2000, p. 20-21.

bourrait-elle d'hormones féminines, celles-là mêmes qui causèrent très probablement son décès en 1974, des suites d'un lymphome. Elle avait 39 ans. Candy ne se préoccupe pas de ses organes génitaux ; elle a un beau visage – c'est « *I, Candy* », ou plutôt « *Eye Candy* ». Son visage est extraordinaire ; il est envoûtant, pâle et lumineux, toujours impeccablement maquillé. Candy a le visage que voit Roland Barthes lorsqu'il regarde Greta Garbo – un visage « descend[u] d'un ciel où les choses sont formées et finies dans la plus grande clarté ». Pour Barthes, la beauté de Garbo « constituait une sorte d'état absolu de la chair, que l'on ne pouvait ni atteindre ni abandonner²¹ ».

Candy était suprêmement belle. Mais son visage majestueux ne lui a pas permis de réconcilier les limites que lui imposait son être corporel, sexuel. « J'ai l'impression de vivre dans une prison », a écrit Candy dans son journal intime. Elle y raconte comment elle est incapable de faire certaines choses – nager, rendre visite à des proches, décrocher un travail, ou avoir un petit ami. Sa vie sexuelle reste un objet de spéculations. Alors qu'elle était allongée dans son lit d'hôpital, agonisante, Candy a posé pour Peter Hujar, qui a réalisé un portrait en noir et blanc, auquel fut donné plus tard le titre de *Candy Darling on her Deathbed* (Candy Darling sur son lit de mort). La mort n'était pas loin de l'objectif – Candy est morte peu de temps après que la photo fut prise.

Elle laissa un mot :

« À qui de droit,

Lorsque vous lirez ceci, je ne serai plus là. Hélas, avant ma mort, je n'avais plus aucun désir de vivre. Malgré tous les amis que j'avais, et l'accélération que connaissait ma carrière, je me sentais trop vide pour continuer cette existence irréaliste. Tout m'ennuie tellement... M'ennuie à mourir, pourrait-on dire. Ça peut paraître ridicule, mais c'est vrai. J'ai déjà pris des dispositions pour mes funérailles, établi une liste d'invités et réglé tous les frais. [...] Adieu maintenant.

Je vous aimerai toujours,

Candy Darling²². »

21. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 65-66.

22. J. Rasin, *Beautiful Darling: A documentary on Candy Darling, The Life and Times of the Andy Warhol Superstar*, 2010.

Comme l'a écrit Susan Sontag, « Peter Hujar sait que les portraits de vivants sont toujours, aussi, des portraits de morts. » Faisant référence à cette dernière photographie de Candy, elle ajoute : « La photographie transforme le monde entier en cimetière », dans son introduction de *Portraits in Life and Death*, le seul livre que Hujar publia de son vivant²³.

C'est la tension entre la beauté et la mort que je veux souligner ici. Ou pour être peut-être plus précise, je veux étudier la beauté comme un déni de la mort, qui fonctionne comme une limite à la promesse de plasticité, de permutation infinie. Au début des années 1900, fut créé Bakelite, le premier thermodurcissable entièrement synthétique. En 1933, on découvrit le polyéthylène. En 1939, à la World's Fair de New York, la DuPont Corporation présenta le nylon, la première fibre purement synthétique. Dans les années 1940 et 1950 commença la production de masse de plastique. Les années 1950, comme nous le raconte Meyerowitz de manière tellement fascinante, marquèrent le début du rayonnement médiatique du transsexualisme²⁴.

Lorsque Christine Jorgensen eut recours à la chirurgie au Danemark, ce fut un véritable délire médiatique. La formule « changement de sexe » (*sex-change*) était dans toutes les bouches. « En 1952, la presse découvrit Christine Jorgensen, inaugurant une période de couverture médiatique très détaillée, voire obsessionnelle. Dans l'histoire du changement de sexe aux États-Unis, les reportages sur Jorgensen ont représenté à la fois un épisode culminant et un coup d'envoi. » Aux États-Unis, l'énorme présence publique de Jorgensen était l'emblème d'une préoccupation culturelle grandissante pour les domaines imbriqués de la science et de la sexualité. C'était comme si, tout à coup, Jorgensen elle-même incarnait la question hystérique : « Qu'est-ce qu'un homme, et qu'est-ce qu'une femme²⁵ ? »

Les années 1960 furent celles de la pilule contraceptive et de la révolution sexuelle. Le mot « plastique » a des racines à la fois grecques et germaniques. En grec, « plastique » vient

23. S. Sontag, « Introduction », dans P. Hujar, *Portraits in Life and Death*, New York, De Capo, 1976.

24. J. Meyerowitz, *How sex changed: A history of transsexuality in the United States*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002/2004.

25. *Ibid.*, p. 51 et 49.

de *πλαστικός* (*plastikos*) qui signifie « pouvant être façonné ou modelé » ; « *plastikos* » vient de *πλαστός* (*plastos*) qui signifie « modelé », en référence à la malléabilité des formes, leur permettant d'être fondues, pressées ou extrudées dans toute une variété de formes. En allemand, « plastique » vient de *Plastik*, qui signifie « sculpture classique », avec l'intention de présenter de belles formes et une harmonie dans la répartition des stimuli visuels.

Dans son essai novateur et inspirant *L'avenir de Hegel*, Catherine Malabou s'appuie sur l'étude que fait Hegel, dans *Esthétique*, de l'art et de la sculpture grecs, qu'il définit comme « l'art plastique par excellence²⁶ ». En effet, Hegel écrit : « Les Grecs possédaient au plus haut degré le sens plastique parfait dans leur conception du divin et de l'humain. On ne comprend et on ne situe à leur place les poètes, les orateurs, les historiens et les philosophes grecs qu'à la lumière des idéaux de la sculpture autrement dit plastique, seule capable de nous faire apparaître, dans toute leur réalité, les figures des héros épiques et dramatiques, des hommes d'État et des philosophes. Car aux belles époques de la civilisation grecque, les personnages agissants, les hommes d'action, avaient, tout comme les poètes et les penseurs, ce caractère plastique, à la fois universel et individuel sans aucune discordance entre l'intérieur et extérieur²⁷. »

À la suite de Hegel, Malabou envisage la « plasticité philosophique » comme une attitude philosophique qui définirait le comportement du philosophe ; une « plasticité philosophique » s'appliquerait ainsi à la philosophie, donnant forme au rythme selon lequel le contenu spéculatif se voit déplié et présenté. Dans *La science de la logique*, Hegel affirme :

« Un exposé plastique exige un sens lui aussi plastique d'accueil et de compréhension ; mais de tels adolescents, de tels hommes plastiques, capables de renoncer d'eux-mêmes, tranquillement, à leurs propres réflexions et interventions au moyen desquels le "penser par soi-même" est impatient de se manifester, des auditeurs aptes à ne suivre que la Chose, comme Platon les imaginait, seraient

26. C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996, p. 22.

27. *Ibid.*

impossibles à mettre en scène dans le dialogue moderne ; encore moins pourrait-on compter sur de tels lecteurs²⁸. »

Je ne m'attarderai pas sur les complexités de l'argument de Malabou ; je noterai simplement que la philosophe a choisi d'insister sur l'idée d'une productivité continue des formes, c'est-à-dire sur la « plasticité », terme qu'elle oppose à la pure « plastique », concept qui hésite étrangement entre une certaine vision de la beauté et la possibilité technique de transformer la matière en fonction des canons de la beauté. D'où la « chirurgie plastique ».

La chirurgie plastique vise à remodeler ou à déplacer un tissu, à remplir un creux, à dissimuler une blessure, ou à améliorer une apparence. Notons qu'aujourd'hui, la chirurgie plastique vaginale est aussi populaire que la plastie du ventre, les implants mammaires et la nasoplastie. Les labiaplasties et les vaginoplasties font partie des procédures esthétiques qui connaissent la croissance la plus rapide, à mesure que s'intensifie la quête d'un « *designer vagina* ». Curieusement, la plupart des remodelages vaginaux visent à créer le genre de vagins symétriques que produit la chirurgie de réassignation sexuelle pour les personnes *M to F*.

Giddens parlait du principe que la sexualité plastique est une sexualité non contrainte par la « loi du phallus, par l'importance démesurée de l'expérience masculine²⁹ ». J'ai été très surprise par une chose que j'ai découverte en menant des recherches sur les personnes intersexes. Le « syndrome d'insensibilité androgène », ou syndrome de féminisation des testicules, est une maladie génétique qui touche les fœtus XY masculins qui ne réagissent pas à la testostérone pendant la gestation. Les fœtus touchés donnent des bébés qui ont l'air de filles, avec des vulves d'apparence normale, un vagin plus court que la moyenne, et pas d'utérus, de tubes de Fallope, ni d'ovaires. Ce syndrome est souvent détecté pendant l'adolescence, lorsque ces jeunes filles tardent à avoir leurs règles.

Toutes les descriptions médicales convergent sur cette observation : les femmes qui ont ce syndrome sont souvent d'une beauté exceptionnelle. Elles ont un teint magnifique (l'absence d'andro-

28. G.W.F. Hegel cité par C. Malabou, *ibid.*, p. 24

29. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, 1992, p. 2.

gène empêche le développement de l'acné), sont extrêmement grandes, avec des corps minces, de longs bras et de longues jambes (un effet possible de la masculinisation du squelette), des poitrines généreuses et aucun poil pubien. Ce qui est surprenant, c'est qu'elles semblent incarner l'idéal actuel de la beauté féminine dans la société occidentale, et de nombreuses femmes qui ont ce syndrome adoptent des carrières, comme le mannequinat ou la comédie, où la beauté a beaucoup d'importance. Il n'est pas sans ironie que nos idéaux actuels en matière de beauté féminine se trouvent parfaitement incarnés par des personnes qui, d'un point de vue chromosomique, sont des hommes.

Aujourd'hui, on voit régulièrement des top-modèles transgenres, comme Andreja Pejic, Geena Rocero, Hari Nef ou Lea T, défiler pour les plus grands couturiers et poser dans des campagnes publicitaires de grandes marques. La fluidité du genre a du succès depuis un moment déjà, mais récemment l'agence Apple Model Management a ouvert, à Los Angeles, la première agence de mannequins exclusivement dédiée aux mannequins transgenres.

Pour ceux qui connaissent mal l'univers de la mode, il faut savoir qu'il existe, depuis 2009, un magazine de mode à tirage limité, qui fait l'objet d'un véritable culte. *Candy*, en référence à Candy Darling, est, d'après son site Internet, « le premier magazine de style transversal » dont l'objectif est de célébrer « le transvestisme, la transsexualité, le travestissement et l'androgynie dans toute leur gloire ».

Inspiré du numéro « Hollywood » de *Vanity Fair*, pour ses cinq ans, le « numéro transversal » 2014-2015 de *Candy* affichait, sur sa couverture dépliant, quatorze des plus importantes et plus belles femmes transgenres situées à l'avant-garde de la lutte pour les droits des transgenres aujourd'hui. C'était la première fois qu'autant de femmes transgenres étaient présentes en même temps sur une couverture de magazine. La légende disait : « *The Role Models* » (« Les modèles à suivre »). Le numéro fut vite épuisé, et quelques mois plus tard, *Vanity Fair* imitait le style du « numéro transversal » de *Candy* en faisant sa une avec Caitlyn Jenner. En effet, les modèles sur papier glacé offrent davantage que des projections imaginaires, elles fournissent aussi des conseils à ceux ou celles qui souhaiteraient changer de sexe. Ce renversement des influences, combiné à la fascination actuelle des

médias pour tout ce qui est trans, correspond moins à une curiosité pour un phénomène rendu public, dans l'intention de scandaliser et de faire des révélations, qu'à un changement profond dans l'esthétique de notre vie quotidienne.

LE SEXE COMME UNE BONNE BLAGUE DE LA NATURE

La nature a peut-être le sens de l'humour. La nature, nous dit Hegel, a choisi le même organe pour donner la vie (par l'éjaculation et le sperme) et pour éjecter l'urine (dans l'acte de pisser, *das Pissen*), « *ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen der Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv*³⁰ ». Žižek utilise cette remarque de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, au moment où Hegel se livre à une critique de la phrénologie, fausse science qu'il résume par la formule absurde : « l'esprit est un os ». En effet, les phrénologues voulaient juger de l'intelligence des sujets humains, en observant la forme exacte des os de leur crâne. Ceci amène Žižek à invoquer ce qu'il appelle la théorie du phallus de Saint Augustin. Pour Saint Augustin, la sexualité n'est pas le péché pour lequel les êtres humains sont punis, mais plutôt une punition pour « l'orgueil de l'homme et sa soif de pouvoir³¹ ». Le phallus incarne la punition, le moment où le corps d'un homme se venge de lui pour sa fausse fierté³². L'homme est capable de contrôler le mouvement de toutes les parties de son corps, sauf une – le phallus agit à sa guise, à son gré, il a sa propre volonté.

Or Žižek inverse ce paradoxe et nous amuse avec une blague vulgaire : « Quel est l'objet le plus léger de la Terre ? – Le phallus, parce que c'est le seul qui peut être levé par la seule pensée³³. » Dans cette lévitation divine, toute punition peut être surmontée de façon dialectique. Le phallus est moins la manière dont la chair est rabaissée que le signifiant de l'opération par laquelle le pouvoir de la pensée sur la matière est rendu manifeste. La pensée,

30. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Dunken und Humblot, 1832, p. 263.

31. S. Žižek, *Sublime object of Ideology*, New York, Verso, 1989, p. 222.

32. *Ibid.*, p. 223.

33. *Ibid.*

les mots et les images peuvent être mobilisés pour éviter le triste destin imposé par l'anatomie.

On se souvient que Freud a évité le piège du choix entre anatomie et conventions sociales. Pour la psychanalyse, le sexe n'est jamais un événement naturel, et il ne peut non plus se réduire à une construction discursive. L'alternative « sexe ou genre » est une fausse alternative. La différence sexuelle n'est ni de l'ordre du sexe ni de l'ordre du genre, parce que le genre doit être incarné, et le sexe symbolisé. Il existe un antagonisme radical entre le sexe et le sens, ainsi que Joan Copjec le démontre de façon très convaincante. Le sexe est un manque de signification, une barrière au sens. La différence sexuelle est-elle une catégorie comparable à d'autres formes de différence en jeu dans la construction de l'identité – sociale, raciale ou de classe ? Ou bien est-elle un type de différence différent ?

Tournons-nous vers la clinique. Stanley est un jeune quarantenaire transsexuel. Il parle facilement de sa mère et du désir de celle-ci. Il a été élevé par une grand-mère qui, m'a-t-il dit, était la seule personne qui l'aimait. La grand-mère de Stanley rejetait sa fille – la mère de Stanley –, parce qu'« elle n'aimait que les garçons ». Mais lorsque Stanley, enfant, fut envoyé vivre chez sa grand-mère, celle-ci accueillit chaleureusement la petite fille.

La mère de Stanley, Marika, quitta le domicile parental à 14 ans pour épouser Robert, qui en avait 15. Marika était déjà enceinte lorsqu'elle partit de chez elle. Le père de Stanley était polono-américain. Robert appartenait à ce type d'homme musclé, drôle et gros buveur d'alcool, qui avait la préférence de la mère de Marika, Gilda, également d'origine polonaise. Lorsque Marika partit s'installer dans la famille de Robert, elle devint très proche de la famille de son nouvel époux.

Ils étaient tous très pauvres. Certains travaillaient (du côté de la mère), alors que d'autres étaient sans cesse au chômage (du côté du père). Les deux parents de Stanley sont morts jeunes. Robert succomba à un accident de voiture, mais Stanley soupçonne un suicide. Marika mourut d'une overdose accidentelle de médicaments. Pendant le mariage de Marika adolescente, la mère de Stanley avait reformulé la définition lévi-straussienne de l'exogamie : « Je prends une épouse et donne une fille. » Marika se donna en tant que fille à la famille de son époux Robert et donna

en retour sa propre fille à sa mère. Mon analysant dit qu'il était un garçon manqué dans son enfance. Sa grand-mère lui disait : « Ne tombe pas enceinte. » Et Stanley répondait : « Je ne serai jamais enceinte. »

Stanley reconnaît qu'être un homme aujourd'hui est lié au fait de ne pas être enceint(e) ; ne pas tomber enceinte pendant son adolescence, comme ce fut le cas de sa mère, lui a permis de ne pas répéter un destin qui fut, selon lui, celui de la plupart des filles de son école. Aujourd'hui, Stanley est un homme marié, satisfait de son travail d'assistant médical. Sa femme, une infirmière, est une femme hétérosexuelle qui n'avait jamais eu de relation avec une personne *queer* avant de le rencontrer. Ils ont une fille qui a été conçue par insémination artificielle. Ils forment un couple ordinaire dont le problème est actuellement que la femme de Stanley veut un deuxième enfant.

Mon analysant a peur d'avoir un fils et il s'oppose calmement à cette idée, car il pense qu'il lui serait difficile d'être le « père d'un garçon ». Suite à quoi sa langue fourche de manière révélatrice, lorsqu'il me confie : « Je ne peux pas être transpère pour lui. » En vérité, Stanley, qui est déjà un « père trans », parce qu'il a une fille, pense qu'élever un fils révélera son insuffisance – son manque de connaissances en matière de masculinité. Stanley se considère comme un « homme féministe » – une étiquette qui a l'autre sexe, la différence, écrit dans son identité. Il n'est pas, dit-il, comme un homme biologique. Il se sent à l'aise en compagnie d'autres hommes, mais il se sent aussi différent (c'est important, car il n'est pas psychotique).

Récemment, Stanley m'a raconté un rêve : « Je fais l'amour avec un homme. Il ne sait pas que je suis trans. Je suis angoissé. Je touche son pénis mais je trouve à la place un truc bizarre en plastique translucide avec une baguette rouge à l'intérieur. » Et il a ajouté, comme pour s'expliquer : « Un truc en plastique transparent. » À ce moment-là, j'ai levé la séance, en répétant : « un truc en plastique transparent. »

En définitive, la découverte la plus radicale de la psychanalyse est que le sexe est noué à la pulsion de mort. La « castration » de Stanley est liée à l'acceptation de sa propre mortalité, fait qui n'est pas sans lien avec son désir conflictuel de devenir parent. La reproduction démontre la mortalité de l'individu. Malgré ce

qu'on imagine souvent, on ne se « duplique » pas à travers la reproduction sexuée. On ne s'offre pas une part d'immortalité en ayant des enfants, au contraire. Comme le dit Lacan, la reproduction sexuée signifie que « le vivant, d'être sujet au sexe, est tombé sous le coup de la mort individuelle³⁴ ». La reproduction ne garantit pas l'immortalité à travers la réplique, mais montre plutôt le caractère unique (et la mort) de chaque individu. Dans le cas de Stanley, cela s'illustre avec une clarté absolue – sa femme tombera enceinte en utilisant le sperme d'un donneur anonyme. Et Stanley en est conscient. Il est très soulagé par le fait que, grâce à l'insémination artificielle, sa progéniture ne portera pas les gènes « défectueux, qui donnent l'envie de la drogue » de sa famille. Pour Stanley, la coupure de la castration ou sa mortalité acceptée est aussi une expression de sa singularité de sujet, d'homme féministe, de « trans parent ».

L'esthétique incroyablement variée des personnes trans a trouvé une voix contemporaine dans les vidéos irrévérencieuses et novatrices de Ryan Trecartin, qu'on a présenté comme un des plus importants jeunes artistes américains, lancé par le New Museum lors de l'exposition de groupe *Younger than Jesus*, et tout récemment durant la biennale de Venise de 2013, où il a présenté *Any-Ever* et d'autres vidéos, dont l'accueil fut extrêmement enthousiaste. L'art vidéo loufoque de Trecartin est un hymne à la plasticité, qui joue sur la transformation de genre et les modifications corporelles. Dans une interview pour *The New Yorker*, Trecartin a déclaré : « Ce qui identifie les gens, ce n'est plus leur corps³⁵. » La chair est du plastique post-produit dans un monde qui tourne à une vitesse vertigineuse. Son art a été décrit par Marshall McLuhan en ces termes : « Si Facebook faisait un cauchemar, ça ressemblerait à ça », le but est de mettre la pulsion de mort au centre de la scène à la place de la pulsion vers la beauté³⁶.

34. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973, p. 186.

35. C. Tomkins, « Experimental world of a video-art visionary », *The New Yorker*, dernière modification le 24 mars 2014, www.newyorker.com/magazine/2014/03/24/experimental-people

36. M. McLuhan, « Ryan Trecartin, The real Internet is inside you », *The White Review*, dernière modification en avril 2012, www.thewhitereview.org/art/ryan-trecartin-the-real-internet-is-inside-you/

Le travail de Trecartin excède toute comparaison et défie les récits linéaires. La caméra au poing nous montre, à une vitesse chaotique, un crescendo de scènes disjointes de destruction caricaturales (de jeunes hommes et de jeunes femmes dans une bulle sociale multiraciale, tous déguisés et pareissant dans des maisons à moitié abandonnées et en partie détruites, buvant de l'alcool et tombant ivres mort, déclenchant des incendies, hackant des boîtes mail, lançant des télévisions depuis des voitures allant à toute allure). Des jeunes gens qui enfreignent des lois en essayant différentes identités. Les vidéos de Trecartin ne sont jamais statiques ; il y a une sursaturation dynamique d'images, de jargon parlé mélangé à des slogans commerciaux, un mélange d'inanités aphoristiques dans « le marmonnement à ciel ouvert d'un inconscient numérique³⁷ ». La laideur ambiante est étalée comme un mode de transgression comique. « La mort guérira bien des hommes de leur désir d'immortalité », comme l'a écrit Beckett au sujet de Proust, mais Trecartin nous vaccine avec de la parodie et un rire grivois³⁸. Il rejette les binarismes réel-virtuel, homme-femme, soi-autre, homosexualité-hétérosexualité, rationalité-folie, surface-profondeur, style-contenu, temps-espace. Il propose une espièglerie post-joycienne en réécrivant et en rééditant nos constructions d'identité actuelles, et il ne s'effarouche pas à l'idée de la mort.

Pour Freud et Lacan, la reproduction sexuelle et la mort sont les deux faces d'une même pièce. La reproduction sexuelle exige plus d'un individu ; une seule personne, ou un seul partenaire, ne peut tout simplement pas produire un nouvel être. En principe, le vivant sexué implique la mort de l'individu immortel. La différence sexuelle et la reproduction sexuelle expliquent le manque constitutif dans le sujet – un manque que Lacan décrit comme « reproduction, par le cycle sexuel³⁹ ». Comme nous l'avons vu, il n'y a pas de précepte « biologique » préprogrammé dans la psyché

37. *Ibid.*

38. S. Beckett, *Proust*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.

39. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., leçon du 20 mai 1964 : « Si ce rapport à l'Autre est justement ce qui pour nous fait surgir ce que représente ici la lamelle, à savoir, non pas la polarité sexuée, le rapport du masculin au féminin, mais le rapport du sujet, du sujet vivant, à ce qu'il perd, de devoir passer pour sa reproduction, par le cycle sexuel. »

qui détermine pourquoi quelqu'un se situera, indépendamment de son corps, en tant qu'homme ou en tant que femme ; et il n'y a pas de précepte « biologique » qui cherche ce qui viendrait le compléter.

Adopter une orientation sexuelle, c'est accepter une perte primordiale. Encore une fois, le sexe doit être symbolisé, et le genre incarné. Les signifiants fondamentaux – « trans », « parent », « plastique » – à l'œuvre dans l'inconscient de Stanley peuvent peut-être se renouer dans un sinthome. Cet homme féministe est à l'aise dans le monde, parce qu'il peut « passer » pour un homme grâce à son masque masculin très élaboré. Le fait qu'il soit un homme n'est jamais remis en cause. Il est grand, mince, musclé et séduisant, et il possède tous les marqueurs de ce qui, dans notre société, est considéré comme une masculinité virile. Encore une fois, il n'est manifestement pas psychotique. Stanley dit souvent en séance que c'est « bizarre » d'être un homme trans, qu'il a du mal à expliquer sa transition, même à lui-même, mais qu'il a besoin d'inventer quelque chose pour survivre. Dans les années qui ont précédé sa transition, il buvait beaucoup et songeait au suicide.

Je souhaite insister sur la forte pulsion vers la beauté qui habite la démarche de transformation transsexuelle. Nous rencontrons beaucoup de personnes trans qui espèrent être considérées ou « interprétées » comme appartenant au genre auquel elles s'identifient. Ces personnes parlent de passer pour ou ne pas passer pour. Je ne peux m'empêcher de m'interroger : s'agit-il d'une beauté purement imaginaire, ou d'une beauté comme celle d'Antigone, en qui Lacan voit le pur éclat, ou « l'insupportable éclat », qui caractérise une beauté purifiée de l'imaginaire⁴⁰? Lacan considère la beauté comme une barrière protectrice, « la barrière extrême à interdire l'accès à une horreur fondamentale⁴¹ » ; pour Lacan, la beauté d'Antigone est un écran qui nous protège du pouvoir destructeur de l'Impossible, que Lacan appelle le réel. La beauté peut être une limite au déchaînement de la jouissance et un lieu intermédiaire entre

40. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, leçon du 25 mai.

41. J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 776.

deux morts. Cela pourrait nous amener à conclure que les individus transgenres veulent être reconnus dans leur être. Lorsqu'ils disent : « Je suis beau/belle », l'accent est davantage sur le « je suis » que sur le « beau/belle ». Il s'agit d'une préoccupation éthique plutôt qu'esthétique.

Le psychanalyste face au choix du genre !

Hélène Godefroy

LA PLACE DU PSYCHANALYSTE

Un fait clinique m'a été récemment rapporté, faisant vaciller, je l'avoue, la neutralité de mon écoute. L'évènement m'a en effet alarmée !

Une fillette de 7 ans désirait être un garçon, parce qu'elle voulait avoir un pénis. A priori, le souhait de cette enfant peut paraître bien ordinaire, venant correspondre à ce désir si puissant qui interpelle, au cours de leur évolution, toutes les petites filles ; celui de convoiter le même membre possédé par les garçons. Sauf que les parents (la mère surtout), désemparés par la grande déception de leur fille, qui néanmoins hésite à se transformer en garçon, ont accompagné celle-ci dans un centre médical, réputé pour la prise en charge de ces personnes fâchées par leur sexe de naissance !

Les médecins ont trouvé la démarche des parents des plus opportunes, compte tenu du jeune âge de leur fille. Il fallait en effet, sans tarder, traiter son insatisfaction anatomique. C'est donc avec le consentement de ses deux parents que l'enfant s'est retrouvée admise dans un protocole prescrivant l'interruption immédiate des sécrétions hormonales stimulant sa croissance. L'objectif du traitement étant de lui permettre de prendre le temps,

Hélène Godefroy, psychanalyste.

jusqu'à l'âge de la puberté, de réfléchir au *genre* auquel elle souhaiterait réellement appartenir, et par voie de conséquence, au choix de son sexe organique.

La psychanalyse, aujourd'hui évincée des lieux de soin, prive, par sa disparition, certaines institutions spécialisées de cet entendement psychique fondamental et incontournable : le *Penisneid* des filles. De fait, la science, désormais délivrée de ce savoir inconscient, il est vrai subversif, s'évertue à réparer corporellement ce préjudice structural, au mépris du désir. Quitte à mettre en danger la croissance biologique des enfants, interrompue jusqu'à l'âge des premiers émois sexuels, identifié par la médecine comme étant celui du choix du genre ?

Il est vrai, que l'identité de genre s'assigne dans l'après-coup pubertaire... et encore ! Pourquoi cette enfant en saurait-elle davantage, à 14 ou à 15 ans, sur le genre qui devrait lui être assigné ? Nombre de personnes se posent toujours la question à l'âge adulte ; trop indécis, ils consultent même. Par bonheur, la fillette, confrontée à la croissance physique de ses camarades de classe, elle-même ne se voyant plus grandir, a demandé, au bout de deux ans, l'arrêt du protocole. D'autant plus, qu'en dépit de l'interruption de son métabolisme hormonal, à 9 ans, quelques formes féminines très discrètes pouvaient déjà se distinguer. À l'évidence, malgré la tutelle miraculeuse de la médecine, elle ne pouvait échapper à son corps génétique forcément déterminé à laisser éclore les caractéristiques propres à son sexe naturel¹ ! Et je m'en réjouis.

Cependant, ma place de psychanalyste m'amène à adopter un certain regard sur l'évolution de notre époque. Le temps n'est-il pas venu de déposer nos préjugés, de lâcher quelques raideurs défensives et de repréciser nos priorités ? Le désir du sujet ne peut, en effet, être ni méprisé ni négligé ; même si ses visées peuvent paraître inaccoutumées, étranges, voire extravagantes ? Depuis cent ans, en dépit des découvertes (inédites) de Freud, mettant en lumière les processus inconscients – ceux-ci révélant l'indépendance subjective du désir –, la psychanalyse s'est généralement ajustée aux modèles culturels traditionnels (tels la norme

1. « L'anatomie c'est le destin », disait Freud.

hétérosexuelle, l'uniformité de la structure familiale, le rapport homme-femme à l'image des certitudes patriarcales, etc.). Mais nous sommes-nous seulement demandés si ces modèles, communément véhiculés par la pensée collective, étaient réellement en congruence avec le développement structural du sujet ?

Justement, en transgressant les conventions, en bousculant les clichés, en repoussant les limites de la pensée, tout en s'aventurant à expérimenter l'insolite (jusqu'à la *bizarrierie*²), n'est-ce pas la question que pose notre société hypermoderne : quelle norme est, en vérité, légitime³ ? Qu'en est-il, en réalité, du sujet et de son désir singulier ? Ne sommes-nous pas, effectivement, depuis toujours enfermés dans un carcan d'idées reçues, alors que les rapports culturels pourraient prendre une autre dimension, adopter d'autres formes, proposer des liens nouveaux ? Et ceci sans que le support des repères symboliques ne s'effondre, dès l'instant que l'interdit de l'inceste⁴ ne menace pas de se savoir corrompu. Les phénomènes féministes actuels (tels que #MeToo) veillent justement à son respect, sinon à sa consolidation, par le renfort de la justice ! Sans aucun doute, sur la scène de nos semblables, la psychanalyse a, en réserve, encore de grandes perspectives de recherche.

L'*ordre* patriarcal, en passe d'atteindre aujourd'hui sa date de péremption, est relayé par une génération émancipée de ses vieux diktats, qui, depuis quelques années, œuvre déjà à ce franchissement, en mettant à la portée du sujet toute une kyrielle de choix de vie, dont celui de son identité de genre. Les cures analytiques que nous menons, pour chacune des histoires singulières, prouvent que le désir du sujet préexiste à l'opinion. De quoi relèverait la psychanalyse si elle s'attribuait le droit de s'opposer au choix du sujet ? D'aucune façon, elle ne peut se positionner en juge et se substituer à la pensée de ses analysants. Si une dame veut se faire appeler « Monsieur », notre rôle se réduit plutôt à inciter cette personne à s'interroger sur ce choix non conformiste.

2. Les transformations et les amputations corporelles, les greffes esthétiques et les implants sous-cutanés, les piercings et les tatouages en masse, etc.

3. La seule norme incontournable sera toujours l'interdit de l'inceste.

4. En deçà de la sphère endogame, cet interdit est prescrit par la voie phylogénétique, permettant à l'humanité de tenir debout.

D'autant que, si elle fait la démarche de nous consulter, c'est que, au fond, elle n'assume pas son vœu d'être un homme ! En fait, en ce lieu où elle nous situe, elle adresse une demande : notamment, celle d'être clairvoyante sur son souhait identitaire, et non pas d'en être aveuglément écartée, au risque de s'exiler de sa subjectivité. Par l'échange transférentiel qui se fonde au fil des séances, elle s'autorise en effet à en parler, se permettant progressivement de *le* penser, en même temps qu'elle s'approprie son histoire, et donc son désir. Au fur et à mesure de leur remémoration, les souvenirs singuliers, qui se sont assemblés, se sont articulés, et ont constitué les bases causales de son désir, l'invitent nécessairement à faire connaissance avec elle-même. C'est dans le sillon de ce cheminement qu'elle va, de la sorte, parvenir à interroger, en toute connaissance de cause (ou presque), son identité de genre. Si, après avoir entrepris ce précieux exercice de conscientisation, son choix de se faire appeler « Monsieur » persiste, cet acte, parvenu à son point de subjectivation, nous impose de le respecter, quelles que soient nos convictions sur la question⁵. Cette patiente, désormais éclairée, loin d'y renoncer, est parvenue à assumer son désir, témoignant, qui plus est, de sa guérison ! C'est aussi pourquoi la psychanalyse est à ce point subversive.

Quand bien même l'expérience (pré-médicalisée) de la fillette de 7 ans peut nous procurer quelques sueurs froides (il est vrai que l'ombre de Frankenstein n'est plus très loin), nous ne pouvons faire abstraction de son désir de sujet, quant à son identité de genre. D'ailleurs, celui-ci n'est peut-être pas forcément à entendre comme un déni de réalité. Si la forme apparente du sexe de naissance reste un genre *fixe*, en tant qu'organe femelle ou organe mâle, le genre psychique est, quant à lui, *variable* dans ses combinaisons, quelle que soit l'anatomie dont il est l'identité⁶. C'est précisément sur cette différence que nous avons à nous concentrer et à raisonner.

5. Aussi bien, les appellations Madame ou Monsieur sont des étiquettes purement culturelles, et donc modifiables au gré des systèmes de pensée. La preuve en est, l'appellation Mademoiselle a récemment, sans la moindre protestation, disparu du langage conventionnel et donc du registre administratif.

6. Pour expliquer cette différence entre les deux identités sexuelles, Gérard Pommier a écrit un texte très éclairant sur la question, « L'hystérie masculine (féminine) », *Figures de la psychanalyse*, n° 27, p. 81-97.

MALAISE DANS LE GENRE

Au demeurant, de quelle identité sexuelle le sujet est-il tourmenté ?

Afin de saisir au plus près la théorie du genre, il importe de préciser quelques nuances. Quelle qu'en soit l'amplitude, le trouble s'articule immanquablement, d'abord, autour d'un pivot officiel, celui de l'état civil ! C'est le corps, lui-même réduit par nature à une sexualité binaire (fixe), qui l'assigne. Notre corps de naissance est un corps de femme ou celui d'un homme⁷. Pas d'alternative possible ! Reste, pour chacun, à s'identifier à ce corps non choisi. D'où la survenue de quelques déceptions.

Les attributs génitaux du corps peuvent effectivement décevoir, excepté que l'organe n'est jamais en soi une anomalie⁸. Cette déception relève du désir, de la pensée, du langage, et donc, en creux, de la sphère psychique. D'ailleurs, elle peut s'observer à différents degrés : de la simple insatisfaction de ne pas connaître les probables avantages de l'autre sexe, jusqu'à la dysphorie génitale qui plonge le sujet dans une dépression majeure. Reste que, d'un extrême à l'autre, l'anatomie s'impose comme la pierre de touche identitaire de cet éventail de contrariétés, dont la variabilité se révèle très vaste. Elle demeure une réalité incontournable et inamovible. Hormis les intersexués⁹, il n'y a pas d'erreur de la nature. La discordance n'est pas innée, elle n'est pas génétique, ni héréditaire.

Dès lors, de cette réalité physique, comment s'en arranger ? Sinon, comment s'en affranchir ? Toute la question repose sur le seul dispositif psychique du sujet et sur toute la variabilité de son sentiment d'identité. C'est l'histoire du sujet (les événements traversés, le désir parental, le contexte familial, social, le discours ambiant, etc.), combinée au développement de sa structure psychique, qui peut, à un certain moment crucial, faire obstacle à la mise en adéquation de l'identité de genre avec le sexe de naissance. L'orientation sexuelle en dépend tout autant.

7. En dehors des cas intersexués (environ 1,7 % à la naissance).

8. À l'exception des cas de malformation, d'anomalie génétique ou chromosomique.

9. Une malformation génitale, due à un organe incomplet, ne permettant pas d'assigner la personne comme femme ou comme homme.

Les récits recueillis sur le divan en témoignent tous les jours. Chacun d'eux possède sa *lettre* quant à l'inaccessible altérité féminin-masculin. Tous révèlent des versions les plus diverses (tels un amour maternel impénétrable ou, à l'inverse, indépassable, la jalousie ou la trahison d'un père, les stigmates d'une puissante amitié enfantine, la fratrie moqueuse ou, au contraire, à surprotéger, l'idéalisation d'une sœur pour son grand frère, l'ambiance d'une cour d'école, etc.). Moults incidents ou moults causes paradoxales peuvent insidieusement infiltrer la vie d'un enfant en plein développement, et influencer sur le circuit de sa structure, l'amenant de fait, à la puberté, à des préférences sexuelles autres que celle prescrite par l'organe de son corps. À partir du déterminisme corporel, un ensemble de paramètres psychiques, chargés d'une histoire individuelle, se connectent entre eux, s'emboîtent et s'additionnent, et donc participent à déterminer l'identité de genre.

Les théories sexuelles infantiles trouvent des solutions pour s'arranger avec la réalité. Les théories du genre viennent se souder dans le prolongement de ce modèle de pensée.

Lorsque le sujet récusé son sexe officiel, deux issues s'offrent à lui pour résoudre l'inadéquation ressentie mentalement. Il peut réclamer une chirurgie transsexuelle. Celle-ci, forcément, défie les lois psychiques, mais le caractère définitif n'est pas sans conséquence sur l'avenir du sujet, le poussant parfois jusqu'au drame. Je peux citer cet exemple d'un homme devenu transsexuel pour correspondre au désir de sa mère. Cette dernière, fortement désireuse de mettre au monde une fille, a habillé son garçon en robe jusqu'à l'âge de 6 ans, et elle se plaisait à l'appeler Patricia. Ce fils, aujourd'hui perdu dans son identité sexuelle, a suivi le protocole prescrit pour transformer son sexe de naissance. Excepté que, la veille de l'opération, il fait une tentative de suicide. Face à l'irréversibilité de cette modification corporelle, c'est la panique qui a eu raison de son identité de genre ! Et pour cause, la permutation chirurgicale des organes sexuels suffit-elle réellement à troquer l'identité sexuelle de naissance avec celle du sexe opposé ? Pour certains, il n'y a aucun doute ! L'opération entreprise est vécue comme une liberté de choix. Un choix de genre assumé. Reste les autres : ils sont nombreux. On témoigne souvent des conversions réussies, en revanche, on parle peu des échecs. Lorsque les conséquences de l'intervention conduisent

le sujet à un naufrage psychique, celui-ci se voit condamné à une indicible confusion identitaire. Le genre a raté son rendez-vous avec le bistouri. L'insatisfaction demeure...

Ce franchissement opératoire, que la médecine rêve de banaliser, conserve, somme toute, un caractère dissuasif. De fait, parmi cette population toujours plus croissante, désireuse d'appartenir au genre de son choix, beaucoup s'orientent vers la seconde issue : adopter l'identité *transgenre*, comme choix provisoire. Cette solution offre, au minimum, la possibilité de prendre le temps de réfléchir, sans avoir forcément recours à un traitement métabolique risqué, telle l'expérience inquiétante, entre 7 et 9 ans, de cette petite demoiselle. Pour ensuite, avec discernement, se décider (ou pas !), quant au genre auquel appartenir, dès que la cohérence de celui-ci sera établie avec les attentes du sujet. Intégrer la communauté « transgenre » suffit déjà à se dégager des injonctions normatives, et à se sortir des « clous » d'une sexualité univoque « binaire », telle que l'ère patriarcale l'a stigmatisée. Le sujet se sent moins prisonnier de son corps, et beaucoup plus libre de surfer, au gré de son inclination sexuelle, sur les crêtes identitaires d'une sexualité multiple.

LE GENRE PSYCHIQUE

Tout bien considéré, cette nouvelle génération, proposant des alternatives aux vieux principes établis, apporte peut-être un enseignement très précieux à la psychanalyse ! Plus que jamais, nous avons aujourd'hui à tendre l'oreille. Nous ne pouvons pas éviter les nouveaux contours d'une société en évolution. Il nous faut observer l'Histoire qui se déroule sous nos yeux, à laquelle nous participons ; sinon saisir les nouvelles idéologies, les événements politiques qui scandent notre civilisation. Nous avons à questionner les phénomènes de société en émergence, prenant l'apparence de symptômes propres à notre époque. Il est temps, en effet, d'écouter le sujet là où on refusait de l'entendre, il y a encore une décennie...

La société contemporaine décale les lignes et s'autorise des configurations nouvelles. Mais, du même pas, elle dévoile aussi un savoir ignoré, qui (à l'instar de la sexualité infantile¹⁰) a lui

10. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, Gallimard, 1998, p. 93.

aussi échappé aux théories. Le *transgenre* a toujours existé ! Ce sentiment de correspondre alternativement à un sexe ou à l'autre participe même, tout au long du développement de l'enfant, au façonnage de la pulsion. Jusqu'à la puberté, à la manière de la *perversion infantile*, et en corrélation avec elle, *le genre* lui aussi présente un développement *polymorphe*. Conjointement aux différentes composantes de la perversion, au fur et à mesure des étapes et des rencontres avec l'objet, les multiples facettes du genre se déploient et se moulent à la plasticité de la pulsion, constituant ainsi ses caractères essentiels, et, de fait, ses formes de satisfaction.

Freud, lui-même, avait déjà repéré la qualité transgenre de la pulsion. Même si le *genre* (psychique) n'était pas un concept encore désigné à son époque¹¹, il n'a pas cessé de le théoriser. C'est précisément cette question-là qu'il met en chantier avec la notion de *bisexualité psychique*. Celle-ci, toujours présente lors des franchissements théoriques fondamentaux, traverse son œuvre !

Cette obsession de Freud, à inlassablement réinterroger la *bisexualité psychique* à l'issue de chacune de ses découvertes cliniques, n'a rien d'étonnant, cette notion étant en coïncidence directe avec la polarité pulsionnelle, divisible entre le but *actif* et le but *passif*. Entre ces deux terminaisons, la satisfaction présente, pour les deux sexes, une multitude de *variabilités* qui, comme le timbre de la voix ou l'empreinte de l'index, compose les paramètres d'une combinaison bipolaire, correspondant, pour chacun de nous, à une identité de genre totalement singulière. Cette identité psychique, toujours plus ou moins en nuance, se synchronise rarement totalement à l'anatomie du sujet. Et pour autant, le choix d'objet sexuel de ce dernier reste bien souvent en affinité avec ses dispositions physiques ! Un homme aux tendances efféminées très prononcées ne sera pas forcément enclin à l'homosexualité. De même, si une femme est marquée par une forte inclination à la virilité, elle ne le sera pas nécessairement non plus. Le genre propose une palette indéfinie d'identités psychosexuelles.

11. Le premier psychanalyste à avoir employé le terme de genre a été Robert Stoller, lorsque sa clinique le confronta aux premiers cas de transsexualisme. À ce propos, on peut lire *Recherche sur l'identité sexuelle*, publié en 1978 aux éditions Gallimard.

Et, précisément, c'est dans la préhistoire du sujet, prise dans les rets de cette dualité pulsionnelle, que la construction du genre se détermine¹², pour tenter ensuite de s'assigner structurellement, au moment des premiers émois sexuels. Même si, pour Freud, l'opposition féminin-masculin présente, dans l'enfance, un non-sens – et à juste titre, la libido (bien que masculine) est en elle-même asexuée, sa structure virile étant identique pour les filles comme pour les garçons –, elle peut à tout moment, et selon les circonstances vécues par l'enfant, se renverser d'une virilité active en virilité passive ! C'est ce mouvement oscillatoire bipolaire, qui depuis la naissance, et au gré des rapports identificatoires parentaux, donnera à la pulsion sa texture psychique, dont le sujet va se satisfaire, et qui laissera son empreinte à chaque passage. Les éprouvés de jouissance (liés aux différentes pulsions partielles) vont laisser, au cours de cette trajectoire, une représentation psychique dédiée à se consigner dans l'inconscient. En d'autres termes, si le genre n'a pas de sens pour l'enfant, par son polymorphisme, il se fait néanmoins « transgenre ».

Par exemple, en 1933, Freud cite l'exemple de ce moment originaire de la mise en forme bipolaire de la pulsion : « La mère est [...] *active* face à l'enfant ; même de l'allaitement, vous pouvez aussi bien dire : elle allaite l'enfant, que : elle se laisse [*passivement*] allaitée par l'enfant¹³. » Que le nourrisson soit fille ou garçon, ces moments de soins, ces instants identificatoires intenses, vont être des points de satisfaction qui vont se fixer, s'accumuler et se stocker, soit du côté d'une satisfaction passive (si l'enfant se laisse balloter tel un objet), soit du côté d'une satisfaction active (lorsqu'il réclame le sein).

De même, au stade suivant. La mère demande à son enfant de lui offrir « sa propreté ». L'enfant s'exécute en acceptant (donc, passivement) de lui faire ce cadeau. Ou il refuse !, positionné sur ce versant actif. Aussitôt, la pulsion se sur-virilise et devient *emprise*. Au stade phallique, c'est l'intrusion du père qui donne la mesure de la satisfaction bipolaire. L'enfant peut aussi bien se braquer contre lui, que se mesurer à lui quant à ses *compétences*

12. Tout au long de cette période, celui-ci s'alimente des matériaux qui vont lui donner sa forme.

13. S. Freud, « La féminité », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 154. C'est moi qui souligne.

masculines. Comme il peut s'y soumettre, mais tout en érotisant activement, par l'acte masturbatoire, l'ensemble de sa sexualité infantile.

Jusqu'au seuil de l'Œdipe, la petite fille « est un petit homme¹⁴ » : elle est masculine. Son envie du pénis est, pour elle, une *variable* pulsionnelle sur un versant très actif. Au point où Freud constate que la « bisexualité est bien plus accentuée chez la femme que chez l'homme¹⁵ ». En revanche, au cours du stade œdipien, le féminin affleure ! Il amorce une première forme d'opposition féminin-masculin. Dans leur rapport identificatoire au parent du sexe opposé, la fille comme le garçon sont amenés, à ce stade précoce, à déjà penser leur genre. Devant renoncer à l'objet d'amour endogame, les deux sexes saisissent, déjà là, la *féménisation* à laquelle la virilité de leur libido va devoir se soumettre. Quelques contours commencent à se dessiner quant au choix d'une identité de genre à venir. Toute une part de ces éprouvés transgenres, façonnés au long de ce cheminement, devrait se destiner, lors de la sortie de la période œdipienne, au refoulement. Ce refoulement s'opère sous l'égide de la castration, qui n'a de sens que parce qu'il y a renoncement à une masculinité libidinale, à l'origine, toute-puissante. Un renoncement qui a idéalement vocation de provoquer, en contrepartie, l'émergence des tendances féminines, assignant, dès lors, au sujet l'identité du genre auquel il va s'identifier.

Néanmoins, bien que la sexualité y soit désormais mature, est-ce que l'adolescence demeure pour autant le stade charnière qui va permettre de donner au genre psychique du sujet toute sa signification ?

À la puberté, l'opposition féminin-masculin peut, en réalité, prendre sens sur plusieurs terrains. Comme celui de la séduction exogame, avec le fantasme phallique qui, au moment de la rencontre amoureuse entre deux personnes, va avoir un pouvoir d'attraction bisexuel (l'un des amants fantasmant de l'avoir, l'autre de lui donner). Exception faite que ce rapport

14. *Ibid.*, p. 158.

15. S. Freud, « sur la sexualité féminine », dans *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1982, p. 141.

féminin-masculin peut se réaliser aussi bien dans une union hétérosexuelle qu'homosexuelle.

Sinon, la répartition des genres peut également s'opérer sur le terrain de la fécondation. Pour l'heure, la femme demeure celle des deux genres qui conserve la capacité organique d'enfanter. De fait, la binarité homme-femme prend sens avec la possibilité de devenir père ou mère. Hormis que la variabilité du genre psychique prend progressivement le pas, dans le champ social (et aussi celui du droit), sur la répartition des rôles parentaux.

De ce point de vue, lorsque Freud évoque, à l'adolescence, cette idée d'une « soudure » entre la bipolarité active-passive et l'opposition masculin-féminin, il met seulement en correspondance la sexualité officielle du corps (l'accouplement étant devenue possible) avec l'identité bisexualisée du genre éprouvée par le sujet.

Sur le terrain même des deux anatomies (dont la fixité vaut aussi pour le transsexuel), le sujet fait le choix psychique (donc, subjectif) d'être du genre *féminin*, ou du genre *masculin*. Mais il peut aussi choisir les deux à la fois, ou être du troisième genre, soit appartenir au genre fluide, ou être *intergenre*, ou *agenré*, ou *panggenre*, etc., en fonction de la variabilité psychique de ses tendances transgenres, qui se sont constituées et pulsionnellement gravées lors de son développement infantile. De toute évidence, il peut s'autoriser toutes les formes de genre, du moment qu'il se sent légitime dans celui qu'il a choisi !

POURQUOI ?

Pourquoi toutes ces nuances de genre n'apparaissent-elles seulement qu'aujourd'hui ?

Nous ne pouvons ignorer la libération d'un *féminin* (resté longtemps asphyxié), qui a forcément changé la donne dans le rapport des sexes. Bouleversant les paramètres de cette alliance *féminin-masculin*, devenue beaucoup plus amovible, cette voix jaillissant au cœur du désir des femmes a nécessairement exhumé la bisexualité psychique des griffes répressives d'un masculin longtemps souverain. Il est évident que cette émancipation n'a pas été sans conséquence : elle a suscité l'explosion d'une norme conformiste et rigide à l'endroit de la binarité sexuelle. Qui plus

est, elle a permis d'élargir les bords d'une pensée étranglée par son orthodoxie poussiéreuse. Dès lors, ce féminin subversif a ouvert la voie à l'exhumation des innombrables facettes psychiques du *sujet parlant*, permettant au désir des femmes, comme à celui des hommes, de constater la réelle étendue du champ psychique pour se déployer. À nous, psychanalystes, d'être attentifs à ce mouvement au cœur battant, qui, sur la scène clinique, n'a pas fini de nous étonner.

Mais attention, si ce réveil et cet épanouissement psychique provoquent quelques phénomènes nouveaux, prenons en compte que ce qui fait réellement symptôme dans ces manifestations avant-gardistes, propres à notre société contemporaine, est bien plutôt ce contournement de la médecine à l'égard de l'inconscient du sujet. Un interventionnisme qui ne manque pas de susciter en moi quelques frayeurs au détour de certaines cliniques, telles que celle de cette petite fille, dont on me fit le récit, et donc plus généralement celle des enfants. Imprégnés de leurs théories sexuelles infantiles, ils ne possèdent ni la maturité, ni une clairvoyance suffisante pour décider de leur identité, quant à leur avenir sexuel. S'ils sont sujets à un trouble d'identité de genre, il est essentiel de respecter leur subjectivité en les écoutant, et en les faisant réfléchir aux dessous psychiques de leur malaise, plutôt que de les abandonner à l'hormonothérapie qui, à cet âge précoce, n'est pas sans danger. Nous ne pouvons pas sous-estimer que cette révélation de l'identité transgenre, s'originant dans l'infantile, se présente comme une aubaine pour le monde scientifique qui, malheureusement peu soucieux des paramètres psychiques du désir, profite de cette conjoncture pour entreprendre ses expériences de « savant fou » sous couvert de répondre à une demande de réparation.

SEXE : QUOI DE NEUF ?

Aspasie Bali

*« Je ne puis plus parler, ma langue se brise,
un feu subtil se répand sous ma peau,
mes yeux ne voient plus, mes oreilles bourdonnent,
une sueur glacée m'enveloppe, un tremblement me saisit tout entière,
je suis plus verte que l'herbe, et me sens près de mourir. »*
Sappho, poétesse grecque du VII^e, VI^e siècle avt J.-C.

Chaque société a fixé un ordre social, un ordre entre les sexes. Le patriarcat, qui a comme corollaire la domination masculine du père, exclut les femmes, les enfants, ainsi que les hommes, selon des critères sociaux, économiques et la couleur de leur peau. Il discrimine aussi les minorités sexuelles.

Le patriarcat est en déclin grâce aux luttes sociales, et anticoloniales, aux luttes féministes, au changement de discours et aux avancées de la psychanalyse.

Au temps du discours du maître, pouvoir politique et pouvoir sexuel coïncidaient. Ce discours assurait un certain ordre social et impliquait l'assignation à des rôles sexuels. Le patriarcat prend appui sur les religions monothéistes pour lesquelles le couple est hétérosexuel et a pour but la reproduction.

Les femmes étaient subordonnées à cet ordre. Celles-ci effraient à plusieurs titres : par leur pouvoir d'attrait, de séduction,

Aspasie Bali, psychanalyste.

elles provoquent le désir masculin, ce qui peut engendrer de la violence, et par ladite castration féminine, elles peuvent susciter l'effroi. Ainsi, l'helléniste Nicole Loraux relate un récit légendaire où, durant l'Antiquité, des femmes grecques auraient mis l'ennemi en déroute en soulevant leur robe et en dévoilant ainsi leur sexe¹ ! À présent, elles peuvent aussi inquiéter par leurs compétences universitaires, professionnelles... ou autres.

Auparavant, une logique toute phallique était de mise, signifiant unique concernant les deux sexes, chez Freud.

Le discours du maître ne fait plus recette, le père y perd son exception, et le lien social, qui pouvait servir de référence avec son cadrage symbolique et ses mythes, se dénoue. Les pères va-t'en guerre sont discrédités.

Une des conséquences de ce remaniement implique un nouvel ordre de relation symbolique au monde.

De fait, le sujet peut se passer de la suprématie paternelle, d'autres possibilités de nouages symboliques sont envisageables. D'autres liens, établis par de nouvelles parentalités, de nouvelles filiations, peuvent inscrire un enfant dans une histoire, une lignée. Lacan avait évoqué, comme référence symbolique, la métaphore paternelle, puis les noms du père, le nœud borroméen... et encore le *syntôme*, autre forme de nouage possible relative à la clinique de la suppléance.

En revanche, l'enfant est d'emblée baigné dans le langage. L'immersion dans le signifiant introduit à la structure du langage, assujettit au symbolique et produit une perte de jouissance, une coupure qui arrache l'enfant au maternel, à l'indistinct, à la chose.

Avec l'œdipe, les fantasmes inconscients sont indexés au père, ils sont l'expression normalisée du désir. Si le choix sexuel n'est plus orienté par l'œdipe, lié au père du patriarcat (*Tu seras un homme, mon fils !*), il ne constitue plus nécessairement une étape de référence qui fixerait les interdits, et normaliserait la jouissance sexuelle.

Si l'œdipe n'est plus cette référence adossée au père de l'autorité, la jouissance ne renvoie à aucune norme, à aucun idéal. Aucun père n'étant garanti, d'autres jouissances sont dès

1. N. Loraux, *Les expériences de Tirésias*, Paris, Gallimard, 1989.

lors possibles, les jouissances dites plurielles, indépendantes de la jouissance phallique.

Pour Freud, la jouissance est perverse, dans le sens des pulsions partielles. Lacan, lui, faisait de la perversion la contestation de la norme paternelle.

À présent, les jouissances ont changé de statut, leurs spécificités, appelées autrefois perverses, sont aujourd'hui normalisées : une nouvelle érotique apparaît avec le sexe neutre, le polyamour, les pansexuels, les partenaires de sexe *indifférent*, le sujet fluide, qui sont dorénavant d'actualité, notamment chez les jeunes adultes.

Nous savons, avec Freud, que la bisexualité est psychique et que, pour Lacan, « dans le psychisme, il n'y a rien par quoi le sujet puisse se situer comme être mâle ou être femelle² », être sexué relève du signifiant – c'est-à-dire du semblant, d'où l'impossible à savoir sur le sexe, on ne peut isoler l'homme de l'expérience du langage.

Ni le réel de l'anatomie, ni le symbolique du nom de l'état civil ne déterminent le choix sexuel du sujet. Pas d'instinct pour l'homme, pas de boussole pour s'orienter, pas de savoir préétabli, sa condition d'être parlant lui dessine un destin tout à fait unique et singulier, où il aura à bricoler avec le réel du sexe.

L'objet du désir est fantasmatique, « vos fantasmes vous jouissent³ », disait Lacan, et « le corps ne se jouit que de se corporiser de façon signifiante⁴ ». On se détache d'une norme qui vaudrait pour tous, les rencontres sont contingentes, et renvoient aux fantasmes dont se soutient le désir. À chacun de trouver son chemin particulier d'être parlant.

Les fantasmes varient selon les époques et les discours. Ainsi, par exemple, dans l'Antiquité grecque, à Argos, la femme, pendant sa nuit de noces, devait porter une fausse barbe⁵. Peut-être que, pour susciter le désir masculin, elle devait se montrer sous un semblant phallique, ou encore, comme le propose

2. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973.

3. J. Lacan, Le séminaire, Livre XIX, *...ou pire* (1971-1972), Paris, Le Seuil, 2011.

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

5. L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les belles lettres, 2008.

l'helléniste M. Détiéne, le port du postiche servait à rappeler aux hommes que les femmes étaient leurs égales, car elles avaient pris les armes, naguère, pour lutter contre Sparte ! D'ailleurs, chez Homère le verbe *μίγνυμι* désigne à la fois le coït et la mêlée au combat.

Les avancées des techniques médicales confortent ces changements, en permettant à la procréation de se réaliser à présent sans recours à la sexualité. Ainsi, le couple hétérosexuel n'est d'autant plus nécessairement le modèle type.

« La défaite de la tyrannie paternelle », écrivait Freud, dans *Totem et tabou*, « est une condition de l'avènement des sociétés démocratiques ». Toutefois, face à ce mouvement désaliénant de libération sexuelle, nous assistons à une résurgence violente de la référence au patriarcat, au phallocentrisme, qui se manifestent par l'arrivée de régimes autoritaires au pouvoir, notamment au Brésil, où le nouveau gouvernement est soutenu par les évangélistes. Ces gouvernements, caractérisés par le retour du *père de la horde*, un « père soi-disant rédempteur », prônent la ségrégation raciale, la misogynie, et diffusent la peur et la haine. Ils dénoncent la prétendue dépravation de l'ordre sexuel, et se positionnent contre les populations autochtones, contre les pauvres, contre l'avortement, et la contraception, pour le retour du contrôle du corps des femmes – les minorités sexuelles sont à présent en danger.

L'ordre patriarcal a pour prétention de vouloir *réadapter les populations*, par le retour à une soi-disant *moralisation* de la sexualité, de la procréation, et réinstaurer leur subordination et la norme hétérosexuelle !

Nous assistons, par ailleurs, toujours aux mêmes tourments, aux malentendus de l'amour, aux chicanes de la sexualité. Pas de fusion possible, quelle que soit la position du partenaire, inconcevable de faire un, *il n'y a pas de rapport sexuel*, la difficulté de faire correspondre désir, amour et jouissance, est toujours aussi manifeste, quel que soit le cas de figure.

On se souvient de l'histoire d'André Gide, évoquée par Lacan : Gide et Mathilde s'aiment, il l'épouse, en convenant que le mariage ne sera pas consommé. Mathilde semble ne pas se préoccuper de sexualité, jusqu'à ce que Gide s'éloigne pour rejoindre son amant qu'il désire. La séparation est alors accomplie et Mathilde détruira les fameuses lettres d'amour de Gide. Par la

suite, Gide fera un enfant à une femme qu'il désire mais n'aime pas, et qu'il n'a pas l'intention d'épouser...

Nous connaissons, suite à Lacan, la problématique paternelle d'André Gide. Ces questions sur le désir et son orientation se posent aujourd'hui plus largement, dans ce contexte de déclin du patriarcat et de mise en cause de la norme sexuelle.

Nous recevons à présent des jeunes gens qui se déclarent ni fille, ni garçon, mais se questionnent sur leur identité sexuelle, sur l'amour, sur le désir ou sur son absence, sur le fait d'être désiré ou pas..., sur la frustration, sur la solitude malgré l'existence des réseaux sociaux, sur les errances du désir...

Les temps changent. Les femmes ont pris la parole collectivement pour se dégager de cette place de victimes silencieuses face aux abus, aux harcèlements et aux violences... dont elles sont l'objet. Elles commencent à être entendues, reconnues. Il n'est plus question de *céder ou pas au désir de l'autre*, mais, à présent, de *consentir ou pas*. Cependant, il reste encore un long chemin à accomplir !

L'ouverture que représentent la sortie du patriarcat et la liberté qui s'en déduit, soulage, mais à la manière dont l'être parlant se libère : de façon toujours incomplète, qui n'exclut pas les symptômes, les embrouilles, les embarras de l'amour et du sexe !

Nous vivons une période tout à fait singulière de grands changements sociétaux, précieuse et tout à la fois fragile. Nous entendons ces mutations à travers les dires de nos patients, nous accordons la primauté au désir, et n'avons rien à rajouter sur le mode de jouissance. Toutefois, nous pouvons nous emparer de ces transformations pour nous donner *matière à pensée*.

Les psychanalystes sauront-ils se saisir de ces changements, être du côté de Prométhée, celui qui voit avant, ou seront-ils du côté de son frère jumeau Épiméthée, celui qui pense après ?

Sex, Love & Reproduction

Fabienne Kraemer

« Il n'y a pas de rapport sexuel », a dit Jacques Lacan. « Il n'y a plus de désir d'un rapport sexuel », pourrait-on dire aujourd'hui. À l'occasion de la Journée inspirante organisée par *Psychologies Magazine* sur le thème « Les femmes peuvent-elles changer le monde ? », le 17 janvier 2020, j'ai eu le plaisir de répondre aux questions de Laurence Lemoine, rédactrice en chef du magazine, en compagnie de Gérard Pommier. À l'issue de mon intervention, il m'a gentiment proposé de faire paraître mon propos dans les pages de la revue qu'il a créée. Cet article est donc issu de cette communication qui n'avait pas pour public un parterre d'experts lacaniens, mais le grand public, essentiellement des femmes venues réfléchir à la notion de féminité. Nous avons été précédés par une table ronde sur le thème du féminin sacré. Nous étions, à notre tour, interrogés sur l'avenir et la place des femmes dans la société en devenir.

Depuis près de dix ans, je consacre mon champ de réflexion à la notion de couple. Les évolutions récentes, tant sur le plan du développement numérique, avec le boom de la pornographie en ligne, que sur celui des rencontres amoureuses par les applications dédiées, ont bouleversé peu à peu le profil des couples que nous recevons en thérapie, et finalement tout le champ de ce qu'il est convenu d'appeler « la rencontre amoureuse ». Il est

Fabienne Kraemer, psychanalyste.

indispensable de constater que tout cela survient dans une vision assez pessimiste de la durabilité des couples chez les jeunes, puisque, pour la plupart, ils ont eu affaire au divorce de leurs parents. Pendant des décennies, le spectre de la guerre a été le maître étalon, la référence en matière de souffrance. La survenue d'une troisième guerre mondiale représentait la crainte qui agitait la génération des baby-boomers. Récemment, les *millennials*, ou encore les générations X, Y et Z, c'est-à-dire ceux nés après 1980, semblent évaluer la notion de souffrance à partir de l'étalonnage de la blessure amoureuse, et donc à l'image de l'exemple même d'une blessure narcissique. Pour une majorité des 20/40 ans actuels, leurs parents ou ceux de leurs amis ont eu à se débattre avec la problématique du couple, et ils ont souffert plus ou moins discrètement d'amour, de séparations, de divorces. Aujourd'hui encore, un couple sur deux est amené à se séparer. Si le chiffre est relativement stable, en revanche, la longévité des couples est en chute libre. Il y a vingt ans, les parents des *millennials* patientaient une ou deux décennies avant de prendre la décision de se séparer, et ils connaissaient, au cours d'une vie, entre une, deux ou trois longues aventures. Les trentenaires ou quarantenaires actuels se séparent bien plus tôt, au bout de trois à cinq ans, augmentant ainsi le turnover des relations, et le zapping des rencontres. Les jeunes adultes partent donc, en ce début de XXI^e siècle, avec, chevillée au corps, avant tout une peur d'aimer et d'en souffrir. Ils ont d'ailleurs, plus ou moins consciemment, créé des outils d'évitement qui accompagnent la rencontre amoureuse dans toutes ses étapes. Ils délèguent leur éducation sexuelle à la consommation pornographique en ligne, leurs rencontres amoureuses aux applications dédiées. Ce mode de recrutement amoureux est devenu d'autant plus incontournable dans le contexte actuel post-#MeToo qui a jeté un soupçon sur toute tentative de drague. L'inscription sur une application de rencontre représentant finalement un consentement à se faire draguer, là où c'était le rôle des boîtes de nuit dans les années 1980, et des bals populaires dans les années 1960. Aujourd'hui, la réalité d'une vie affective se résume à une éducation sexuelle à travers la large diffusion libre et gratuite de la pornographie, l'instantané des rencontres *via* les applications de rencontre, la communication amoureuse au moyen des réseaux sociaux, de la rencontre à la rupture. L'ensemble de ce dispositif

numérique de la relation amoureuse pousse vers un turnover de plus en plus rapide, qui écrête les souffrances, certes, mais réduit aussi les enthousiasmes, pour aboutir à une forme d'aquoibonisme généralisé, quand on évoque l'idée même du cheminement durable en couple. Le paysage amoureux s'est donc profondément modifié, d'autant que la technologie scientifique, en parallèle ou dans un même mouvement – peut-être –, offre, grâce aux techniques de procréation médicalement assistée (PMA, GPA), l'opportunité de se reproduire sans se pénétrer, ôtant ainsi la motivation la plus forte à désirer faire l'amour, puisqu'elle était inconsciente.

Les jeunes adultes actuels ont eu affaire à plusieurs phénomènes concomitants ou presque, résolument liés à l'époque qu'ils traversent :

– une génération d'enfants rois élevés dans le culte de l'individualisme, « Crois en tes rêves et ils se réaliseront » ;

– une génération dont la plus grande crainte est la blessure amoureuse face aux échecs des générations précédentes, parentales ;

– une génération hyper-mobile et hyper-connectée, qui détient le savoir numérique, à l'instar de leurs parents ; pour la première fois, ce sont les « jeunes » qui savent, qui imposent leur vision du numérique et qui servent de référence, mais aussi qui mènent les combats auxquels ils tiennent, comme la jeune activiste Greta Thunberg, élue personnage de l'année par le magazine *Times* ;

– une génération qui dispose des outils nécessaires pour envisager d'autres voies de développement dans le projet d'amour, mais aussi dans celui de se marier – avec le mariage pour tous – et enfin de fonder une famille à l'aide de la PMA et de la GPA ;

– et enfin une génération qui vit la quatrième vague féministe et sa révolte contre tout signe de patriarcat, s'axant *in fine* sur une dévalorisation de la pénétration et de l'érection.

La question que j'essaye donc de développer est « où va le couple ? »

Nous pourrions penser qu'en libérant la femme comme l'homme, autour des années 1970, nous aurions dû générer plus d'amour, plus de liberté sexuelle, et en particulier plus d'amour

dans le couple, puisque nous sommes désormais totalement libres de faire couple avec qui nous voulons. Pourtant, dans nos consultations, nous observons que le principe même du couple se délite, et qu'en lieu et place de couples épanouis et heureux d'être ensemble, comme nous étions en droit d'attendre, nous sommes face à une génération « aquoiboniste » qui se demande : « Pourquoi le couple ? » Les chiffres nous disent que les couples font de moins en moins l'amour. Dans les années 1970, nous faisons l'amour huit fois par mois, en moyenne. Aujourd'hui, les jeunes couples ne font plus l'amour que quatre fois par mois, et cela diminue encore. Il est donc légitime d'évoquer une disjonction des corps, qui se rencontrent moins. On s'aperçoit qu'il y a un éloignement du toucher, du contact des corps, du corps à corps. En revanche, l'onanisme vit ses belles heures, les réseaux sociaux et la pornographie soutenant cette auto-exploration de la libido, ce qui représente par ailleurs une évolution – peut-être – souhaitable. Ce sont majoritairement les femmes qui osent en parler en thérapie. Les hommes, eux, ont plus tendance à dire qu'ils se sentent moins investis que leurs aînés dans la longévité d'une relation. D'ailleurs, chez les jeunes générations, on remarque que les trentenaires masculins ont du mal avec l'idée même de se mettre en couple, de s'investir dans un projet d'avenir à deux. Récemment, un de mes patients m'expliquait qu'il était avec son amie depuis dix ans, et qu'ils avaient 35 ans. Il me dit alors que, pour lui, la question de l'enfant ne se posait pas. J'ai tenté d'évoquer que la position de sa compagne ne pouvait être que différente, et que, biologiquement, la question de l'enfant se posait pour elle maintenant. Il me répondit : « Oui, mais ça, c'est pas mon problème. » C'est un sujet très actuel. De nombreuses jeunes femmes qui viennent à moi ont 30, 35 ans, et elles n'arrivent pas à trouver un compagnon, capable de s'engager dans un projet de couple, et encore moins dans un projet de reproduction. Il existe d'ailleurs un lien de cause à effet, et l'on s'aperçoit que la crainte de la paternité est la principale raison à ne pas se projeter dans l'idée du couple. Les couples s'instaurant de plus en plus tardivement, le projet de reproduction devient la raison urgente d'être du projet de couple. Se sentant sous pression, les jeunes hommes ont peur et tentent de plus en plus rarement l'aventure, ils semblent fuyants. En parallèle, ces hommes, détenant les manettes des start-up du monde du digital

très majoritairement, ont eu à cœur d'inventer des outils facilitant ces évitements et leurs conséquences. Ils ont, en quelque sorte, organisé leur défection du projet du couple et de la reproduction.

Premier outil, les applications de rencontre qui évitent le risque de l'échec au profit de celui de la consommation sans lendemain.

Deuxième outil numérique : le développement de la pornographie, libre d'accès et abondante sur le Net, réelle révolution dans les pratiques onanistes des hommes, qui leur permet, finalement, de s'en sortir relativement bien sur le plan de la sexualité, sans prendre le risque de la rencontre des corps.

Ainsi, au Japon, le pays *geek* par excellence, 40 % des quarantennaires n'ont jamais fait l'amour. Les Japonais déploient des torrents d'ingéniosité pour développer des systèmes virtuels permettant de s'éviter physiquement afin de ne jamais se rencontrer sexuellement. Par exemple, les *Love Dolls* ne sont plus simplement des poupées sexuelles en latex, mais ils les traitent comme des partenaires, qu'ils habillent et mettent en scène aussi dans des moments de vie quotidienne, et sur les réseaux sociaux, en dehors de la pratique sexuelle. Elles se distinguent des *Sex Dolls*, notamment par leur bouche fermée, pour ne pas afficher leur justification à des fins d'usage sexuel. Elles se présentent comme une copie, un avatar de compagne. Ils ont aussi des « *Tamagoshi Girl Friends* », c'est-à-dire des applications qui miment la relation affective en imitant les échanges verbaux des couples : en leur adressant des mots d'amour et des propos coquins dans la journée. Ils peuvent enfin louer des profils de petites amies sur les réseaux sociaux. Au Japon, la disjonction des corps est à son apogée. En conséquence, c'est le premier pays au monde où la natalité est inférieure à la mortalité. L'exemple du Japon montre que si l'on continue à aller vers une société qui ne fabrique plus de couples, on aboutira à une forme de « collapsologie » de la relation amoureuse, qui conduira vers une certaine fin du couple.

Dans ce cadre, les femmes sont plus motivées à sauver le statut de couple, car elles sont ancrées dans la réalité de la reproduction ; elles savent qu'elles ont un temps imparti qui est celui de faire des enfants. L'âge de la grossesse recule énormément et rapidement. Il est passé de 25 ans en moyenne, dans les années 1970, à 31 ans, aujourd'hui, jouant avec les limites biologiques reproductives des femmes. On constate, surtout dans les villes, où

le célibat est encore plus présent, que des jeunes femmes se mettent à rivaliser d'ingéniosité pour résoudre leur équation à elles, en limitant la participation volontaire des jeunes hommes. Et ce, pour ne pas avoir recours au schéma classique : on s'aime, on s'unit, on crée une famille, qui leur est parfois interdit dans la réalité des faits. Ce désormais vieux schéma véhiculé par leurs parents, leurs grands-parents, avec plus ou moins de réussite, et largement promu dans les films, les livres et les séries, est, pour bon nombre d'entre elles, un deuil qu'elles viennent faire en thérapie, afin de réussir à se projeter dans une autre idée de la reproduction. Elles sont ainsi de plus en plus nombreuses à faire ce deuil et à inventer d'autres méthodes afin de devenir mères.

Ces nouveaux projets parentaux, comme faire un enfant avec un ami d'enfance ou avec un couple homosexuel, ou encore seule, lors d'une relation d'un soir, ou en réclamant la PMA, ouvrent de nouvelles voies, engendrent de nouveaux schémas familiaux. On observe que les projets parentaux se disjoignent du projet d'amour du couple, on observe des couples parentaux et des couples amoureux, et ils ne se superposent pas toujours. On peut évoquer une dissection des phases classiques de la relation à deux : il est aisé d'avoir, tour à tour, des *sex friends*, des projets parentaux avec d'autres ou seule, des colocations affectives. J'ai même été interviewée, dans *GQ* – le magazine jeune par excellence –, sur le thème des plans dodos et des plans câlins, c'est-à-dire des relations avec lesquelles on ne fait qu'avoir des moments tendres.

J'accueille avec une certaine joie ces nouveaux schémas en devenir, car je ne pense pas que le schéma familial classique a fait, à ce jour, la démonstration de sa fiabilité, de sa durabilité, de sa capacité à rendre la majorité heureuse, à élever les enfants correctement et à générer de l'égalité des sexes. Ainsi, nous avons beaucoup à apprendre des nouveaux visages des couples homosexuels, qui ont plus d'expérience sur ce que l'on pourrait nommer « les nouvelles géométries familiales ». Je pense que ces nouvelles figures peuvent dessiner une société intéressante, mais ce qui m'inquiète plus – au final –, c'est la perte de désir des jeunes, et que les gens fassent de moins en moins l'amour.

On trouvera toujours, désormais, d'autres voies de reproduction. Depuis que la PMA existe, il n'est plus nécessaire de faire

l'amour pour faire des enfants, ou du moins de se pénétrer pour se reproduire. Cela représente une révolution immense, sur le plan des motivations à aller les uns vers les autres, à dépasser nos craintes pour aller au cœur du contact physique, et en particulier pour pratiquer une pénétration.

Cependant, s'éviter la relation sexuelle, la rencontre sexuelle, représente un évitement de la réalité du sentiment amoureux et de la rencontre avec l'altérité de l'autre sexe. À l'échelle d'une société, cela peut sembler inquiétant. Alors que nous avons été de toutes les batailles pour réussir à avoir le droit d'aimer qui l'on veut, de se marier avec qui l'on veut, et c'est heureux, on semble aboutir à un désinvestissement dans le projet du couple. Maintenant que le couple est une notion libre, loin de devenir une figure durable de notre société, on assiste à une dislocation du concept même de cheminement à deux. Alors que nous avons obtenu la liberté de nous aimer comme nous voulons, n'émerge aucun concept de couple solide.

Que va-t-il se passer si une société dite évoluée et privilégiée, comme la nôtre, connaît une dislocation des couples ? Gageons que certains s'en féliciteront, et en particulier tous les extrémismes religieux. Car, sous couvert de foi, ils offrent, aujourd'hui, à ceux qui errent sentimentalement, un projet de couple solide. Ils ont donc des armes pour séduire des jeunes égarés, sans schéma rassurant quant à leur avenir amoureux. On constate que certains se tournent alors vers ces solutions clés en mains, d'autant qu'ils n'ont, pour souvenirs, que les déchirements de leurs parents et de tous les couples alentour qui ont divorcé. J'ai lu, en 2016, que 50 % des enfants d'un an fêtaient, en France, leur premier anniversaire avec des parents déjà séparés. C'est dire l'échec du couple qui n'arrive pas à passer les épreuves classiques, comme celle que représente l'arrivée du premier enfant, épreuve majeure pour tous les couples, et souvent la première.

Si, en couple, les femmes sont majoritairement à l'initiative des ruptures, et quittent toujours plus souvent que les hommes, après 60 ans, et cela est récent, ce sont les hommes qui sont majoritairement à l'initiative de la rupture. Il semblerait que la pilule bleue, qui soutient leurs érections fatiguées avec l'âge, représente, pour eux, l'espoir d'une vie sexuelle tardive, et les encourage à quitter

leurs partenaires, lorsqu'elles y ont renoncé. En parallèle, face à l'ambiance discréditante actuelle du statut masculin, de plus en plus de femmes, pour éviter les problèmes inhérents à l'altérité de l'autre sexe, se disent tentées par l'idée de l'homosexualité, non pas comme un choix sexuel, mais comme une solution simplifiante. Je ne serais pas étonnée de voir apparaître, dans la décennie à venir, des collocations affectives de femmes monoparentales, ou mal accompagnées, dans une relation détachée d'une certaine sexualité, car « ne devient pas homosexuelle qui veut », pour paraphraser Jacques Lacan. Ces communautés excluraient les hommes, et se centreraient sur un objectif commun du développement de leurs maternités, dans un cadre sécurisant. Les femmes sont de plus en plus nombreuses à se dire qu'il leur serait peut-être plus facile de vivre avec une femme. Je ne m'étonnerais pas non plus que certaines femmes créent ensemble des projets de famille, sans obligatoirement le lier à une sexualité, dans un compagnonnage solide et solidaire autour d'un sujet qui les concerne : la maternité, et qui n'intéresse manifestement plus les hommes de leurs âges. Ils en seraient alors disqualifiés et réduits à la fonction de procréateur volontaire, donneur ou piégé.

Si les femmes peuvent trouver du sens à monter ensemble un projet de parentalité, on observe, en parallèle, des hommes qui, eux, sont désespérés et en quête de sens affectif. On constate, par exemple, l'apparition de troubles de l'érection chez de jeunes hommes. Alors qu'ils relatent combien ils s'érigent correctement devant une séquence pornographique, ils se plaignent, en même temps, de ne pas réussir à s'ériger suffisamment dans le contexte classique de la relation amoureuse, et entre autres, de ne pouvoir pénétrer leur partenaire. Ainsi, certains ont le courage de consulter – parfois, même jeunes – face à leurs inquiétudes. Mais ces échecs sexuels sont aussi largement relatés par les femmes qui en parlent entre elles, et sont de plus en plus nombreuses à se dire confrontées à des situations où des hommes, même jeunes, ne réussissent pas physiquement à leur faire l'amour, et souvent fuient. C'est une expérience fréquente, qui se banalise, et qui, me semble-t-il, reste plutôt nouvelle, même si elle est insuffisamment documentée, les chercheurs hommes étant toujours réticents à s'interroger sur les problèmes d'érection de leurs congénères. Dans les générations passées, comme la mienne, la panne sexuelle

existait, bien entendu, mais elle restait rare. Lors de la rencontre, l'angoisse de performance pouvait couper les ébats de certains, mais la persévérance, qui était de mise, conduisait, au final, à des relations de qualité. Et, dans la grande majorité des cas, la sexualité extrêmement frustrée des jeunes hommes leur donnait le courage d'aborder les femmes, et de les séduire. Il faut beaucoup de motivation à un homme peu aguerri pour dépasser ses peurs. Aujourd'hui, la reproduction n'étant plus liée à la pénétration, et la pénétration faisant de plus l'objet d'un discrédit, suite à la dénonciation d'abus et à toutes les conséquences de décennies d'un patriarcat pénétrant, l'angoisse de performance est majorée, et elle devient le fléau actuel des jeunes hommes, d'autant que la masturbation leur offre de relativement bonnes dérivations.

Ainsi, quand on interroge ces jeunes garçons qui ont du mal à faire l'amour avec une compagne, ils disent tous qu'ils n'ont, en revanche, aucun problème à se masturber devant de la pornographie. On évoque même des addictions à la pornographie ; ainsi les services d'addictologie accueillent aussi des accrocs à la pornographie. Ces jeunes hommes qui, par ailleurs, ont très envie de se comporter « correctement » avec les femmes, ont conscience de l'importance d'avoir une conduite adéquate. Ils peuvent alors « iconiser » la femme, et du coup, ne pas l'investir sexuellement. Ce sont les mêmes, en revanche, qui, dès qu'ils ressentent une frustration sexuelle, vont se tourner vers une industrie de la pornographie leur proposant des scénarios humiliants, dégradants, voire maltraitants, pour la femme. Ils sont donc pris entre deux feux : ils se sentent érigés par une pornographie virtuelle, ne reflétant pas la réalité des relations sexuelles auxquelles ils pourraient avoir accès, mais celle-ci ne les prépare en rien à la réalité d'une relation respectueuse à laquelle ils aspirent. Sans position humiliante pour la femme, ils n'arrivent plus à s'ériger, car ils en ont peur. Ainsi, récemment, un jeune homme de 24 ans qui repeignait mon bureau, intrigué par mon activité et ma bibliothèque fournie sur les couples et la sexualité, me dit avoir une question importante à me poser : « Pourquoi ma copine n'est pas aussi excitante qu'une actrice porno ? » Réponse : parce que ce n'est pas une actrice pornographique. Mais l'intérêt réside dans la tournure de LA question qui le taraudait. Il ne comprenait pas d'où venait sa difficulté à s'ériger, entre une éducation sexuelle

à travers la pornographie qui lui montre des femmes soumises, hyper désirantes et avides de domination, de sperme et d'érection, et la réalité d'une relation d'égal à égal où l'on a affaire à la problématique désirante de l'autre, à l'altérité, tout simplement. La pornographie est en fait tout, sauf le reflet d'une réalité du désir féminin. Quand on sait que 90 % des garçons de 11 ans ont déjà vu un film pornographique, on comprend que toute une génération née avec Internet s'éduque sexuellement à travers les images extrêmement puissantes diffusées librement sur le Net, d'un accès aisé et sans limite. Ces très jeunes garçons n'ont pas eu matériellement le temps de diversifier et de développer leur fantasme. Ils se trouvent confrontés à un écran qui leur propose, dans un menu déroulant, une liste de thèmes auxquels ils n'avaient même pas pensé. Ce système peut être très anxiogène car discréditant, à leurs yeux, sur la qualité de leur propre fantasme. Comment réussir à aller vers l'autre après, dans la réalité ? Alors que la réalité, par essence, est toujours décevante. Il faudrait être très motivé ! Mais comment rester motivé, puisque la reproduction ne nécessite plus de pénétration, et que l'offre pornographique génère une sexualité, certes, onaniste mais facilement consommable, régulièrement renouvelée, et générant finalement une certaine satiété sexuelle, sans prise de risque ? Dans les générations précédentes, les offres en matière de support à la masturbation restaient très frustrantes, ou compliquées d'accès, et la réalité avait un attrait particulier car elle donnait plus, finalement. De plus, les jeunes hommes savaient qu'ils auraient un jour à se poser et à créer une famille, et inconsciemment, tous savaient que la pénétration serait le but ultime de la relation sexuelle, et qu'elle seule conduirait à la création d'une famille. Aujourd'hui, les sites pornographiques sont en accès libre, et les enfants, manipulant mieux Internet que leurs parents, y ont accès encore plus aisément. On peut par ailleurs considérer que l'offre pornographique représente une violence sexuelle pour les plus jeunes, un viol de la capacité fantasmagorique de nos enfants. Les générations d'avant Internet développaient leur sexualité au fil des rencontres, et certaines pratiques, comme la fellation ou la sodomie, étaient un Graal qui se gagnait progressivement, un désir que les femmes avaient le temps d'avoir ou pas. De nos jours, les très jeunes femmes sont nombreuses à avoir vu de la pornographie, même si c'est dans des proportions très inférieures

à leurs homologues masculins, et la mise en scène dévalorisante des femmes peut générer des pressions. Ainsi, une jeune fille qui refuse certaines pratiques, dans l'idée de prendre son temps, est considérée comme bonne à rien, et ce, parce que les jeunes garçons ont été « éduqués » par le filtre de la pornographie et d'une pornographie trash.

Il me semble logique d'évoquer alors la notion de tyrannie des érections. Nous vivons dans une société où il est, en permanence, sous-entendu deux choses par rapport à l'érection. La première, c'est que sa satisfaction est urgente, il faut répondre à l'érection et de façon immédiate. La deuxième est qu'on exige des femmes à la fois qu'elles soutiennent l'érection et qu'elles la soulagent, soit directement, soit à travers une image d'elles. Ainsi, les femmes sont en charge d'aider les hommes à régler leur problème vis-à-vis de l'érection, en agissant pour les ériger correctement et en répondant ensuite urgemment à leur besoin de soulagement. La tyrannie des érections ne se résume pas au harcèlement, etc. C'est au quotidien, dans les couples, ce rôle attribué à la femme de toujours se préoccuper du confort érectile de son conjoint : l'aider à s'ériger, l'aider à se satisfaire. La perte d'érection, dans le couple, est un sujet qui se traite très souvent à deux. Il n'est pas rare que les couples consultent ensemble pour les troubles érectiles de l'homme, alors que les pannes de désir des femmes, si nombreuses, restent taboues, et l'envie de la femme reste un préalable sous-entendu. Quelle femme est, aujourd'hui encore, à l'aise avec l'idée de ne pas avoir de désir ? Le patriarcat, c'est d'abord cette idée que la priorité sexuelle du couple tourne autour de ce phénomène fragile et capricieux qu'est l'érection. Il est classique d'entendre un homme dire que sa femme ne fait aucun effort, qu'elle est en « pyjama, vautrée sur le canapé, le soir, et pas attirante », comme s'il n'y avait, finalement, pas deux journées pour la femme, mais bien trois.

Mais, actuellement, on assiste, avec la quatrième vague féministe, dans les nouvelles générations de femmes, à une prise de conscience d'une légitimité de leur désir et de leurs rythmes. On entre dans l'ère du « Tu bandes, et alors ? » Cette nouvelle ère ne facilite pas la problématique masculine de la peur des femmes. Elles se manifestent indomptables, et donc inquiétantes,

car échappant à toute idée de contrôle. Finalement, puisque l'érection des hommes n'est plus indispensable au projet reproductif des femmes, puisque, dans la relation quotidienne, cette érection devient capricieuse, on constate que les femmes se désintéressent du phénomène, voire le discréditent.

En parallèle, qui, jusqu'ici, s'est soucié correctement du désir des femmes en dehors des féministes ? Il a été démontré que les hommes ne lisent pas la littérature féministe. Il a même fallu, pour que les femmes s'expriment librement, qu'elles créent leurs propres maisons d'édition, pour finalement ne pas être lues par les hommes. Ainsi, *Le Figaro* a récemment obligé un de ses journalistes hommes à lire, pendant deux mois, de la littérature féministe, qu'il n'avait jamais lue jusqu'ici (comme quasiment tous les hommes). Dans l'article où il relate son expérience, il écrit combien ces lectures ont modifié sa perception des femmes et sa vision du rapport homme-femme. Aujourd'hui encore, nombre de femmes ne savent même pas encore comment marche réellement leur sexualité. La réalité de la vie sexuelle est celle-ci que les femmes sont encore en phase d'exploration de leur sexualité. Nos manuels d'anatomie viennent de découvrir le clitoris. J'ai appris par cœur toute la série des livres d'anatomie pour mes études de médecine, je sais parfaitement comment est faite une verge, je n'ai jamais vu la représentation du clitoris. Je parle des années 1990 ! Apprendre que l'on a un clitoris qui n'a rien à envier au pénis, d'un point de vue anatomique, voire d'un point de vue taille, gageons que cela rebat, un brin, les cartes de la notion de domination et de soumission.

On observe un décalage qui n'est pas encore comblé. Alors que les femmes multiplient maintenant les informations sur les réseaux sociaux et les podcasts, en développant une grande créativité, les hommes, eux, poursuivent un chemin sexuel qui les éloigne des nouvelles voies de la féminité. Certains, bien entendu, tentent de développer une nouvelle masculinité plus respectueuse des femmes, mais on assiste aussi à un relent de la vision masculinisée dominante, comme la notion de mâle alpha. Les deux sexes n'œuvrent pas encore dans le même sens. Pendant que les femmes commencent à revendiquer une égalité sexuelle, les hommes continuent à développer une pornographie dégradante pour les

femmes, même si Ovidie, ancienne actrice porno, essaye de concevoir une pornographie respectueuse des femmes et plus en rapport avec le désir féminin – il serait intéressant de savoir si ses vidéos rencontrent aussi un succès masculin. Ce sont également des hommes qui dirigent les applications de rencontre, majoritairement créées par des hommes pour les hommes. Il faut quand même savoir que le ratio homme-femme sur les sites de rencontre est de l'ordre de 80-20. Sur ces sites, la femme est la marchandise. Ils essayent d'ailleurs de les séduire, afin qu'elles s'inscrivent toujours plus nombreuses, et toutes les publicités s'adressent en priorité aux femmes. Chez Meetic, à Paris, des étages sont dédiés au développement informatique et commercial, et les postes sont à forte majorité masculine, là où la communication est presque exclusivement féminine. Un peu comme dans le monde sexuel transgressif, la problématique reste de recruter des femmes. Ainsi, les sites de rencontre gardent un double discours, non engageant et purement sexuel pour les hommes, romanesque et engageant quand il s'adresse aux femmes. Les femmes y vont plus par désespoir, les hommes par esprit de conquête. Il n'est pas rare que des hommes inscrits de longue date, quand ils se trouvent dans une relation prometteuse, aient du mal à quitter le site de rencontre. « Je vais perdre mon pseudo », me disait une connaissance. Sous-entendant qu'il s'était fait une sorte de renommée, une sorte de cour dont il perdrait le contact.

Mais la tyrannie des érections s'exerce aussi sur les hommes, peut-être bien plus. L'obligation de performance, la sensation d'urgence, la crainte mortifère de ne pas réussir à s'ériger, constituent des problématiques masculines quotidiennes, qu'il faut accueillir également. La fin de la tyrannie des érections devrait apporter aussi aux hommes. Quand on sait que l'occurrence la plus référencée sur Google est « taille du pénis », on mesure l'inquiétude que génère, au quotidien, le problème de l'érection chez un homme. On peut imaginer que la fin du phallocentrisme, issu finalement de l'obligation de la pénétration, soulagera aussi les hommes.

L'heure est peut-être venue de mener des combats communs, et d'envisager des évolutions, comme certaines lois qui pourraient concrètement changer les choses.

En premier lieu, le congé parental obligatoire pour les pères et partagé. Le jour où les hommes seront obligés de prendre un congé parental, nous nous dirons que les enfants sont faits par les hommes et les femmes, et que le sujet est partagé, et cela permettrait une réelle parité des chances à l'embauche, et du salaire, immanquablement.

On pourrait aussi prôner une majoration des peines en cas de féminicides, parce qu'il semble plus grave de tuer les gens qu'on aime que ceux que l'on ne connaît pas. Depuis peu, la loi semble aller dans ce sens, avec la circonstance aggravante en cas de crime passionnel.

La co-contraception sera aussi une évolution notable à envisager dans un avenir proche, tant il semble aberrant que nombre de femmes ayant un désir d'enfants soient obligées de prendre une contraception. On peut envisager une société où celui qui ne souhaite pas d'enfant assume sa contraception.

Il semble indispensable de mettre en place une régulation de la pornographie, pour protéger les plus jeunes, mais aussi pour protéger l'image la femme. Une pornographie éducative serait peut-être un moyen de préparer les jeunes à la réalité de la sexualité, et de les aider à passer de la virtualité à la réalité de la relation. Le problème de la pornographie en ligne est un sujet important, car même si la consommation pornographique est « secrète », on estime que la quasi-totalité des hommes, ou presque, consomment de la pornographie régulièrement. Sans se permettre un jugement sur ce phénomène qui n'est pas anecdotique, mais une réalité quotidienne, il est nécessaire de réfléchir au problème que pose la représentation de la femme, de son désir et du rapport homme-femme.

Dans l'excellent documentaire *La virilité*¹, un homme disait qu'il se sentait culpabilisé par sa consommation pornographique, et il expliquait, dans le même temps, alors qu'il en avait conscience, comment cela restait difficile pour lui de ne pas y aller. Il racontait qu'il avait une démarche volontaire, et finalement contrainte, pour ne pas aller voir des images dégradantes des femmes, et qu'il en était frustré.

1. *La virilité* (2019), documentaire de Cécile Denjean diffusé sur France 2 le 24 septembre 2019.

Enfin, il reste un domaine ultra-sexiste à l'heure actuelle, c'est celui de la santé. Chaque année, les femmes subissent les assauts culpabilisants d'Octobre rose. Toutes les femmes, ou presque, sont invitées à se faire écraser les seins dans des appareils qui remplissent les poches de médecins, majoritairement hommes. Aujourd'hui, en France, alors que l'on meurt presque autant du cancer du sein que de celui de la prostate (11 000 pour l'un, 9 500 pour l'autre), *quid* d'une petite sonde rectale qui permettrait de dépister les petits cancers de la prostate chez tous les hommes de plus de 50 ans ? On pourrait imaginer des instituts de dépistage tenus en majorité par des femmes qui s'engraisseraient copieusement au frais de la Sécurité sociale avec ce dépistage de masse. On imagine bien aussi combien la mise en place d'un Novembre bleu serait – peut-être – génératrice d'angoisses. Pourtant, on ferait tout pour sauver les hommes, on les opérerait de la prostate à la moindre tumeur, au prétexte qu'un cancer dépisté tôt se soigne mieux. Or, il est désormais établi que le dépistage systématique du cancer du sein n'a pas fait baisser la mortalité et qu'il a été, en revanche, parfois ultra-invasif, aboutissant au traitement médical et/ou chirurgical de petites tumeurs qui n'auraient vraisemblablement pas évolué, comme l'ont démontré des études récentes sur les seins de personnes décédées. On balafrerait des milliers de prostates, avec des conséquences connues sur la virilité masculine, comme des milliers d'interventions ont eu des conséquences sur la féminité. On redoublerait ensuite d'inventivité pour aider les hommes à se « reconstruire », à « retrouver leur masculinité ». À quand le Novembre bleu ? Un peu d'ironie pour faire mesurer ce que vivent les femmes depuis des décennies au nom d'une soi-disant amélioration de leur santé. La sexualité des femmes est sous le regard médical, et les injonctions des hommes. Rien ne leur échappe, dans l'idée d'un contrôle de la féminité, et ce, même en psychanalyse.

On peut, pour finir, imaginer les répercussions psychologiques sur les hommes qu'aurait une information régulière et répétée des conséquences incontournables de l'andropause qui n'est pas un mythe. Encore une réalité dont ils ne sont quasiment pas informés, mais pour laquelle on a tout de même pris le temps de développer une petite pilule bleue qui soutient l'érection des hommes, là où les femmes attendent toujours la mise sur le

marché d'une pilule du désir, qui pourtant existe, mais n'est pas commercialisée, tant – peut-être – les hommes craindraient que les femmes deviennent ingérables, si elles devenaient dominantes au niveau du désir.

La solution des métamorphoses féminines : du délire au transsexualisme

Laure Westphal

INTRODUCTION

Le transsexualisme à notre époque fait l'objet de représentations variées et il ne s'est pas aussi facilement fait accepter en psychanalyse qu'en médecine et en droit. C'est vrai que le conservatisme d'aucuns a pu faire de la théorie ce qui justifie la psychiatrisation de cette formation imaginaire¹, comme j'ai pu le remarquer à New York² où un public d'avertis était stupéfait que je puisse légitimer la solution transsexuelle avec une formation lacanienne.

Ici, j'interrogerai la façon dont le transsexualisme peut être une solution pour un sujet psychotique qui peut être enclin à se sentir féminisé³ et se trouver contredit par son sexe anatomique. En son

Laure Westphal, psychologue clinicienne, chargée d'enseignement à Sciences Po et chercheuse associée à l'Université de Paris.

1. J.-C. Maleval, « Le syndrome transsexuel », dans *Spicilège, les destins sexués du sujet*, Département de psychanalyse, Université Paris VIII, Section clinique de Rennes, Association Mathéma-Rennes, 1998.

2. 9^e Colloque de la Société internationale de philosophie et psychanalyse, « Any Body Anybody, The matter of unconscious », 10 au 12 novembre 2016, New York

3. J. Lacan, Le Séminaire, Livre III, *Les psychoses* (1955-1956), Paris, Le Seuil, 1981.

temps, Richard Von Krafft-Ebing⁴ soulignait l'existence d'une inversion sexuelle dont l'expression pouvait varier de l'« hermaphrodisme psychosexuel » à la « métamorphose sexuelle paranoïaque ». Or, le sujet psychotique de sexe biologique masculin ne peut-il pas aussi, aujourd'hui, faire de la conviction d'être femme et de l'aspiration à le devenir physiquement ce qui l'exempte de phénomènes élémentaires ?

Dans cet article, je centrerai mon propos sur la situation du sujet psychotique et interrogerai la façon dont l'homme convaincu d'être femme peut espérer une réconciliation corporelle et psychique en demandant à la médecine un corps féminin. J'étayerai cette hypothèse en cherchant, au cœur de la clinique des psychoses, ce qui rapproche la métamorphose corporelle et la conviction d'être femme, comme le rejet de la fonction phallique ou le rapport à l'exception féminine, mais aussi ce qui les sépare, dans la mesure où le sujet transsexuel a pour particularité de trouver dans le discours social une légitimation de sa position.

LE TRANSEXUALISME : SON ÉVOLUTION, SA DÉFINITION

Le transsexualisme a été identifié comme une entité clinique à part entière au milieu du XX^e siècle et il bénéficie depuis d'une attention constante. En 1966, Harry Benjamin⁵ l'a distingué du transvestisme et l'a défini par le sentiment d'appartenir à l'autre sexe. Robert Stoller⁶ a insisté sur la conviction des transsexuels d'être de l'autre sexe – ce qui n'est pas pareil que de vouloir lui ressembler – et sur la permanence de cette conviction inébranlable. Selon Jean-Marc Alby⁷, les transsexuels associent à cette certitude que leur morphologie est une « erreur de la nature ». Cette expression paraît bienvenue puisqu'ils l'utilisent souvent pour expliquer leur vécu de préjudice : les organes sexuels primaires et secondaires sont des difformités dégoûtantes qui doivent être corrigées.

4. R. Von Krafft-Ebing, *Études médico-légales : psychopathia sexualis. Avec recherche spéciale sur l'inversion sexuelle*, traduit sur la 8^e édition allemande par É. Laurent et S. Csapo, Paris, Georges Carré, 1895.

5. H. Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, New York, The Julian Press, 1999.

6. R.J. Stoller, *Sex and Gender*, Londres, Karnac, 1968.

7. J.-M. Alby, *Contribution à l'étude du transsexualisme*, thèse, Faculté de médecine de Paris, 1956.

La médecine a pris un tournant lorsqu'elle s'est laissée convaincre d'agir avec des progrès scientifiques à l'appui. Cette évolution a été décisive pour les transsexuels, non plus condamnés à s'auto-mutiler, ou à être psychiatrisés⁸, mais en mesure de demander à l'endocrinologie de modifier leurs caractères sexuels secondaires, et à la chirurgie de changer de sexe.

Cette avancée a bouleversé nos représentations et nos repères terminologiques. Parler de « changement de sexe » sous-entendait qu'il était lié à l'arbitraire de la volonté, tandis que parler de « réassignation du sexe », désormais, revient à reconnaître l'« erreur de la nature » et le préjudice psychique correspondant⁹. Je pourrais aussi discuter les expressions de transsexualisme masculin lorsqu'un homme se dit femme, et de transsexualisme féminin lorsqu'une femme se dit homme. À l'instar de Jacques Breton¹⁰, en 1985, des transsexuels contestent ce choix sémantique et trouvent plus juste de parler de transsexualisme féminin pour une « femme emprisonnée dans un corps d'homme » et réciproquement. Ce qui est remis en cause avec la sémantique classique, c'est le privilège octroyé à l'anatomie alors qu'aujourd'hui on tend à donner l'avantage à la réalité psychique. C'est au moins vrai dans tous ces pays tombés d'accord sur les *Standards of Care* de la HBGDA¹¹ (*soc*) autorisant l'opération de conversion aux transsexuels qui en font la demande s'ils ont franchi les étapes suivantes : un diagnostic psychiatrique, une psychothérapie et une expérience de vie dans l'autre sexe.

Je voudrais alors problématiser la question suivante : maintenant que la médecine et le discours social admettent le vécu féminin pour un homme, anatomiquement parlant, le sujet psychotique n'est-il pas apte à faire entendre son inscription du côté féminin dans la relation à l'Autre ? Je souligne que l'articulation d'une

8. K. Espineira, *La transidentité. De l'espace médiatique à l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2008.

9. J. Serrano, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, 2007.

10. J. Breton, C. Frohwirth ; S. Pottiez, S. Kindiniys, *Le transsexualisme. Étude nosogra-phique et médico-légale*, Paris, Masson, 1985.

11. Standards de soins pour la santé des personnes transsexuelles, transgenres et de genre non-conforme, publiés par le WPATH (World Professional Association for Transgender Health), dont la 7^{ème} version date de 2011.

identité au champ de l'Autre ou au champ social n'est rien de moins que la définition que la théorie lacanienne donne parfois à la suppléance. Plus précisément, est-ce que le sujet psychotique convaincu d'être femme peut espérer résorber sa dissociation corporelle en psychique en devenant physiquement et socialement femme ? Cette hypothèse, fil conducteur de cet article, me fera focaliser mon propos sur la situation de l'homme qui se dit femme.

LA DISTINCTION ENTRE LE DÉLIRE DE MÉTAMORPHOSE CORPORELLE ET LE TRANSEXUALISME

Concernant la clinique du corps, quelle différence y a-t-il entre un délire de métamorphose féminine et la seule conviction d'être femme ?

Dans les *Mémoires d'un névropathe*, Daniel Paul Schreber¹² décrivait la façon dont son corps se déformait, se désintégrait, puis regagnait en consistance grâce à l'hypocondrie. Cette solution a fonctionné pour lui jusqu'à ce qu'il soit élu Président au *Reichstag*, et interpellé à l'endroit du signifiant forclos. Ensuite, l'hypocondrie ne lui a plus suffi à endiguer sa sensation de métamorphose originale, ce qui l'a laissé témoin de la transformation de ses parties génitales, de « l'évulsion miraculeuse » de ses poils de barbe et enfin de la « transformation de la stature tout entière [...] consistant [...] en un tassement de vertèbres et [...] aussi de la substance osseuse des cuisses ». L'excès de jouissance qui se localisait en certains endroits du corps le gagnait à nouveau en entier et cela faisait sens : la métamorphose corporelle, selon D.P. Schreber, était féminine. Une sensorialité nouvelle est venue confirmer cette impression : « La volupté d'âme devint si forte que j'en conçus aux bras, aux mains, puis aux jambes, aux seins, aux fesses et dans toutes les parties de mon corps, l'impression d'avoir un corps de femme. » Horrifié, il s'est senti face à « l'alternative ou de devenir fou en conservant son habitus masculin, ou de devenir femme mais saine d'esprit ».

Or, le transsexualisme d'un homme, biologiquement parlant, montre sa conviction initiale d'être femme avant qu'il estime avoir à prendre des dispositions. C'est dans un premier temps que ces

12. D.P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe* (1903), Paris, Le Seuil, 1975.

sujets craignent la folie et ils le formulent souvent ainsi : « Dans un corps d'homme, je ne suis pas moi », « Mon corps n'est pas ce que je suis » ou encore « Je suis une femme emprisonnée dans un corps d'homme. » Ces expressions soulignent l'inadéquation de la réalité anatomique à la réalité subjective, et non l'inverse. C'est donc au corps de se transformer pour qu'il corrige l'étrangeté du vécu. Mais il est difficile de joindre le corps au signifiant. D'abord, « la femme née dans un corps d'homme » dit se comporter « comme » un homme, puis, lorsqu'elle cherche à « se réaliser », les autres disent d'elle qu'elle se comporte « comme » une femme. Une transsexuelle thaïlandaise¹³, dite *katoey* dans son pays, dit ceci : « J'ai essayé d'être un homme mais c'était une torture.... Pour faire plaisir aux autres. Pourquoi me l'infliger ? » À l'inverse de D.P. Schreber, les transsexuels évoquent une dysphorie de genre originaire qui légitime tous les efforts à fournir pour obtenir les transformations corporelles. Le travestissement ne suffit pas, le vêtement doit habiller un corps de femme.

LA DIALECTIQUE DU PÉNIS ET DU PHALLUS

Lorsqu'un homme décrit la féminisation de son corps, il bouleverse l'idée si évidente que nous avons parfois d'appartenir psychiquement à « notre » sexe anatomique. Pourtant, S. Freud¹⁴ soulignait déjà que la différence anatomique valait pour ses conséquences psychiques, sous-entendant qu'elles n'allaient pas de soi. J. Lacan¹⁵ s'est intéressé à cette question en même temps qu'à la fonction du *phallus* dans l'identification du sujet. D'après lui, au stade phallique, « le pénis n'est pas plus phallique que le sein n'est mammaire ». Il remplace le sein. Mais, même si le pénis est relégué au même rang que l'ensemble des objets parvenus pour lui à ce stade, le sujet se fait phallique. Car la fonction signifiante du *phallus* place le pénis face à une menace. Il s'agit de la menace de castration qui détermine l'angoisse correspondante. Le pénis se hisse alors véritablement au rang de *phallus*.

13. *Enquête exclusive* (20/05/2012) « Les *katoeys* : le troisième sexe », M6.

14. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, Gallimard, 1987.

15. J. Lacan, Le Séminaire, Livre IX, *L'identification* (1961-1962), inédit.

Dans le séminaire *...ou pire*, J. Lacan¹⁶ dialectise la fonction signifiante du *phallus* avec le processus de sexuation qu'il décompose en trois temps logiques. Le premier est le temps de la différence naturelle des sexes qui n'est autre qu'un réel mythique. En effet, il ne prend sa valeur que du second temps, celui du discours sexuel avec lequel nous interprétons les données anatomiques à l'aide de signifiants de critères phalliques. C'est le stade où la nature succombe sous le poids du fameux signifiant unique, le *phallus*, en catégorisant la différence sexuelle en termes de castration. Enfin, le troisième temps est celui du choix du sexe pour le sujet, ou, autrement dit, celui de l'« option d'identification sexuée ».

J. Lacan choisit l'expression d'« erreur commune » pour qualifier le processus universel qui consiste à faire passer le *phallus* du statut du signifié de la jouissance à celui de signifiant maître du discours sur le sexe. Selon lui, si le sujet ne commet pas cette erreur, il devient victime d'une autre, son envers, soit de l'« erreur de la nature » dont se plaint justement le sujet né homme qui se sent femme. Je nuancerai ces propos en soulignant que l'inverse n'est pas démontré, il n'y a pas besoin de forclure le *phallus* pour demander une réassignation du sexe. D'ailleurs, D.P. Schreber nous a montré que refuser la signification phallique n'exclut pas d'être habité par le signifié phallique en protestant virilement. C'est ainsi, par paliers, que son corps et la subjectivité de ce dernier se sont féminisés, ralentis par ses identifications masculines qui étaient, jusque-là, effectives. Pour le sujet psychotique et transsexuel, la forclusion du *phallus* s'exprime autrement : il refuse d'emblée et sans contradiction que l'organe soit interprété de façon phallique.

LA SUPPRESSION DE LA SOURCE D'EXCÈS PULSIONNEL

Qu'advient-il du pénis pour le sujet en ces circonstances où il refuse la signification phallique ? En étant préservé de toute menace, le pénis reste une partie du corps réel. Il n'est pas phallisé. C'est alors le sujet tout entier qui a tendance à se constituer le *phallus*, coïncé dans les affres de la jouissance de l'Autre.

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...ou pire* (1971-1972), Paris, Le Seuil, 2011.

À défaut d'être menacé, l'organe devient menaçant car le discours n'interprète pas la pulsionnalité. Celle-ci reste insensée et a souvent pour effet d'envahir tout le corps en le morcelant. *In fine*, l'organe pénien persécute autant que l'ensemble du corps.

Une présentation clinique réalisée par J. Lacan avec Michel H., en 1976¹⁷, expose la situation d'un patient hospitalisé pour avoir tenté de mettre fin à ses jours par pendaison. Il exprime à J. Lacan son goût ancien à revêtir des vêtements de fille et la « peine du cœur » qui provient du fait d'être un homme. Il raconte que, six mois avant l'entretien, des médicaments lui ont donné l'impression de « retrouver son personnage ». L'angoisse a été telle que, dit-il : « j'ai tenté de me castrer moi-même ». Il n'y est pas parvenu en raison d'une douleur trop aiguë.

Quand le sujet est objectalisé par la jouissance de l'Autre, il peut vouloir y couper court en créant du manque dans le réel. Cette logique pousse au passage à l'acte suicidaire ou encore à l'automutilation, comme le montre l'exemple de Michel H. En fait, le sujet ne veut pas qu'on l'assimile au *phallus* du fait qu'il détient un pénis et il est prêt à s'émasculer pour éviter cette erreur. Supprimer la source pulsionnelle lui donne aussi l'espoir d'enrayer l'excédent de jouissance maternelle. En quelque sorte, avec l'opération de castration, il pourrait contrer la prise à la lettre de cette proposition : « Les femmes veulent le pénis. »

Michel H. s'est beaucoup documenté. Il a notamment appris « qu'on peut se faire castrer, avoir des seins avec des hormones, qu'on peut vraiment arriver à métamorphoser un homme en femme ». Décidé à devenir femme, à oublier son personnage et à ne plus être angoissé d'être homme, il a déjà démarché des chirurgiens et des esthéticiens pour modifier son visage. Ensuite, il passera aux étapes de la prise d'hormones et de la castration pour modifier l'ensemble du corps. D'aucuns déplorent que le transsexuel rejette l'organe à la place du signifiant, mais je poserai cette question : n'est-ce pas là une manière de résoudre le problème de la jouissance sexuelle, trop réelle en raison de sa disjonction au *phallus* ? Se placer sous le signifiant « femme » lui permettrait aussi d'agencer autrement l'ensemble de sa problématique corporelle.

17. M. Czermak et coll., *Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*, Paris, L'Association freudienne internationale, 1984.

DIFFÉRENTS RAPPORTS À LA JOUISSANCE

Le sujet psychotique attaché au signifiant « femme », ne cultive-t-il pas une ambiguïté ? Selon Lacan, lorsqu'on accepte la fonction phallique, on peut s'y inscrire de deux façons. Le choix masculin et le choix féminin correspondent aux deux « options d'identification sexuée » et à des rapports distincts à la jouissance dans sa référence au *phallus*. On trouve la description des enjeux de ces deux positions dans le séminaire *Encore*¹⁸ et dans « L'Étourdit¹⁹ ».

L'inscription du côté « homme » serait à dialectiser avec l'approche freudienne du complexe paternel et la logique aristotélicienne de l'universel, du « tout », fondée sur un principe de contradiction. C'est-à-dire qu'il existerait une contradiction formelle entre, d'une part, l'existence nécessaire d'un point d'exception à la fonction phallique, le père, et, d'autre part, la règle de l'universel phallique qui fait l'homme. C'est en quelque sorte la réécriture en termes logiques du mythe de *Totem et tabou*²⁰ où le père de la horde est cet « au moins un » qui n'est pas soumis à la loi de la castration : il jouit de toutes les femmes tout en étant mort. Le sujet s'inscrit du côté « homme » s'il accepte, au principe même de sa castration, l'exception paternelle à la loi phallique. L'exception fait la règle.

La sexuation féminine, pour sa part, accepte, selon J. Lacan, cette même exception à la règle mais en étant caractérisée par une logique spéciale de négation portée sur l'universel ou sur le « tout ». Le sujet aurait pour référence le *phallus* sans qu'elle soit la seule ni qu'elle se réfère à un signifiant maître « féminin ». Cette logique inédite du « pas-tout » serait corrélative d'un rapport inédit à la jouissance, d'une jouissance « pas-toute » phallique, c'est-à-dire seulement partiellement inscrite dans la fonction phallique et régulée par l'Œdipe.

Qu'en est-il dans la psychose ? Selon la logique de la sexuation, l'inscription du côté masculin comme du côté féminin nécessite la référence à un ensemble d'éléments soumis à la fonction phallique

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

19. J. Lacan, « L'Étourdit » (1973), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

20. S. Freud, *Totem et tabou* (1913), Paris, Payot et Rivages, 2001.

et d'accepter qu'il y ait une exception. Dans chaque cas, le sujet admet ceci : il en existe un qui n'est pas soumis à la fonction phallique. Le problème, c'est que c'est la place du Père et que le sujet psychotique ne la situe justement pas. Celui-ci s'inscrit donc sur le versant féminin en ne bénéficiant pas d'une exception qui le sorte de la logique du « tout ou rien ». Comme le souligne Augustin Ménard²¹, il en résulte un « pousse-à-la-femme » relatif à une jouissance qui, pour sa part, n'est pas phallique du tout.

LA CLINIQUE DU « POUSSE-À-LA-FEMME » : SON ENVERS

Si le signifiant du Nom-du-Père est forclos, l'indivision du sujet le pousse du côté féminin au point d'incarner littéralement *La femme* dans le réel. Le devenir femme est l'illustration majeure des effets de la forclusion dans la psychose. On le constate aussi bien dans le délire de métamorphose féminine que dans certaines formes de conviction d'être femme.

Horriifié par les indices d'une métamorphose totale, D.P. Schreber repoussait l'échéance à plus tard grâce au travail du délire. En effet, il pensait l'univers prêt à lui faire l'affront d'une éviration, mais il « exclut » une telle éventualité. Le problème est qu'il devait s'engager dans une lutte féroce contre cette sordide féminisation : « Ce qui me paraissait le plus abominable était la perspective que mon corps allait devoir subir je ne sais quelle profanation sexuelle après la métamorphose par laquelle on se proposait de me changer en créature du sexe féminin ; d'autant plus que, pendant tout un temps, il avait été question de me livrer pour ce dessein aux gardiens de la clinique. » Ainsi, il voyait s'approcher le supplice de l'éviration et il identifiait même son objectif : jouir comme une femme sous l'effet de la pénétration sexuelle réalisée par des hommes. D.P. Schreber était-il le seul à concevoir le devenir femme comme avilissant et contraire à des identifications masculines ?

Un entretien mené par M. Czermak avec Nicolas P.²² montre à quel point « être femme », pour le transsexuel, est non négociable.

21. A. Ménard, « Le pousse-à-la-femme dans la psychose », *Les Cahiers cliniques de Nice*, n° 6, 2011, p. 133-140.

22. M. Czermak, *Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*, op. cit.

Lorsque M. Czermak s'adresse à lui par son nom, Nicolas P. rétorque : « Non, Carole. Je suis Carole. » Nicolas P. s'explique en disant que, tout petit déjà, il jouait avec les filles. Et puis : « jouer avec les garçons me faisait horreur, j'avais honte quand j'étais avec les garçons dans le bain, si les garçons me caressent et m'embrassent, ça me donnait de la peur ». Lorsqu'il était « complètement garçon », il était convoité par d'autres et il se sentait humilié. Il les évitait car il ne voulait pas non plus y être associé. Nicolas P. a toujours considéré qu'il était de sexe féminin. Et, aujourd'hui, il ne veut pas être humilié comme il l'a déjà été en devenant homosexuel : « L'homosexualité, c'est quelque chose qui est vicieux, qui n'est pas naturel. J'estime que l'homosexuel fidèle doit se décider à devenir une femme complètement ou à rester homme. » Cette honte si tenace l'empêchait, à un moment donné, de sortir dans la rue. Mais son état s'est amélioré : il est décidé à être aimé comme une femme par un homme.

Pour D.P. Schreber comme pour Nicolas P., être un homme féminisé, c'est s'exposer à l'avilissement sexuel. C'est donc à juste titre que J. Lacan qualifie le *pousse-à-la-femme* de « sardonique ». Son caractère mortifiant vient de l'excès de jouissance associé au signifiant « femme », selon un agencement capable d'aboutir à la déchéance. Il y aurait ainsi une suite logique entre le rejet de la fonction phallique, le rejet du pénis en vue d'en maîtriser les effets et une pression à l'identification à l'objet *a*, si « être femme » ne devient pas un projet sublimé.

L'ÉLECTION DU SIGNIFIANT « FEMME »

Être femme n'est-il pas un projet séduisant, à bien y regarder ? C'est ce que D.P. Schreber pressent au fur et à mesure qu'il progresse dans son délire, et c'est déjà ce dont les transsexuels sont convaincus au début de leur parcours. Cette satisfaction passe-t-elle par la pacification du lien entre le sentiment d'appartenance au sexe féminin et le choix d'objet, ou est-elle ailleurs ?

Si je reprends l'exemple de Michel H., je souligne qu'il n'associe pas d'objet spécifique à sa jouissance. À 22 ans, il explique avoir eu des relations avec des hommes et avec des femmes « pour voir quelle est la personne qui [lui] conviendrait le mieux ». En fin de compte, il n'y en a aucune : « ni l'un ni

l'autre ne m'attirent ». Ses deux premiers rapports sexuels étaient avec une femme et lui ont procuré le plaisir de la pénétration, mais, dit-il : « il y avait quelque chose de plus fort en moi qui me contredisait ». La troisième et dernière relation avec une femme a été vécue sous la forme du concubinage, « comme deux gouines ». Avec elle, raconte-t-il, « j'étais habillé en femme toujours, même lors de la pénétration et je me sentais femme lors du rapport sexuel ». Il aimait être aimé en tant que femme. Par contre, Michel H. s'est souvent senti « abusé » ou raillé par les hommes lorsqu'il se promenait travesti. Avant d'être hospitalisé, il a quand même tenté des relations sexuelles avec deux amis d'enfance mais sans parvenir à aller plus loin que des caresses. Il ne peut pas se sentir femme dans les bras d'un homme. *In fine*, Michel H. s'intéresse à la sexualité à condition de s'y épanouir en tant que femme et donc avec une femme. C'est l'identification à la femme qui est jouissive. D'ailleurs, précise-t-il : « Je préfère sacrifier ma vie, ne pas avoir d'enfants, ne rien avoir mais être une femme. »

Nicolas P., quant à lui, écoute davantage son désir sexuel qui lui « confirme » son appartenance au sexe féminin : « Je n'ai pas besoin d'une femme, j'ai besoin d'un homme. La sodomisation ne me satisfait pas et me nuit. » Il aime caresser l'homme comme une femme et il a besoin d'être aimé comme une femme : « Le transsexuel réagit à la même zone érogène que la femme, notre peau est très sensible, nous entrons dans l'orgasme quand on nous donne les caresses, les baisers, comme une femme, on attend la virilité de l'homme. » Son vœu le plus cher, c'est de laisser s'exprimer la femme qui grandit en lui : « Ma psyché, mes pensées sont tout à fait femme et mon corps n'est pas encore féminin complètement [...] Je m'explique comme une femme, j'ai des pensées féminines, je me réjouis devant les bijoux, les belles fourrures, devant de beaux hommes, je me réjouis quand je fais la cuisine, quand je fais mon marché, quand on me parle au féminin... » Il précise par contre que la beauté des femmes ne l'excite pas. C'est son projet qui le séduit : « être belle, une femme gracieuse, une femme qui peut intéresser les hommes ».

Pour Michel H., le « désir » d'être femme se suffit à lui-même tandis que pour Nicolas P., l'amour d'un homme doit s'y conjuguer. Cela peut nous faire penser à S. Freud selon qui la féminité schrébérienne s'explique à partir d'une négation portée sur

l'homosexualité. C'est aussi l'une des hypothèses de M. Czermak concernant Nicolas P. Cependant, il me semble important de demander s'il ne s'agit pas moins d'une homosexualité refoulée que d'une homosexualité d'emprunt destinée à justifier l'inscription du côté femme. Dans la psychose, qualifier de féminine la jouissance est une manière de l'interpréter en sollicitant la sexuaton. Par ailleurs, choisir le signifiant « femme » permet à l'être en quête existentielle de faire du transsexualisme l'issue du *pousse-à-la femme*.

LE « POUSSE À L'EXCEPTION »

Si nommer la jouissance la légitime, elle n'est pas pour autant circonscrite puisqu'il manque un point d'exception permettant de réguler la pulsionnalité. En effet, lorsque le sujet psychotique refuse l'exception qui justifie l'ensemble des hommes, il n'est pas non plus en mesure de se considérer comme unique par rapport cet ensemble. Il a plutôt le sentiment d'être un élément particulier d'un tout sans extériorité, ce qui l'expose à des angoisses de morcellement. Or, souvent, il ne lui manque pas l'intuition qu'il s'agit de créer ou d'inventer cette exception. C'est ainsi que, selon G. Morel²³, le sujet psychotique peut prétendre à « être, comme Schreber, la femme qui manque aux hommes – mais aussi le chef qui manque au peuple, le patriarche qui manque à la famille, l'artiste qui manque à notre époque ». Si la quête d'un destin exceptionnel rend la jouissance supportable, elle autorise aussi le sujet à se constituer un *sinthome*²⁴. Comme le devenir femme est structurellement préparé dans la psychose, il n'est pas incongru de rechercher l'exception dans le champ de la féminité.

Selon J. Lacan, l'exception a bel et bien un lien privilégié avec la féminisation, dans la mesure où cette dernière est portée par l'Idéal du moi. Par là même, elle interroge la dimension symbolique. Par exemple, la paranoïa de D.P. Schreber montre que s'assumer hors-la-loi crée en même temps un nouvel ordre du monde autour de l'être féminisé. Dans le transsexualisme,

23. G. Morel, *Ambiguïtés sexuelles. Sexuaton et psychose*, Paris, Anthropos/Economica, 2000.

24. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome* (1975-1976), Paris, Le Seuil, 2005.

« La femme » peut constituer le nom du point d'exception à la loi et le soutien d'un nouvel ordre de la jouissance. La psychose voudrait que l'être « hors-la-loi » et le signifiant « femme » évoluent de manière asymptotique avec une convergence pour point de mire. Pour A. Ménard²⁵, le qualificatif d'« asymptotique » emprunté à S. Freud par J. Lacan est à lire dans le « pousse-à » du *pousse-à-la-femme*.

Ainsi, l'envers mortifiant du *pousse-à-la-femme* aurait, tout comme la métaphore délirante, un endroit. L'endroit pour le sujet psychotique ayant fait du transsexualisme une solution, c'est l'idéalisation de « La femme » comme horizon infini. J'ajoute qu'il modifie le statut de l'Autre dans le même mouvement : il le voyait avilissant alors qu'il en attend désormais une légitimation de sa nouvelle identité. Cela se produit, par exemple, comme M. Forester²⁶ le montre, lorsque le transsexuel se forge un mode d'« être-au-monde » valorisé par la société, qu'un star-système promeut ce mode de féminisation ou qu'un microcosme social est fondé sur ces valeurs. Le cas échéant, le sujet fait du *pousse-à-la-femme* ce qui va lui permettre de s'insérer dans des liens sociaux et de se constituer une suppléance. Vouloir devenir « La » femme l'autorise non seulement à inverser le sens qu'il donnait à la jouissance mais aussi à consolider sa dialectisation avec l'exception féminine.

L'EXCEPTION « FÉMININE »

Le transsexualisme féminin, c'est-à-dire dont le genre d'arrivée est le sexe féminin, se distingue de son homologue masculin par l'importance qui y est accordée à la beauté. La femme « née dans un corps d'homme » cherche souvent à exceller dans le champ esthétique, donnant l'impression à celui qui la regarde d'une caricature féminine tombée dans la « mascarade ». D.P. Schreber dut reconnaître lui aussi que sa force d'attraction sur les rayons avait modifié son apparence et l'attention qu'il lui accordait : « Depuis lors, c'est en pleine conscience que j'ai inscrit sur les étendards

25. A. Ménard, « Le pousse-à-la-femme dans la psychose », *op. cit.*

26. M. Forester, *Elle ou lui ? Une histoire des transsexuels en France*, Paris, La Musardine, 2012.

le culte de la féminité, et désormais je m'y tiendrai autant que me le permettront les égards dus à mon entourage. »

Pour leur part, les transsexuels cherchent activement à exceller dans le champ esthétique. Ils optent en général pour un travestissement privé, puis public, en cultivant le perfectionnisme. Le corps lui-même n'est jamais en reste puisqu'il est modifié parallèlement. L'usage fait qu'il est d'abord modifié dans sa plastique, par le biais de la chevelure ou de la pilosité, par exemple, avant que les caractères sexuels secondaires *soient* « corrigés ». Parmi eux : la peau, les seins, la voix. C'est Michel H. qui parle le mieux de cette forme d'organisation visible du symptôme, pour paraphraser M. Foucault.

À l'hôpital, Michel H. échoue « à tenir le coup » car ses vêtements de femme lui manquent. Il est nerveux, alors qu'habillé en femme, tout son corps éprouve un soulagement, une satisfaction. Michel H. veut devenir une belle femme, éventualité accréditée par la presse scientifique : « Un homme pourrait être beaucoup plus élancée, beaucoup plus belle, beaucoup plus douce qu'une vraie femme. » En attendant, Michel H. s'est forgé un personnage féminin, Corinne, auquel il porte une véritable adoration lorsqu'il dit oublier qu'il est homme. De nombreux transsexuels partagent, avec Michel H., ce discours.

En Thaïlande, les *katoeys* sont connues pour vouloir, elles aussi, un statut d'exception et resplendir de leur beauté féminine. D'ailleurs, elles obtiennent un statut particulier dès l'école primaire, où des lieux leur sont dédiés, puis dans les cliniques qui les opèrent, où elles sont choyées, et enfin dans les médias, où leur notoriété est cultivée. Il existe, dans le pays, des concours de beauté très médiatisés consacrés aux *katoeys*. On les honore et elles l'apprécient. Voici ce que dit l'une d'elles : « C'est bien de montrer que nous, les *katoeys*, nous pouvons être plus belles que les femmes. » Qui plus est, cela fait son effet sur un large public. Un admirateur du concours de « *Miss queer* » s'est déplacé de loin pour cet événement et il commente : « Avec leur grâce et leur talent, ils donneraient des complexes aux femmes. »

Le « *pousse-à-la-femme* » n'est plus humiliant si l'on devient une belle femme. C'est finalement le cas dans le délire de D.P. Schreber. Le sujet psychotique et transsexuel, quant à lui, peut même échapper au délire en incarnant, à travers l'exception

féminine, l'exception qui manquait pour réguler sa jouissance. Lorsque ce dernier parvient à une telle distinction dans le champ de l'Autre²⁷, cet aménagement répare ce qui, jusqu'alors, était vécu comme abject.

L'IDENTIFICATION « SECONDAIRE »
COMME AUTO-ENGENDREMENT

Quelle est la portée de la présentation féminine dans les deux cas ? D.P. Schreber avait suffisamment craint d'avoir été « bâclé à la six-quatre-deux » pour apprécier ensuite l'élégance que son délire finit par lui concéder. Les transsexuels, comme le remarque aussi Hervé Hubert²⁸, ont assez souffert des erreurs commises par la nature pour jouir de l'appropriation réparatrice des indices de la féminité. Mais les transsexuels veulent que leur réparation ait lieu aussi dans le réel : « on veut s'opérer pour être normale », ou encore « le changement de sexe n'est pas de la chirurgie plastique, c'est une guérison », disent certains. En fait, ils veulent, à juste titre, que le corps s'arrime au signifiant « femme » qu'ils estiment les définir le mieux.

Il est intéressant d'entendre ce que les transsexuels ont à dire après l'opération. Voici ce qu'affirme la bénéficiaire de l'opération tant attendue : « Depuis que j'ai changé de sexe, ma vie est meilleure et je ne me sens plus handicapée, le Dr X. qui m'a opérée est un deuxième père pour moi, il m'a transformée en quelqu'un de complet, d'achevé. » Demander à enlever le pénis n'est donc pas une coquetterie, c'est inventer un père castrateur qui permet au corps de prendre forme autour du trou laissé par l'ablation. Une autre transsexuelle opérée confirme : « C'est comme si mon corps que j'avais en partie ignoré jusqu'à maintenant prenait un véritable sens. » Le corps dont l'apparence est dorénavant cohérente avec le vécu féminin est l'occasion d'une re-naissance.

Mais se faire opérer n'est pas l'essentiel. Ce qui importe à nombre de sujets transsexuels est de forcer l'admiration de l'Autre

27. C. Chiland, *Changer de sexe, illusion et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2011.

28. H. Hubert, « Transsexualisme : du syndrome au sinthome », *Cliniques méditerranéennes*, n° 76, 2007, p. 255-270.

auquel la métamorphose s'adresse. Séduire évacue l'obscène et permet de récupérer sa dignité. M. Czermak analyse la revendication de dignité comme la quête d'une image idéale, sorte de Moi idéal engendré à partir des fantasmes qu'il centralise. Comme si le sujet parvenait à une identification à partir d'un écart à réduire entre une image dévalorisée et une représentation glorieuse. Les transsexuels médiatiques sont exemplaires à ce sujet en existant comme *stars* dans le champ social. Mais de manière plus générale, vouloir incarner « la » femme peut relever d'un semblant d'identification secondaire ayant la portée d'une identification primordiale. Embellir le corps relève moins d'une mascarade phallique que scopique permettant au sujet de s'inscrire dans une relation à l'Autre. Ceci justifie cette proposition M. Safouan²⁹ : « le transsexuel ne joue pas à la femme, il en est une. »

LA NOMINATION

Lorsque le sujet conçoit le projet d'être une belle femme comme un support identificatoire, il peut aussi en attendre une reconnaissance symbolique. C'est vrai pour D.P. Schreber qui cherche à donner du sens à sa métamorphose et pour certains transsexuels qui veulent réactualiser l'acte de nomination.

Dans le cas de D.P. Schreber, consentir à être la femme de Dieu n'était pas articulé à n'importe quel projet : « Je ne crois pas me tromper quand je dis que finalement une palme toute spéciale de la victoire m'est réservée. » L'honneur viril qu'on a lui retiré lui sera rendu autrement et, d'après lui, la portée de ce dédommagement ne s'annonçait vraiment pas stérile : « éviration de fait, qui aurait pour suite que viendrait à procéder de moi, après fécondation divine, une nouvelle lignée ; ou encore avec cette autre conséquence que mon nom serait désormais lié à une renommée telle que jamais il n'en échut de pareille en partage à aucun des milliers d'hommes d'esprit incomparablement supérieur qui vécurent avant moi ». La forclusion du Nom-du-père et du *phallus* donne lieu à une féminisation dont le destin est

29. M. Safouan, *Études sur l'Œdipe. Introduction à une théorie du sujet*, Paris, Le Seuil, 1974.

récupéré dignement : D.P. Schreber accouchera comme une mère et donnera son nom comme un père.

La démarche transsexuelle fait appel au symbolique autrement. D'après S. Ginestet-Delbreil, cette clinique interpelle à bon escient la cooccurrence des notions d'identification et d'auto-engendrement. Pour le comprendre, elle se réfère au stade du miroir dont J. Lacan³⁰ a fait le moment d'émergence du sujet dans l'assomption jubilatoire de son image spéculaire. Ce surgissement est corrélé à « *une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image³¹ ». L'avènement du sujet se confirme lorsque l'appropriation du prénom extrait l'enfant de l'emprisonnement lié à l'échange des regards.

D'aucuns déplorent que nombre de transsexuels investissent uniquement l'axe imaginaire, et qu'être femme, en particulier, relèverait de leur fixation à une image non arrimée à des données signifiantes. C'est en oubliant que le sujet se donne un prénom au cours de sa métamorphose et qu'il peut octroyer à ce processus une fonction spécifique, s'il est psychotique. Le sujet n'a peut-être pas été nommé par l'Autre, mais il s'approprie finalement un nom, ce qui démontre son aspiration au symbolique pour consolider son identification à l'image qu'il s'est choisie. Dans le transsexualisme, la nomination est centrale au côté de la dignité car le changement d'état civil suppose d'ôter des papiers d'identité le prénom d'origine pour y substituer un autre introduit par le signifiant « Madame » tant attendu. Selon C. Millot³², cette femme que le transsexuel veut devenir, qu'il dote de la beauté, de la complétude et de la capacité d'engendrement, se présente comme l'un des Noms-du-Père.

30. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je » (1966), dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 94.

31. S. Ginestet-Delbreil, *Du désaveu à l'errance. Un préalable à la perversion et à d'autres phénomènes*, La Riche, Diabase, 2003.

32. C. Millot, *Horsexe, essai sur le transsexualisme*, Toulouse, érès, coll. « Point Hors Ligne », 1983.

CONCLUSION

Dans la psychose, la forclusion du Nom-du Père empêche au sujet l'accès à la jouissance phallique et c'est alors la jouissance du corps qui insiste. Elle se présente sous la forme du *pousse-à-la-femme*, par exemple, dans le délire de métamorphose paranoïaque, mais elle peut aussi trouver l'issue du transsexualisme. J'entends que des enjeux communs peuvent avoir un destin différent. Pour sa part, le sujet psychotique et transsexuel peut se singulariser et agencer son corps au signifiant « femme » en s'inscrivant dans une démarche de réalisation. Devenir l'exception féminine, être re-nommée, constituerait le point de capiton de cet aménagement. Et cette démarche n'intègre-t-elle pas la fonction du désir de l'Autre ?

Retrouver sa dignité dans un corps féminin suppose en effet que l'Autre y consente. Quand le transsexuel demande à des praticiens des modifications corporelles et à l'État un changement d'état civil, il fait en sorte que s'agencent deux dimensions complémentaires : d'une part, il sollicite la médecine dont la vocation est de rétablir la santé du corps, d'autre part, il fait appel au droit dont le rôle est d'harmoniser les relations sociales. Le transsexualisme peut permettre au sujet psychotique, par une voie performative³³, d'agencer son corps au signifiant « femme » destiné à le représenter, soit de résorber sa dissociation corporelle et psychique dans la relation à l'Autre et dans le champ social.

J'ajouterais enfin que, lorsque le sujet psychotique s'attelle ainsi à subvertir un certain ordre, de la jouissance et dans le social, il le fait dans les termes de la loi, de façon à ce qu'elle se retourne contre elle-même, et il peut aboutir, comme d'autres, à des permutations inattendues et salvatrices. Si J. Butler³⁴ a défendu cette hypothèse pour chacun, c'est dans la clinique des psychoses que cette subversion paraît d'autant plus salutaire qu'elle ouvre sur une libération et de nouvelles possibilités culturelles.

33. P.-H. Castel, *La métamorphose impensable, Essais sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Paris, Gallimard, 2003.

34. J. Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (1990), Paris, La Découverte, 2005.

« Le dire trans »

Adriana Zanón

Cet article propose des remarques concernant les trans dans la clinique en Argentine, aussi bien de patients psychotiques que non psychotiques, c'est-à-dire de tout sujet, sans préjugé. Nous pensons que cette problématique est devenue urgente, pour les analystes, dans leurs enjeux cliniques et théoriques.

Dans plusieurs pays d'Amérique du Sud, des agressions commises en groupe, des viols collectifs de femmes et de trans, sont fréquents. Ainsi, en Bolivie – humilié par un récent coup d'État –, des atrocités et des viols contre les femmes et les trans des peuples autochtones – *Cholas, Coyas, Bartolinas* – se perpétuent, comme il y a cinq siècles dans des contextes coloniaux.

En Argentine, c'est le contraire, sous l'énorme impulsion de combats dans le cadre des hôpitaux psychiatriques, des luttes féministes, des minorités sexuelles et des personnes handicapées. Cela favorise une politique de protection et d'accompagnement, grâce à de nouvelles lois promulguées en faveur de l'élargissement des droits.

Dans le cadre universitaire, une initiative issue de notre faculté de psychologie appartenant à l'université nationale de Rosario (UNR), sous les auspices de notre conseil supérieur, a constitué un progrès en 2019. À la faveur d'un changement de gouvernance de

Adriana Zanón, psychanalyste, professeur à l'université nationale de Rosario, Argentine. Auteure de Transexualismos en psicosis y no psicosis, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2019.

notre université, l'actuelle conseillère supérieure a voté en faveur du quota travesti-trans pour le personnel universitaire non enseignant. Cette initiative est devenue une règle, et elle porte le nom d'« Alejandra González » en hommage à une personne travestie décédée en 2018, et qui a accompli des tâches administratives à l'UNR. Cette résolution envisage d'incorporer 5 % du personnel, ou un minimum de trois personnes par an, dans les diverses tâches du rectorat ou des unités académiques.

Florencia Rovetto, secrétaire de « Genre et sexualité » de l'UNR, et son équipe travaillent en vue de la construction de politiques inclusives au profit des sujets de la population les plus vulnérables, du fait de leur orientation sexuelle. Ces questions étaient auparavant passées sous silence, et les « fous », les « prostituées », les « pédés », les « vagabonds », les « non-universitaires », ne pouvaient pas travailler à l'université.

L'inclusion légale de « dissidents » à des postes de travail a été précédée d'une formidable lutte du collectif trans, notamment de *La casa de las locas* (La maison des folles) de Rosario, un espace culturel, social et politique LGTBIQ +. L'activiste Laureana Krupp et Guadalupe Aguirre sont responsables de l'intégration des diversités et des dissidences dans les études de psychologie, bastion de la psychanalyse depuis des décennies. L'inclusion de recherches et de publications d'auteurs LGTBIQ + est importante pour les étudiants, qui, à leur tour, apportent de l'impulsion et des interrogations à la recherche de ces thématiques.

À partir de là, nous nous proposons de reformuler quelques questions concernant la psychanalyse, par exemple par rapport à plusieurs points signalés par Lacan autour des transsexualismes, aussi bien dans les années 1950, dans ses *Écrits*, par exemple dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », que dans les années 1970, dans son séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, ou l'année suivante, dans *...ou pire*. Nous avons interrogé ces deux périodes lacaniennes, quant à leurs enjeux théoriques à plusieurs reprises, pour ne pas nous en tenir seulement à la proposition situant les trans à l'intérieur des psychoses. Nous écoutons le dire trans chez tout sujet, parfois ayant des délires ou bien sans délire. Nous pratiquons la clinique avec des psychotiques à l'hôpital depuis des décennies et, en les écoutant, nous pouvons soutenir

que dire « psychose » ne définit en rien un choix de genre. C'est un sujet politique de par sa condition d'être parlant, c'est-à-dire un sujet advenu grâce au traumatisme, lequel s'articule dans la répétition du désir, comme pour tout sujet. À présent, nous préférons définir le « fou » comme un(e) « usager(ère) » (*usuarix*), et le considérer comme un sujet de droit selon la loi de santé mentale et addictions n° 26.657, en vigueur dans notre pays depuis 2010.

Les trans, les transsexualismes – le terme est utilisé au pluriel –, les transgenres, les trans-identités ou les pousse-à-la-femme – pour le dire comme Lacan qui a utilisé cette expression dans « L'étourdit », dans les années 1970 –, toutes ces catégories ne sont pas des concepts à propos desquels il faudrait débattre. Ce sont des manières de lire la clinique sans moralisation : si on écoute, dans nos cabinets ou à l'hôpital, un sujet qui, dans son dire, énonce son assomption du devenir transsexuel, il s'agit de son dire singulier. On peut déceler alors un vrai problème psychique dans le dire de chacun ; alors que si nous avons une règle morale préalable, nous ferons autre chose, mais ce ne sera pas de l'analyse.

Que proposait Freud à propos des transsexualismes ? Rien de spécial. Comme on le sait, le terme « transsexualisme » apparaît dans le savoir psychiatrique à partir de la première moitié du XX^e siècle. Jean-Marc Alby l'a employé pour la première fois dans une recherche universitaire, plus précisément dans sa thèse intitulée *Contribution à l'étude du transsexualisme*¹, en 1956, que Lacan cite dans les *Écrits*.

La théorie de Freud à propos de la bisexualité psychique a traversé son œuvre du début à la fin, depuis ses *Trois essais sur la théorie sexuelle* jusqu'à *L'analyse finie et l'analyse infinie*. Le féminin et le masculin cohabitent en proportion variable chez chaque sujet. C'est l'un des grands fondements freudiens sur lequel nous nous appuyons plus que jamais, de nos jours, pour comprendre le dire trans dans nos analyses (et cela, qu'il existe ou non une demande chirurgicale).

1. J.-M. Alby, *Contribution à l'étude du transsexualisme*, thèse, Faculté de médecine de Paris, 1956.

Nous proposons aujourd'hui de suivre Freud, et de laisser de côté la logique coercitive d'une société archaïque. Nous sommes si loin de ce que Lacan a appelé « la pratique transsexualiste » dans « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » ! Il l'a formulé à propos du psychotique qui, ne pouvant être le phallus qui complète la mère, deviendrait la femme qui complète les hommes : ce discours semble tout à fait patriarcal aujourd'hui.

Nous pouvons distinguer plusieurs points dans certains propos lacaniens, concernant ce qu'il a appelé la « transformation en femme », dans le séminaire *Les psychoses, via la Versöhnung*, la réconciliation avec le délire, dans l'éclatant témoignage schrebérien. Nous pouvons également réfléchir à sa formulation autour du « pousse-à-la-femme », énoncée dans sa conférence devant l'équipe hospitalière, en commémoration du 50^e anniversaire d'Henri Rousselle, et, de même, nous référer à son texte « L'étourdit² ».

Pour conclure avec ces quelques jalons lacaniens, on peut lire, dans *...ou pire*, que l'erreur du transsexuel serait de traiter son organe comme un signifiant : « C'est en tant que signifiant que le transsexualiste n'en veut plus et pas en tant qu'organe. En quoi il pâtit d'une erreur, qui est l'erreur justement commune. Sa passion, au transsexualiste, est la folie de vouloir se libérer de cette erreur, l'erreur commune qui ne voit pas que le signifiant, c'est la jouissance et que le phallus n'en est que le signifié. Le transsexualiste ne veut plus être signifié phallus par le discours sexuel, qui – je l'énonce – est impossible³. »

On peut supposer que l'erreur du transsexuel consiste à proposer son pénis en tant que signifiant, perçu en même temps comme un organe inutile et surnuméraire. Il fait même référence ici à « la fille » trans qui cherche la solution chirurgicale. Mais demandons-nous : qu'en est-il du « garçon » trans ? Il peut chercher la réassignation de son sexe, en devenant un garçon à certaines conditions, telles que le fait de réussir une érection, d'uriner debout, etc., grâce aux progrès de la technique hormonale

2. J. Lacan, « L'étourdit » (1972), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 466.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...ou pire* (1971-1972), Paris, Le Seuil, 2011.

et/ou chirurgicale actuelle. Nous avons posé la question à des spécialistes de Rosario, dans le service du Dr Daniel Lizzi, responsable des chirurgies de réassignation de sexe à l'Hôpital Centenario de Rosario. Leur réponse donne une proportion de neuf pour un voulant devenir un homme.

Dans la citation précédente de Lacan, tirée du Séminaire *...ou pire*, nous lisons que le transsexualisme est une passion. Contredisons Lacan en remarquant qu'un dire trans peut se présenter dans la clinique sur le mode de la forclusion. C'est ce que montre l'exemple clinique d'un patient que nous appellerons G.G. Il est hospitalisé depuis cinq ans, traité pour une psychose et une dépendance à l'alcool, et aujourd'hui abandonné à son sort. Il est né dans un petit village au nord de la province de Santa Fe. Après la mort de ses parents, très âgés, il ne lui reste qu'une sœur qui souffre d'une autre maladie psychiatrique et est dans une situation fragile.

G.G. a réussi à se faire une vie entre le cadre de l'hôpital, où il habite pour le moment, et le village. En Argentine, nous analysons au cas par cas les possibilités de déshospitalisation d'un patient pour l'orienter vers un lieu moins asilaire. G.G. a déjà parcouru un trajet vers la construction d'une jouissance singulière, plus réalisable. Jouissance qui est « bien placée », spécifique, le situant dans une position féminine. Il se sent poussé à « assumer » une identité de femme, il porte quelques accessoires féminins sur lui, comme des lunettes de femme très voyantes, avec une monture blanche. Il ne peut pas s'en passer, que ce soit lors de ses sorties de l'hôpital, pour aller au bar, etc.

G.G. nous dit : « On buvait du vin avec mon vieux, pendant qu'il réparait des motos à deux temps dans son atelier. Physiquement, je ne pouvais pas travailler. Je buvais de l'alcool parce que je ne trouvais pas de femme et ça m'énervait. Les hommes, quelques-uns, me plaisaient. J'ai vu le derrière d'un jeune homme et ça m'a plu, même si j'ai reçu un ordre de Dieu qui m'a freiné... J'ai maquillé mes lèvres quelques fois, et j'ai vu que ça m'allait très mal, les gens se moquaient de moi, m'humiliaient, et me disaient : "Enlève ça, tu es une pute, un fou !" »

Puis il ajoute : « Je me rends compte que je suis un garçon, que j'ai de la barbe, des poils sur les jambes, et oui maman ! »

Je lui fais remarquer : « Je t'entends dire "maman" aux infirmières, à moi, et à toutes les femmes ici ! »

Il répond : « Oui, parce que je ne trouve pas de femme qui veuille être avec moi. »

Il se situe en tant que fils de toutes les femmes.

Il poursuit : « Avec les lèvres maquillées, j'ai eu la sensation d'être une femme, mais je sais que je suis un homme, c'est ça mon problème. Je suis comme Jael, qui est aussi à l'hôpital : il vernit ses ongles et teint ses cheveux... »

On pourrait dire que tandis qu'ils buvaient du vin avec son père qui, seul, pouvait travailler, il occupait une position féminine face à son père. Ce qu'il met en scène, c'est sa propre jouissance fantasmatique⁴.

Dans le même sens, Louis Althusser a écrit : « Je n'étais même pas un enfant, mais une faible petite fille⁵ », parlant de sa vie d'enfant sous le soleil de l'Algérie où il restait figé dans la place de « néant ».

Notre analysant n'a pas demandé de chirurgie de réassignation de sexe, bien qu'il se soit interrogé à ce propos à certaines reprises au cours de son analyse. Il se place parfois en tant que femme, d'autres fois en tant que garçon, d'autres fois encore, il est comme tiraillé entre les deux, voire déchiré.

Dans son célèbre livre *Le sexe et l'effroi*, Pascal Quignard a écrit : « L'homme n'a pas le pouvoir de rester érigé [...] C'est pourquoi le pouvoir est le problème masculin par excellence, parce que c'est sa fragilité caractéristique et l'anxiété qui préoccupe toutes ses heures⁶. »

Nos analysants tissent leur propre dire et vivent dans une société qui lutte pour des droits encore insuffisants, et qui exerce une énorme violence psychique, pleine de discours de haine envers les minorités sexuelles. Les luttes concernent l'accès déjudiciarisé, déclaratif et gratuit au changement de sexe et de genre sur la carte nationale d'identité, en vigueur en Argentine, ainsi que l'accès au remboursement des traitements de réassignation de sexe pour sujets qui le souhaitent.

4. A. Zanón, *Transexualismos en psicosis y no psicosis*, op. cit., p. 52-54.

5. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stokck/IMEC, 1994.

6. P. Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, p. 82-83.

Le Dr. Daniel Lizzi, responsable des chirurgies à l'hôpital public autogéré Centenario de Rosario, nous a appris que toutes les pratiques y sont prises en charge par l'hôpital, bien que, dans les cas de réassignation de sexe, il reçoive le soutien du Secrétariat de la diversité sexuelle de la province de Santa Fe, protégé par la loi d'identité de genre n° 26.743 du 9 mai 2012, loi de prise en charge intégrale de suivi des traitements. Cette loi prévoit une prise en charge intégrale et un suivi, et elle évite tout type de mise en cause de la chirurgie. Les patient.e.s reçoivent un soutien psychologique de la part des analystes de l'équipe de travail. Deux conditions sont formulées : qu'ils puissent être écoutés en analyse pendant une année environ et que, par protocole, ils puissent maintenir une vie en relation avec le genre auquel ils s'identifient.

Concernant sa technique, le Dr Lizzi précise :

« La technique s'est améliorée afin de maintenir la sensibilité et le plaisir chez les patients. Le paquet neurovasculaire du pénis est préservé alors avec un segment du gland. Il est modelé et situé comme un bouton semi-caché par les petites lèvres de l'orifice vaginal, équivalent à un clitoris, c'est-à-dire, un néoclitoris. D'autre part, chez les sujets voulant passer au genre et au sexe masculins, on pratique d'abord une mastectomie, puis on réalise un modelage du clitoris avant une phalloplastie. On pratique alors une hormonisation avec de la testostérone et on fabrique un néoscrotum au patient. Pour ces "garçons", il est important de réussir une excitabilité et une pénétration satisfaisante, d'uriner debout, etc⁷. »

Dans sa conférence « Pousse-à-la-femme » à l'Hôpital Borda de Buenos Aires, Colette Soler a déclaré : « Le transsexuel essaye de passer à l'acte, *via* la rectification chirurgicale, la rectification de l'image et l'état civil. Les sujets qui se font opérer pour supprimer l'organe pénis, déclarent après qu'ils n'ont ni la jouissance du pénis ni la jouissance féminine, mais ils ont une identification à la femme dans la réalité⁸. »

Le dire singulier, dans le domaine de la clinique, nous montre que la voie des mots et probablement celle de la chirurgie actuelle

7. A. Zanón, *Transexualismos en psicosis y no psicosis*, op. cit., p. 93.

8. C. Soler, *Las lecciones de las psicosis. Tres conferencias en Buenos Aires*, 2011, p. 10 ; <http://www.forofarp.org/images/pdf/colette2.pdf>

de réassignation de sexe et de genre, offrent des possibilités à l'expansion subjective de chacun à l'« assomption trans » (expression apportée par Débora Tajer, analyste et féministe argentine).

Nous poserons encore cette question : la jouissance féminine et la jouissance transsexuelle sont-elles équivalentes ? « La jouissance féminine n'est pas superposable à la jouissance transsexuelle, ou du moins, rien n'en est su jusqu'au moment où l'intéressé en parle, donc, au moment où cela se dit⁹. »

Il existe une jouissance « trans » dont on a des témoignages et elle diffère de la jouissance féminine. Elle diffère également de la jouissance homosexuelle masculine, et de son important recours aux drogues.

Cet article, à visée très limitée, a voulu montrer certains effets libérateurs, en Argentine, pays où le changement de genre est légalement pratiqué en chirurgie, à certaines conditions. Il importe d'évaluer comment les lois d'un pays peuvent avoir un effet désinhibiteur, ou au contraire dépasser le but.

9. G. Pommier, *La féminité, une révolution sans fin*, Paris, Pauvert, 2016.

Voix nouvelles : transsexualisme, transvocalisme et transfiguration

Claire Gillie

Le regard et la voix, le croisement de la pulsion scopique et de la pulsion invocante, sont un nouage essentiel auquel nous renvoie la clinique au quotidien. *La voix aveugle*¹, qui cherche son autre si souvent sourd, met au travail ce chantier que la clinique ne cesse de nous faire explorer. Nous ouvrirons ce travail avec les paroles de deux de nos patients transsexuels qui avaient « plongé leur regard dans le mien » pour me dire, chacun à sa façon : « Quand on me regarde, on ne voit plus que je viens d'un autre sexe. Mais quand on m'écoute parler, quand on entend ma voix, personne ne peut oublier que je viens d'un autre sexe. Et moi non plus, je ne peux pas l'oublier. Plutôt mourir que de laisser ma voix faire survivre mon sexe d'avant. »

C'est pourquoi j'ai choisi ici² de croiser la question du transsexualisme avec le transvocalisme – changer de voix – et la transfiguration – changer de corps, sous le regard de l'autre.

Claire Gillie, psychanalyste, membre d'Espace analytique et de la FEP, membre du laboratoire du CRPMS, chargée de cours et responsable du DU « Voix et symptômes » à Paris 7, agrégée de musicologie.

1. C. Gillie (sous la direction de), *La voix aveugle*, Actes de la Journée mondiale de la voix 2011, éditions Solilang, coll. « Solipsy », 2012.

2. Texte présenté au Colloque de Maiêutica « Le regard et la voix dans la clinique psychanalytique », Florianópolis, Brésil, le 27 août 2016.

La voix est très souvent le dernier bastion qui résiste à la réassignation sexuelle, pour celui, ou celle, qui demande à se défaire de sa voix d'homme – ou de sa voix de femme – afin d'être en conformité avec son désir d'une nouvelle appartenance sexuelle. Il semblerait que, confronté à sa problématique transsexuelle, le sujet s'approprie « la voix de l'autre sexe », en revêt les emblèmes sexués, tout en gommant « le sexe de sa propre voix ». Pourtant, installé dans une langue dont il métamorphose la conjugaison et la grammaire, c'est avec la conviction d'une profession de foi qu'il énonce et annonce sa transfiguration morphologique, scopique, vocale et psychique.

Comment la psychanalyse, à l'écoute du sujet de l'inconscient, peut-elle avoir « son mot à dire » sur ce recollage voix-corps-langage pendant que le médical et le rééducatif prennent en charge le « transsexualiste » ? Comment entendre la pulsion invocante qui pulse, derrière cette demande impérative, au rythme du désir sinistré ?

TRANSCONCEPTUALISATION, TRANSTEXTUALISATION

« Transfiguration et transsexualisme³ »... Le rapprochement de ces deux signifiants peut surprendre, comme aura pu surprendre, en d'autres temps, que Freud ait pu apparier « Totem » et « Tabou ». Si la transfiguration est un moment totémique de l'histoire religieuse, où l'être en majesté du divin transcende sa défroque incarnée, le transsexualisme demeure un sujet tabou pour la psychanalyse ; on l'accuse d'être mise en difficulté quand il s'agit d'affronter la question du « transgenre ». Si le fait de changer de sexe est un concept chirurgical, sexologique à l'origine, il a été ensuite élevé à la dignité d'une notion chez

3. Une grande partie de cette intervention renvoie à notre article « Il n'aurait phallus qu'un moment de plus : transsexualisme et transfiguration », lors du colloque *Symptômes corporels et illusions collectives* qui s'est tenu le 19 novembre 2011 à Paris 7, et qui a été repris dans « Novas vozes ; transexualismo, transvocalismo e transfiguração », dans *O olhar e a voz ; na clinica psicanalitica*, Maiêutica Florianópolis, Pontes, 2017, p. 93. (« Voix nouvelles : transsexualisme, transvocalisme et transfiguration », Colloque de Maiêutica Florianópolis : « Le regard et la voix dans la clinique psychanalytique », Brésil Florianópolis, 27 août 2016, 2017).

Stoller⁴. Mais la psychanalyse ne peut souscrire à l'idée « d'identité de genre » : travailler avec les « identifications » successives serait plus approprié. Mais ce n'est pas sous cet angle que nous voulons aborder la question de la transsexualité. Nous souhaitons, en revanche, interroger ce que la transsexualité peut faire bouger dans le discours analytique et dans l'écoute des patients engagés dans ce désir transsexuel, et qui viennent – hors protocole sur lequel je reviendrai plus loin – rencontrer un analyste.

La visée de cette rencontre inattendue entre « transfiguration » et « transsexualisme » est d'affronter une question très polémique : celle de la « mobilité sexuelle » opérée par le transsexualisme, au-delà des discours sociaux qu'il organise. Il ne s'agit pas de débattre de la transsexualité, du transsexualisme ou du transgenre, mais plutôt d'interroger la souffrance du sujet transsexuel, qui, selon la formule de Paul-Laurent Assoun, serait « désabonné à la névrose ou à la psychose ». Le psychotique se prend pour ce qu'il est. Le transsexuel, lui, se prend pour ce qu'il n'a pas. Alors que le psychotique est celui qui veut refaire le monde, le transsexuel se désintéresse du monde ; il veut se faire « refaire la peau » et « refaire sa géographie génitale ». Le remaniement de sa jouissance passe par cette redistribution anatomique qui fait vivre son illusion

Je propose donc ici un croisement que l'on pourrait dire « trans-conceptuel » et un essai de « transtextualisme » entre deux concepts apparemment étrangers l'un à l'autre. Dans la demande de transformation du transsexuel, il n'y a pas seulement demande d'affiliation à un autre sexe ; il y a aussi demande d'une transformation vocale et scopique, d'une transfiguration, d'un « transvisagisme ». On peut lire cela comme une demande de conversion, d'une métamorphose d'un corps, au nom d'une certaine demande et d'un certain désir qu'on va tenter ici d'interroger.

Je précise tout de suite qu'il est difficile d'utiliser le terme de « transsexuels », car, une fois la transformation accomplie, eux-mêmes se débaptisent de ce nom qui a accompagné leur transformation.

4. R.J. Stoller, *Sex and Gender*, New York, Science House, 1968. Trad. fr. N. Novodorski, *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1978.

La problématique que j'aimerais soutenir consiste à tenter d'aborder le rapport non avoué et « non-su » (*unbewusst*) entre transsexualisme et transfiguration, rapport comme « exercice du religieux⁵ ». Si l'on ne peut parler de « cérémonial » mais de « parcours » – et quasiment de « parcours initiatique » – concernant les transsexuels, on fera cependant nôtre cet avertissement de Freud à pénétrer plus avant, grâce à l'écoute analytique, l'accroche du transsexuel à son acte de métamorphose, plutôt que de conclure à une caricature mi-comique mi-tragique d'un travestissement permanent.

DES DEMANDEURS D'ASILE DANS LE SEXE DE L'AUTRE

J'avance ici l'idée que les transsexuels seraient des demandeurs d'asile dans le sexe de l'autre. De quel autre s'agit-il ? Pour un transsexuel homme vers femme, s'agit-il – si on les écoute – [je cite les paroles que j'ai pu entendre venant d'eux] d'un « sexe de femme ravalé au creux du ventre », d'un « sexe de mère refermé une fois pour toutes sur la mort de la petite sœur », d'un « sexe qui saigne sans blessure, mais parce que c'est son heure », ou d'un « sexe qui s'ouvre et se ferme comme une anémone de mer » ? On pourrait dire d'eux qu'ils sont des croyants en la bisexualité psychique ; une partie de leur corps ne serait pas installée dans une division du sexuel et de la sexualité, et demanderait à prendre une autre nationalité sexuelle. C'est pourquoi je dis d'eux qu'ils sont des demandeurs d'asile, qui, pendant un temps, ont eu un vécu de passagers clandestins⁶ (cachés sous les bâches du vêtement féminin) dans une voix de transit et un sexuel d'accueil, dont ils auraient refusé les papiers. Sans-papiers du sexuel, ils ont fait des incursions dans la langue de l'autre sexe, en attendant d'en prendre les formes anatomiques. L'opération est le temps de passage de la frontière.

Pour le transsexuel, s'opère alors un renversement : passer d'un ressentir *unheimlich* actuel (être étranger à son propre sexe)

5. S. Freud, « Actes obsédants et exercices religieux » (1907), trad. fr. de M. Bonaparte, revue par l'auteur, 1932, http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t2_actes_obsedants/actes_obsedants.html

6. C. Gillie, « La clandestinité vocale à perpétuité », Colloque Florianopolis (Brésil), 28 octobre 2013.

à demander asile dans l'autre sexe, afin de se sentir (*heimisch*) « comme à la maison » dans le « sexe d'accueil ». Ainsi, le transsexuel se constitue-t-il une « famille d'accueil » dans le sexe opposé. Il s'agit d'aller domicilier sa détresse (*Hilflosigkeit*) dans une autre terre d'accueil que la terre sexuelle maternelle ou paternelle. Là où la religion défaille à lui constituer une maison d'accueil à sa détresse, il se trouve que la science – science médicale et science juridique – s'organise en une zone frontalière où le sujet va pouvoir se dépouiller de ses emblèmes sexuels donnés par la nature, pour acheter le droit à une transfiguration de son corps, de son identité, etc. Là où le religieux et la psychanalyse étaient convoqués comme spécialistes du traitement de l'angoisse, maintenant, même la science se porte au-devant du désir sinistré pour le soigner à l'aide du scalpel.

Donc, durant le temps de transfert des données sexuelles dans d'autres données, il y a déjà incrustation dans une langue, et ceci est extrêmement important. Par exemple, quelqu'un s'acheminant d'homme vers femme, va développer une acuité d'attention extrême pour convertir la grammaire : on peut ainsi faire changer le genre des adjectifs, dans les langues qui permettent de faire sonner la féminisation de l'adjectif. Une des personnes que je recevais a été saisie d'une sorte de terreur, parce qu'au moment de partir en Thaïlande, « elle⁷ » a voulu se mettre au réapprentissage d'une autre langue, à savoir l'anglais. Or, dans l'anglais, « elle » ne pouvait pas faire entendre sa différence sexuelle : « Je ne pourrai même pas dire que je suis “heureuse” d'être accueillie là-bas. Parler à la première personne, c'est unisexe chez eux : *I am so happy.* »

S'installer dans une autre langue, c'est faire entendre les *he* ou les *she* en anglais, les *er* ou les *sie* en allemand. Alors, à son retour de son premier voyage en Thaïlande, « elle » adopta une nouvelle façon de parler d'« elle » à la troisième personne. Racontant ses rencontres avec le personnel médical, ses formulations étaient les suivantes : « Après le second rendez-vous, j'ai fait tellement d'effet sur eux quant à ma détermination de me faire opérer, qu'ils se disaient les uns les autres « *She seems so happy* ;

7. Nous désignerons par « elle » un transsexuel homme allant vers femme, et par « il » une transsexuelle femme allant vers homme.

we can't make her wait » (elle semble si heureuse, on ne peut pas la faire attendre).

Outre cette conversion grammaticale et syntaxique, il est à remarquer aussi la présence de conversion dans le choix des signifiants désignant le corps. Par exemple, le masculin de la poitrine, c'est le torse. Un de nos patients transsexuels chauve commença son parcours par une demande de greffe de cheveux de femme. L'opération provoqua des kystes purulents à la racine des cheveux implantés. Un jour, son patron lui fait un compliment : « elle » se trouve à dire qu'elle a « bombé le... », mais alors qu'« elle » va prononcer « torse », « elle » rebascule sur le mot « poitrine », ce qui donne « bombé la poitrine ». Au moment de cette formulation, sa voix qu'« elle » réussissait à maintenir et à contrôler jusque-là en registre de tête, a basculé et est retournée du côté de la voix masculine, en registre de poitrine.

Cette installation dans la grammaire de la langue implique-t-elle que l'interlocuteur doive également s'adresser au sujet transsexuel selon le sexe grammatical souhaité et guetté par lui ?

Le sujet transsexuel se présente à l'analyste, dans les premières séances, comme enclavé dans sa conviction dépourvue d'intersitices qui laisseraient transpirer un doute quelconque. Dans la souffrance des névrosés, le discours laisse filtrer cette partie de doute sur un désir qui ne trouve pas à se frayer un chemin, sur une jouissance qui, n'arrivant pas à s'exhaler, a laissé place à des montages de jouissance mortifère. Et parce qu'il y a doute, quelque chose, à un moment, vient faire déraiper ce montage de jouissance. Tandis que, dans la demande transsexuelle – telle qu'elle est exprimée dans les premiers entretiens –, est érigée une conviction censée « couper court » à tout questionnement qui pourrait la faire vaciller.

METTRE SA VOIX AU DIAPASON DE L'AFFILIATION SEXUELLE

Précisons tout de suite deux choses. Premièrement, parler de « clinique des transsexuels » est une expression inadaptée ; car alors, il nous faudrait également parler de « clinique des hétérosexuels », ou de « clinique des homosexuels ». Or, celui qui s'adresse à l'analyste est un être souffrant depuis un désir qui n'arrive pas à s'arrimer à l'autre, et qui souffre des solutions

stériles et désespérées qu'il s'est épuisé à trouver en vain. Lorsqu'un transsexuel, déjà pris en charge par un psychiatre, s'adresse à un analyste, c'est qu'il postule qu'il existe un lieu où il peut déposer une parole qui n'aura pas d'incidence sur son parcours. Et cela se passe généralement à un moment de doute sur le sens de ce qu'il engage de son *Wunsch*.

Deuxièmement, nous avons participé aux travaux et à la réflexion du groupe *Gender*⁸, rassemblant des chercheurs qui, ensemble, – depuis les champs médical, chirurgical, psychanalytique, éthique, juridique, politique –, essaient de répondre à la question qui nous est posée par ce montage de désir et de jouissance qui est supporté par le transsexuel.

Ces patients transsexuels me viennent souvent de chez le phoniatre ou de chez l'orthophoniste, car leur voix n'arrive pas se mettre au diapason de leur affiliation sexuelle telle qu'elle se donne à voir (par l'habillement, les accessoires, la posture, les mimiques, etc.). Leur voix est prise en défaut, n'arrivant pas à franchir l'écart qui les sépare du masculin au féminin⁹, ayant pris du retard sur leur corps déjà au diapason de leur nouvelle domiciliation sexuelle.

Rappelons que, pour la psychanalyse, la « voix perdue » est une figure de l'« objet perdu » : elle ne se réduit pas à la voix sonorisée qui vient habiller la parole, mais elle est sous-tendue par une pulsion. Cette pulsion invocante¹⁰ – théorisée par Lacan –, on ne l'entend pas, mais c'est elle qui adresse une demande à l'autre, qui fait appel à l'autre. Il existe des sujets désirant perdre leur accent afin de gommer leur appartenance à leur langue maternelle. Les sujets transsexuels demandent, eux, à perdre leur voix d'origine pour accéder à une autre voix conforme à leur métamorphose. C'est une problématique de candidats volontaires à la perte de la

8. À l'heure où nous écrivons ces lignes, nos chemins se sont éloignés. On trouvera les références de ce groupe à l'adresse suivante : <https://sites.google.com/site/assgender/>

9. C. Gillie, « La voix unisexe, un fantasme social d'une inquiétante étrangeté », dans *Voix éperdues*, Solipsy, 2014. Reprise d'un article du même titre publié dans *Le féminin, le masculin et la musique populaire d'aujourd'hui*, Paris, O.M.F., université de Paris-Sorbonne, 2004.

10. C. Gillie, (sous la direction de), *De l'autre côté de la voix*, Actes du colloque Voix/Psychanalyse 2010, Solipsy, 2011.

voix : leur voix « normale » fait symptôme, il faut d'urgence la perdre, car elle vient dévoiler, rendre audible, leur appartenance sexuelle d'origine.

Il existe tout un montage social qu'il convient de préciser. Quand un transsexuel adresse à un médecin sa demande de changement « d'identité sexuelle », à ce moment-là peut s'ouvrir pour lui un protocole médical. S'ensuit une rencontre avec un psychiatre qui serait le garant d'un certificat de non-psychose qui autoriserait le geste chirurgical. Pendant ces deux ans de suivi psychiatrique, le patient enchaîne traitements hormonal, endocrinologique, neurologique, des consultations d'urologue, de gynécologue, de chirurgiens esthétiques, avant que ne soit délivré « le permis d'inhumer le phallus ». Toute une prise en charge va avoir lieu. Et le travail de l'orthophoniste fait partie de ce dispositif.

Les techniques orthophoniques convoquées ne visent pas des changements de hauteur vocale mais un changement de configuration de la voix. Il va s'agir par exemple pour eux de travailler un phrasé plus mélodieux, des attaques consonantiques moins abruptes et moins glottiques, de favoriser un renforcement des formants 1 (se formant près de l'arrière-gorge) par rapport aux formants 2 (plus près des lèvres) dans l'émission des voyelles¹¹.

Faire ce travail nécessiterait, bien entendu, de redéfinir ce que seraient les attributs sonores d'une voix féminine et d'une voix masculine, selon les attendus sociaux¹², et la voix idéale telle que le sujet la conçoit. Nous laisserons cela de côté.

11. Les formants sont des renforcements d'harmoniques qui affectent les voyelles, généralement bi-formantiques. Chacun des deux formants est renforcé par deux zones de la cavité pharyngée. Le premier formant F1 correspond à la résonance de la voyelle émise dans la cavité pharyngée arrière. Le second formant F2 correspond à la résonance buccale. C'est la position respective de la langue et du voile du palais qui déforme la cavité buccale et accorde ainsi à la configuration du pharynx ce double aspect qui favorise les formants.

12. C. Gillie, « Exil, exode ou transhumance des voix de femmes : la quête du "grâave" », *Les cahiers d'Ambronay*, n° 6, 2013.

DERRIÈRE LA DEMANDE VOCALE :
UN DÉSIR DE CONVERSION RELIGIEUSE

Lorsque le corps se refuse à la transformation, c'est à ce moment-là qu'a lieu, le plus souvent, l'appel à la psychanalyse ; il ne s'agit pas de voter pour ou contre l'opération, mais de laisser se déployer une parole autre. En analyse, une demande « désésexualisée », « dégénitalisée », laisse parfois la place à une demande de conversion religieuse. Un transsexuel affirme qu'il ressent son sexe psychique en inadéquation avec son sexe anatomique ; son corps est éprouvé comme celui qui manque des emblèmes de l'autre sexe, attributs sans lesquels le corps ne serait plus (ou pas encore) habilité à porter le désir.

Au cours des séances, la demande d'intervention sur le corps peut être différée, pour laisser la place à une autre problématique. Trouver un accord entre le corps, la langue, la voix, l'inconscient, c'est sans doute là que la religion peut être convoquée, car c'est celle qui « relie » (*religare*), et permet de relire (*relegere*) le problème posé. Parler ici de « conversion religieuse », c'est se rappeler, avec le Freud de *L'avenir d'une illusion*¹³, qu'un enfant en détresse n'aurait pas trouvé, du côté du père, consolation pour faire face à sa *Hilflosigkeit* (sentiment de détresse de celui qui est sans aide). Mais si la religion elle-même ne remplit pas son office de répondre ni à une demande, ni à un malaise dans le désir, il va s'agir alors, pour le sujet en plein *Ratlosigkeit* (désarroi), de trouver un dispositif institutionnel qui serait habilité à répondre à cette demande. Là où le sujet, par l'analyse, pourrait réviser son mode de jouissance, le social lui propose des dispositifs « clefs en main¹⁴ » censés satisfaire son mode de jouissance.

Mais il est à souligner que le dialogue est très difficile à engager avec ces institutions sociales qui adhèrent à l'idée d'une erreur d'aiguillage ayant mis, dès sa naissance, le sujet transsexuel sur les mauvais rails d'un sexe étranger à sa sexualité. Insister sur le temps de la parole, mettre à jour le fantasme névrotique ou le délire psychotique, différer le passage à l'acte chirurgical,

13. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, édition critique de P.-L. Assoun, trad. de C. Gillie, Paris, Cerf, coll. « Psychanalyse et religion », 2012.

14. C. Gillie, « Le sujet de l'inconscient. Un éternel demandeur d'asile », dans *Le retour du religieux*, Paris, éditions EPCI, 2013.

est mis sur le compte d'une « trans-phobie » supposée être celle du thérapeute ou de l'analyste. La question est plutôt : là dans l'abrupt de la demande, quel est le désir qui s'ignore, et qui vient soutenir cette demande ?

Un de nos patients vivait reclus chez lui, n'en sortant que pour honorer ses rendez-vous médicaux jalonnant son « parcours » ; il redoutait d'être diagnostiqué « psychotique ». Il arriva un jour triomphant, car ayant eu la confirmation psychiatrique – selon lui – qu'il n'était pas psychotique. De ce jour, il s'autorisa à parler... et à délirer. Particulièrement virulent, il partit un jour en claquant la porte car, sur le mur derrière ma tête, lui étaient apparues des lettres de feu lui révélant que je n'étais pas « *inca* ». Je crus qu'il me disait : « Je suis déçu, car je croyais que vous étiez *un cas* » [*on remarquera l'homophonie de ces deux termes en français*]. En fait, il me précisa ; « Je croyais que vous étiez le 12^{ème} Inca. Celui qui aurait pu pénétrer dans mon aura... l'aura ou ne l'aura pas... en tous les cas, vous ne l'êtes pas, vous n'en êtes pas. » Je n'étais pas instituée à cette place de 12^{ème} Inca. En guise de représailles, il supprima l'effigie (masculine) qu'il avait créée à mon nom dans son jeu virtuel, et alla à Notre-Dame prier « Saint Freud, le 12^{ème} apôtre d'Averroès » de mettre sur sa route celui que je n'étais pas. Il fut exaucé en la personne d'un SDF qui, en lui tendant la main à la sortie de la cathédrale, lui aurait dit : « Mon fils, tu es ma fille et je suis ta sœur »...

LE TRANSSEXUALISME ; UN SYNDROME TRANSSTRUCTUREL ?

Le moment où le signifiant transsexualisme a été instauré est contemporain des premières opérations de transsexuels. Soulignons que c'est dans les mêmes années que Lacan avançait les formules de la sexuation. Catherine Millot nous dit qu'est « définie comme transsexuelle une personne qui demande la modification de son corps afin de le conformer aux apparences au nom de la conviction que son identité sexuelle véritable est contraire à son sexe biologique¹⁵ ». Il ne s'agit donc pas d'accaparer les emblèmes féminins ou masculins, mais d'aller se conformer aux

15. C. Millot, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, Toulouse, érès, coll. « Point Hors Ligne », 1993, p. 13.

apparences du sexe opposé, au nom de cette conviction qui est bien le signifiant maître. Car, s'il n'y avait pas un certain « déni du doute », pourquoi alors un sujet déjà engagé dans un protocole, viendrait-il tenter une « opération analytique » à quelques mois d'une opération chirurgicale venant porter le coup fatal à ce qu'il a, et qui fait de lui ce qu'il n'est pas ?

Notons que cette expression « opération analytique » vient d'Alain Didier-Weill, lors d'un entretien que Lacan eut avec un patient diagnostiqué comme « travesti hystérique » qui demandait à devenir transsexuel¹⁶, et qui fut suivi d'un échange entre les différentes personnes présentes. Échange dont nous reproduisons une partie ici :

Alain Didier-Weill : « Mais, monsieur, est-ce qu'il est vraiment impensable d'espérer qu'on puisse l'aider à envisager une opération analytique ? »

Jacques Lacan : On n'arrivera à rien. On n'arrivera à rien. Cela a été fait, ça n'a rien donné. Cela date de la petite enfance. Il est décidé pour cette métamorphose. On ne modifiera rien.

A. D.-W. : Cela renvoie à une impuissance pour nous qui est presque aussi insupportable que ce qu'il vit lui-même. »

Il s'agit donc bien de la conjonction d'une conviction et d'une demande qui s'adresse à l'autre. La demande, elle-même, fait donc « symptôme », au sens où on peut l'entendre depuis la psychanalyse. En s'inspirant des avancées de Jean-Claude Maleval¹⁷, on pourrait soutenir l'hypothèse qu'il s'agirait là d'un « syndrome éclaté ». Si, pour la psychanalyse, le transsexualisme n'est pas une structure, serait-il affilié d'emblée à la question de la psychose, ou y aurait-il un trans-structuralisme – et non pas « état-limite » – inhérent à la position psychique du transsexuel ? Rencontrons-nous dans notre clinique des transsexuels ayant une position hystérique, obsessionnelle, mélancolique, masochiste, narcissique, perverse, psychotique ? De son côté, Gérard Pommier parle de « syndrome trans-structural ». Ce dernier point semble pouvoir être mis au travail afin d'avancer dans l'écoute qui peut être faite de cette clinique spécifique qui met en jeu l'illusion.

16. J. Lacan, « Entretien avec Michel H », dans collectif, *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme*, Paris, Éditions de l'Association freudienne internationale, 1996, p. 312-350.

17. J.-C. Maleval, *L'autisme et sa voix*, Paris, Le Seuil, 2009.

LE SEXE DES ANGES ; L'ILLUSION D'UNE JOUISSANCE AUTRE ?

Se porter candidat à l'illusion sexuelle est possible. Le social a créé de nouvelles politiques de la répartition des voix-voies sexuelles.

À la fin de *L'avenir d'une illusion*, Freud nous dit ce que je pourrais reformuler ainsi : « Heureusement qu'il y a la science pour nous sauver de nos illusions. » Autrement dit, la science ne serait pas atteinte par le syndrome de l'illusion. Or voilà que, depuis quelques années, le médical, le juridique, les sciences et l'éthique se mettent à dialoguer entre eux, pour faire échapper le discours d'un enfermement dans une bipartition sexuelle, et pour proposer de confirmer l'existence d'un troisième sexe. Cela nous ramène à ce que Lacan avait avancé comme troisième sexe, sous le nom de Lilith, dans son séminaire *La topologie et le temps*. « Il n'y a pas de rapport sexuel [...] Qu'est-ce qui y supplée, parce qu'il est clair que [...] les gens font l'amour. Il y a à ça une explication : la possibilité [...] que nous avons définie comme ce qui cesse de s'écrire – la possibilité d'un troisième sexe. Pourquoi il y en a deux, d'ailleurs, ça s'explique mal. C'est ce qui est évoqué dans la doublure d'Ève, à savoir Lilith¹⁸. »

Face à la demande de sujets en souffrance dans leur assignation sexuelle de naissance, on assiste à une sorte de révisionnisme de la bipartition du sexuel : les transsexuels seraient des révisionnistes du sexe. En plus de s'installer dans une langue et de fabriquer un corps, il y a aussi se faire appeler par un autre nom et un autre prénom, tel qu'Angèle, Angélique, Marie-Angélique, Angela, Angelina ; prénoms qui constituent des variations sur le thème de l'Ange ! Il y a, de plus, un troisième attribut posé dès le début, car ils font précéder leur prénom déjà transformé et leur nom, d'un « monsieur » ou d'un « madame ». C'est même souvent à cela qu'on reconnaît une demande de rendez-vous émanant d'un transsexuel ! Même des jeunes filles de 16 ans, prises dans cette demande transsexuelle, signaient leur mail par « monsieur » avec un prénom et un nom derrière. Jamais aucun étudiant ne signe ses mails avec « monsieur » ou « madame »...

18. J. Lacan, Séminaire *La topologie et le temps*, séance du 9 janvier 1979.

UNE POLITIQUE DE LA TERRE BRÛLÉE DE LA CASTRATION

En nous inspirant d'une expression de Paul-Laurent Assoun, qui aborde la question de la castration en termes de « politique de la castration¹⁹ », nous pourrions poser l'hypothèse que, pour le transsexualisme, se joue une politique de la terre brûlée de la castration. C'est-à-dire qu'on va brûler jusqu'au prénom même, jusqu'au corps, jusqu'à la question même de la castration, pour repartir à neuf, en faisant fi de tout sexe d'origine, sorte de *tabula rasa* conduisant vers l'épiphanie d'un nouveau sexe.

Le psychotique transsexuel est indifférent à la question de la castration, d'autant plus que le chirurgien est un illusionniste du sexe manquant. La mère est souvent convoquée à être témoin, sur le lieu même de la clinique, de celui qui remet au monde son enfant, le faisant naître à un autre sexe.

Rappelons que, dans le discours social et médiatique sur le transgenre, les questions de « changement d'identité sexuelle » priment ; tandis que, pour la psychanalyse, le concept souche est celui de l'identification ; comment, dans l'histoire des identifications successives, il y aurait une identification à la langue de l'autre et au corps de l'autre. Il y aurait finalement, dans l'émasculatation du sexe, une façon de redonner corps sexué à la mère et au père. Ce qui nous intéresse, c'est d'entendre, dans le parcours du transsexuel, les étapes d'identifications successives – avec celles qui ont pu opérer et celles qui n'ont pas été opératoires. Mais il est à noter qu'actuellement, dans le « malaise 2020 dans la culture transsexuelle », ce qui a pu changer, c'est la mise en place de gestes chirurgicaux qui, à certaines phases des différentes opérations, pourraient être réversibles.

Désormais, il y a une offre dans le social, donnant aux adolescents et adolescentes un quadruple choix : homosexualité, hétérosexualité, bisexualité, ou transsexualité. Des adolescentes, confrontées à leur désir d'aller vers le transsexualisme, demandent une ablation mammaire à des chirurgiens. Mais ces derniers s'organisent pour faire une cicatrice qui pourrait permettre, si le désir changeait, de remettre en place, par la suite, une prothèse mammaire. Là où l'histoire peut mal finir, c'est devant le tribunal.

19. Voir le séminaire 2010-2011 de Paul-Laurent Assoun à Espace analytique.

Ce fut le cas de cette jeune fille qui, voulant devenir un jeune homme, saisit le tribunal (de la ville où habitait son père qui n'était pas au courant de sa démarche) pour obtenir son changement de prénom. Le tribunal refusa cette demande, disant : « Mademoiselle, il y a encore un avenir de mère pour vous. » Il y a en effet un devenir mère possible, si la jeune fille n'a fait procéder qu'à l'ablation de sa protubérance mammaire vécue pour « lui » comme absolument insupportable.

Face à cette confusion de langage, il faut avoir une sorte de mobilité de l'oreille pour entendre, par exemple, cette souffrance d'un transsexuel homme voulant devenir femme, disant : « J'ai essayé de faire couple, j'ai essayé de vivre en couple, mais c'était absolument intolérable pour ma femme de vivre à côté d'une lesbienne. » Ce qui « ne marchait pas » pour « elle », c'est que sa femme ne supportait pas l'identification de son compagnon à sa position féminine.

Il est intéressant d'aller regarder avec un regard d'anthropologue la façon dont les sociétés où le geste chirurgical n'est pas institué, et où la loi juridique n'est pas travaillée de la même façon, s'organisent. Les *Hijras* sont, par exemple, une minorité d'hommes qui font ce travail d'émasculatation de la langue mais aussi du corps, pour s'organiser dans ce qu'ils appellent « être ni mari ni épouse ». Ils ont deux dieux auxquels ils vont sacrifier le support génital de leur sexualité : une déesse-mère et puis le dieu Shiva qui est représenté avec les double-attributs. Il s'agit, pour eux, d'un sacrifice consenti au nom d'un dieu, et qui entraîne une révision de l'échange des femmes : l'échange des hommes.

TRANSFIGURATION ; DE LA DÉFROQUE HUMAINE AU CORPS GLORIEUX

Le terme « transfiguration » est apparu en 1231 ; il est emprunté au latin *transfiguratio*, qui veut dire « métamorphose », « transformation ». En 1690, le terme désigne une fête religieuse, puis, en 1834, l'état de ce qui est transfiguré. On passe donc d'une forme active à une forme passive en l'espace de six siècles ; ce qui est à relever, car il y aurait, au sein du terme même, confusion des temporalités et des genres grammaticaux.

Ce terme a désigné « la » transfiguration du Christ dans le Nouveau Testament. C'est le moment où le Christ prend trois disciples, Pierre, Jacques et Jean : il les emmène sur le mont Thabor (près du lac de Tibériade), et, devant eux, il va être transfiguré. Il y a une transfiguration du vêtement afin de donner ainsi une preuve de l'existence de la rédemption. Il va être accompagné par Moïse et Élie. Il y a un déplacement de la question de la voix à celle du regard fasciné par cette incarnation lumineuse de la parole. Avec le transsexualisme, comme avec la transfiguration, flambe le lien entre la pulsion scopique et la pulsion invocante.

Moïse et Élie avaient, en leur temps, accepté la mission qui consistait à libérer le peuple élu. Avec le Christ, on passe de la libération à la rédemption grâce à cette transfiguration. Le Christ annonce qu'il existe un au-delà de la mort, un au-delà du corps qui est posé et imposé au regard, dans la transfiguration.

Surplombant cette scène de la transfiguration, la voix de l'Autre divin va nommer le messie comme messie, et désormais la transfiguration va venir faire coupure dans la temporalité humaine du Christ. Passant de la défroque humaine au corps glorieux, le Christ montre, à ce moment précis, son appartenance spirituelle à une autre langue et à une autre logique qui sont celles de « son Royaume qui n'est pas de ce monde ». Par ce mouvement de Passe vers un temps sans finitude, il donne la preuve que son apparence humaine n'était qu'un leurre, une illusion. Ce changement visible, saisi par la pulsion scopique²⁰, se double d'un moment de nomination. Désormais, le sujet peut passer du doute à la conviction.

FREUD ; DE LA TRANSFIGURATION DE L'INTERDIT CULTUREL

Mais ce qui est extrêmement troublant, c'est que Freud utilise le verbe « transfigurer », *verklären*, dans *L'avenir d'une illusion*. *Klären*, qui en constitue la racine-souche, signifie « éclairer ». Dans le chapitre VIII, Freud utilise ce verbe sous sa forme substantivée *Verklärung* : « Si nous faisons marche arrière, n'octroyant plus à Dieu notre volonté et nous contentant de l'argumentation

20. Paul-Laurent Assoun a développé cette question dans *Le regard et la voix. Leçons de psychanalyse*, Paris, Anthropos Economica, 2014.

sociale, nous avons renoncé, certes, à cette *transfiguration* (*Verklärung*) de l'interdit culturel, mais nous avons évité, par là même, de le mettre en danger. » Cet énoncé intervient au moment où Freud invite l'homme à faire pivoter son regard de Dieu vers la *Kultur*, et à opérer cette transfiguration de l'interdit divin en interdit culturel. Trois pages plus loin, Freud reprend ce verbe « transfigurer », et va plus loin en disant qu'il ne s'agit pas seulement de faire transposer le renoncement attribué à Dieu au renoncement imposé par la *Kultur*, mais qu'il faut éradiquer cette forme de pensée.

Il est à remarquer qu'à l'instant où il aborde ce terme de transfiguration, il y a une sorte de glissement des signifiants – ce qui nous a incitée à nous autoriser cette glissade du transsexualisme à la transfiguration – et apparaît alors, sous la plume de Freud, une sorte de salve de métaphores. Il va même jusqu'à parler d'auréole. Pour Freud, il faudrait pouvoir déshabiller l'interdit culturel de cette aura religieuse.

Lorsque Freud commentera le cas Schreber – dont le désir peut être lu comme un désir transsexuel –, le terme reviendra sous sa plume : « Un père tel que le Dr. Schreber se prêtait certainement bien à subir une transfiguration divine dans le souvenir attendri du fils auquel il fut si tôt ravi par la mort²¹. » La pulsion invocante, fantasmatiquement refoulée dans ce « transpèrisme », ce passage d'un père à l'autre, se tourne, désabusée, vers le chirurgien et ses opérateurs mutilants.

TRANSFORMISME : DE LA LANGUE AU SCALPEL

Les transsexuels attendent du corps chirurgical de leur « transcorporer » un corps décoré des blasons de leur sexualité désavouée par la nature. Ils font travailler cet imaginaire de la transfiguration, sur des sites qui peuvent permettre un travail de l'image ; et c'est cette image numérisée, « retouchée », qu'ils présentent à celui qui va pouvoir assumer, avec eux, leur transformisme. Ce transformisme, qui serait l'effet fantasmatique ou délirant de cette

21. S. Freud, « Remarques psychanalytiques sur un cas de *paranoïa* (*Demantia paranoides*) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber) » (1911), dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1954.

sorte de dysmorphophobie qui toucherait les organes génitaux, serait le nom de la transfiguration portée au statut de symptôme. Mais, comme le note Paul-Laurent Assoun : « Leur problème, c'est d'avoir quelque chose au contraire de la transfiguration ; une identité par défaut, au rabais. Il faut à tout prix que j'ai l'air d'une femme, même au rabais. En cas de psychose, il y aurait plutôt une question de pousse-à-la-femme. Le pousse-à-la-femme, c'est Schreber. Lui, il n'a pas besoin de bistouri. L'opération se fait en direct. »

Dans le cas Schreber, c'est la grammaire de la langue, dans laquelle Schreber évoque son désir de changer de sexe, qui questionne. Il s'agit en effet d'un conditionnel : « Qu'est-ce qu'il serait beau d'être changé en femme pour subir l'accouplement. » On trouve là une sorte d'arrimage (qui pose question sur le plan épistémologique de la structure) entre le fantasme et le délire, par le biais de l'usage de ce conditionnel. Avec le conditionnel, se décline le phrasé du fantasme : « Qu'est-ce que ce serait beau. »

Schreber tranche avec le conditionnel de la langue, pour qu'il y ait un au-delà de l'effet du discours, et que le discours soit suivi d'un effet. Tout le corps social se mobilise pour porter le coup fatal au sexe d'origine, émasculer à l'aide d'un bistouri, d'un côté, injecter la bonne hormone, de l'autre, couper aussi dans la pomme d'Adam pour effacer un des signes de la masculinité qu'elle représente. Sans oublier de venir trancher dans la loi, obligeant ainsi à ce que des comités se réunissent en vue de promulguer un remaniement de la loi.

« IL N'AURAIT *PHALLUS* QU'UN MOMENT DE PLUS... »

Une des figures actuelles de ces fameuses foules artificielles qui sont dénoncées dans la *Psychologie des masses*²², c'est bien la mise en place des communautés virtuelles qui, par le biais d'Internet, dialoguent, échangent et s'organisent. S'agissant des transsexuels, c'est une communauté où il n'y a pas de maître, sinon le désir de la transformation ; c'est le signifiant- maître autour duquel s'orientent les différentes étapes du « parcours »

22. S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi* (1912), trad. fr. S. Jankélévitch en 1921, revue par l'auteur.

pour lesquelles sont recherchées, dans le social, « les bonnes adresses », qu'on se passe en quelques clics de souris. Au lieu d'être à l'écoute d'une parole, et d'une demande en marge d'un désir qui s'ignore, les organisations sociales s'organisent pour traiter, par des actes irréversibles, la question de la demande et du désir.

Nous terminerons en laissant la parole à un de nos patients, et plus spécialement à un de ses lapsus au seuil du cabinet qu'il quittait pour la dernière fois. Il avait choisi une voie de sortie par l'art. Se passionnant pour la question des castrats, il avait découvert que, par le Concile de Trente, existait désormais un interdit de la castration qui avait été posé. La technique vocale à laquelle il s'était exercé, lui permettait de rester dans cet écart de voix qui lui rappelait sa possible retombée dans son ancienne sexualité, ou tout au moins sa pratique antérieure de sa sexualité. Il pouvait alors basculer d'une voix dans l'autre, de la voix de baryton, en l'occurrence, à une voix de soprano ou d'altiste, donnant l'illusion de la voix de femme. Mais il s'agissait bien d'un aller-retour vers la voix de femme, et non pas d'un aller simple, qui aurait été celui du choix de la chirurgie.

Sur le seuil de la porte, il fit volte-face, lui qui souvent me parlait de ses difficultés à faire des demi-tours sur ses parcours de moto...

« – Je voudrais vous dédier une chanson avant de partir, c'est cette chanson de Léo Ferré qui met en musique un poème (Aragon) : "Il n'aurait fallu qu'un moment de plus pour que la mort vienne/ Mais une main nue alors est venue qui a pris la mienne." Je peux même vous la chanter. »

C'était sur le pas de la porte ; la cage d'escalier allait offrir une belle caisse de résonance... Il commença : « Il n'aurait *phallus*... ». Son visage demeura « interdit » au seuil de la chanson. Et c'est dans un murmure qu'il laissa s'égrener les dernières notes : « qu'un moment de plus »...

La nouvelle banalité du mâle : sexualité gratuite et part du lion¹

Magali Taïeb-Cohen

La langue inclusive, épiciène, tend aujourd'hui à déconstruire et à rendre flous des signifiants tels homme, femme, humain, animal, avec la visée égalitaire et le but pacifique d'abolir les clivages. Dieu répète-t-il la « confusion de langues » qui a sanctionné Babel ? Le genre qui tend à faire du sexe anatomique de naissance un préjugé dont on peut s'affranchir socialement ou se libérer techniquement mène-t-il l'humanité à l'élévation ou à la régression ?

Le sexe anatomique de naissance reste le destin procréatif des deux sexes. Un homme ne peut devenir père avec un autre homme sans l'instrumentalisation d'un tiers, une femme. Une femme peut devenir mère avec une goutte de sperme dont, jusqu'ici, les hommes ont été peu comptables. Si le changement génital est possible pour l'homme, il reste impossible pour la femme. Cinquante ans après le premier contrat de travail signé par une femme mariée sans l'autorisation de son époux, quarante ans après la libération sexuelle, deux ans après le mouvement #MeToo, notre bisexualité psychique, débarrassée de toute norme sociale,

Magali Taïeb-Cohen, psychologue, psychanalyste.

1. Mes remerciements vont, pour des raisons variées, à Christian Béraud-Letz, Jean-Pierre Winter, Viktor Cohen, Pierrette Epstein, Joseph Marceau, Gérard Pommier, Gérard Haddad, et quelques autres, VCB, GCB, SF...

nous permettrait-elle de décider l'exacte tonalité que nous souhaiterions donner à l'expression de notre genre ?

Est-ce une bonne nouvelle pour l'amour entre les humains et pour la satisfaction amoureuse ? Y aurait-il un sexe social ? Peut-il y avoir une autre issue que le rapport de force généralisé ?

Alors, les genres, « quoi de neuf² ? », pour reprendre la formule de Lucien Israël, et *quid* de l'amour ? L'amour narcissique est la conjonction avec « notre image au miroir », un amour qui « escamote la différence des sexes ». Il met en avant un paradoxe : être homme nécessite un cheminement, un dépassement « des insignes de la virilité », qui aboutit à une « différence des sexes qui s'estompe ». Apparaît une dialectique : d'un côté, « l'amour transnarcissique³ », une guerre des sexes qui s'apaise ; de l'autre, l'amour narcissique, un combat qui n'a pas eu lieu.

QUI VA FAIRE LE PREMIER PAS ? QUI VA PAYER L'ADDITION ?

Qui va faire le premier pas aujourd'hui pour que deux êtres puissent se rencontrer ? Par le passé, faire le premier pas était le privilège et le devoir de l'homme. D'un côté, il n'a jamais été aussi facile de séduire : les sites et les applications donnent l'occasion de multiplier les rencontres, dans le virtuel comme dans le réel. Ce qui caractérisait les mœurs de l'homosexualité masculine du passé : interchangeabilité, rencontre rapide de deux objets partiels, taille de l'organe, etc., semble avoir imposé sa norme. L'hyper-consommation sexuelle est une manière d'éviter ce qui fait peur : l'amour, le terrible amour, où il est possible de perdre, de souffrir, de manquer. Serons-nous pour toujours condamnés à la rencontre en ligne ?

Dans le même temps, le mouvement #MeToo est venu rappeler une exigence extraordinaire, bien qu'élémentaire : celle du respect des femmes. « Où se situe la ligne rouge au-delà de laquelle on devient un Weinstein, petit ou grand ? [...] Au regard de la justice de genre, qu'est-ce qu'un bon père, un bon compagnon, un bon collègue, un bon manager, un bon amant, un bon croyant, un bon

2. Documentaire d'Isabelle Rebre, *Parlez-moi d'amour*, Strasbourg, Arcanes, 1992.

3. J.-R. Freymann, « L'amour transnarcissique », dans collectif, *Psychanalyse et liberté Hommage à Lucien Israël*, Strasbourg, Arcanes, 1997.

dirigeant, un bon citoyen ? », doit se demander chaque homme « juste » selon Yvan Jablonka⁴, auteur d'un volumineux essai consacré aux « nouvelles masculinités ».

Être un homme, c'est pourtant avoir le dessus et pouvoir exercer cette part d'agression minimale qui permet l'acte sexuel. S'il ne peut le faire par un pouvoir que la société lui donne, professionnel, financier, etc., il va le faire par des moyens pervers et violents. Freud soulignait que l'agressivité était biologiquement moins puissante chez les porteuses de sexe féminin : « La cause en peut être recherchée dans le fait que la réalisation de l'objectif biologique : l'agression, se trouve confiée à l'homme et demeure, jusqu'à un certain point, indépendante du consentement de la femme⁵. »

Le féminisme encourage une forme de « complexe de féminité » de l'homme, le féminise, en plaçant le consentement comme fondation de tout rapport sexuel, en refusant l'agressivité de la conquête.

Les hommes, qui ont intégré ces évolutions, sont dans l'impasse.

Ils préféreront, fantasmeront, toujours le « complexe de masculinité », la polygamie et un célibat pittoresque à la Don Juan plutôt que de se plier aux exigences du « prince charmant », issues des fantasmes féminins.

L'ancienne figure de l'homme social est devenue impossible à tenir. Pourtant, la femme reste le juge de l'homme, elle est le miroir dans lequel il vient rechercher une valeur dont il pense manquer. Or, l'homme urbain, sédentaire, tertiaire et abstrait, perd le contact direct avec un sentiment de validation de la part de femmes qui exercent des activités en tout point similaires. Quelles médailles les chevaliers informatiques du XXI^e siècle peuvent-ils accrocher à leur tableau d'honneur, outre les *likes* interchangeables récoltés sur Tinder ou Meetic pour leur belle gueule ?

La normalité masculine restait construite du point de vue féminin, car garante de la perpétuation de la famille, de la procréation, de la société, etc. Comme l'indiquait Simone de

4. Y. Jablonka, *Des hommes justes. Du patriarcat aux nouvelles masculinités*, Paris, Le Seuil, 2019.

5. S. Freud, « La féminité » (1933), dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.

Beauvoir⁶, la femme est pour l'homme la « mesure des valeurs », le « juge privilégié », « Ce n'est pas seulement pour le posséder que l'homme rêve d'un Autre, mais aussi pour être confirmé par lui ; se faire confirmer par des hommes, qui sont ses semblables, réclame de lui une tension constante : c'est pourquoi il souhaite qu'un regard, venu du dehors, confère à sa vie, à ses entreprises, à lui-même une valeur absolue. Le regard de Dieu est caché, étranger, inquiétant [...] Ce rôle divin, c'est à la femme qu'on l'a souvent dévolu [...] comme elle est autre, elle demeure extérieure au monde des hommes et donc capable de le saisir avec objectivité. C'est elle qui, en chaque cas singulier, dénoncera la présence ou l'absence du courage, de la force, de la beauté, tout en confirmant, du dehors, leur prix universel. » « Elle est le miroir où le Narcisse mâle se contemple. »

FAIRE COUPLE, FAIRE FAMILLE

Quel monde les hommes d'hier ont-ils transmis à leurs fils⁷ ? Quel fils d'aujourd'hui peut rivaliser avec le père de la génération précédente qui évoluait encore dans cette parenthèse enchantée d'une économie florissante, du plein-emploi et d'une épouse encore dévouée à son foyer ? Sauf une part supplémentaire de

6. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

7. Un sondage exclusif effectué par l'IFOP pour le magazine *Elle*, publié en novembre 2019 interroge les hommes sur ce qui a changé pour eux, depuis la révolution culturelle qu'a constituée, dans le domaine des relations hommes-femmes, le mouvement #MeToo. Si de nombreux hommes se réjouissent plutôt de cette évolution et considèrent que l'impact en sera favorable, lorsque l'on entre dans le détail par tranches d'âge et classes sociales, les tendances s'inversent. Les hommes en train d'effectuer leur entrée dans l'âge adulte et dans la vie sexuelle se disent particulièrement déstabilisés. L'autre facteur est social. « Dans les milieux plus populaires, l'absence de capital culturel ou économique fait que l'affirmation de la masculinité reste un levier important pour se construire en tant qu'homme. La valorisation de la paternité, l'aspiration au congé parental, sont, elles, le symbole d'une révolution culturelle profonde. 22 % des hommes interrogés reconnaissent avoir déjà commis un type d'agression sexuelle sur une femme. Encore une fois, ces chiffres grimpent dans les classes populaires et les moins de 25 ans. Le sociologue incrimine une génération « biberonnée au porno, qui n'a pas forcément encore fait l'apprentissage du consentement ». « La route vers des rapports femmes-hommes égalitaires est encore longue... », sont les derniers mots de l'article. *Elle*, n° 3855 du 8 au 14 novembre 2019.

sensibilité, d'acceptation de ses émotions, de capacité d'aimer, de féminité donc, que peuvent aujourd'hui espérer les jeunes hommes de plus que leurs pères ?

Plus les femmes ont accès à l'égalité sociale et plus elles sont aptes à supporter la passivité sexuelle de la position féminine. Tant qu'elle était une inférieure sociale, l'envie du pénis, ou plutôt ce qu'il venait signifier des privilèges masculins, se manifestait, chez la femme, dans la sphère intime : par une hostilité et un ressentiment qui réassuraient l'homme. *Elle le veut, donc je l'ai.*

Les changements massifs et soudains du dernier demi-siècle rendent toutefois l'issue difficile à cerner : la femme va-t-elle concevoir un certain mépris de l'homme, désormais son égal, attendant en vain un homme spectaculaire, égal du père de l'enfance ? Ou bien, l'homme, percevant la femme comme auto-suffisante et phallique, va-t-il s'en désintéresser comme objet sexuel ? La rencontre semble compromise.

L'émancipation a offert à la femme la liberté sexuelle, mais si elle veut devenir mère, sa situation a-t-elle tellement changé ? Comment devenir père avec cette menace de déclassement pesant sur les fils, cette quasi-certitude de « faire moins bien » ?

De plus en plus de pères se positionnent aujourd'hui dans la rivalité avec la mère : avoir un enfant devenant la seule réalisation porteuse de sens et facilement accessible dans un contexte de perte de sens généralisée, de perte de repères familiaux, nationaux, religieux, etc. D'autant que ces jeunes pères sont déjà dans une identification à leur propre mère, ayant grandi, pour beaucoup, dans des familles monoparentales ou recomposées, où la mère était le seul objet stable et continu de leur existence.

Parallèlement, dans des zones entières de France se maintiennent des familles polygames, des mariages forcés⁸. Certaines femmes arrivent de l'étranger, après des fuites éperdues marquées par les pires traitements, abus et viols.

Le choix du conjoint serait-il devenu libre ? Notre modernité aurait fait voler en éclats les considérations d'appartenance religieuses, sociales, ethniques pour la constitution des alliances. La réalité montre le contraire, la différence des milieux sociaux

8. *Mariages forcés Vous avez le droit de dire non. Pour parler, aider et agir !*, document de 2019 réalisé par la Mairie de Paris.

d'origine se cristallise dans une rivalité sans merci au sein du couple qui fait feu de tout bois, du partage des tâches ménagères à la répartition des dépenses du ménage⁹. Comme si céder était reconnaître que les parents étaient inférieurs aux beaux-parents. Le sentiment d'infériorité sociale est projeté en permanence sur le conjoint. L'endogamie sociale, ethnique et religieuse reste de mise, sinon les signifiants de mépris, liés à la classe ou de race, sont systématiquement prélevés dans le discours de l'autre, jusqu'à mobiliser des phénomènes paranoïdes. L'émoussement de la différence des sexes engendre le tassement de la différence de générations.

ON NE NAÎT PAS HOMME, ON LE DEVIENT !

Karl Abraham écrit l'article inaugural sur la sexualité féminine en 1920 : « Manifestation du complexe de castration chez la femme¹⁰ ». À le relire aujourd'hui, ce texte nous donne l'accès à la vérité de la sexualité masculine, au-delà des « rationalisations » que Karl Abraham imputait d'ailleurs aux femmes : souhaitant accéder à l'égalité sexuelle et sociale, elles en étaient, de ce fait, considérées comme frigides et en proie à l'envie du pénis.

Il faudrait, avec ce prisme, relire les différentes théorisations de la sexualité féminine faites par les hommes, s'agissant, pour l'essentiel, de projections, comme dans la fameuse histoire des ramoneurs empruntée au *Talmud*¹¹.

9. Le film de Joachim Lafosse *L'économie du couple*, réalisé en 2016, montre la guerre sans merci d'un mari pour obtenir salaire des travaux qu'il a effectué, de ses mains, dans la maison appartenant à sa femme. Rien n'est dit sur le salaire que devrait recevoir la mère qui a fait grandir les enfants, et qui a logé la famille sans loyer.

10. K. Abraham, « Manifestation du complexe de castration chez la femme » (1920), dans *Œuvres complètes* II, Paris, Payot, 2000.

11. « Voici la question : deux ramoneurs sortent d'une cheminée ; l'un en sort tout noir et l'autre tout blanc ; lequel des deux va se laver ?

- Forcément celui qui est tout noir, ça tombe sous le sens !

- Je suis désolé, tu n'es pas fait pour comprendre ce que le Talmud contient...

- Et pourquoi donc ?

- Tu ne réfléchis pas. Celui qui est sorti tout noir voit que l'autre est sorti tout blanc, alors forcément il croit qu'il est lui aussi tout blanc, alors que celui qui est sorti tout blanc voit que l'autre est tout noir, alors il se croit aussi sale que lui.

- Tu veux dire que celui qui est blanc va se laver, et pas celui qui est noir... »

Pour appuyer le « désir d'être un homme » de « bien des êtres féminins » et « la souffrance de naître fille », Karl Abraham donne une petite vignette clinique : « Fréquemment, la réaction hostile et envieuse de l'enfant à toute possession surpassant la sienne s'atténue de manière simple. On lui donne la perspective de combler son aspiration dans un avenir proche ou lointain. On peut faire à la petite fille des promesses apaisantes touchant son corps. À ses questions inquiètes, on peut répondre qu'elle deviendra aussi grande que sa mère, qu'elle aura une natte de cheveux aussi longue que sa sœur aînée, etc., et l'enfant sera satisfaite de ces assurances. Mais on ne peut lui promettre qu'un organe masculin finira par lui pousser. » On ne peut s'empêcher d'entendre l'inquiétude projective de l'homme, ancien petit garçon avec son petit pénis comparé au grand pénis d'un frère aîné, au long pénis d'un père.

Freud avait, auparavant, consacré un article à la féminité, « Le tabou de la virginité », en 1918, définissant deux positions : la position archaïque, basée sur le lien préœdipien à la mère, et la position dite normale, pour les femmes ayant eu accès à l'Œdipe.

Cet article d'Abraham, malgré son outrance et son androcentrisme, impose une marque définitive sur la manière dont Freud aborde la sexualité féminine ; de même pour ses successeurs.

Karl Abraham n'était lui-même pas dupe de ses propres « rationalisations ». Quelques mois avant sa mort, en décembre 1924, il interpelle Freud sur « une première éclosion vaginale de la libido féminine qui serait destinée au refoulement, et à laquelle succéderait ensuite la prédominance du clitoris comme expression de la phase phallique¹² ».

Dans les échanges de ce même mois de décembre 1924, Karl Abraham semble taraudé par l'« attitude ambivalente de l'homme face au nombre sept [...] : 3 = père et 4 = mère (les 3 patriarches et les 4 matriarches de la Bible, etc.) » et par « les fantasmes cannibaliques » qu'il associe à l'interdiction juive de consommer à la fois du lait et de la viande. « Dans cette analyse, le lait s'est avéré être une allusion à la mère, la viande une allusion au fantasme typique de castration par morsure dirigé contre le père. [...] Cette prescription interdit de consommer même un animal dans les

12. S. Freud, K. Abraham, *Correspondance 1907-1925*, Paris, Gallimard, 1969.

premiers temps après sa naissance, visiblement dans l'intention d'empêcher la même action sur un enfant humain ». Le lien entre le nombre d'objets partiels, le cannibalisme, l'enfant, le phallus et la sexualité féminine, n'eut pas le temps d'être établi.

Si Freud met au premier plan l'envie du pénis des femmes, il est plus allusif quant à l'envie d'enfanter des hommes. Dans son ouvrage *La création de la femme*¹³, Theodor Reik montre que le récit de la Genèse – où Ève, mère des vivants, est extraite du corps d'Adam – n'est qu'un fantasme masculin visant à compenser l'incapacité des hommes à porter un enfant. La science est en passe de réaliser ce fantasme immémorial. Une tentative d'appropriation des capacités procréatrices de la femme – GPA (gestation pour autrui) aujourd'hui, utérus artificiel demain¹⁴ – est en marche.

Une récente réédition des articles fondamentaux de Freud sur la féminité indique le projet social sous-tendu dans une discrète note de bas de page de la préface : « La venue au monde d'êtres humains continue de faire partie de ce qui compose le sens de ce qu'est une vie humaine. Mais pourquoi souhaiter l'enfant dans son corps ? Voilà qui demeure une question troublante, une question actuelle¹⁵. »

Selon un récent numéro du *Cercle psy*¹⁶ : « Ce que la science démontre aujourd'hui – et Freud ne le contesterait sans doute pas s'il vivait à notre époque – est que le cerveau n'est pas indifférencié. L'état premier du fœtus est féminin. Puis, en fonction du génotype, XX ou XY, la testostérone agit ou non. Si elle agit, le bourgeon initial s'allonge et devient pénis, ou ne s'allonge pas et

13. T. Reik, *La création de la femme* (1960), Bruxelles, Éditions Complexe, 1975.

14. L'idée en fut, pour la première fois, formulée dans les années 1920. <https://www.franceculture.fr/emissions/le-journal-des-sciences/le-journal-des-sciences-du-jeudi-17-octobre-2019> L'Union européenne vient d'offrir près de trois millions d'euros de subvention aux chercheurs de l'université de technologie d'Eindhoven. Pour le moment, ce ne sont que les prémices de ce projet, mais on sait qu'il s'agit d'un utérus artificiel destiné aux grands prématurés.

15. S. Freud, *La féminité*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot classiques », 2016.

16. *Le cercle psy*, n° 35, décembre 2019, « Séduire. Après #MeToo, qu'est-ce qui a changé ? »

reste clitoris. » Freud disait pourtant : « Nous devons admettre que la petite fille est alors un petit homme¹⁷. »

Rappelons, avec Freud, que, malgré la « double sexualité », la bisexualité, « sauf en quelques cas extrêmement rares, il n'y a chez un être qu'une seule sorte de produits sexuels : ovule ou sperme ». Si Freud a tardivement¹⁸ consacré un long développement à la préhistoire féminine, au lien précœdipien à la mère, et, à partir de la bisexualité psychique, a identifié trois issues au complexe de castration de la fille, il n'a pas eu le temps d'en tirer toutes les conséquences pour le garçon qui a, lui aussi, une préhistoire.

Freud ne mentionne que dans l'*Abrégé*¹⁹, la réciproque : le petit garçon est lui aussi porteur des deux sexes, et il devra, comme la petite fille qui refoule sa masculinité, refouler sa féminité. Ce que Freud martèle comme renoncement à la « masturbation infantile », clitoridienne pour la fillette, qui lui ouvre l'accès au père, puis à la féminité, peut être traduit comme renoncement à l'auto-suffisance, à la toute-puissance, à être le phallus par la socialisation et l'ouverture au manque et au désir.

Ce que Freud formalise en 1938, en termes d'être et d'avoir, de céder sur l'être et de condescendre à la quête de l'avoir. Freud n'a-t-il pu penser le phallus comme symbolique, qu'après la mort de sa mère Amalia, en 1930, moment où il a osé s'attaquer sérieusement au chantier de la sexualité féminine et au lien précœdipien à la mère, débarrassé de la mission d'être son phallus et, comme il le dit, désormais autorisé à mourir²⁰ ?

Notre modernité ne nous offre-t-elle pas la possibilité d'avancer sur la sexualité masculine, de tenter de construire les trois issues du complexe de castration, de la fille comme du garçon, à partir de leur bisexualité psychique, et de formaliser l'accès au phallus, comme symbolique, commun aux deux sexes ?

Freud a formalisé ces trois issues uniquement pour la fille, dans le cadre d'une société patriarcale où la fille n'existe qu'en creux de sa famille et de son époux.

17. S. Freud, « La féminité », *op. cit.*

18. *Ibid.*

19. S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1939), Paris, Puf, 1997.

20. « C'est que je n'avais pas le droit de mourir tant qu'elle était encore en vie, et maintenant j'ai ce droit. » Lettre à Ferenczi du 16 septembre 1930.

Névrose, psychose, perversion, seront-elles toujours des entités cliniques pertinentes si elles ne tiennent pas compte des « bonnes » ou des « mauvaises rencontres » qui s'effectuent, dans la réalité, dans le social, dans la relation à l'Autre ? Ces entités étaient-elles déjà, du temps de Freud, réservées à l'homme, comme les différents textes consacrés aux femmes peuvent le laisser supposer : hystériques, jeune homosexuelle, paranoïa féminine qui éludent l'accueil familial dans la dévalorisation de son sexe, le dressage social, la valeur du, souvent unique, partenaire sexuel ?

Se reproduire, laisser une trace, vivante ou symbolique, serait la formule du désir inconscient, le virage vers la destruction ou l'autodestruction venant marquer l'impasse reproductive.

La névrose serait le conflit psychique entre deux stratégies reproductives inconciliables, indécidables. La survie, l'autoconservation, doit d'abord être assurée, donc le social, avant d'envisager la reproduction, comme accès à l'immortalité. « Faim » et « amour », disait Freud. Argent et enfant/œuvre, pourrions-nous dire.

Cette reproduction ne saurait être une duplication. L'interdit de l'inceste est un interdit de plagiat et de clonage. Freud, dès 1914, formalise ces deux impératifs : « L'individu, effectivement, mène une double existence en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci²¹. »

Le complexe de féminité :
l'envieux « Je n'ai pas ce que je devrais avoir »
« Je ne suis pas ce que je devrais être »

Les pulsions d'autoconservation empêchent les pulsions sexuelles.

« Éthique du célibataire²² », chantres de l'« amour courtois²³ », selon les descriptions qu'en fait Lacan, et plus récemment, l'inquiétant groupe des *incels*, les célibataires involontaires, en constituent des prototypes : « Ils y arrivent tous, sauf moi. »

21. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme » (1914), dans *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1985.

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

23. *Ibid.*

De tels hommes, à l'instar du héros de Rostand, inhibent toute sexualité, refusent de s'incarner dans leur pénis ; leur sexe est dénigré en « bistouquette », « L'homme n'est pas que ça » ; en quête d'un destin grandiose, d'« exception », poursuivant un rêve océanique.

Celui qui adopte cette position, pense qu'il n'a rien à perdre, car il estime avoir été lésé. Croyant au père imaginaire ou à la mère phallique, rêvant de l'incarner ou de prendre leur place, il refuse tout ce qui pourrait faire office de compromis, de substitut, de simulacre, à l'inatteignable phallus.

En français, cela marche particulièrement bien, cela revient à se prendre pour un saint ou pour le sein. On pourrait le désigner comme « complexe de féminité » chez l'homme. La « protestation virile », alternance de postures de défi et de soif de servitude, signe cette position.

Le *pousse-à-la-femme* de la psychose, qui en serait la décompensation, nous montre, à l'évidence, que l'acceptation de sa féminité, pour un homme, est une reddition à hauteur de l'idée qu'il se fait de sa capacité à assumer sa place d'homme socialement.

Violence, ressentiment, sentiments de frustration, revendications victimaires, irriguent le discours de ceux qui se veulent anges et refusent radicalement la bête en eux, jusqu'à la part d'agression inhérente à l'acte sexuel.

Incapable d'assumer la concurrence, d'affronter le conflit, l'homme hait la femme par envie du pénis de l'homme qu'elle pourrait séduire, compte tenu de son potentiel de beauté. Ce pénis de l'autre homme qu'il envie, le ravage et le protège.

L'envie, l'intolérance pour l'être de l'autre, viennent entamer la plénitude narcissique. Envier ce que je n'ai pas et supposer que l'autre l'a maintient le sentiment de sécurité, tout en ravageant le narcissisme.

Le complexe de masculinité :
le jaloux « Je l'ai et j'ai peur de le perdre »

Le narcissisme et les pulsions sexuelles sont en conflit. Complexe de masculinité de la fille et virilisme de l'homme, « dépréciation des femmes », « horreur de son sexe mutilé »,

« mépris triomphal²⁴ », selon les célèbres formules de Freud pour désigner les réactions de certains hommes à la vue du sexe féminin, liées à leur propre angoisse de castration, et de tant de femmes par rapport à leur propre sexe, confondant leur anatomie avec l'oppression qui y était associée, enviant ou survalorisant le sexe anatomique pénien, comme signifiant des privilèges et de la liberté sociale et sexuelle qui y était associée. Le mépris et l'appétit de domination caractérisent leurs relations à autrui.

Le macho et la féministe se donnent ici la main dans leur rejet du féminin et le culte d'un virilisme de façade. Lacan a réservé ce culte des avoirs à certaines femmes, avec « la morale des nouilles²⁵ ». La jalousie, garder ce que j'ai et avoir peur de le perdre, serait la position masculine au service de la civilisation. L'acquisition de la puissance sociale serait la sublimation du meurtre du rival.

Le Grand homme²⁶ : « Je m'améliore pour tendre à l'être au moyen de quelques avoirs »

Freud a tardivement défini, au-delà de la rivalité et acceptant la mort, cette position éthique du Grand homme – on pourrait dire aussi la Grande dame –, figure de l'humain accompli, à partir de Moïse, auquel il s'identifiait lui-même. Ce serait la féminité ou la masculinité normales, dans la « fierté de son sexe » par l'alternance souple des positions de donner ou de recevoir, sans mettre en péril son narcissisme. La castration de l'Autre et la sienne sont reconnues.

Le phallus est symbolique, et je pars en quête de la « grandeur », comme avoir ou comme être, je m'« améliore²⁷ » avec des qualités humaines difficiles à déterminer, se rapprochant du sens primitif du mot « grandeur ». La « fermeté dans les idées, puissance de la volonté, résolution dans les actes, [...] la confiance en soi » suscitent l'admiration ou la crainte. Le renoncement aux instincts pour des raisons intérieures, plutôt qu'imposées par la contrainte

24. S. Freud, « L'organisation génitale infantile », dans *La vie sexuelle*, op. cit.

25. J. Lacan, Le Séminaire, Livre VIII, *Le transfert* (1960-1961), Paris, Le Seuil, 1991.

26. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1938).

27. Genèse, 4,7.

extérieure, génèrent fierté et sécurité compensatrices. Certes, sans exiger une continence totale, le renoncement se contente de mettre un frein sérieux à la liberté sexuelle. « Dieu est tout à fait dépouillé de sexualité et devient un idéal de perfection éthique. Mais qui dit éthique, dit restriction des instincts. » L'autorité du surmoi est intégrée dans le moi. Le grand homme a renoncé à la quantité, au plus-de-jouir. Il mène ou cherche à mener une « vie de justice et de vertu », d'honneur et d'intégrité, dont il est le propre juge.

Cet homme normal, que Freud identifiait au père d'alors, déconsidéré aujourd'hui dans son rapport aux femmes, est-il possible ?

ANALYSE SANS FIN ET PATRIARCAT AVEC FIN²⁸...

Le maternage, en Occident, a-t-il changé au point de faire de tout enfant d'abord une petite fille plutôt qu'un petit homme ? L'enfant est-il féminisé par la mère moderne ou la nounou, là où, pour Freud, l'enfant était actif vis-à-vis d'une mère phallique ? Le bébé, sans être frustré au point de convoquer le mauvais objet kleinien, met-il ses besoins au pas plus rapidement ? Si l'on se réfère à l'aristocratie du passé, morte d'endogamie, où les enfants étaient élevés par des nourrices, n'est-ce pas plus favorable que le maternage frustré d'une Emma Bovary ou la mère éternellement séductrice et le père pervers de « La jeune homosexuelle²⁹ » qui ont empêché l'accès à la féminité de leur fille ?

L'enfant d'aujourd'hui est-il plus respecté et moins abîmé dans son humanité en devenir, grâce à la multiplicité des figures de maternage qui l'entourent, moins aliéné aux inconscients parentaux et à leurs signifiants énigmatiques ?

La domination masculine avait pour visée de préserver les hommes de leur angoisse de castration, de leur horreur du trou de l'origine et de l'énigme de la mort. Cette différenciation pénis/phallus symbolique est en partie faite par Freud : « On est

28. Mon travail en crèche, l'observation des bébés et de leur accès à la marche, m'a offert la possibilité de ce développement.

29. Jeune homosexuelle que Freud n'a jamais pu entendre, ayant, au même moment, sur son divan, sa propre fille, et n'ayant pas d'analyste à disposition pour élaborer son couple parental, la formation de son couple avec Martha, son investissement de cette fille.

finalement autorisé à déclarer que le prototype normal du fétiche, c'est le pénis de l'homme, tout comme le prototype de l'organe inférieur, c'est le petit pénis réel de la femme, le clitoris³⁰. » Ainsi, Freud faisait d'une trop grande fixation au sexe anatomique une pente perverse, tout en maintenant le point de capiton entre phallus réel, imaginaire et symbolique que constitue le sexe anatomique.

Freud cite Ferenczi qui fait remonter cette envie du pénis « [...] dans une spéculation paléobiologique, jusqu'à l'époque de la différenciation des sexes. Au début, pense-t-il, la copulation avait lieu entre deux individus de même espèce dont l'un cependant s'est développé davantage et a contraint le plus faible à supporter l'union sexuelle³¹ ». L'homme et la femme sont-ils aujourd'hui devenus deux individus de même espèce, un seul sexe qui devra s'affronter pour déterminer qui aura le dessus sur l'autre ? Faut-il rappeler que la *Bible* (G1, 27) mentionne une première version de la création de la femme, avant Ève, non extraite de l'homme : « Mâle et femelle furent créés à la fois³² » ?

Freud a laissé sur le métier un point obscur : le « rejet de la féminité », ce « roc biologique » pour le psychisme, « une partie du grand mystère de la sexualité³³ », « cette part si remarquable de la vie de l'âme humaine³⁴ ». Le « roc d'origine », « le refus de la féminité », est la grande énigme de la sexualité.

L'accès au phallus symbolique, à la castration, à la vie spirituelle, le renoncement à l'idolâtrie, à l'inceste et à la vie instinctuelle, se définissent comme « grandeur ». Grandeur, n'est-ce pas un synonyme d'érection ?

L'étymologie du mot « érection » en donne le sens : élever, dresser, mettre droit, durcir, redresser, construire, fonder.

Lacan écrivait le phallus « - phi ». Le phallus n'existe qu'en tant qu'il manque et oriente le désir : « L'image érigée du phallus est là ce qui est fondamental. Il n'y en a qu'une. Il n'est pas d'autre

30. S. Freud, « Le fétichisme » (1927), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Puf, 1973.

31. S. Freud, *Le tabou de la virginité* (1918), Paris, Puf.

32. Lilith, selon certaines exégèses du Moyen Âge, qui n'enfantera pas, hormis des démons.

33. S. Freud, « Analyse avec fin et analyse sans fin » (1937), dans *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, Puf, 1985.

34. *Ibid.*

choix qu'une image virile ou la castration. [...] La pierre dressée en est un des exemples, la notion du corps humain en tant qu'érigé en est un autre³⁵. »

La suprématie phallique, qui n'est pas sa dérive patriarcale, serait un équivalent de la prévalence de la station debout, par rapport à l'animal resté près du sol. L'humain aspire à se dégager de son animalité. Le sexe féminin, comme creux, comme caverne, n'a pas cette représentation de verticalité. La spécificité de la condition humaine est d'être dans cet entre-deux, entre néoténie, détresse originaire et refus de son animalité. Le bébé vient au monde au sol, rampant, entouré d'adultes qui, eux, sont debout, érigés. Puis, il trouve sur son corps, son organe comme signifiant de cette station debout, rencontre sans doute aussi fondamentale que le stade du miroir. Chaque enfant venant au monde aspire à quitter la nudité originaire, à se tenir droit et à marcher. Le sexe masculin est la meilleure représentation de cette alternance, de ce progrès vers l'autonomie : au sol, debout.

Le masculin primera toujours, et il y aura toujours rejet du féminin, cette constante de l'âme humaine, ce roc biologique, que Freud cherchait pour valider sa théorie. C'est pourquoi il ne lâcha jamais l'anatomie comme destin. Un homme devient violent, hétéro ou autodestructeur, lorsqu'il sent menacée cette érection, ce symbole de la victoire de l'homme sur l'animalité, ce renoncement pulsionnel premier à la jouissance de se vautrer au sol pour choisir de devenir homme, pour impulser ce premier mouvement vers le grand homme. La grandeur physique de l'homme fort se sublime en grandeur d'âme du Grand homme.

L'IMPOSSIBLE EST IMPOSSIBLE !

Au niveau d'une société, selon sa prospérité, il y aurait un système de balancier entre envie et jalousie. L'envie, d'essence féminine, serait à la source de l'antisémitisme. Une féminité imposée est beaucoup plus délétère en production de violence qu'une domination imposée. La domination sécurise, même si le narcissisme peut en être blessé. La situation de féminité, sans la

35. J. Lacan, Le Séminaire, Livre IV, *La relation d'objet* (1956-1957), Paris, Le Seuil, 1994.

sécurité d'un dominant, génère la rage narcissique, cette « bête sauvage », dont parle Freud dans *Malaise dans la civilisation*. L'extension de l'envie au masculin³⁶, que Freud n'a pas envisagée, serait le symptôme d'une civilisation malade, l'indice que les hommes seraient réduits à une forme d'impuissance sociale, qu'ils ne trouveraient plus de possibilité à s'incarner dans leur pénis, ni d'avantage à naître garçons.

Si l'homme doit incarner le semblant de son sexe, la femme, ce n'est pas du semblant. Son sexe a une réalité, des seins producteurs de lait nourricier, un ventre qui enfante.

Avec l'émancipation des femmes, s'opère un dénouage du social et du sexuel. La femme va chercher par elle-même sa propre valorisation sociale. La guerre des sexes – et les violences conjugales qui en découlent – met en actes le conflit entre sexes anatomiques et genres selon la norme sociale, générationnelle, culturelle et religieuse dont chacun est issu.

Par le passé, n'ayant pas la force reproductrice qui appartenait à la femme, l'homme s'est approprié la puissance sociale. Aujourd'hui, la femme a les deux. L'homme a perdu les deux monopoles qui garantissaient sa suprématie virile : l'argent et le savoir. Les femmes, désormais, ne confient plus aux hommes leur autoconservation. Cela se traduit par une apparence de narcissisme, et elles en deviennent, pour beaucoup, inabordables. Leur autonomie économique se paye souvent de misère sexuelle et affective. Tant d'hommes ont encore besoin de l'emprise économique sur une femme pour oser l'engagement affectif, même minimal. Qu'aurait-il à donner à une femme si elle n'en a plus « besoin » ? Combien sont entrés dans l'ordre du « désir » ?

La théorie du genre réunit deux théories en fait inconciliables : le *queer* qui tend à nier la polarité des sexes, à en faire un spectre,

36. Dans *Le livre du rire et de l'oubli* (Paris, Gallimard, 1979), Milan Kundera consacre un long développement à la *litost*, mot intraduisible du tchèque pour parler de l'envie : « Il se sentit diminué, mis à nu dans son infériorité physique, [...] blessé et humilié il la frappa au visage [...] à la vue des larmes sur ses joues, il ressentit de la compassion pour elle, il la prit dans ses bras et sa litost se dissipa ». « La litost est un état tourmentant né du spectacle de notre propre misère soudainement découverte. » « Qui possède une profonde expérience de la commune imperfection de l'homme est relativement à l'abri de chocs de la litost. » La jeune femme le quitte : « Il n'est guère réjouissant de se faire battre parce qu'on sait nager. »

où chacun décide de son dosage de féminité et de masculinité, en sortant d'une vision binaire homme ou femme ; la théorie « trans » maintient, quant à elle, la binarité, avec la possibilité de s'affranchir de son sexe anatomique pour adopter l'autre à l'aide de techniques médicales.

Les femmes qui, en Occident, ont accédé à l'égalité de droit et presque à l'égalité de fait, garderont-elles les acquis de leur émancipation menacés par les nouvelles techniques de procréation qui marchandisent leur corps ?

L'horloge biologique de la femme est le réel de la condition humaine, au même titre que l'incapacité de porter un enfant pour les hommes.

On peut voir les nouvelles techniques de procréation, la possibilité, en forçant l'impossible et son réel, pour deux hommes de devenir pères, comme symptôme dernier de cette évolution. « On a une seule maman de naissance », martelait Françoise Dolto. Elle ne connaissait que l'adoption. Que dirait-elle de la GPA qui divise la mère en trois, entre donneuse d'ovocyte, mère porteuse et mère d'intention. S'achemine-t-on vers une forclusion de l'ordre biologique et génétique ? La procréation sera-t-elle gérée par l'État, déconnectée du sexe et de l'amour ? Réalisant le fantasme d'auto-engendrement, délesté du passé, de la charge de transmettre, sans héritage et sans héritier, va-t-on vers une vie à l'horizon limité à la vie terrestre ?

« En décembre 2004, j'étais en vacances en Thaïlande, quand je me suis retrouvé au centre de la tragédie du tsunami. [...] 250 000 personnes y ont perdu la vie. J'ai été bouleversé par tous les enfants morts que j'ai vus. [...] je découvrais, avec une immense tristesse, que l'instinct maternel n'est pas tout-puissant. » C'est de cette déception que s'origine le désir de l'un d'eux de tenter ce qu'il qualifie de « victoire sur l'impossible ³⁷».

VA-T-ON VERS PLUS D'AMOUR ?

Avec la fin de la domination des femmes, une suppléance a sauté : « La liberté sexuelle illimitée accordée dès le début ne conduit pas à un meilleur résultat. Il est facile d'établir que la

37. M.-O. Fogiel, *Qu'est-ce qu'elle a ma famille ?*, Paris, Grasset, 2018.

valeur psychique du besoin amoureux baisse dès que la satisfaction lui est rendue facile. Il faut un obstacle pour faire monter la libido [...] À des époques où la satisfaction amoureuse ne rencontrait pas de difficultés, [...] l'amour devint sans valeur, la vie vide.³⁸ » La femme n'est plus monnaie d'échange du corpus social, elle n'est plus instrumentalisée par la société patriarcale³⁹, comme médiation du rapport entre hommes et entre générations, servant à payer la dette symbolique. Le déclin du sexuel favorise la prévalence des pulsions du moi. Nous entrons dans le système d'Alfred Adler, de la « volonté de puissance », comme seul moteur de l'âme humaine, système dans lequel il n'y a, selon Freud, « aucun amour ».

L'idée d'une hiérarchie entre les hommes est devenue, depuis la Shoah, criminelle. *Une poussée à l'horizontalité égalitariste entre en contradiction avec la poussée verticale humanisante.*

Dans une note de bas de page de *Malaise dans la civilisation*⁴⁰, Freud risque : « Celui qui, dans sa propre jeunesse, a goûté aux misères de la pauvreté, a éprouvé l'insensibilité et l'orgueil des riches, est sûrement à l'abri du soupçon d'incompréhension et de manque de bienveillance à l'égard des efforts tentés pour combattre l'inégalité des richesses et ce qui en découle. En vérité, si cette lutte veut en appeler au principe abstrait, et fondé sur la justice, de l'égalité de tous les hommes entre eux, il serait trop facile de lui objecter que la nature la toute première, par la souveraine inégalité des capacités physiques et mentales réparties aux humains, a commis des injustices contre lesquelles il n'y a pas de remède. »

C'est cette impasse que nous pouvons voir dans le film *Les misérables*⁴¹, dans lequel les relations sexuelles et amoureuses sont inexistantes. La prostitution est devenue gratuite. « La pipe est à deux euros », dit le film. Ce qui restaure les lois de la nature et la part du lion. Le lion, roi de la jungle, est le seul à pouvoir dompter le jeune garçon violent, là où le policier est

38. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912), dans *Contributions à la psychologie de la vie amoureuse*, Paris, Puf, 2011.

39. Admirablement montré dans le film *Une fille facile* (2019) de Rebecca Zlotowski.

40. S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, Puf, 1971.

41. *Les misérables* (2019), film de Ladj Ly.

réduit à l'impuissance. Le donneur de leçons, ex-délinquant et nouvellement imam, toise de son mépris la civilisation occidentale mécréante, et aiguise ses couteaux dans un kebab halal. La vie du mouton du sacrifice serait-elle inférieure à celle du Lion, Roi de la Jungle ? La hiérarchie entre les animaux vient-elle suppléer le refus de toute hiérarchie entre les humains ? L'homme ne se nourrit pas que de pain. Ni de sexe. Contrairement au temps de Victor Hugo, l'homme ne vole plus de pain pour se nourrir, l'État-providence y pourvoit, et le sexe est devenu gratuit. Ce qui cherche à être volé, le petit lionceau dérobé au début du film, c'est le désir, le sens.

Viktor Frankl⁴², rescapé des camps nazis, disciple de Freud et d'Alfred Adler, fondateur de la troisième école de psychothérapie de Vienne, fait de la quête de sens le moteur de l'âme humaine, et théorise un inconscient spirituel en complément de l'inconscient freudien. Maintenant que la femme n'est plus, comme par le passé, dominée par le voile ou par l'argent, variable d'ajustements de la lutte entre les classes sociales, raciales et générationnelles, qu'elle n'est plus rempart à la folie et porte-castration, est-ce le signal d'un retour à la part du lion, à la Loi de la jungle et aux rapports de force bruts dans un monde pré-civilisation judaïque ?

L'homme parviendra-t-il à renoncer à son appétit de domination ?

Selon Erich Fromm, né dans une famille juive orthodoxe, un des premiers représentants de l'École de Francfort, humaniste marxiste, « La conception freudienne de l'amour traduit l'expérience du mâle patriarcal en termes du capitalisme du dix-neuvième siècle. » L'erreur de Freud vient de sa théorie, de son propre aveu, laissée inachevée, de la sexualité féminine. Selon Erich Fromm, le discours théorique psychanalytique a eu plus à cœur de soutenir la structure de société capitaliste où l'homme est « par nature compétitif et rempli d'hostilité envers autrui [...] poussé par un désir sans limites, le désir de conquérir sexuellement toutes les femmes, et que seule la pression de la société l'en empêche. Il en résulte que les hommes sont fatalement jaloux les uns des autres : jalousie et rivalité qui persisteraient

42. V. Frankl, *Le Dieu inconscient* (1943), Paris, InterÉditions, 2012.

même en supposant que disparaissent leurs raisons sociales et économiques⁴³. »

Il n'y a pas trace d'un meurtre du père dans le récit biblique. Selon le projet divin initial, Dieu nomme les éléments. La Nature précède l'homme. L'homme domine l'animal, pas la femme. L'homme ne mange pas l'animal. Le fratricide institue le fils et le père. L'autorisation de consommer de la viande n'est qu'une concession divine ultérieure, accordée dans l'après-coup du meurtre de Caïn sur Abel. Il vaut mieux tuer un animal que son frère : au chapitre 9 de la Genèse, les lois de Noé, lois universelles, sont énoncées, autorisant la consommation de viande, dont le sang reste réservé à Dieu.

Agar n'a pas été la première mère porteuse de l'humanité. Sa maternité n'est jamais remise en question, et c'est avec son fils, Ismaël, qu'elle est chassée dans le désert. C'est pourtant fort de ce préalable erroné qu'a pu progresser, et aujourd'hui se réaliser, cette possibilité. Agar a donné à Sarah une image de femme à laquelle s'identifier, pour lui permettre de sortir de sa masculinité stérilisante, et enfin faire entendre sa voix. La rivalité entre femmes, de la polygamie jusqu'au harem, a apaisé celle entre les frères. Abraham et Sarah, premier couple de parlêtres de l'humanité, ont pu surmonter l'inceste fraternel et entrer dans l'Alliance.

Les femmes devront-elles renoncer à l'enfantement dans leurs ventres pour ne pas heurter le narcissisme d'hommes qui ne veulent pas « s'améliorer », ni écouter ce que Dieu leur dit quand leur hybris met en danger la Nature nourricière ?

Un père pourra-t-il enfin se comporter en Grand homme pour ne plus rendre nécessaire son meurtre ?

Saurons-nous sortir de la confusion, du brouillage généralisé vers lequel nous nous acheminons ?

43. E. Fromm, *L'art d'aimer* (1956), Paris, éditions EPI, 1968.

*Questions cruciales
pour la psychanalyse*

Je parle !

Parole intime, parole publique

Agnès Benedetti

Au repas, dans les familles par le passé, on n'écoutait pas les petits, et j'étais la dernière de la famille. Un jour, tentant de balbutier je ne sais quoi, je lance dans le brouhaha général : *mais je parle !* C'est ma grand-mère qui interrompt le flux, moqueuse, *elle parle*, dit-elle à tous, *la petite parle !* On se moque, on n'entend pas, on reprend le flux bruyant des échanges, autour de cette place publique du repas de famille où les petits ne comptent pas.

Ceux qui sont en place toujours disent à ceux qui sont sur les places : « Vous êtes jaloux, coléreux, névrosés, vous revendiquez, vous êtes simplistes, populistes, complotistes, vous êtes dans le pathos et vous devez vous responsabiliser. » En revenant du séminaire de l'Appel des Appels, début mars 2019, c'était à Ménilmontant, quartier populaire, des affiches partout, noires et rouges, le poing dressé, j'ai pensé, en voyant ça : « "Ils" doivent se dire voilà, des violents, des agressifs, des sujets fâchés, qui imputent leurs échecs à la société et aux autres et fondent leur existence sur le reproche de préjudices supposément subis ». En même temps, je pensais à eux, qui diraient cela, et qui le disaient en cet

Agnès Benedetti, psychologue clinicienne, psychanalyste, superviseure d'équipe en travail social, directrice ACPI (Ateliers cliniques psychanalyse institution), Arles. www.atelierscliniques-arles.fr

Texte d'une intervention au colloque « La psychanalyse au risque du politique » organisé par l'association l'@psychanalyse, le 11 mai 2019, à Montpellier.

instant par ma propre voix intérieure, je pensais à la façon dont ils jouissent de la place qui leur est faite par la naissance, par la transmission, par les réseaux, au sein d'un capitalisme dont le ressort même est la domination, la confiscation des biens et des ressorts du débat public, le travail sur la torsion de la langue dans le discours courant, dans les médias, dans les formations... Et je me demandais si la politique se résumait à une guerre entre pervers et névrosés. Voilà dans quelles impasses je me trouvais quand je me demandais comment parler politique de ma place de psychanalyste dans ce colloque où j'étais invitée, et si je n'allais pas devoir renoncer devant une telle confusion. Finalement, je percevais l'impasse de mes ruminations, car « de notre position de sujet nous sommes toujours responsables¹ ». Aussi, revenant au divan, changeant de voix, laissant la clameur dehors pour attraper le fil ténu du mi-dit sur le divan, je reviens vers cette parole qui, cherchant abri, se trouve une place en se déplaçant.

Mais revenons un instant à table, celle des repas familiaux : ce fut la même chose, mais là de façon inversée, pour ma fille, la dernière, à cinq ans, à table, effacée par le brouhaha des conversations dominées par le frère aîné, elle lance : *et à moi, on me parle pas !* Mais, à ma demande, elle précisa : *vous me regardez pas quand vous parlez.* Entre-temps, la psychanalyse était passée par là dans ma vie, je prends donc la petite dans les échanges, je la regarde en parlant, je reconnais sa place : à elle maintenant de savoir la prendre.

On ne m'écoute pas, on ne me regarde pas. Rappelons que le gilet jaune sert à être visible en cas de détresse sur la route.

Propos de Gilet jaune :

« Si on est dehors du matin au soir, c'est quand même bien à cause des mesures que votre gouvernement a prises, c'est celles qui ont fait déborder le vase, mais le vase était déjà plein, et le tout n'est pas de savoir qui a fait quoi. C'est de savoir ce que vous, qui devriez nous servir, pas nous asservir, vous faites pour nous. Nous, si on est dans la rue du matin au soir, c'est parce que vos mesures là qu'on entend, on a l'impression que vous descendez de la

1. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXIII, *Le sinthome* (1975-1976), Paris, Le Seuil, 2005, leçon 4.

lune. [...] Les gens qui sont là et se battent sont à moins 30, moins 50, moins 500 tous les mois et [...] on amène plus nos femmes au cinéma, on achète plus de fleurs, on va plus au restaurant, on achète plus de cadeaux à nos enfants, toutes ces petites choses, on les a supprimées depuis longtemps, on achète de la bouffe pour chien, [...] on est au bout du rouleau et c'est pour ça qu'on est dans la rue [...] Méfiez-vous du peuple, vous l'avez mis dans la rue, vous arriverez peut-être pas à le faire rentrer dans la maison². »

On n'honore plus nos femmes, on ne fait plus plaisir à nos enfants, et on mange comme des chiens, c'est l'humiliation.

« L'humiliation » est le titre de l'article que Gloria Orrigie, philosophe, a écrit dans l'ouvrage collectif *Les passions sociales*³. L'humiliation y est décrite comme une passion statutaire et sociale qui provoque la colère. Une société décente évite toute pratique d'humiliation vis-à-vis de ses citoyens. Pour autant, ce signifiant a occupé plusieurs essais, dont celui de Bertrand Badie⁴ l'humiliation comme stratégie de rapport entre les États. Il y a des enjeux identitaires, pour les pays sortis de la domination coloniale, il s'agit de déconstruire ce qui a été construit par le pays dominant. Cet affect repose sur un désir d'égalité qui aurait été bafoué, sur des intérêts confisqués par un petit nombre de ceux qui sont en place sur ceux qui prennent les places.

La représentation n'aurait-elle d'autres effets que capter les voix des électeurs pour les intérêts des représentants du peuple ? Ceux-là qui ont séduit les forces économiques et financières qui les soutiennent, et une partie du peuple qui s'y reconnaît en charge de donner sa voix dans l'isolement, se trouvent, une fois élus, libres d'agir comme ils le souhaitent. À ce sujet, rappelons-nous de la célèbre phrase de l'Abbé Sieyès tirée du *Discours du 7 septembre 1789* : « Les citoyens qui se nomment des représentants renoncent et doivent renoncer à faire eux-mêmes la loi ; ils n'ont pas de volonté particulière à imposer. S'ils dictaient des volontés, la France ne serait plus cet État représentatif ; ce serait un État

2. <https://www.facebook.com/le.journal.du.forqane/videos/a-voir-absolument-ce-gilet-jaune-exprime-sa-col%C3%A8re-face-%C3%A0-une-d%C3%A9put%C3%A9-1998331583566673/>

3. G. Orrigie (sous la direction de), *Les passions sociales*, Paris, Puf, 2019.

4. B. Badie, *Le temps des humiliés, pathologie des relations internationales*, Paris, Odile Jacob, 2014.

démocratique. Le peuple, je le répète, dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants. »

La doctrine juridique parle souvent de « souveraineté nationale » pour qualifier l'idée de Sieyès de gouvernement représentatif en l'opposant à celle de « souveraineté populaire », celle de démocratie directe, soutenue par Rousseau.

Pendant la Révolution française, ce débat se situait donc dans le cœur même de l'élan émancipateur de notre pays, et ce dol se retrouve bien évidemment dans la parole du sujet en analyse. Il y a, dans tout sujet en analyse, un enfant qui exige d'être entendu, et par là même, d'être vu sur la place publique familiale, puis au-delà, et qui reproche aux aînés de confisquer toutes les places. L'inconscient, c'est le politique, disait Lacan. Le travail en consultation, comme les luttes sociales, ne démarre pas dans le calme et le silence mais dans la plainte, la douleur et la colère, comme un affect du sujet.

Que dit celui ou celle qui démarre une analyse ? Et cela peut durer... Beaucoup de choses, mais généralement il/elle se plaint aussi de pas avoir de place : son frère ou sa sœur la lui a généralement prise, il se trouve floué, on ne l'a pas écouté à table quand il était petit, il a subi un préjudice patrimonial ou moral, il n'a pas été désiré par ses parents, les promesses faites qui auraient soutenu son désir de vivre n'ont pas été tenues, l'autre est abusif ou décevant, et, au fond, que ce soit au cabinet du psychanalyste ou dans la rue, les gens se plaignent et luttent pour les places, selon le titre du livre de Vincent de Gaulejac, *La lutte des places*.

Le dernier livre de François Dubet⁵, quant à lui, pose la question de l'aggravation des inégalités dans un pays qui a tant œuvré, rappelle-t-il, pour leur réduction. On voit donc, à travers ces essais qui paraissent sur ces questions d'inégalités, de domination, d'humiliation, un effort fait pour tenter de lire ce qui monte de plainte et d'oppression dans le social, par les rues et par les places, alors même que les isolements se vident, ces essais tentent une lecture de cette colère. C'est l'affect colère qui met en

5. F. Dubet, *Le temps des passions tristes, inégalités et populismes*, Paris, Le Seuil, 2019.

route (avec Spinoza). L'affect de la honte ou de la douleur isole et pousse à disparaître du champ de l'autre. La colère pousse à l'action, est-ce un affect dissident ? (Avec Colette Soler).

La psychanalyse quant à elle, si elle se dote d'un discours et d'un corpus théorique, est avant tout une pratique. Quoiqu'elle ait à dire part du divan et revient au divan en temps qu'il est un lieu, ou qu'il convoque un lieu, par le transfert, où le sujet cherche une place par l'interlocution. Et ce qui se produit pour qui s'y soumet, c'est qu'à prendre place dans ce lieu, la parole déplace le sujet.

Il se trouve qu'une, parmi ceux et celles qui passent par chez moi, s'est trouvée engagée au point de disparaître des séances vers les ronds-points... pour revenir en parler puis se déplacer. J'ai hésité à apporter ici cette situation, pour les raisons habituelles de confidentialité mais pas seulement. Pourtant, en écrivant, la parole de cette patiente s'est imposée et déplacée, à l'endroit précis de l'adresse de cette journée, où je parle.

C'est une jeune femme Algérienne, chanteuse et musicienne, elle a quitté son pays pour la France sans se retourner, voici plus de quinze ans, fuyant l'ordre, ou le désordre familial. Elle est arrivée en analyse en refusant d'aborder la question, qui était, selon elle, réglée : elle ne retournerait jamais en Algérie. La violence de sa fermeture m'avait alors impressionnée. Le travail s'est engagé à partir de sa question amoureuse ; elle se plaignait de relations sous emprise qui se répétaient. Elle a déménagé l'été dernier pour se séparer de son compagnon et a vu émerger là, dans le vide ainsi constitué, un souvenir de la petite enfance où sa mère l'a menacée de mort alors qu'elle l'avait surprise à se masturber. La sœur aînée fut chargée de la surveiller et lui répétait régulièrement : « Tu n'as pas honte ? » Ce qui, en se souvenant, en séance de ces moments-là, vint nommer ce sentiment de honte permanent chez elle, et cette certitude que, seule, elle n'arriverait à rien. Mais le lien avec le compagnon demeure, et celui-ci finit par s'installer chez elle. Le corps développe divers symptômes. Récemment, en novembre dernier, voilà qu'elle m'a été « ravie » par les ronds-points. Elle m'a poliment avertie par sms qu'elle ne pouvait pas venir à ses séances « à cause des Gilets jaunes ». C'était au moment des blocages, je ne comprenais pas, elle vit sur place...

Elle me précise : « Je suis Gilet jaune. » Donc, se tenir sur les ronds-points la soustrayait au divan. Quinze jours plus tard, elle revint, et dit : « Ce qui me touche, c'est quelque chose que je ne peux pas décrire, qui me vient de loin, depuis que je suis arrivée en France, que j'ai quitté l'Algérie, les autres ne comprennent pas, c'est quelque chose qui ne tourne pas rond dans le fonctionnement de la vie. Je l'ai mis sur le dos de mes différences, de mes difficultés personnelles, mais, en fait, c'est du réel, c'est lié à quelque chose qui se passe. Tout dans le capitalisme nous retire la perspective et nous pousse dans le mur. Ce qui me touche, c'est quand les gens sur les ronds-points me disent que c'est pas la peine de vouloir rentrer dans ce système. Ils n'y trouvent pas de place. Ces dernières semaines, j'ai vu et entendu les difficultés des gens, et il y en a plus qu'on ne croit, et ces difficultés sont partagées, nous avons les mêmes. Ce que je veux vivre, c'est pas la mise en place ou pas du RIC⁶, mais cette prise de conscience. »

Dans ces journées-là, je lis dans un article de *L'Humanité* du 7 janvier 2019⁷ : depuis « trop longtemps nous avons laissé notre conscience de côté, aujourd'hui on doit réparer, prendre notre avenir en main pour nos gosses, car tous les jours les choses s'aggravent ». Puis je lis sur un site local de Gilets jaunes : « Nous souhaitons reprendre notre place de citoyens au sein de la République, être entendus et consultés dans les décisions qui nous concernent, dans une démocratie qui écouterait davantage notre voix. »

De quelle prise de conscience cette analysante parle-t-elle là à l'unisson du corps social ? Elle est en séance et non en réunion militante. Elle aurait pu trouver sa solution pour son symptôme dans l'engagement, elle revient pourtant au divan.

Quelques semaines plus tard, elle est reconnue par des Gilets jaunes comme chanteuse. Une première femme s'en émeut, faisant le lien avec sa grand-mère qui l'était également. Puis une autre femme, présente à la dernière réunion, vient la remercier d'avoir pris la parole, parce que sa voix aurait un effet, dit-elle, mais elle a oublié le mot que la femme emploie, et qui la fait

6. Référendum d'initiative citoyen.

7. M. d'Allard, C. Mathieu, avec S. Ducatteau, « Mouvement social. Macron n'en a pas fini avec les Gilets jaunes », *L'Humanité*, 7 janvier 2019.

pleurer. Apaisement en est le sens qui lui reste, devant des prises de paroles féminines aux voix souvent très haut perchées, la sienne a calmé quelque chose par sa gravité. Depuis lors, Afaq, appelons-la ainsi, a perdu sa carte d'identité, entre autres. Devant cette identité de chanteuse reconnue par les militantes locales, elle en perd ses papiers. Elle me demande, en arrivant en séance, un verre d'eau. Elle est asséchée. Elle n'a plus rien pour signifier qui elle est, et c'est l'effondrement. Elle dit entendre, dans le mot « voix », non seulement la voix qui parle et le chemin qui se dessine, mais aussi l'impératif « vois ! » Ce fut sa mère qui l'avait conduite, jeune fille, et soutenue à suivre des études musicales et qui l'avait encouragée à devenir chanteuse. Mais il s'agissait, dans son projet, qu'elle chante dans les mariages. Plusieurs fois, dans les premières années de sa cure, Afaq a remis en question son désir de chanter. La nuit qui suit, elle rêve d'une corde qui passerait par chez elle, et dont elle ne veut pas, ce qui provoque l'agressivité d'un autre, se tenant en face. Elle l'interprète comme la corde vocale. Ces différents événements la plongent dans un effondrement qu'elle juge dépressif, ne parvenant plus à travailler, et pleurant constamment. Elle dit pourtant être parvenue à s'approprier un chant très ancien et très difficile en à peine une heure. La voix arrive alors que le moi s'effondre et qu'elle met en question cette corde qui l'entrave.

Revendiquer de prendre les places, sa place, et de donner de la voix se noue donc pour elle à cette corde, cet organe vibratoire qui relie Afaq aux autres, à l'Autre, à ce chant très ancien qu'elle porte. Elle dit qu'il ne reste plus que le fil de l'analyse. Ce fil, ce n'est alors plus la corde qui étrangle la voix, c'est plus fragile, ineffable. En outre, cela désigne que ce qui la lie à l'analyse de la sorte, c'est démontrer que ce fil, cette voix, cette voie, consiste par la parole en acte, n'est d'ailleurs rien d'autre que cela, un mouvement où vacille le sujet, une voix de fin silence, une brise, comme la rencontre le prophète Isaïe dans les Écritures, alors qu'il cherchait où se tenait Dieu. L'inconscient n'est pas Dieu mais peut-être une trouvaille, par bribes, par brise...

Ce fil qui la relie à l'autre par la voix et le chant, elle cherche tour à tour à s'en défaire où à s'y accrocher, elle paraît être identifiée à son organe phonatoire, à ses cordes vocales. La perte de

ses papiers alors qu'elle est reconnue sur le lieu où elle milite pour recueillir des signatures pour le RIC n'est pas sans effet et paraît la décoller de cette position. Elle reconnaît, dans le mouvement des Gilets jaunes, un espace où prendre conscience, et c'est le lieu où d'autres femmes lui reconnaissent une voix, rassembleuse et fédératrice. Cet engagement lui a valu d'être absente à deux séances qu'elle a bien voulu payer, car elle a mis en question la façon dont elle a disparu si soudainement, et qui se répète dans sa vie. Ce paiement permet de faire repasser la corde du rond-point vers le divan. Si le rond-point est une place, alors c'est qu'il est un vide autour duquel tourne un fil, une ficelle, un nœud borroméen ou autre, je ne sais pas. Et le divan est un rond-point.

La rupture amoureuse rencontre alors une autre étape, qui va venir déloger une parole au sujet de la collusion entre son désir de chanter et les attentes maternelles. La question de l'Algérie est revenue là, dans l'évocation du vœu de la mère. Le vide créé par la séparation avec son compagnon lui ramène la pensée de sa mère et son contentieux avec elle. Des rêves la conduisent du cabinet vers sa mère. Elle perçoit qu'il est temps maintenant. Elle se sent capable de lui parler, elle n'est plus son objet, sa marionnette. La levée de l'emprise du compagnon révèle la question même de l'emprise dans sa vie, à l'endroit de La Loi de la mère, selon le mot de Lacan, repris par le titre du livre de Geneviève Morel. Nommer le vœu de la mère la déplace et notamment par le moyen du rêve qui la transporte, par le transfert (c'est bien le sens du mot « transfert ») du cabinet vers sa mère, à qui elle va parler. Elle peut donner de la voix, y compris devant sa mère, qui voulait, elle, qu'elle chante dans les mariages. Son désir de créer, de chanter dans des concerts, de faire des recherches musicales, faisait transgression et l'avait poussée en France.

Et voilà que ces dernières semaines le peuple algérien est dehors, prend les places, les rues et tout espace disponible pour se faire entendre. Le chef de l'État tombe, la temporalité de l'actualité rencontre l'Histoire, et son histoire à elle. Le système d'emprise étatique est entamé alors même qu'elle destitue au même moment sa mère sur le rond-point-divan. Elle m'appelle et m'annonce qu'elle ne viendra pas à la prochaine séance car elle part en Algérie, dès le surlendemain, « avec ce qui se passe

là-bas », me dit-elle au téléphone. Ce qui se passe pour elle est donc là-bas soudain. Elle repart, de nouveau, du divan vers les places. Voilà de nouveau qu'elle m'est « ravie » par la nécessité de poser cet acte du retour en Algérie, de retisser à partir de l'accroc de la rupture, à ce moment précis de l'Histoire de son pays où le peuple est dehors. Elle est avec ce peuple, et c'est là-bas. C'est la hâte de la mise en acte qui m'étonne, c'est cela qui me donne l'impression qu'elle m'est ravie. Et je me questionne sur cette impression, pourquoi je le dis ainsi ? Sinon que cela paraît dire, dans le transfert, qu'elle a pu appartenir à l'autre et qu'elle doit s'y soustraire ? Aussi je me demande : se soustraire à la jouissance de l'Autre, une éthique, dirait-on, l'enjeu du désir face à l'aliénation, mais est-ce un acte politique ? La mère tombe, le chef de l'État tombe, le système au pouvoir est dénoncé. Afaq chante son chant fragile à l'unisson de son peuple.

Comment nommer ce lieu où le peuple chante, sinon la place, la place pour le faire ? Divan ou places publiques, c'est le même lieu, me semble-t-il. Un vide d'où émerge le désir de parler, de crier, de chanter, cherchant dans la colère devenue joyeuse, par le fait de l'acte, une interlocution. Mais un vide, ce n'est pas rien, ce n'est pas une friche, un terrain vague, cela résonne d'une histoire déjà, ce vide. « Les places ont donné leur nom aux événements qui s'y sont tenus qui se sont confondus avec eux et avec les revendications qui s'y sont exprimées. Les places ont alors marqué dans les villes une opération de séparation, ...un espace critique : voilà précisément ce qui s'est avant tout formé sur ces esplanades⁸. »

Afaq revient d'Algérie dans un doute renouvelé au sujet de ses choix artistiques, déplorant l'impasse de créativité dans laquelle elle se trouve. Au sujet des manifestations, elle dit refuser de se ranger sous la bannière du drapeau algérien. Deux drapeaux sont brandis dans les manifestations : le berbère et l'algérien. Elle choisit de se référer au drapeau berbère, civilisation antérieure à l'islamisation de l'Algérie. Dans l'impasse des identifications qui l'aliènent, elle invente un déplacement qui la déporte vers des racines plus anciennes que celles qui contraignent son peuple, qui contraignent les sujets. Elle l'annonce à sa famille, qui, bien sûr,

8. Collectif, *Le livre des places*, Paris, Éditions Inculte, 2018, p. 7.

ne la comprend pas. Ce retour devient émancipateur et source de nouvelles recherches artistiques historiques et de civilisation. C'est sans aucun doute un horizon, ce qui, dans le symptôme, fait invention. Ce qui était derrière du passé contraignant et poussant le sujet en analyse par la honte, puis la colère et la revendication, se déplace par l'effet de l'évidage et de la destitution maternelle. Ce qui était derrière du passé, passe devant, ici la recherche musicale renouvelée traversant l'histoire ancienne, plus ancienne, celle d'avant elle, d'avant la religion, passé qui soudain, par le travail subjectif, devient un horizon, une voie.

Ce lieu des places où il y a un appel, et qui dit appel, dit voix, une voix qui serait quelque part, dans l'Histoire, dans les moments de l'Histoire qui s'actualise, et le corps affecté de colère se met en route, va sur les places publiques, les ronds-points, les rassemblements « je suis *Charlie* », « je suis Gilet jaune », « je suis indigné », mais avec les autres, toujours avec les autres. Ces mouvements n'ont pas la même histoire, les mêmes ressorts, je cherche seulement à nommer ce qui met en route et pousse à l'acte d'être ensemble sous un signifiant qui rassemble, et qui est en soi, par l'acte, un moment politique. Et le divan est un rond-point, une place ; dans la cure aussi, une place au sein même du transfert doit être maintenue, celle du vide qui ouvre à l'acte analytique de l'interprétation, de l'interruption de séance, etc., tel que cela permet le déplacement du sujet. Et le déplacement, c'est un mécanisme du rêve producteur de métaphore. C'est sans doute ici le point à suivre, ailleurs, entre le politique et l'acte créateur, voire l'esthétique.

Ce point est attrapé par le film de François Ruffin *J'veux du soleil*, où il amène le nouage entre rond-point, abri (fabrique de cabanes), fraternité et entraide autour du feu qui passe par le partage d'une parole de l'intime, souvent douloureux (les gens se rencontrent et se racontent) et qui produit la recherche d'une esthétique (icônes quasi sacrées de personnages Gilets jaunes marquants, collecte d'objets, chants, et par le film de Ruffin, nous offrant de beaux portraits) dans ces lieux périphériques désertés par la politique et par la beauté. C'est une des questions majeures que ce film apporte, le lien entre esthétique et politique. Et comme Ruffin le démontre à la fin du film avec la rencontre de Marie,

l'amour est au cœur de cet acte, tout comme dans les vers de Rimbaud cités par Lacan⁹.

« Il y a dans la façon dont je vais m'avancer sur le terrain de l'acte, aussi un certain franchissement d'évoquer cette dimension de l'acte révolutionnaire et de l'épingler de ceci de différent de toute efficacité de guerre et qui s'appelle *susciter un nouveau désir*.

“Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi c'est la levée des nouveaux hommes et leur en marche.

Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne – le nouvel amour ?”

Je pense qu'aucun de vous n'est sans entendre ce texte de Rimbaud que je n'achève pas et qui s'appelle “À une raison”.

C'est la formule de l'acte. »

Prendre les places serait, selon ce que j'en perçois et ce dont témoigne l'analyse de cette jeune femme ainsi que ce qui a pu se passer dans l'histoire des peuples qui prennent les places, un moment de réouverture, de destitution de ce qui est devenu une emprise humiliant l'humanité dans ce qu'elle porte de devenir et de dépassement nécessaire. L'homme qui ne peut plus honorer sa femme, faire plaisir à ses enfants, et qui mange comme un chien, n'a plus aucune possibilité d'ouvrir cet au-delà de qui fait de lui un humain en devenir, cet infini au sens de Badiou.

Pour Alain Badiou, devenir sujet, c'est toujours découvrir qu'on est capable de plus que ce dont on se croyait capable. C'est le risque ouvert de l'infini, risque que, dans l'existence, on soit saisi par quelque chose qui n'est pas dans le champ bordé de ce dont on se croyait capable. C'est la rencontre qui le permet ; en ce sens, la rencontre est un mot extrêmement fort, qui parle de la réorientation de l'existence, par l'amour, la politique, l'art. L'ouverture d'infini de l'existence est un espace de conquête pour le sujet. Or, notre monde exalte le bon usage des capacités, celles

9. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XV, *L'acte psychanalytique* (1967-1968), inédit, séance du 10 janvier 1968.

dont on se sait doté, les compétences qu'on évalue, ce qui, pour Badiou, est l'ultime oppression¹⁰.

Le père de famille qui part sur les ronds-points et tient ces propos, ce faisant, découvre une dimension qui le fait sortir de ce fait même de cet état de finitude et qui recrée un horizon, la dimension des agoras qu'il s'invente avec la rencontre des autres, dans la géographie des périphéries urbaines, puis des villes, des places et des rues. Prendre les places, c'est recréer un vide pour trouver, par l'acte et la parole qui se nouent, cet a-venir inconnu de moi, objet toujours au-delà et jamais atteignable, et cela n'a rien à voir avec la satisfaction promise par la vision néolibérale. La politique ne devrait pas être autre chose que redonner cette perspective en trois dimensions de l'architecture humaine, « susciter un nouveau désir ».

10. Propos issus du dernier séminaire d'Alain Badiou le 16 janvier 2017 à La Commune.

Le moment politique de la cure

Guillaume Nemer

Dans son livre *Le Savoir-déporté*¹, Anne-Lise Stern, psychanalyste qui fut déportée à Auschwitz, écrit : « Plus généralement, chaque fois qu'une mère ou un père de toxico retrouve une révolte propre, un questionnement politique réel, leur enfant se trouve délivré d'avoir à les vivre à son corps mal défendu. » Que faire avec ça ? Y a-t-il quelque chose du politique à penser directement dans la cure, je veux dire, dans le matériau de la cure lui-même ?

J'appelle le *moment politique de la cure*, ce moment autant espéré que redouté, par lequel l'analysant (métonymie du corps social dans sa demande) s'extrait du roman familial qui semble avoir fixé de manière définitive le désir du sujet dans son amour pour le père. Cette évasion le précipite dans le réel du monde vivant, j'énonce : le *monde politique*. J'aurais pu dire : le *monde social*, mais je dis : le *monde politique*.

La compréhension du complexe d'Œdipe, tant au niveau individuel que collectif, permet cela qu'il se détermine, à partir du langage, quelque chose de la place et du rôle politique rêvé du sujet. Quel autre oserais-je rêver être pour l'autre dans la Cité ? Le désensorcellement de la mystique œdipienne ne se réduit pas à

Guillaume Nemer, psychanalyste, éditeur.

Texte remanié d'une intervention faite le 23 novembre 2019 au colloque de la FEP « La psychanalyse : histoire et actualité », à l'Ateneo de Madrid.

1. A.-L. Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2004.

la désincarcération du désir incestueux pour le père. Il fait plus que ça. Il sert d'autres objets et notamment celui-là, qu'il démystifie l'emprise de la domination qui s'exerce sur le sujet. Rilke annonce que l'enfance est un destin ; la cure en modifie le chemin. Au moins, y en a-t-il un ! Le discours du Maître est premier, dit-on. Il instaure, il installe, en évidence il met. Il l'incarne si bien cette primauté du mettre qu'il contient ce moment où il entend bien se faire mettre. On a affaire, avec lui, à un discours sadique anal tourné contre lui-même. Raison pour laquelle l'hystérique oppose son refus quand est venu le moment du passage à l'acte sexuel. Adorno l'a écrit, l'erreur est de croire en quelque chose de premier.

Le parricide ne désigne pas le père unique comme objet du crime. Le père n'est que l'image du père du père, le père de la horde qui ne connaît aucune limite à la jouissance. Chacun, en son for intérieur, connaît la chanson. Mais la chose quitte la pure sphère intime quand, par extension, la jouissance du père de la horde se fait structure : État. Le patri-arche immortalise l'*arkhê* de la patrie. Le parricide (pierre angulaire de la cure) anticipe ce que Marx nomme la disparition de l'État dans son contre-Hegel de 1843, je fais référence à *Critique du droit politique hégélien*. L'avènement de la démocratie, écrit-il, est consécutive à la disparition de l'État. Comprendre : la démocratie annonce la prise du pouvoir par les frères qui renoncent à jouir de la mère comme de la sœur → le meurtre du père, aussi symbolique soit-il, instaure un refus fondamental, celui de l'instrumentalisation sexuelle du féminin. Démocratie des frères vs l'État du père : il faudra choisir (y compris dans la cure), ce ne sera pas les deux en même temps. Dans son « Adresse du Comité central à la ligue des communistes » de mars 1850, Marx répète le choix qu'il a fait, il s'adresse aux « Frères ! » – *hermanos, brothers*.

Frères = frères de lutte = un pacte analyste-analysant est signé pour libérer le second. La lutte analytique qui procède de l'acte d'interprétation se supporte de la lutte contre la jouissance du symptôme. Le jeune Marx le comprend avant tout le monde et il le fait contre Hegel, il veut destituer la jouissance de l'État dont Max Weber rappellera plus tard qu'il est le seul à jouir de la violence légitime. Le parricide est politique. Dans un échange avec Roland Chemama, il me dit : « Oui, mais attention, parfois

avec les frères, c'est pire qu'avec le père ! » C'est vrai quand ils se transforment en nouveaux pères.

Une analysante prend rendez-vous pour la première fois. Elle expose ses souffrances. Un père absent, une mère agressive, un oncle qui a abusé d'elle, deux viols, trois avortements. Elle a peur de véhiculer la mort. Tout est tellement sale autour d'elle qu'elle se lave les mains trente ou quarante fois par jour. Qui osera présenter ça comme un simple TOC ? Le couple persécutée/persécutante joue à plein régime. Le discours prend des formes délirantes au point que, dans les deux premiers rendez-vous préparatoires, je m'interroge : psychose, névrose ? Le passé traumatique de la patiente a provoqué l'émergence de délires de persécution qui cachent une structure névrotique « incapable de souffrir normalement » (ce sont ses termes). Sa mère, elle l'a décrite comme toujours « un peu putain » ; c'est d'ailleurs elle, la mère, qui l'a livrée à l'oncle. Un père normal, auprès de qui elle aurait pu souffrir normalement, a manqué ; mais il y a du père. Comment tuer le père quand il s'agissait de le sauver de la sauvagerie de la mère ? Ce n'est pas tout. Depuis des années, elle travaille dans une municipalité dont l'alcaldé se proclame ouvertement d'extrême droite. Elle finit par le dire, « j'ai honte ». Oui, certainement depuis le début. Mais cette honte-là, la honte de travailler pour une mairie frontiste, la dérange presque plus que tout le reste. Elle voit les magouilles, les passe-droits, elle comprend bien comment ça se prépare les Obligations de quitter le territoire français ; les Arabes, les Gitans, les Turcs, tout est fait pour les débouter. Tout ça la dégoûte. Au cours de la cure, elle raconte qu'elle a rencontré une dame qui, dans la clandestinité (c'est le mot qu'elle utilise), vient en aide à des migrants qui errent aux abords de la ville. Ni une, ni deux, elle la rejoint. Elle cuisine pour les migrants, elle leur porte des médicaments, elle leur récupère des chaussures décentes, elle s'active. En douce, elle les aide à constituer leurs dossiers administratifs. En fait, elle fait plus que ça. Elle commence à respirer. Le caractère clandestin et risqué de ses activités nocturnes en renforce la dimension politique. Par son action, elle tue le père qui s'est déplacé du côté de la figure de l'alcaldé, en conférant à son meurtre une réalité politique. Elle pourrait être virée, ça la renforce. Elle a renversé la persécution. Elle en était victime, elle vient en aide aux persécutés. Elle accède à son autre... par l'autre.

Que dit d'autre Freud dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* ? Je propose de retenir trois choses.

1/ Freud aura renoncé à démontrer l'ascendance égyptienne de son héraut par le Nom (Moshé). Depuis le début, le Nom dérape. Amenhotep finit par se faire appeler Akhenaton. Le Nom porte son autre, quelque chose lui échappe : ancrage de l'inconscient. Même Yahvé « doit reconnaître lui-même qu'ils ne l'ont pas vénéré sous son nom ». Nommer, c'est sauver l'enfant de ses terreurs, mais c'est aussi soumettre le Nom à la détresse. Tout Nom en porte un autre dérangeant : Auschwitz (Edmond Jabès). Dérangeant : il ne permet pas de ranger. Il y aurait une duperie, dit Lacan, à croire que l'affaire serait classée avec cette histoire du Nom. Le Nom porte son efficace de transmission en soumettant le sujet à la détresse de l'autre. C'est par l'autre que le sujet s'ancre dans l'Histoire. A chaque fois qu'il le fait par lui-même, il retourne à sa mythologie.

2/ Pas de peuple, pas de tribu sans chef. Or, il n'y a pas de liberté *et pas de libération* dans la perspective du pouvoir. On ne pense pas avec le pouvoir. Mieux que ça, je dis que *ça* pense contre le pouvoir. Là où ça parle, le pouvoir s'effiloche. La démocratie (cet exercice de la parole par les frères) constitue le point nodal du renoncement à l'exercice du pouvoir unifié dans la personne du père de l'État. La révolution coupe la tête. Quant à la violence légitime (celle de l'État), elle est le principal moteur du retour à la jouissance. On incrimine le *Kapital* ! Pas de *Kapital* sans État et sans capitalisme d'État. Lacan est parti du deuxième Marx, celui du *Kapital*, il a oublié le premier.

3/ Moïse fut allophone, il a besoin d'Aaron pour se faire entendre (Schoenberg en donne une belle illustration dans son opéra). L'autre, c'est celui dont je ne parle pas la langue, *celui qui nous met au défi de la langue*. Là encore, se retrouve l'œuvre de Dieu. Babel → BLBL → ça bredouille. Il y a d'un côté, le social, là où ça parle la même langue ; de l'autre, il y a le politique, là où ça résiste à la jouissance du langage, l'inconscient vient dire que le langage divise. Sainte division, pourrait-on dire, car sur cette partition du langage, dans l'enceinte de cette impossibilité du langage commun (comm-Un à nous et donc *pas aux autres*, le patois = pas toi), une place est faite à l'autre (celui qui ne se réduit pas à la jouissance du langage). De qui parle-t-on ? Du migrant,

de l'exilé, du persécuté, du paria. Contre toute attente, Levinas rejoint Freud. Arendt en rajoute une couche dans son *Nous autres réfugiés* (1943). « L'histoire juive moderne, ayant débuté avec les Juifs de cour et se poursuivant avec les millionnaires et autres philanthropes, est encline à oublier cette tendance de la tradition juive, transmise par Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka ou encore Charlie Chaplin [elle oublie Freud, dommage]. C'est la tradition d'une minorité de Juifs qui ne voulaient pas devenir des parvenus, statut auquel ils préféreraient celui de "parias conscients". Toutes les qualités prêtées aux Juifs – le "cœur juif", l'humanité, l'humour, l'intelligence désintéressée – sont caractéristiques des parias. En revanche, les défauts qui leur sont imputés – le manque de tact, la stupidité politique, le complexe d'infériorité et l'avarice – apparaissent le propre des parvenus. »

Qu'avons-nous, en somme ? Il n'y a peut-être pas, d'un côté, Moïse pour la Cité et, de l'autre, Œdipe pour la famille. Œdipe et Moïse sont les deux faces de la même pièce qui sert à payer son analyse. Le parricide n'est pas l'équivalent de l'œuvre politique circonscrit à la sphère individuelle qui fait la grandeur et la limite d'un Kierkegaard. Le parricide vise la tête de l'État politique. Ce que promeut la psychanalyse, c'est du Hegel à rebrousse-poil. Sans quoi l'analyse retombe dans l'escarcelle de l'émancipation bourgeoise, ce qu'on lui a maintes fois reproché, là où la révolte n'a pas droit de cité, là où le toxico se trouve mal défendu. C'est alors qu'il retourne à l'illusion nécessaire du psychotrope. Du moment politique dans la cure, que faire ? L'instaurer en signifiant ? Évidemment non, sans quoi il relaie le discours du maître. C'est, en réalité – ainsi je le vois, ainsi je le propose –, une question de transfert.

Silence de l'analyste, style, désir de l'analyste, sexualité¹

Jean-Jacques Moscovitz

DÉSIR DE L'ANALYSTE

La pratique analytique se soutient du désir de l'analyste, désir en rapport avec l'énigme du féminin, et avec l'énigme du père mort, énigmes qui, toutes deux, sont présentes dans le fondement et la structuration du sujet.

Elles font partie du savoir du psychanalyste. Ce savoir est éthique. Cette éthique implique de distinguer pratique et clinique, plutôt que théorie et clinique. La clinique ne représente pas plus un classement du savoir qu'un cumul fixe des connaissances, mais actualise ce moment privilégié où un bout, une maille de réel, issus de la pratique, deviennent partageables entre analystes.

PREMIER ABORD DU SILENCE DU PSYCHANALYSTE

Un trait irréductible définit le style d'un analyste et opère dans sa pratique. Il est signe du silence de l'analyste, silence non pas du

Jean-Jacques Moscovitz, membre de Psychanalyse actuelle et d'Espace analytique.

1. Ce texte est issu et remanié de *D'où viennent les parents, psychanalyse depuis la Shoah* (Éditions Penta-L'Harmattan, 2007, p. 143-150). Il m'a fallu en effet, dans cet ouvrage, revisité les données freudiennes et lacaniennes, le vocable « données » est là d'une immense justesse, face à la destruction de la pensée, de la parole, du silence qui a failli éteindre le sujet de l'inconscient.

fait de se taire, mais lié à une présence qui évoque ce style même. Il y a là comme un non-savoir, une incertitude, un indécidable, qui appellent à se demander si ce trait existe, ou s'il n'est qu'une fiction nécessaire à notre élaboration. Disons que style et désir de l'analyste se conjuguent... oui, mais en silence.

Si le *souhait* de l'analyste est que se lève le refoulement chez l'analysant, le trait du style fait que ce souhait est corrélatif à un mouvement de désir, chez l'analyste, de faire advenir ce qui, pour l'analysant, n'est pas encore symbolisé. Cela fait acte. Mais un tel acte, pour l'analyste, ne s'effectue, évidemment, que par discours d'un analysant interposé. Ainsi, avancer, comme Lacan le propose, « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste² », que le désir de l'analyste est la « pulsion » au sens de Freud – pulsion, en tant que poussée ayant un but actif et un but passif –, c'est signifier qu'un tel désir est accomplissement d'un désir actif – de symbolisation dans la cure –, afin d'attendre d'être passivement comblé par du sens enfin advenu.

D'une part, *désir actif* de symbolisation, d'autre part, *être passivement comblé* : le désir de l'analyste divisé/divisant pose le sujet d'emblée en place de l'Autre. Or, dire en place de l'Autre divisé d'emblée ou en place du féminin est équivalent. Ce point précis, ce peu de chose à reconnaître, est de l'ordre de l'allusif, de la duplicité du désir.

Selon Freud, dans le *Saint Jean-Baptiste* de Léonard de Vinci, le doigt indique cet « allusif » propre à la division du désir qui, schématiquement bifide, est, d'une part, désir de savoir concernant le sexuel qui, à l'égard du savoir psychanalytique, est toujours dans l'Autre, soit savoir inconscient ; et, d'autre part, désir de jouissance – d'être passivement comblé – par l'accomplissement d'un désir passif de sens, de jouissance sémiotique rognant le réel. « Le réel est ce qui pâtit du signifiant », nous dit Lacan.

Ce sujet, d'emblée en place d'Autre, en position de ne faire ni excès ni défaut de représentation, de ne pas pouvoir être saisi tout entier dans le symbolique, implique la nécessité d'un « agent ». Le but actif du désir de l'analyste est nécessaire pour qu'il y ait production du discours analytique. Le but passif est jouissance sémiotique donnée par le sens d'une parole, voilà où me mène ce

2. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 851.

forçage que j'effectue en prenant Lacan au mot de son dire sur le *Trieb* de Freud, en équivalence au désir de l'analyste.

Et l'agent est ce désir de l'analyste. Il fait échec à la répétition et donne vie au discours. Il est, selon nous, un vestige du sexuel infantile qui, chez l'analyste, prend place de semblant ou d'objet petit *a*. C'est dire que ce qui reste après l'analyse de l'analyste, que nous nommons le féminin, en appelle à l'irreprésentabilité de l'écart entre l'énigme du féminin et celle du père mort. Cet écart irréductible définit la castration dont procède le savoir du psychanalyste. Il est l'index qu'il n'y a pas de rapport sexuel inscriptible dans l'inconscient.

SEXUATION

Suivons la dynamique de la castration éclairée par les formules de la sexuation, dont on sait qu'elles concernent un tel savoir.

Le discours de la science préexiste au discours psychanalytique et il en permet l'émergence. En effet, le discours de la science bute sur la question du rapport sexuel inscriptible, ou non, dans l'inconscient, dont il ne peut rien dire. Par essence, le rapport sexuel reste non inscriptible, d'où l'irruption du discours psychanalytique, inventé par Freud : il montre qu'il n'est pas possible de traduire un tel non-rapport dans notre topologie à quatre dimensions. C'est là une acosmie. Ainsi reste-t-il un dire propre à une mise en valeur du manque. Cela est d'ailleurs équivalent au fait que la castration est un renoncement à « un plus de jouir » qui ne peut être sémiotique. Or, mettre en valeur ce défaut de savoir, permet justement l'émergence du discours psychanalytique.

Le discours de la science étant préexistant, Lacan a essayé en vain d'y placer le discours de l'analyste. Il en a conclu ceci : la psychanalyse, adossée à la religion, est prise dans l'alignement de la science, mais n'en fait pas partie. Cela implique de faire un pas de côté, puis un quart de tour, depuis le discours de l'hystérique jusqu'au discours de l'analyste, pour percevoir ce manque de savoir sur le sexuel entre homme et femme, soit cette ininscriptibilité du rapport sexuel : la castration. C'est d'ailleurs là le propre du savoir du psychanalyste. Aussi bien, Lacan est amené à ériger

la notion de mathème, en notifiant que c'est ce qu'il a trouvé de mieux.

Sinon, ce serait pire. Le pire étant le discours universitaire. De quelque façon qu'on l'appréhende, le mathème manifeste l'incessante nécessité, pour l'analyste, de continuer, malgré tout, à essayer de dire/écrire l'ininscriptible de ce « rapport sexuel ».

Lacan propose l'utilisation du tétraèdre, soit une représentation géométrique d'un ensemble de quatre points à égale distance les uns des autres, perceptibles dans une topique simple. Il indique, par là même, l'impossibilité d'introduire un cinquième point qui, alors, ferait *quintessence* comme interrogation de l'analyste sur ce qui n'est préhensible dans notre monde de la représentation qu'en position de ce que Lacan nomme le semblant. Cela ouvre le registre d'une supposition telle que l'analyste, dans sa fonction, aurait prétendument accès à un autre monde topologique. Aux quatre points du tétraèdre correspondraient quatre structures de discours désignés par Lacan, eux-mêmes inaptes à en fonder un cinquième. Force est d'en rester à quatre – à ces quatre formes d'impossibles, ces quatre formes d'écriture de l'objet petit *a*.

Soit ce qui s'écrit des quatre lettres d'une séquence signifiante, [S1 \$ a S2] : un signifiant représente le sujet barré par sa perte – petit *a* – qui le cause pour d'autres signifiants formant chaîne.

Objet petit *a* qui force à écrire dans l'ensemble comme tel de ces quatre discours correspondant aux quatre sublimations de Freud. Ou, pour être plus précis, aux trois plus une. Les trois premières sont : la religion, la philosophie et la science. La quatrième, proposée par le discours de l'hystérique, est le faire désirer.

Or, ce faire désirer définit l'art. Mais faire désirer, l'hystérique n'en a cure ! C'est ce qui le place en position d'analysant, soit d'enseigner l'analyste sans le savoir.

Le passage vers la position d'analyste, qui permet d'en exercer les « métiers » en fin d'analyse, est tel que la chute de la supposition du savoir aboutit à ce que l'enseignant ou l'analyste doit faire cette passe – celle de l'analyste à l'analysant – à rebours, donc ré-endosser le discours de l'hystérique, à ceci près qu'à ce niveau de sa démarche, il en sait quelque chose.

À pousser l'impossible qu'est le faire désirer, qui serait finalement jouir pour l'autre, l'impossible propre au désir de l'analyste introduit la question de la jouissance par rapport au savoir. Mais cela ne va pas sans un reste : le plus de jouir.

Figure
la négation est écrite par le signe moins -

$\exists x- \Phi x$ père de la horde primitive, le un qui dit non à la castration	- $\exists x- \Phi x$ silence de l'analyste, pas un qui ne pas
$\forall x \Phi x$ les frères, les fils, tous pour le oui	- $\forall x \Phi x$ pas tout à condition d'accepter que pas tous des autres en seraient

Énigme du père

Énigme de la femme

LES FORMULES DE LA SEXUATION ET LE PÈRE DE LA HORDE

Ce plus de jouir, ce reste impossible à savoir, indice du désir de l'analyste, indique que la tentative, oui la tentative d'inscription du rapport sexuel, est malgré tout inévitable. Lacan rend positif l'impossible du manque phallique en l'appelant « fonction phallique ». Cette fonction phallique n'est pas le signifiant du manque de signifiant, et elle n'est pas non plus la représentation qui manque à la représentation, sans quoi elle représenterait l'irreprésentable lui-même. Elle est plutôt l'inscription du signifiant dans le réel, puisqu'elle agence la supposition que le phallus manifeste un gain sur le réel par le signifiant.

Pour éclairer cette question, Lacan nous propose d'utiliser les formules de la sexualité à partir des quantificateurs logiques que sont l'existentiel : il existe un x ; et l'universel : le tout x .

Grâce à ces formules, l'impossibilité d'échapper à la castration prend la consistance d'une écriture qui combine quatre éléments : les quantificateurs existentiel et universel, la négation et la fonction phallique. Ces quatre éléments forment un ensemble et ne peuvent, même à les forcer, selon les lois de la logique, s'agencer

autrement que par l'écriture qui en est proposée dans le tableau précédent. Sinon, nous serions dans un autre monde. D'où la nécessité de la topologie.

En haut, à gauche, on lit : $\$x - Fx$, « Il en existe au moins Un qui ne serait pas soumis à la castration. » Celui-là serait le père de la « horde primitive » décrit par Freud dans *Totem et tabou*, ou dans le *Moïse* : le père mort par le meurtre réapparaissant en tant que Dieu unique, celui du « mono ». Au niveau clinique, c'est celui qui, dans le discours de l'hystérique, survient comme le « au moins un » débarrassé de la question du manque. En place d'antécédence logique à notre monde, il aurait, pour lui, toutes les femmes, toutes les jouissances et tous les savoirs, et en particulier le savoir sur sa propre mort.

Dans cette hypothèse, tous les fils ne peuvent être soumis qu'à la libido de ce père primordial, libido d'essence mâle. Tous les fils, tous les frères, sont soumis par un lien d'amour au père, au père mort. Lien d'amour, d'admiration et de crainte d'être eux-mêmes émasculés. Ceci est figuré par la formule en bas à gauche, " $x Fx$: « Tous sont soumis à la castration. » Ce qui n'est pas sans causer ce que Freud appellera « ambivalence », à savoir un sentiment d'amour et de haine mêlés vis-à-vis de ce père originaire.

Est-ce là le mythe de la castration ou, au contraire, la mise en acte de la structure nécessitant l'utilisation des petites lettres pour transmettre qu'il n'y en a pas Un qui y échappe totalement ? En réponse à la critique qui lui est faite à propos de son avancée, dans *Totem et tabou*, qu'il s'agirait là d'un mythe, voire d'une illusion, Freud tient bon : ce serait un mythe nécessaire que Lacan traduit par le signifiant du nom du père.

Plus qu'un mythe, sur le plan logique, c'est une antécédence, car s'il en existe Un qui n'est pas soumis à la castration, cherchons-le, fût-ce en vain. Il n'existe, à la vérité, pas dans notre monde existentiel, notre monde topologique à quatre dimensions. Là, il n'y en a pas Un seul qui puisse inscrire en faux la fonction phallique, il n'y en a pas Un qui puisse dire à l'hystérique qu'il a raison de supposer, dans son fantasme, qu'il y en ait Un qui dirait non à la castration. D'où cette formule, en haut et à droite : l'existentiel et la fonction Φ de x rendus négatifs ; ainsi, le silence de l'analyste est-il incarné.

SILENCE DE L'ANALYSTE

Si l'analyste proférait : « Oui, il y en a bien Un qui dit non à la castration », sur quel savoir s'appuierait-il, sinon sur l'idée d'un Un venu du Très-Haut ? Nous voilà dans la religion. S'il proférait : « Non, il n'y en a pas Un qui dit non », il éterniserait le fantasme hystérique qui le fait tenant lieu du savoir du psychanalyste. Nous serions dans la science. L'analyste se retrouvant lui-même analysant, aucune passe ne serait possible entre deux sujets mis, pour toujours, en équivalence de places : hystérique et analytique. Quelle est donc la seule issue possible ? Le silence de l'analyste, non pas comme attitude dans la situation analytique, mais comme structure nécessaire au déploiement de la parole de l'analysant, par le fait que le silence est énonciation.

Si quelques-uns, dans notre monde, n'étaient pas soumis à la castration et disaient non au malaise que nous avons tous face au sexe, il y aurait « rapport sexuel » inscriptible dans l'inconscient. Quelque chose d'acosmique nous pousserait à ne plus parler, et nous vivrions dans un immense sommeil. Cela ne peut avoir lieu, et cela s'exprime par la formule en bas et à droite, où s'introduit la notion du pas tout, donc du malgré tout. S'il y en avait tels qu'ils ne soient pas soumis à la castration, peut-être ne seraient-ils que du côté du féminin. Cette fonction du pas tout est attribuée, en effet, par Lacan à la femme « pas-toute-symbolisable », et elle fait bord au savoir du psychanalyste, comme énigme de son désir.

Le savoir du discours de l'analyste en place de la vérité, Lacan l'écrit « S_2 » dans son enseignement. Ce ne peut être que « mi-dit ». Un tel savoir n'est pas celui de l'inconscient, ni sur l'inconscient, mais il est un savoir proprement inconscient, littéralement en contiguïté avec le refoulement originaire. Ce savoir impossible à savoir, intitulons-le, pour notre propos, du terme d'origine (du) symbolique.

Ainsi, par le saut à l'écrit des mathèmes, passe-t-on au non-savoir radical, pour mettre en acte logiquement ce que Lacan, utilisant les formules de la sexuation, appelle « le non-rapport sexuel ».

Le féminin, à la lumière de ce qui précède, suscite deux séries d'interrogations. D'abord, qu'en est-il de la demande qui a toujours un caractère phallique ? Le féminin produit, en effet,

une demande, puisque des pulsions sont ébranlées. Quel serait le contenu du « rien » que le féminin a érigé, en signifiant de son histoire, aussi bien qu'en demande de silence de l'analyste ?

L'autre série de questions concerne les deux énigmes majeures de Freud : « Que veut la femme ? » Et : « Qu'est-ce qu'un père ? » La femme étant au désir ce que le père est à l'existence, qu'en est-il du meurtre du père pour une fille ? Est-ce tuer ce qui vient du père, là où commence un enfant, l'enfant divin, celui de l'Autre, celui du Père primordial ? Est-ce tuer un enfant ?

Appuyons-nous dorénavant sur ce point de la pratique, le féminin comme « x » du désir de l'analyste. En place d'opérateur logicisé, le féminin soutient alors la métaphore paternelle. Mais peut-on passer outre cette métaphore ?

Côté masculin, côté féminin, les formules de la sexuation montrent que les deux énigmes de Freud tiennent parce que leur écart résiste tout autant, semble-t-il, que celui qui sépare les quantificateurs de l'existential et de l'universel. De par sa consistance même, un tel écart indique l'impossible inscription de la castration dans le réel. Il y faut la fonction paternelle et l'imaginaire qui la rende figurable, quitte à reconnaître, une nouvelle fois, que cet écart travaille de telle sorte qu'aborder une de ces deux énigmes oblige à laisser l'autre en marge.

Mais lorsque cela s'effondre, lorsque la défaillance de la métaphore paternelle se ressent jusqu'à la mort de la mort, par le fait du meurtre de masse dans la Shoah, n'y a-t-il pas désarrimage du savoir du psychanalyste et chute de sa consistance ? Une telle chute motive, pour nous, l'avancée de « l'énigme symbolique ».

Le nazisme attaque les juifs pour les détruire, attaque l'humain, entame le féminin, et aussi le psychanalyste – sa fonction, sa position, son désir –, cet « existentiel », cet « au moins un », l'exception propre au un par un de chaque intériorité, de chaque humain, et qui, en psychanalyse, depuis Lacan, s'appelle le « sujet de l'inconscient ».

CONCLURE PEUT-ÊTRE...

Comment le maintenir, ce sujet ? C'est là où Lacan, avec le nœud borroméen, nous met dans la main, quoi donc ? un trou ! Un trou plus trois ronds de ficelle est cette triplicité qui ouvre à

un volume. Serait-cette acosmie qui nous sort de la dimension du plan géométrique, pour penser du trinitaire ?

Fourmi topologique

En effet, Lacan tenait à rendre compte de l'expérience analytique du sujet de l'inconscient, mais la surface plane n'y conduisait pas. Et les trois ronds, nommés RSI, sont interchangeables, et ils forment une unité à trois. Ils sont liés de telle sorte que l'un d'entre eux une fois coupé, le nœud se défait... Chacun des trois est premier. Lacan y ajoute des espaces qui les font se rejoindre, telle la triade freudienne (angoisse, inhibition, symptôme). L'approche clinique est ici triplique : marcher, telle la fourmi topologique, sur un des ronds, voilà qu'elle se retrouve sans l'avoir décidé, sur un autre rond... le nœud nous fait découvrir notre débilité naturelle... Cela n'a lieu que parce que le trou n'en est pas le résultat, car il est en fait la cause du nœud.

C'est dire que le trou est là d'abord, c'est lui qui, venu d'un monde Autre, acosmique, crée les ronds pour que du nœud tienne.

Voilà ma proposition : ce trou placé dans notre main, c'est le silence de l'analyste, ici incarné, il est vestige, témoin, de cette autre dimension, de l'inconscient et de son au-delà, le réel, où le sujet sexué s'inscrira, s'est inscrit, fut inscrit.

Là, énigme du féminin et énigme du Père ne sont pas articulables, elles ne font pas rapport inscriptible dans l'inconscient. C'est là que la transmission du non-rapport sexuel inscriptible dans l'inconscient peut être interrogée...

La soi-disant prohibition universelle de l'inceste

Éric Drouet

*« Si nous ne connaissions pas la coutume du mariage entre frère et sœur
chez les Égyptiens, nous affirmerions, à tort, qu'il est universellement reconnu
que les hommes ne peuvent épouser leur sœur. »*

Sextus Empiricus

« Il faut oser tout examiner, tout discuter, tout enseigner même. »

Condorcet

On peut s'étonner de la référence que nombre de psychanalystes prennent de la thèse de Lévi-Strauss d'une supposée prohibition universelle de l'inceste que toutes les données démentent.

L'étonnement redouble à constater le mépris que Lévi-Strauss réserve à Freud et, plus généralement, aux psychanalystes, aimablement assimilés, dans *La potière jalouse*, aux réducteurs de têtes jivaros. Car, sous couvert de quelques considérations mielleuses, c'est une attaque en règle qu'il développe, dont la passion mal contrôlée l'amène à une analyse si absurde qu'elle ne voit, dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle et *Un chapeau en paille d'Italie* de Labiche, qu'une seule et même structure, qu'une seule et même pièce !

Éric Drouet, psychologue, psychanalyste.

« *Supposée prohibition universelle de l'inceste* », dites-vous !
Mais n'est-ce pas là un fait assuré, attesté par tous les ethnologues et, en effet, des plus universels ?

*

Au premier chapitre de ses *Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss enchaîne deux affirmations et une thèse qui est leur conséquence.

La première de ces affirmations est que les animaux, il prend l'exemple des grands singes, entretiennent des relations sexuelles entre familiers si proches qu'on pourrait, par analogie avec les humains, les qualifier d'« incestueuses » : « Les gibbons des forêts siamoises vivraient en familles monogames relativement stables ; pourtant, les rapports sexuels ont lieu indifféremment entre membres du même groupe familial, ou avec un individu appartenant à un autre groupe [...] Il est certain que les grands anthropoïdes ne pratiquent aucune discrimination sexuelle envers leurs proches parents¹. »

La seconde affirmation est que les humains ont, au contraire, établi une prohibition universelle de l'inceste, autrement dit un interdit étendu dans l'espace et le temps de toutes les sociétés, qui « constitue une règle mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède [...] un caractère d'universalité² ».

La troisième affirmation, conséquence des deux premières, est que cette prohibition universelle de l'inceste « constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la Nature à la Culture [...] avant elle, la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle ; la Nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain [...] Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau³ ».

1. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, Éditions EHESS, 2017, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. *Ibid.*, p. 29.

Le raisonnement de Lévi-Strauss est évident : si les animaux pratiquent l'inceste, si seuls les humains le prohibent, alors cette prohibition opère et signe le passage de la nature à la culture.

Or, tous les faits démentent les deux premières affirmations et donc la troisième qui est leur conséquence.

*

Toutes les études éthologiques montrent en effet que les animaux n'ont pas, en dehors des pratiques humaines de sélection génétique à des fins d'élevage, de relations sexuelles avec leurs proches parents. Au contraire, ils les fuient, cette fuite s'accompagnant de réactions et de mimiques que les éthologues assimilent à des réactions d'angoisse⁴.

Cet évitement des relations « incestueuses » chez les animaux est mis au compte, par les éthologues, soit du traditionnel effet Westermarck, supposé mécanisme naturel d'évitement des unions sexuelles entre familiers proches⁵, soit des modalités de structuration des sociétés animales, soit encore des mécanismes de reconnaissance faciale.

Claude Lévi-Strauss reconnaîtra par la suite son erreur, sans cependant en tirer les conséquences : « L'observation d'animaux vivant à l'état sauvage, les grands singes mais d'autres espèces

4. Voir F. Héritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994. Voir aussi B. Deputte, « L'évitement de l'inceste chez les primates », *La Recherche*, n° 193, 1987, p. 1332-1342 ; F. De Waal, *Bonobo, le bonheur d'être singe*, Paris, Fayard, 2006.

5. On a tenté d'expliquer par l'effet Westermarck le fait que des enfants élevés dans des kibboutz et issus de familles différentes ne se mariaient pas entre eux une fois parvenus à l'âge adulte (Y. Talmon, *Family and Community in the Kibbutz*, Harvard University Press, 1972 ; J. Shepher, « *Mate selection among second generation kibbutz adolescents and adults: Incest avoidance and negative imprinting* », *Archives of Sexual Behavior*, n°1, 1971, p. 293-307). Ou encore le fait qu'à Taiwan, des enfants adoptés et élevés dans une même famille, dans leur immense majorité, ne se mariaient pas ou se trouvaient alors confrontés à des problèmes de stérilité (A.P. Wolf, *Sexual Attraction and Childhood association: A Chinese Brief for Edward Westermarck*, Stanford University Press, 1995). Mais les données issues des sociétés de l'inceste coutumier ou institutionnalisées démentent cette hypothèse. Bien plutôt faut-il, sans doute, pour expliquer ces données, se pencher sur les effets sociétaux et individuels du refoulement de l'inceste.

aussi, semble établir que les unions consanguines y sont rares sinon même rendues impossibles par certains mécanismes régulateurs⁶. »

Qu'il y ait une prohibition universelle de l'inceste est faux comme le montrent nombre de documents et d'études historiques ou ethnologiques consacrées aux cas bien connus de l'Égypte ancienne⁷, des royaumes incas, des royaumes africains des grands lacs, de la Polynésie⁸, de la Perse ancienne⁹.

Le cas égyptien est particulièrement bien documenté. Reprodisant celui d'Isis et Osiris, s'apparentant ainsi à un *hieros gamos* (mariage divin), le mariage adelphique était le mariage idéal. Pour la période pharaonique ou la période Lagide, les mariages royaux adelphiques sont si nombreux qu'en dresser la liste serait fastidieux. Citons simplement le cas de Cléopâtre, épouse successive de deux de ses frères. Mais le mariage royal égyptien pouvait aussi être un mariage père/fille (ainsi d'Amenhotep III). Par ailleurs, sous la domination romaine, les mariages adelphiques

6. C. Lévi-Strauss, *De près et de loin* (entretien avec Didier Eribon), Paris, Odile Jacob, 1988.

7. En Égypte ancienne, les recensements effectués par l'administration romaine tous les quatorze ans pour la levée des impôts (un gage de sérieux !) montrent qu'au moins 20 % des mariages étaient des mariages adelphiques et qu'ils n'étaient pas réservés à la seule caste royale. K. Hopkins, « Brother-sister marriage in Roman Egypt », *Comparative Studies in Society and History*, v. 22, 1980, p. 305-354.

Pour un examen récent de ces recensements, voir B. Legras, *Hommes et femmes d'Égypte (IV^e siècle avant notre ère – IV^e siècle après notre ère)*, Paris, Armand Colin, 2010. Ces documents attestent que ces unions adelphiques ne concernaient pas seulement, comme on a pu le prétendre, des demi-germains, des enfants adoptés ou des frères et sœurs classificatoires puisque, souligne Legras, ces recensions détaillées mentionnent que les époux sont « de même père (*homopatros*) et de même mère (*homométrios*) » ou « de même parents (*tôn autôn gonéôn*) ».

8. É. Drouet, « Le tabou de l'inceste : une politique », conférence donnée au Colloque *Sexe et politique* de Palerme, Fondation européenne pour la psychanalyse, octobre 2019.

9. J.-P. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne : le Dénkart*, Livre III, chap. 80, Paris, Puf, 1958. *Xvêtôdas* signifie « mariage dans la lignée » Le mariage mère/fils est attesté par le cas du Parthe Phraatace et par celui de Sisimithrès, satrape (gouverneur) de la région de Bastane sous Darius III, qui eut deux enfants de sa mère.

se multiplièrent, jusqu'à concerner plus de 20% des unions matrimoniales recensées.

Le cas de la Perse ancienne est lui aussi bien documenté (voir ci-dessous).

J'ai moi-même documenté la pratique de l'inceste dans les sociétés hawaïennes¹⁰.

S'appuyant sur le schème de l'horticulture parthénogénétique (reproduction non sexuée par clonage d'une cellule-mère), l'inceste royal hawaïen permettait aux généalogies royales de s'inscrire dans une continuité sans rupture au divin dont elles se disaient issues : « Le sang du frère mêlé à celui de la sœur jumelle permet d'unir le Même avec le Même : c'est la reproduction sexuée la plus proche de la croissance à l'identique. On sait que l'horticulture polynésienne était fondée sur l'exploitation de plantes se reproduisant par voie végétative [...] Cette horticulture, en revanche, méconnaît les techniques d'exploitation des plantes à graines, c'est-à-dire des plantes à reproduction sexuelle [...] Aussi est-ce l'idée de racine, de souche, qui s'impose sur celle de graine [...] Ce qui s'impose ici, c'est le primat de la continuité sur la nécessité de la différenciation : tout se passe un peu comme si la discontinuité logique impliquée par la procréation – mâles/femelle – était gommée par le paradigme végétatif. On maintient ainsi, en évitant le dualisme sexuel, une perspective généalogique au service d'une axiologie aristocratique¹¹. »

C'est ainsi qu'à Hawaï : « Pour un chef du plus haut rang, sa sœur, de même père et même mère, était une compagne qui lui convenait parfaitement. Une telle union était appelée "*pi'o*" (arc, anneau, chose se refermant sur elle-même) et si le couple avait un fils, il devenait un chef du plus haut rang, un "*ni'au pi'o*", si sacré qu'il était appelé "divin" : "*aku'a*"¹². »

L'expression « *ni'aupi'o* » est formée de « *ni'au* », nervure médiane de la palme d'un cocotier, et de « *pi'o* », « arche ». Elle évoque la palme du cocotier qui se courbe pour rejoindre son tronc : image du retour à la matrice clanique originelle.

10. É. Drouet, *De l'inceste (Freud, Lévi-Strauss)*, en cours de rédaction.

11. B. Rigo, *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris, Éditions du CNRS, 2 004, p. 84, 85.

12. D. Malo, *Hawaiian antiquities*, Moolelo Hawaii, Honolulu, Bishop Museum Press, 1898 (traduction de l'auteur).

« *Ni'aupi'o* » fournit ainsi la métaphore arboricole permettant de penser l'inceste, dans une langue n'en possédant pas le mot, comme reproduction du même par le même.

*

En dépit de ces faits parfaitement connus, à vrai dire connus depuis l'antiquité, Lévi-Strauss a cependant tenu à maintenir sa théorie d'une prohibition universelle de l'inceste en les considérant comme des exceptions :

« On ne saurait, en effet, invoquer ici les fameuses exceptions dont la sociologie traditionnelle se contente souvent de souligner le petit nombre [...] ces systèmes sont des exceptions par rapport au nôtre propre, dans la mesure où la prohibition y recouvre un domaine plus restreint que ce n'est le cas parmi nous [...] La question n'est donc pas de savoir s'il existe des groupes permettant des mariages que d'autres excluent, mais plutôt s'il y a des groupes chez lesquels aucun type de mariage n'est prohibé. La réponse doit être, alors, absolument négative, et à un double titre : d'abord, parce que le mariage n'est jamais autorisé entre tous les proches parents, mais seulement entre certaines catégories (demi-sœur à l'exclusion de sœur, sœur à l'exclusion de mère, etc.) ; ensuite, parce que ces unions consanguines ont soit un caractère temporaire et rituel, soit un caractère officiel et permanent, mais restent, dans ce dernier cas, le privilège d'une catégorie sociale très restreinte [...] Le cas de l'Égypte ancienne est plus troublant, parce que des découvertes récentes suggèrent que les mariages consanguins – particulièrement entre frère et sœur – ont peut-être représenté une coutume répandue chez les petits fonctionnaires et artisans, et non limitée, comme on l'a jadis cru, à la caste régnante et aux plus tardives dynasties. Mais en matière d'inceste, il ne saurait y avoir d'exception absolue¹³. »

Afin de soutenir, contre les faits, sa thèse d'une prohibition universelle de l'inceste, Lévi-Strauss tente de l'étayer, s'appuyant sur le cas des Samoa ou d'un papyrus égyptien (l'un et l'autre abusivement interprétés dans le sens de sa théorie), de ce que je nommerais « le trait d'exception ».

13. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., extraits des pages 10 à 12.

De quoi s'agit-il ? Du fait qu'au sein de l'ensemble des relations incestueuses possibles, l'une d'entre elles, au moins, se trouverait toujours (universellement donc) interdite : « le mariage n'est jamais autorisé entre tous les proches parents, mais seulement entre certaines catégories (demi-sœur à l'exclusion de sœur, sœur à l'exclusion de mère, etc.)¹⁴ ».

Ce trait d'exception fonderait l'universelle prohibition de l'inceste.

À cette théorie du « trait d'exception », on peut assurément opposer l'institution du mariage *xvêtôdas* en Perse ancienne, laquelle n'exclut aucun type de mariage incestueux.

C'est ainsi que le *Dénkart*, encyclopédie perse, écrit :

« Maintenant, s'il arrive qu'un père produise un fils de sa fille, cela s'appelle l'accomplissement du *xvêtôdas* de père et fille [...] Nous savons par l'enseignement de la *Dën*¹⁵ que, lorsque Gayômart mourut, son sperme, c'est-à-dire sa semence, tomba sur Spendarmat – la terre – qui était sa mère, et de là se développèrent ensemble Masya et Masyâni, fils et fille de Gayômart et de Spendarmat : cela s'appelle le *xvêtôdas* de fils et mère. Masya et Masyâni s'unirent comme homme et femme dans le désir d'avoir un fils : cela s'appelle le *xvêtôdas* de frère et sœur. Ils engendrèrent beaucoup de couples, et ces couples sont maris et femmes [...] Et il en est de même du fils engendré par le père et sa fille. La lumière jaillit et s'embrase et l'on voit au cours des temps qu'on est très heureux et dans la joie d'avoir un enfant d'un enfant [...] d'autant plus convient-il que cette douceur et cette joie vienne du fils d'un homme qui l'a engendré de sa propre fille, l'enfant étant le frère même de sa mère. Et celui qui a été engendré d'un fils et de sa mère est aussi le frère de son propre père : c'est la voie vers beaucoup de joies et de louanges et jamais le dommage ne dépasse l'avantage, ni le défaut ne dépasse la beauté¹⁶. »

Désolante théorie de l'exception qui justifierait la règle. Non seulement, en effet, aucune exception n'a jamais justifié aucune

14. *Ibid.*, p. 11.

15. *Dën* : religion (même racine que « *din* », « religion », en arabe).

16. J.-P. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne : le Dénkart*, Livre III, chap. 80, *op. cit.*

règle mais, bien au contraire, toute exception infirme toute règle supposée¹⁷.

Dans le domaine de l'ethnologie, que Lévi-Strauss voudrait logico-scientifique, ces « exceptions » (si nombreuses que les guillemets s'imposent) sont le pendant ethnologique de ces tests de réfutabilité¹⁸ dont les théories scientifiques font l'épreuve afin d'être confirmées ou infirmées.

À l'aune des sociétés de l'inceste prescrit ou coutumier, la thèse lévi-straussienne d'une prohibition universelle de l'inceste est infirmée, s'effondre.

*

L'erreur fondamentale de Lévi-Strauss est sans doute d'avoir voulu subordonner les relations de filiation aux relations d'alliance quand, comme le montre la parenté polynésienne¹⁹, ce sont là deux systèmes distincts qui se conjuguent dans les relations de parenté²⁰.

Il est, par ailleurs, à noter que les colonialismes associés aux religions monothéistes ont fait disparaître ou ont mis au pas les sociétés de l'inceste institutionnalisés ou coutumiers, aujourd'hui devenues marginales. La prise en compte de cette dimension coloniale, des effets de pouvoir et des sexualités que ceux-ci déterminent, aurait sans doute obligé Lévi-Strauss à développer une conception historique et idéologique de cette prohibition,

17. « Le mot d'exception est anti-scientifique ; en effet, dès que les lois sont connues, il ne saurait y avoir d'exception. » Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865).

18. K. Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985.

19. Voir É. Drouet, *Le tabou de l'inceste : une politique*, op. cit. Ne pouvant intégrer les données polynésiennes à sa théorie de l'alliance, Lévi-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*, p. 535) les a réduites, de façon parfaitement absurde, à « une sorte de faille de l'échange généralisé, dont la signification apparaît plus grande encore quand on observe qu'elle borde cette vaste zone d'effondrement des structures de parenté que constitue le monde polynésien ». Non seulement il n'y a jamais eu d'effondrement des structures de la parenté polynésienne mais, au contraire, la pratique de la polygamie permettait de se marier à la fois dans une endogamie resserrée jusqu'à l'inceste tout en cultivant une exogamie favorisant les alliances.

20. Voir M. Godelier, *Lévi-Strauss*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 56-60.

conception censée aller à l'encontre des invariants synchroniques associés à tout structuralisme²¹.

Qu'il n'ait pu la prendre en compte explique sans doute le surprenant ethnocentrisme, euro-centré, dont Lévi-Strauss fait preuve. « Ces systèmes sont des exceptions par rapport au nôtre propre », écrit-il, faisant ainsi d'un modèle local, chrétien, de prohibition de l'inceste, un modèle matriciel.

Ce modèle chrétien s'est forgé sur le dogme de l'*una carne*. Dans leur union sexuelle²², homme et femme forment une seule et même chair (*una carne*) dont héritent les enfants ainsi procréés : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux deviendront une seule chair (*kai esontatai oi duo alla sarx mia*). Ainsi ils ne sont plus deux mais une seule chair (*ôste ouketi eisin duo alla sarx mia*)²³ », sentence reprise par saint Paul : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair (*kai esontai oi duo eis sarka miav*).» Soit, dans la traduction latine de l'épître : « *erunt duo in carne una*²⁴ ».

21. C'est ainsi que dans *Race et histoire*, (Unesco, 1952 ; Folio Essais, 1987), Lévi-Strauss n'évoque qu'à minima les stratégies militaires coloniales, préférant disserter sur « histoire stationnaire » et « histoire cumulative », « cultures progressives et cultures inertes », « cultures qui bougent » et « cultures qui ne bougent pas », mettant ces stratégies coloniales au compte... d'une énergétique ! « Il ne s'agit pas d'entreprendre ici une étude de philosophie des civilisations ; on peut discuter pendant des volumes sur la nature des valeurs professées par la civilisation occidentale. Nous ne relèverons que les plus manifestes, celles qui sont les moins sujettes à controverse. Elles se ramènent, semble-t-il, à deux : la civilisation occidentale cherche d'une part [...] à accroître continuellement la quantité d'énergie disponible par tête d'habitants ; d'autre part à protéger et à prolonger la vie humaine [*les peuples massacrés, Amérindiens, Congos, Hereros, Namas, Tasmaniens, etc., apprécieront*], et, si l'on veut être bref on considérera que le second aspect est une modalité du premier » (p. 54-55).

22. « C'est une sorte de mélange des deux qui se produit, du mari et de la femme, pour une seule chair, comme du vin et de l'eau » (Origène, Fragment sur 1 Cor.) ; « C'est la cohabitation qui confond ces deux individualités en une seule ; c'est le parfum qu'on jette dans l'huile et qui s'y incorpore, de manière à ne faire qu'un avec elle » (Jean Chrysostome, *Commentaire sur l'Épître aux Colossiens*, homélie XII).

23. *Évangile de Matthieu*, XIX, 5-6, dans Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1984.

24. Saint Paul, *Épître aux Éphésiens*, v, 31, dans Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et latine*, op. cit.

Redoublant l'union d'une même chair, l'inceste donnerait un coup d'arrêt au développement du peuple de Dieu, en l'engageant dans une impasse terminale.

Eurocentrisme qui n'est pas sans poser problème quand des psychologues cliniciens ou des psychanalystes formés aux normes occidentales, mais travaillant en contexte non occidental, érigent cette théorie locale en dogme universel, faisant ainsi de la théorie occidentale de l'inceste un modèle normatif au regard duquel toute autre pratique matrimoniale est considérée comme transgressive.

C'est ainsi qu'à Mayotte, île appartenant géographiquement, historiquement, culturellement et culturellement à l'archipel des Comores, société musulmane et animiste d'Afrique de l'Est, mes collègues occidentaux considéraient comme incestueux le mariage des cousins croisés, appliquant une catégorisation occidentale qui, ne distinguant pas les cousins croisés des cousins parallèles, les rangent sous une même catégorie classificatoire au sein de laquelle toute union est considérée comme également incestueuse. Or, dans ce contexte du mariage dit « arabe », le mariage des cousins croisés, contrairement à l'union de cousins parallèles, n'est pas, constitutif d'un inceste.

*

Les animaux fuient l'inceste, les humains le pratiquent.

On pourrait être tenté, par facilité, de renverser la thèse de Lévi-Strauss : ce n'est pas la soi-disant prohibition universelle de l'inceste qui fait passage de la nature à la culture mais, bien au contraire, sa possibilité, pour les humains seuls, qui aurait structuré cette rupture.

À ceci près que ce passage de la nature à la culture est plus sûrement advenu, avant l'apparition d'un langage de signifiants nécessaire à produire une quelconque règle sociale, grâce à la domestication du feu. Laquelle a séparé l'homme de l'ensemble du vivant puisque les animaux ne domestiquent pas le feu mais bien plutôt le fuient. La domestication du feu permit ainsi à l'homme d'échapper au règne de la nature et de se grouper en bien nommés « foyers » Aussi n'est-elle pas seulement une technique mais la pratique d'une cognition socialisée. Elle suppose, en effet, la maîtrise de toutes les opérations intellectuelles liées à

la production du feu, à son entretien, son transport, son utilisation (pour produire des briques ou de statuettes d'argile cuite, ainsi que la mémorisation et la transmission de ces savoirs.

*

Il nous appartient donc, à continuer l'enseignement de Freud²⁵, de revoir le dogme lévi-straussien.

Ce n'est pas la soi-disant prohibition de l'inceste qui fait passage de la nature à la culture mais, au contraire, sa possibilité pour les humains seuls qui témoigne de ce passage. Ce qui ne signifie pas, confère les lignes ci-dessus, que la possibilité de l'inceste opérerait ce passage. Le témoin n'est pas l'acteur.

Possibilité spécifiquement humaine de l'inceste donc, qu'accompagnent l'angoisse et le refoulement qui sont sa suite normale... du moins dans les sociétés de l'inceste prohibé.

Car il est à noter que, dans les sociétés de l'inceste coutumier ou institutionnalisé, celui-ci ne produisant ni angoisse ni refoulement des motions incestueuses, n'emporte apparemment aucune des conséquences psychopathologiques individuelles ou sociales que nous constatons dans les sociétés de l'inceste prohibé.

Ainsi, en Égypte, « les documents abondent qui attestent de l'amour, voire de la passion, qui pouvait porter l'un vers l'autre et les unir dans le mariage un frère et une sœur. L'amour entre frère et sœur représentait même l'idéal de l'amour charnel et de la passion²⁶ ».

« C'est ainsi qu'après son mariage avec son frère Nénoferképtah, la belle Ahouri déclara : "Nénoferképtah passa un jour heureux avec moi [...] et il dort avec moi cette nuit même et il me trouva vierge, et il me connut encore et encore car chacun

25. Freud citant Frazer critiquant Westermarck : « C'est ainsi qu'au lieu de conclure de l'interdiction légale de l'inceste une aversion naturelle, nous devrions plutôt en conclure à l'existence d'un instinct naturel poussant à l'inceste » pour aussitôt ajouter : « [...] les expériences de la psychanalyse prouvent l'impossibilité de l'existence d'une aversion innée pour les rapports incestueux. Elles montrent, au contraire, que les premiers désirs sexuels de l'homme adolescent sont toujours de nature incestueuse. » S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1965, p. 187.

26. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 407.

de nous aimait l'autre²⁷." On fait plus convaincant en matière de trauma ! »

L'inceste adelphique, sans doute la plus répandue des unions incestueuses, est souvent considéré comme moins dramatique que l'inceste parent/enfant car ne remettant pas en cause la structure des classes générationnelles²⁸. On pourrait en conclure que l'universelle prohibition de l'inceste resterait, au pire de sa transgression, un réel des relations sexuelles parents/enfants.

Il n'en est rien, comme le montrent les mariages parents/enfants dans les dynasties égyptiennes ou perses. Or, rien n'indique que ces unions auraient entraîné les catastrophes sociales et individuelles constatables dans les sociétés de l'inceste prohibé : « c'est la voie vers beaucoup de joies et de louanges et jamais le dommage ne dépasse l'avantage, ni le défaut ne dépasse la beauté », écrit le Dénkart.

Au demeurant, érigeant le clan ou toute autre structure apparentée au rang de matrice de socialisation, les sociétés de l'inceste coutumier ou institutionnalisé ignorent ou excluent tout sujet singulier. Elles se substituent à celui-ci et, dès lors, leurs normes sociales, morales et psychiques sont celles que promeuvent leurs mythes, leurs rites et leurs coutumes et non un psychisme individuel qu'elles ignorent.

Ces normes semblent protéger le sujet de possibles décompensations individuelles.

*

Ces données, si largement attestées que nous ne pouvons plus les ignorer, doivent nous amener à reprendre, dans l'optique de la psychanalyse, la théorie de l'inceste.

27. G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Ce texte, cité et exploité par Lévi-Strauss de façon peu convaincante comme « Papyrus de Boulaq n° 5 » (Structures élémentaires de la parenté, *op. cit.*, p. 12), est accessible par : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k36147z.texteImage> (le texte se trouve aux pages 128 et suivantes de la reproduction).

28. Effondrement de la structure des classes générationnelles au cœur du lamento d'Œdipe : « Ô noces, noces qui m'avez fait naître et qui, après m'avoir enfanté, avez fait croître un même sperme, montrant ainsi au monde des pères frères-et-fils d'un même sang, des femmes épouses-et-mère : œuvres les plus abominables chez les hommes ! » Sophocle, *Œdipe Tyran* (vers 1403 à 1408). Encore faut-il noter que la question de l'inceste, dans la tragédie de Sophocle comme dans la culture grecque, est plus complexe qu'il n'y paraît.

Le cabinet de lecture

Coordonné par Hélène Blaquière

Jean Allouch
Nouvelles remarques sur le passage à l'acte
Paris, Epel, coll. « Essais », 2019

À l'heure où, partout dans le monde, la parole s'ouvre sur les violences inacceptables faites aux femmes, l'ouvrage d'un psychanalyste remonte le courant pour condamner le travail de plusieurs confrères¹, auteurs du numéro de *La clinique lacanienne* « Passer à l'acte ». Certains collègues ont travaillé sur le thème des violences psychiques faites aux femmes, dans le cas des passages à l'acte sexuels entre analystes et analysants, le plus souvent des femmes. La critique qu'en fait Jean Allouch, arguant la moralité en place d'éthique, leur dénie le statut de victime et relègue ainsi la parole de ces femmes au statut de celle des aliénées de la Salpêtrière. Le poisson du passage à l'acte est noyé, comme il l'annonce, mais l'on se demande par qui...

Suite à la deuxième critique faite à ces auteurs, d'avoir parlé du passage

à l'acte sans reprendre les cas étudiés par Lacan, Jean Allouch aborde, lui, le passage à l'acte en revisitant ces différents cas, des sœurs Papin à Marguerite Anzieu, jusqu'à la « jeune homosexuelle ». Le passage à l'acte est un concept dû à Lacan, construit à plusieurs années d'intervalle à partir du cas de la « jeune homosexuelle » de Freud. La dernière version construite par Lacan, en 1963, lui sert d'appui pour reformuler le sens de son « retour à Freud », dans un mot d'ordre lancé à Vienne, en 1955. Dans ce livre, Jean Allouch propose donc de revisiter cette clinique, à la lecture seule d'un nouveau concept avancé par Féthi Benslama, le « saut épique », qu'il a décrit comme un certain mode de « basculement de la violence ». Le saut épique est un mode porteur de sens dans le cours d'une histoire, d'un récit, abandonné, pour J. Allouch, dans les mains de Paul Ricœur, à la différence du passage à l'acte, hors sens, effectué dans un « je ne pense pas ». Cette nouvelle lecture va lui permettre de distinguer, en deux ordres et dans leur irréductibilité, les différents types de passage à l'acte.

1. *La clinique lacanienne*, n° 23, « Passer à l'acte », 2013.

Le saut épique sera considéré comme réalisation d'une pensée articulée et consciente d'elle-même. Vont être aussi convoqués, dans ce livre : l'acte meurtrier de Louis Althusser sur sa femme Hélène, considéré à la fois comme passage à l'acte et saut épique ; celui de Claire Lannes, l'héroïne du roman de Marguerite Duras *L'amante anglaise*, meurtrière de Thérèse Bousquet, un passage à l'acte d'une extrême violence ; et l'acte djihadiste, meurtrier du plus grand nombre. J. Allouch invite à considérer le passage à l'acte djihadiste, à partir du livre de Guillaume Monod *En prison, parole de djihadistes*, comme un saut épique, porteur d'un sens religieux. La croyance est ici élevée au statut du désir, et l'humanité est rendue à l'auteur de l'attentat terroriste. C'est, à mon avis, négliger le contingent de jeunes embrigadés, dans leur passion de l'ignorance, par un discours de type sectaire, la conscience embrumée par les *anasheed* répétés en boucle, prêts à suivre leur leader jusque dans la mort, précédée d'une prise de drogue massive. Faire des gestes préparatoires de l'attentat, des gestes de soin du corps éminemment spirituels, c'est peut-être évacuer la notion de rituel que l'on retrouvait déjà dans le paganisme maya, aztèque ou inca, dans les sacrifices humains ritualisés... C'est le symbolique en son entièreté que le passage à l'acte congédie, rappelle J. Allouch, à propos du passage à l'acte des sœurs Papin, comme le deuil. Il convoque, pour appuyer son propos, le *cogito* psychanalytique avancé par Lacan dans *La logique du fantasme*, dans le *vel* de l'aliénation du deuxième type entre la pensée et l'être : « ...ou je ne pense pas, ou je ne suis pas », qui permet de mieux rendre compte de la clinique psychanalytique

présentée ici. La première aliénation consiste entre l'être et le sens, le sujet renonce à l'être en tant que sujet parlant, le sujet de l'inconscient est écorné d'une partie du sens. La pulsion est au premier plan dans le « je ne pense pas ». J. Allouch intervient sur le schéma de Lacan, de façon à situer ce saut épique dans le « Je ne suis pas », un saut pensant, le distinguant du passage à l'acte fait d'un « je ne pense pas ». Or, le « je ne suis pas », que déplie Solange Faladé, dans *Clinique des névroses*², est ce que refuse l'obsessionnel, se situant dans le rejet des pensées de l'inconscient dans le « je ne suis pas ». N'y aurait-il pas de structures obsessionnelles chez les auteurs des attentats ? Et que dire de la position d'Althusser dont le passage à l'acte s'inscrit, pour Gérard Pommier, dans le livre qu'il lui consacre, dans un épisode mélancolique ? Cette recherche de structure pourrait trouver sa place, et Lacan rappelait la grande propension de l'obsessionnel au passage à l'acte jusqu'à la chose ultime. La lecture de cette clinique du passage à l'acte, proposée comme un « au-delà » de la lecture psychanalytique habituelle, à travers le prisme du « saut épique », peut donc sembler réductrice.

Quelques remarques, dans le livre, sont toutefois intéressantes, comme l'analyse du signifiant du nom propre de Marguerite Duras (Donnadieu), par exemple, ne lui laissant pas d'autre ligne de destinée que celle d'une intense production littéraire comme une lettre adressée à Dieu. Certains passages à l'acte font série, relève aussi justement J. Allouch. « On aurait pu le voir venir, si l'on avait pris au

2. S. Faladé, *Clinique des névroses*, Paris, Economica, coll. « Anthropos », 2003.

sérieux plusieurs premiers passages à l'acte annonciateurs » (p. 101). Il est regrettable qu'il dénie cette loi de série dans les agirs répétés sur le cadre, que décrivait Louise de Urtubey dans son dernier ouvrage *Si l'analyste passe à l'acte*³, en différenciant l'érection du « passage à l'acte » avec dépassement des limites. L'érection du passage à l'acte est différenciée de la transgression agie avec dépassement des limites. Dans la transgression agie s'installe une perte du « comme si » impliquant une dégradation du processus avec confusion du manifeste et du latent. Elle avait analysé une vingtaine de personnes victimes d'abus sexuels dans le cadre de la situation analytique. Cet ouvrage est largement critiqué par J. Allouch, en fin de livre. Il insiste sur l'aspect moralisateur de ce travail, en laissant de côté l'hypothèse principale de Louise de Urtubey, qui fait du passage à l'acte transgressif sexuel de l'analyste sur l'analysant, l'équivalent d'un traumatisme sexuel infantile. Ce qui classe l'agir du psychanalyste averti du côté d'un acte pédophile, j'avancerais le terme d'attentat psychique. L'analysant étant une personne qui a ré-ouvert sa sexualité infantile sur le divan pour se défaire des impasses du passé, l'entraîner dans un agir sexuel, dans ce moment psychique délicat, constitue un acte grave. J'avais moi-même posé l'hypothèse d'un inceste psychique dans mon ouvrage publié la même année, *Les accidents du transfert*⁴. Un curieux lapsus est effectué tout au long de ces pages sur le nom propre de Louise de Urtubey,

nommée « Urtebey ». Le travail de cette consœur, que J. Allouch dit retourner « aussi aisément qu'une crêpe », se retourne en effet d'un nouveau tour de crêpe avec ce lapsus. D'un « tu b.. » à un je « te b... », l'intention inconsciente est peut-être ainsi révélée... Le transfert négatif et les analystes pervers narcissiques sont tout de même abordés à partir de l'exemple de Masud Khan, dans le non-respect du cadre et dans la violation des limites, rappelant la pensée de Winnicott, dans la nécessité de l'appareil psychique d'être nourri de vérité. Il y a aussi le fait que le refus du féminin n'a pas été suffisamment analysé dans le contre-transfert, Jean Allouch en convient avec Thierry Bokanovski. Refus ou haine du féminin, de l'infantile, de l'inconscient, n'est-ce pas ce qui sous-tend ces passages à l'acte ? Je penserais aussi ces facteurs responsables du formidable mouvement de rejet et de haine actuel à l'encontre de la psychanalyse.

Quant à annoncer une nouvelle analytique du sexe avec un « Autre sexué », ce n'est pas sans évoquer l'effort de faire que cette altérité, cet Autre qui se doit d'être manquant sous risque de catastrophe psychique, devienne un semblable, un petit autre, effort que l'on retrouve dans certaines structures...

Louise de Urtubey, décédée en 2009, était membre de la Société psychanalytique de Paris, lectrice de l'*International Journal*, et auteur de plusieurs ouvrages. Issue d'une famille basque française émigrée en Uruguay, elle a été, pendant vingt ans, analyste dans ce pays qu'elle a dû fuir, en 2016, sous la pression de la dictature, vers Paris, en y laissant tous ces biens. Elle en a donc bien vu d'autres côtés du discours du maître pour ne

3. L. de Urtubey, *Si l'analyste passe à l'acte*, Paris, Puf, 2006.

4. M. Lauret, *Les accidents du transfert*, Nîmes, Champ social, 2006.

pas céder à la pression d'un discours lacanien bien-pensant.

Monique Lauret

Antoine Leiris

Vous n'aurez pas ma haine

Paris, Arthème Fayard, 2016

À CHACUN SON TEMPO

*« Écrire, c'est aussi ne pas parler.
C'est se taire. C'est hurler sans bruit. »*

Marguerite Duras, *Écrire*

Alors que nous venons d'honorer les quatre ans de cette funeste date anniversaire des attentats du vendredi 13 novembre 2015, je me plonge dans le récit d'Antoine Leiris qui m'avait été recommandé à plusieurs reprises, et dont j'avais repoussé la lecture à un fallacieux « plus tard », dont seuls les enjeux inconscients sont capables. J'étais pourtant concerné à plusieurs titres par cet écrit. Tout d'abord comme n'importe qui, parisien ou non. Touchés au cœur de nos peurs les plus intimes, de nos engagements, de nos révoltes, de nos faiblesses et surtout de notre éthique. Concerné également par la voie des identifications, en tant qu'habitant du quartier meurtri, et en tant que supposé membre d'un groupe socioculturel. Mais concerné surtout, car j'avais moi-même pris la plume quelques jours après les attaques meurtrières pour tenter d'avancer un plaidoyer sans naïveté ni haine à l'encontre de ces assassins qu'il fallait, selon moi, préserver dans le champ commun de l'Humanité, et non les soustraire dans une position d'autres monstrueux et inhumains. Un texte à l'encontre, donc, des idéologies de groupes socioculturels et

des replis identitaires qui fleurissaient à chaque coin de discours prononcés en cette période, et dont nous récoltons malheureusement les fruits, jour après jour. Ainsi le *Vous n'aurez pas ma haine* d'Antoine Leiris ne pouvait que trouver écho à mes oreilles. Car si chacun s'est trouvé convoqué d'une manière ou d'une autre par ces crimes, il en est certains, tels Antoine Leiris, sa femme Hélène, leur fils Melvil, sa famille et sa belle-famille, son ami N., et tant d'autres, qui ont été directement confrontés à l'indicible.

C'est d'ailleurs sur ce point précis de la confrontation avec l'indicible que le récit de Leiris nous a interpellé. De nombreux auteurs se sont penchés sur la question du traumatisme et ont tenté de la théoriser. Mais Antoine Leiris, par ses écrits, son travail d'élaboration de l'indicible, vient nous donner à voir l'opération psychique qu'il a pu mettre en branle face à la perte violente de son épouse. Un travail toujours singulier qu'il a fait pas à pas, loin des sentiers battus des Gilets jaunes fluorescents, du soutien psychologique qu'il esquive lors de ce douloureux moment de la reconnaissance du corps de sa femme, à l'institut médico-légal de Paris : « Je ne veux pas leur parler. J'ai l'impression qu'ils veulent me voler. Me prendre mon malheur, lui appliquer un baume de formules toutes faites, pour me le rendre dénaturé, sans poésie, sans beauté, insipide » (p. 45).

Loin, donc, du mode d'emploi et de la recette protocolisée, ce témoignage vient nous montrer une manière de tenter d'y faire avec cette effraction du Réel dans la vie psychique d'un Sujet. D'ailleurs, Leiris met rapidement à bas l'idée qu'il faudrait, à tout prix, « parler de ce qu'on ressent » et « tout dire pour évacuer la douleur ».

Pour lui, il a fallu plutôt écrire. Un message adressé, dans un premier temps, aux autres indéfinis, des « amis du réseau Facebook », puis à nous, lecteurs, dans une reprise dans l'après-coup du déroulement de sa vie psychique *via* le filtre du récit. Lacan a pu nous démontrer combien il est vain d'espérer recouvrir entièrement le Réel, et comment il s'agirait plutôt de tenter de le cercler, et de le nouer à l'architecture de notre vie psychique. Antoine Leiris, fort de ses ressources propres, liées à son histoire, et donc à l'homme qu'il était au moment de cet événement, nous permet d'assister à son nouage, à son bricolage propre, sur l'établi de l'écriture.

Si le rôle cathartique de l'écriture est souvent mis en avant, ce témoignage vient également pointer une autre fonction de l'écriture. Plus que celle de la retranscription des affects, c'est bien la fonction de représentation des éléments jusque-là indicibles dans la vie psychique qui nous apparaît. Dans le cas présent, et en synchronie de cet effet de représentation, c'est bien la possibilité d'une continuité d'être qui est actée dans l'écriture elle-même. Ainsi, la lecture du livre d'Antoine Leiris pourrait nous laisser penser que c'est le soutien de ses proches, et surtout la relation à son petit garçon, qui l'ont fait tenir face à cette épreuve, et cela a certainement été fondamental. Cependant, ses écrits nous laissent entendre la fonction structurante du fil de l'écriture pour son auteur, face à cet irréprésentable. Ce texte court, et parfois haché, est fait de ruptures, de phrases courtes et factuelles, et parfois d'envolées plus poétiques. Un texte souvent au bord de la rupture, mais tenant sur un fil, celui des lettres posées les unes après les autres. Ainsi posées l'une après

l'autre, voilà les lettres qui constituent un mot. Puis, de mot en mot, voilà la phrase qui se tisse. Il s'agit bien, ici, d'une opération de tissage, ou de nouage, comme Lacan aimait le dire et le montrer aux auditeurs de son séminaire, avec ses petits bouts de ficelle représentants de la triade Réel, Imaginaire et Symbolique. Se joue alors sous nos yeux, au cœur même du texte de Leiris, l'épreuve de la lettre face au Réel. L'auteur lui-même nous précise la nécessité de l'écriture au milieu de ce chaos psychique, et l'importance de se retrouver tous les jours face à son texte, de reprendre ce fil tendu jour après jour, au moment précis où son fils est à la crèche : « Dès qu'ils [les mots] apparaissent sur l'écran, je les regarde comme des corps étrangers, je les lis pour comprendre, les relis pour me comprendre et finis par les aimer » (p. 125).

L'écriture ne se résume donc pas au fait de poser à même la feuille une idée que l'on aurait déjà en tête, c'est-à-dire déjà pensée, déjà passée à la moulinette de la représentation. Cet aspect de l'écriture s'approcherait alors plus de la transmission d'une histoire à l'autre-lecteur, ce qui est tout à fait pertinent, par ailleurs. Mais l'écriture du rien, l'écriture comme acte de création, au fil même de sa réalisation, touche une autre sphère de la vie psychique, celle du Réel, celle face à laquelle le Sujet se doit de faire acte de création. Marguerite Duras décrit précisément ce qu'il en est pour elle (et donc pour nous) de l'acte d'écrire : « C'est l'inconnu qu'on porte en soi : écrire, c'est ça qui est atteint. C'est ça ou rien. [...] L'écriture, c'est l'inconnu. Avant d'écrire on ne sait rien de ce qu'on va écrire. Et en toute lucidité. »

Vous aurez perçu notre attachement à faire entendre toute la dimension singulière du positionnement que nous présente Antoine Leiris, face à ce coup de Réel qui s'abat dans sa vie. Ce témoignage n'apparaît donc nullement comme un parcours-type ou un mode d'emploi, mais bien comme une adresse à l'autre-lecteur, ainsi qu'une invention d'un Sujet pour tenter de faire avec l'indicible. Cependant, le temps de l'écriture ne s'inscrit pas toujours dans une certaine immédiateté, comme Leiris nous en donne l'exemple. Rappelons-nous, par exemple, les positions très différentes de Primo Levi et de Jorge Semprùn quant à la possibilité, et la nécessité, pour eux de témoigner de l'irreprésentable de la survie dans les camps de concentration nazis. Ainsi, la temporalité psychique propre à chacun se doit d'être entendue. Primo Levi écrira *Si c'est un homme* entre décembre 1945 et janvier 1947, là où Semprùn publiera *L'écriture ou la vie* en 1994.

À chacun son tempo donc, face à ce temps qui ne cesse de durer, et dont Antoine Leiris nous rapporte, par son poignant récit, la dimension éminemment subjective : « Mon présent doit devenir passé, et j'erre dans ce quotidien sans temps, dans ces jours sans heures. » Du temps figé de l'annonce au temps répétitif et rassurant de la vie de son fils ; du temps nécessaire à l'écriture aux temps à venir qu'il ose envisager.

Thomas Clermont

Silvia Lippi

*Rythme et mélancolie*⁵

Toulouse, èrès, coll. « Point hors ligne », 2019

« J'ai remarqué, au cours des ans, que la beauté, tout comme le bonheur, est chose fréquente. Pas un jour ne s'écoule sans que nous ne vivions, un instant, au paradis. Pas un poète, si médiocre soit-il, qui n'ait écrit le meilleur vers de la littérature, mais aussi les plus déplorables. La beauté n'est pas l'apanage de quelques noms illustres. »

Le bonheur et la beauté apparaissent tous les jours, même si ce n'est que pour une seconde, a écrit Borges⁶. De la même manière, nous pourrions affirmer que tous les analystes, comme nous qui travaillons dans des hôpitaux psychiatriques, ou dans centres de prise en charge comme ceux dans lesquels Silvia Lippi a exercé, nous nous sommes tous affrontés à une clinique difficile, et chacun de nous a eu de grandes interventions. Des moments dans lesquels, effectivement, nous avons ressenti, je ne dirais pas qu'on tordait la main d'un destin mortel, mais au moins que nous le faisons asseoir pour jouer une longue partie. Si le mélancolique entre en transfert, ce qui n'est pas du tout facile, il sera peut-être possible qu'il puisse, sinon finir avec l'indignité qui le poursuit, au

5. Texte remanié d'une présentation du livre de Silvia Lippi dans le cadre du cycle « Psychanalyse et transferts culturels » dirigé par Diana Kamienny Boczkowski, à la Maison de l'Amérique Latine, le 26 septembre 2019.

6. J.L. Borges, *Les conjurés*, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1988.

moins la délimiter, réduire ses effets dans un infini impossible, et réorienter ses jouissances vers d'autres directions que celle de sa destruction. On ne peut suffisamment souligner le fait que la mélancolie, en tant que le mal du Siècle des lumières, a apporté de grandes œuvres et a même bénéficié du prestige de sa clairvoyance. La douleur d'exister peut, en effet, nous donner une approximation de ce réel intolérable que le névrosé obture : nous ne sommes rien, comme on dit chez moi, à Buenos Aires.

Mais le travail de Lippi fait un pas au-delà, lorsqu'elle raconte ces moments féconds de la clinique dans un récit qui fait le pari de sa rénovation. Dans les *Fragments d'un discours maniaque*, elle nous présente Roxana, une femme de 40 ans, prise en charge depuis longtemps dans le secteur de dépressions cycliques. « Après quelques jours d'hospitalisation, Roxana ne montre aucun des signes stéréotypés de cette pathologie. Elle est pleine d'énergie. Elle est même exubérante, surexcitée et toujours de bonne humeur. Elle parle à une vitesse surprenante, sans arrêt, dans un flux de mots intarissable » (p. 91). Ce n'est qu'après un certain nombre de séances, que l'analyste se rend compte que, pour Roxane, les moments hypomaniaques alternent avec des moments dépressifs. Lorsqu'elle est déprimée, la patiente s'enferme dans son logement, fenêtres et rideaux clos, incapable de vouloir ou de faire quoi que ce soit. Elle ne mange pas, ne bouge pas, ne parle à personne : Roxane s'isole du monde, complètement renfermée sur elle-même. À partir de ces constatations, l'analyste considère l'état dépressif de Roxana comme une forme de mélancolie.

Remarquons que, du maniaque au dépressif, il n'y a qu'un pas : dans ce sens, il s'agit d'une pathologie de passages. Un passage raté entre le moi et son ombre, ombre de soi-même qui tombe sur le moi en annulant la distance ; entre le sujet et l'objet perdu qui n'arrive pas à se constituer comme faute ; entre le désir tout-puissant de la manie et la jouissance écrasante de la dépression ; entre la renonciation impossible de l'objet perdu qui est présent et ce qui deviendra la renonciation au moi ; un passage qui peut être aussi une chute, lorsque, le laissant tomber (*niederkommen lassen*), le mélancolique fait son passage à l'acte suicidaire. Dans n'importe quel service psychiatrique, ainsi que dans la vie même, les récits sur les échecs auxquels se confrontent les familles, les thérapeutes ou les accompagnateurs ne manquent pas : il n'y a pas de médicaments qui puissent mettre à l'abri d'un passage à l'acte. Je le souligne seulement pour faire remarquer l'importance du pari fait par l'analyste. Car travailler avec un mélancolique est comme installer un cabinet de consultation au bord d'un précipice. Il est nécessaire de savoir non pas tant ce qu'il faut faire – cela ne peut pas se savoir –, mais ce qu'il ne faut pas faire – et c'est une question de métier et de contingence, puisque le réel y est toujours. Dans ce sens, les chemins évités par l'auteur se remarquent. Les essais d'ordonner le sujet psychotique par rapport à la loi symbolique, les opérations qui prétendent borner la jouissance en soi-même et l'interprétation, pour ne mentionner que quelques-uns, échouent. Tout cela cherche à « normaliser » ou à « névrotiser » une structure, au lieu de penser à sa spécificité. Il n'est pas question seulement

de limiter la jouissance, affirme Lippi, mais de la renouer, c'est-à-dire de la couper, de la déplacer et de la transformer en quelque chose d'acceptable pour le sujet. C'est peut-être dans la quête de cette « chose acceptable » que l'auteur cherche – et trouve – le free jazz, qui apporte des signifiants nouveaux, tels que l'improvisation, la déconstruction, l'invention, les variations, tous des concepts qui, provenant de la théorie musicale, impliquent un savoir-faire avec le temps et le son.

Pour s'enfoncer dans la vitesse de Roxana, S. Lippi plonge dans le rythme de Charlie Parker. Là où le fil de l'histoire personnelle du sujet maniaque se perd, elle entend la difficulté pour trouver la mélodie dans un solo de jazz. « L'histoire de Roxana est comme la mélodie dans le free jazz : fragmentée, détériorée, introuvable » (p. 93). Cette difficulté, cependant, n'arrête pas l'analyste, qui y installe son écoute. « Pendant la séance, je n'interviens presque pas – il n'est pas facile de couper sa logorrhée –, je l'écoute. J'écoute des sons, faite de sons, un sens que ses mots ne livrent pas. Je l'écoute et elle parle, toute seule, comme si je n'étais pas présente, comme si j'avais disparu » (p. 92). Alors, même si Roxana fait la même chose, cette même chose devient maintenant une autre. Son sens ou son manque de sens a une écoute. C'est ici que nous plaçons une éthique qui traverse tout le texte. Silvia Lippi suit le conseil de Lacan : ne pas reculer devant les psychoses. L'espace créé par le transfert permet le déploiement d'une nouvelle temporalité. Il y aura des pseudo-hallucinations, un silence, un rythme qui commence à s'installer.

« Je parle vite, je pense vite, je fais tout vite... C'est moi. Je suis

comme ça. Je me défends avec la vitesse... », dit Roxana (p. 115). Mais la vitesse n'est pas, comme on pourrait le supposer, un simple problème temporel. Elle répond plutôt à une logique qui se développe dans le texte. « Chaque pause est un retard, et le retard un vide, et le vide une chute, un nouvel effondrement pour le sujet. Comment éviter tout cela ? Avec la vitesse » (p. 115). Cette même vitesse du discours maniaque que S. Lippi infiltre avec le germe sacré du jazz : « La spécificité de la musique de Coltrane est liée à une obsession du plein associée à une surprenante vitesse d'exécution », affirme-t-elle (p. 118).

Ce sont des sons juxtaposés qui surgissent comme des improvisations collectives libres au cœur d'une ville. L'improvisation, dans le free jazz, échappe à la logique de l'œuvre classique et de ses différentes versions, sans négliger la rigueur d'une construction. L'exception est la règle : l'irrégulier est le régulier. Des sons impensables, avec des temps rebelles à la métrique classique. L'exercice est volontaire et infini. On peut passer des heures, captivé par le flux de sons qui, dans les intervalles, révèlent la déconstruction d'autres sons et d'autres mélodies, des appropriations d'une hérésie tonale qui transcende l'orthodoxie, et qui cherche, dans l'invention, les bruits, la polyrythmie du *hot*, les buts du réel.

Il faut le remarquer. Le grand intérêt de *Rythme et mélancolie* n'est pas de signaler une similitude entre le temps du jazz et celui de la manie, pas plus que le contraste extrême entre ce qui fait un artiste et ce qui fait un psychotique. Dans ce dernier sens, je voudrais apporter une courte anecdote employée habituellement

pour souligner cette différence. On dit que Joyce est allé voir Jung pour lui montrer ce que sa fille Lucie, qui était psychotique, écrivait. « Voici les textes qu'elle écrit, et ce qu'elle écrit est la même chose que j'écris », lui a-t-il dit. Selon lui, ses textes étaient semblables à ceux qu'il était en train d'écrire pour *Finnegans Wake*. Jung lui a alors répondu : « Oui, mais là où vous nagez, elle se noie⁷. » Je dois l'avouer : j'ai été toujours un peu indignée en écoutant cette histoire dont on se sert toujours, même en apportant une graine de vérité, pour poser une disjonction aussi excluante que fausse. « L'artiste nage là où le psychotique s'enfonce » serait la conclusion rapide à laquelle on pourrait arriver. Cependant, le problème, il faut le dire, est que nous n'avons pas la certitude qu'un artiste ne puisse pas être aussi un psychotique, ni qu'un psychotique ne puisse pas nager très bien là où l'artiste s'enfonce, sauf à considérer la psychose comme un déficit.

Heureusement, et ce n'est pas la moindre des trouvailles du livre, l'auteur coupe à la racine cette conception *defectologique*. Il ne s'agit pas d'une déclaration, mais de quelque chose qui se lit dans la manière de donner la parole à l'autre. Cette coupure permet de restituer au mélancolique sa dignité subjective. Ainsi, la vitesse du discours maniaque de Roxana peut être égale et très différente de celle de la musique de John Coltrane ; « l'obsession du plein » est la même pour tous deux, et pourtant différente. Le montage entre les variations discursives de Roxana et les temps du jazz ne prétend pas attribuer

les termes de l'un à l'autre : aucune objection bijective ne pourrait assimiler ces abeilles sonores. Ce n'est pas de la psychanalyse appliquée à l'art, ni de l'art appliqué à la psychanalyse, nous sommes face à une coupure en acte. De la juxtaposition et de l'appropriation, des procédures-clés de l'art moderne qui nous invitent à aller un peu au-delà des conceptions traditionnelles. De la même manière que Freud a dû se servir d'un roman pour parler du névrosé, ou Lacan du drame shakespearien de Hamlet pour interroger le désir ; ainsi, S. Lippi se jette dans le free jazz pour chercher la muse inspiratrice, et elle l'y trouve.

La psychanalyse et la littérature, dit l'écrivain Ricardo Piglia, sont très liées à la natation. La psychanalyse est, dans un certain sens, un art de la natation, un art de maintenir à flot dans la mer du langage des gens qui sont toujours en train de s'enfoncer. Et un artiste est celui qui ne sait jamais s'il pourra nager : il a pu nager avant, mais il ne sait pas s'il pourra nager lorsqu'il entrera dans la mer une nouvelle fois⁸.

Alejandra Ruíz Lladó

Catherine Mabit, Pierrick Brient
(sous la direction de)

Acte psychanalytique et transmission
Paris, MJW Édition, coll. « École freudienne », 2019

Ce livre, qui réunit des textes issus de travaux réalisés à l'École freudienne, nous apporte une réflexion approfondie sur une problématique essentielle et actuelle de la psychanalyse, celle de la

7. R. Piglia, *Literatura y psicoanálisis*, conférence donnée à l'Association psychanalytique internationale (IPA), le 7 juillet 1997.

8. R. Piglia, « El arte de la natación », dans *Literatura y psicoanálisis*, op. cit.

transmission en tant qu'elle va de pair avec la praxis. Étrangère à tout enseignement universitaire, la psychanalyse ne se fonde en effet que de l'expérience de la cure. Elle est une pratique ouvrant à l'acte analytique, qui relève fondamentalement d'une « conversion radicale du désir ». Avec une grande rigueur, les auteurs s'attachent ici à dessiner les contours de l'acte analytique et à en poser les enjeux institutionnels pour la transmission d'une éthique de la psychanalyse.

Jean Triol évoque d'abord le positionnement paradoxal de Claude Lévi-Strauss à l'égard de la psychanalyse : très instruit de la doctrine freudienne, il n'y était pas pour autant réceptif, comme en témoignent sa justification de l'interdit de l'inceste par la règle de l'exogamie et sa conception d'une symbolisation sans reste, qui ne bute sur aucun réel. Si la psychanalyse est irréductible à une démarche intellectuelle, d'où peut donc, dès lors, procéder sa réception ? C'est en reprenant la façon dont se met en place la structure subjective à partir de la perte de l'objet primordial, puis en s'appuyant sur les formules de la sexualité, que l'auteur trouve réponse à cette question. En distinguant deux positions par rapport à la fonction phallique, le côté homme, où le sujet adhère pleinement aux objets phalliques, et le côté femme, où la norme phallique laisse un « pas tout » permettant au sujet de garder un lien au vide de la Chose, ces formules conduisent à voir la possibilité de réception de la psychanalyse du côté femme, dans le « pas tout Phi », en tant que la place de la psychanalyse est justement dans un manque, un désêtre qui échappe au semblant phallique et ouvre à une conversion du désir, et parfois un désir d'analyste. Reste

toutefois cette question que Jean Triol laisse ouverte à l'issue de son travail : Si côté femme, S (A) est le lieu d'une jouissance Autre, qu'en est-il de cette jouissance avec la conversion au désir d'analyste ?

Jean-Yves Méchinaud revient sur la façon dont la question de la transmission a été posée dans l'histoire de la psychanalyse, notamment par Ferenczi qui a été chargé, par Freud, de réfléchir sur la création d'une organisation internationale. Malgré les impasses de sa propre cure, sa description de la pathologie des associations et son invention de la règle de l'analyse didactique témoignent qu'il avait compris ce, pour éviter que l'institution ne dévoie la psychanalyse, il fallait qu'elle dépende de l'acte analytique lui-même. Le savoir de l'inconscient ne se transmet pas comme un savoir épistémique généralisable et toujours vrai, d'où les limites des écrits techniques, des exposés de cas, ou du savoir accumulé dans l'expérience qui concerne l'imaginaire. Seul le désir soutient le discours analytique. Aussi l'auteur pointe-t-il que ce qui importe, dans une institution psychanalytique où ce qui se transmet relève d'un savoir particulier qui, d'insu, est devenu savoir qui se sait, noué à une vérité singulière, c'est le pas, *gradus*, qui mène de l'analysant à l'analyste ; c'est aussi la façon d'enseigner – toute la valeur de l'oralité de l'enseignement de Lacan et de Faladé est ici soulignée ; et c'est encore la disjonction du savoir et du pouvoir à quoi aboutit l'acte analytique, disjonction qui permet que se crée un lien social nouveau sans maître ni esclave.

Pierrick Brient s'attache à préciser quelles sont les conditions du traitement analytique en considérant particulièrement la position structurelle

de l'analyste comme « moitié de symptôme ». Si la psychanalyse est « la cure qu'on attend d'un psychanalyste », elle engage éminemment la responsabilité de celui-ci, d'où l'importance des entretiens préliminaires qui permettent de repérer si une cure est possible, mais aussi d'appréhender quelle est la structure du sujet, comment le savoir, la jouissance et l'objet *a* lui ont été apportés, quel désir a présidé à sa naissance... La cure ne peut être envisagée qu'à partir d'une demande chez un sujet en souffrance qui croit au symptôme en tant qu'il peut être déchiffré, symptôme qui, s'il est analytique, pourra être analysable dans un nouage transférentiel qui permettra que le savoir qu'il recèle en vienne à se nouer à la vérité du sujet et que tombe la jouissance fourrée du symptôme. Dans ce nouage, l'analyste, qui est supposé savoir et détenir l'objet *a*, a la charge d'une moitié de symptôme, celui-ci commémorant ce qui, du désir du sujet, reste en berne. Or, ce que montre l'auteur, c'est que cette place qu'il tient est fonction de sa propre passe et de l'identification au symptôme qui a marqué la fin de sa cure. Celle-ci concerne le poids des armes reçu de la nature, là où la cure a permis d'effacer la marque d'un blason. Elle est identification au reste incurable qu'il est, identification à son être de jouissance dans lequel il reconnaît sa lettre. C'est cette lettre particulière qui va donner corps au désir d'analyste grâce à quoi une analyse pourra être menée jusqu'au point de réalisation de l'être que l'on peut attendre d'une cure.

Monique Bon se penche sur la règle fondamentale de l'association libre que Lacan évoque en ces termes : « Dites n'importe quoi. » Cette règle, qui découle de la découverte que le

symptôme est analysable en se déchiffrant dans ce qui s'entend, dévoile la contrainte que le sujet reçoit de son rapport au signifiant. « Toujours rigoureux à qui sait l'entendre », ce « n'importe quoi » ouvre le sujet à cette « méprise féconde » par où se manifeste un dire au-delà de l'intention de son discours et se révèle le savoir insu qu'il porte. Il permet la remémoration dans la relation transférentielle, avec son cortège de résistances structurelles qui apparaissent dans le mouvement même par où le sujet s'avoue. L'auteur rappelle alors avec fermeté qu'il ne s'agit pas de conduire la cure dans le sens d'une analyse des résistances menant à la promotion d'un moi adapté à la réalité qui rejette les fantasmes comme des chimères infantiles, mais tout au contraire de permettre au sujet de se reconnaître dans son désir et jusqu'à l'objet qui le mène. Dire n'importe quoi, c'est en effet ne pas hésiter à dire des bêtises où joue le principe de plaisir, ce qui engage l'analyste à écouter non du côté du sens, mais du côté de la jouissance, afin d'en amener ce qui peut s'en mi-dire en place de vérité. C'est ainsi que se met en place le discours analytique, où l'interprétation, par la voie du nonsense, vise à faire coupure en produisant un « pas-de-sens » par où se déchiffre le symptôme.

Abordant la question du travail de la cure, Isabelle Garniron propose une lecture diachronique et synchronique du quadrangle élaboré par Lacan dans *La logique du fantasme* et *L'acte psychanalytique*. Ce quadrangle, qui permet d'illustrer le passage du cogito cartésien au cogito psychanalytique, révèle où le sujet se situe dans son rapport à son être, aux pensées de l'inconscient et au grand Autre.

Après une présentation rigoureuse de chacun des coins du schéma, du sujet qui commence son analyse au sujet analysé, en passant par les positions de l'obsessionnel et de l'hystérique, Isabelle Garniron montre non seulement comment le parcours analytique repose sur les nombreuses allées et venues d'un sommet à un autre du sujet qui travaille à vider ce qui l'embarrasse, mais encore ce qui se joue au cours d'une séance dans les changements de place de l'analysant qui peuvent y advenir. Elle en vient alors à souligner le fait que chaque séance compte, et que c'est séance après séance que ce travail de dévidage d'un sommet de ce quadrangle s'avancera vers sa conclusion, celle où le sujet rencontrera le sens de la castration et le rien, petit *a* qu'il est, à condition que l'analyste travaille à se tenir à cette place du « je ne pense pas », qui lui permet de rester à l'écoute du temps du sujet, au plus proche de ce que dit celui qui lui parle.

Catherine Mabit questionne la façon dont le psychanalyste travaille avec son désir d'analyste mais aussi avec son propre transfert. Le témoignage de Lucia Tower fait enseignement sur ce point : alors que celle-ci se trouve prise dans un mouvement contre-transférentiel qui obère l'avancée de la cure, son désir d'analyste est là qui permet qu'à un certain moment, elle n'y soit plus comme sujet avec ses pensées et qu'elle réajuste son positionnement. Or, qu'est-ce que ce désir d'analyste ? Pour le situer, l'auteur revient sur le processus d'aliénation-séparation par lequel émerge le sujet du désir, du repérage du manque dans l'Autre à la chute de l'objet *a*, objet véritable que le fantasme vient voiler en le recouvrant par l'objet pulsionnel cause de désir.

Le désir naît ainsi entre la marque du signifiant phallus et la passion de l'objet *a*. C'est alors dans la quête de l'objet perdu, de cet *agalma* que le sujet place dans le champ de l'Autre, que s'ouvre la possibilité de l'amour de transfert, comme en témoigne ce qui se joue entre Alcibiade et Socrate. Dans la cure, l'analyste supporte cette fiction-tromperie qu'est le transfert, en assumant de rester à cette place du manque par quoi son désir d'analyste peut opérer en menant l'analysant jusqu'à sa destitution subjective où il fait l'assomption de son être pour la mort. Issu de ce temps où la pulsion est mise à nu, le désir d'analyste, désir énigmatique plus fort que les autres, est ce qui permet à l'analyste de travailler avec l'objet véritable qui lui assigne la place du mort pour transmettre la vie dans l'exercice d'un désir nouveau.

Reprenant l'affirmation de Lacan qui énonce que la psychanalyse est intransmissible et que chaque psychanalyste est forcé de la réinventer, Annie Biton interroge quelles sont les voies de cette réinvention pour celui qui s'autorise à occuper la place du psychanalyste. Elle pointe d'abord le fait qu'il n'y a pas de transmission sans ce mouvement qu'est le transfert, ce lien si particulier entre deux partenaires qui s'établit du fait de l'acte analytique et qui nécessite leur présence physique dans le nouage des trois registres. La reconnaissance de l'inconscient implique une méthode de traitement qui reconnaît que c'est le sujet qui en sait quelque chose, tandis que l'analyste écoute afin d'entendre les signifiants qui se révèlent dans le temps logique de l'inconscient avec son rythme d'ouverture et de fermeture. Ce qui est ainsi à l'œuvre, c'est le transfert sur *ce dire*, l'analyste

soutenant, par sa présence, l'acte de dire de l'analysant, un dire pris dans le mécanisme logique de la répétition, d'où jaillit du nouveau encore inouï, permettant un autre nouage. Ce qu'Annie Biton relève alors, c'est la position délicate de l'analyste qui travaille avec ce qu'il est et qui, dans son acte, ne peut copier les fondateurs ou appliquer la règle comme une doctrine. Il doit en effet inventer avec chaque un en laissant reconnue la place de l'inconscient, en laissant place à la surprise, et pour cela, il lui faut trouver son style, car il n'y a pas de maîtrise possible de ce qui va se dire.

Gérald Racadot met au jour ce qui se joue dans un cartel, quant à l'identification qui y est en cause, identification de désir de type hystérique autour d'un objet *a*, et ce faisant, il dégage toute l'importance de la fonction du +1 qui assure le nouage du cartel autour de cet objet, point de réel caché au sujet. Dans un cartel, chacun s'engage avec son manque à savoir et sa question propre, et un discours hystérique se met en place où du savoir est supposé à l'autre semblable du cartel qu'on met au travail, tandis que le petit *a* reste en position de vérité. L'autre semblable est ainsi celui qui se trouve avoir à supporter la fonction du +1, +1 qui circule à l'intérieur du cartel, du fait que la place de chacun est d'égale importance. Dans un cartel, il n'y a donc que du 1 et 1 et 1... et le « +1 » qui est de l'ordre de « l'infinitude latente ». S'il est dénombrable, il n'est pas nommable, mais il permet de nommer ce point de réel autour duquel s'est formé le cartel. C'est ainsi qu'à mesure que le travail avance, quelque chose s'écrit pour chacun de différentes manières, tandis que le lieu de l'objet s'évide et

que l'identification imaginaire tombe. Le dénouage peut alors se produire, mais reste le manque, qui permet un déplacement des questions propres à chacun et ouvre à d'autres la possibilité de se réunir avec l'un ou l'autre des membres du cartel précédent autour d'un autre objet.

Le texte de Robert Samacher, qui conclut cet ouvrage, montre comment la passe questionne la tradition et la transmission de la psychanalyse. Si la cure, avec son protocole et ses règles, s'inscrit dans une tradition de clinique psychanalytique, elle ne saurait s'en tenir à la lettre d'une histoire figée et faire l'économie du Réel qui échappe à la tradition. La transmission de la psychanalyse exige en effet que le dispositif prenne sens dans le transfert au un par un et laisse venir les émergences de l'inconscient dans l'imprévisible de chaque séance. L'analyste, dans son acte, n'enseigne pas, et son discours ne fait usage d'aucun savoir autre que celui que produit l'analysant, savoir qui vient, à terme, en position de vérité où le sujet rencontre le vide de son être et se confronte à ce lambeau de Réel préalable qui constitue son étoffe. Cette expérience qui concerne le sujet dans sa solitude est intransmissible. Pourtant, cette vérité qui a fait trace et qui fait entendre, en ce temps particulier où émerge la fulgurance d'une révélation de l'inconscient, le vif du désir d'analyste à l'état naissant, peut faire transmission, si l'institution recueille comment elle se dit singulièrement. C'est ici que l'auteur, interrogeant la pratique de la passe, de sa création à l'École freudienne de Paris à sa reprise à l'École freudienne fondée par Solange Faladé, met au jour toute sa pertinence dans l'institution psychanalytique. Loin de tout enjeu

narcissique, la passe donne à l'analysant la possibilité de témoigner de son rapport fécond au manque à être, d'où peut surgir l'enthousiasme à occuper la place vide pour se faire support de l'objet cause de désir pour un analysant. Elle participe ainsi de la transmission par l'éclairage qu'elle apporte sur le signifiant inattendu et unique issu de chaque cure singulière. Mais ce faisant, elle appelle aussi l'institution à ne pas évacuer ce en quoi l'objet *a* doit être pris en compte, et à soutenir son existence sur la reconnaissance du manque qui maintient une ouverture à l'inconscient qui fonde l'éthique de la psychanalyse.

Ce livre qui nous plonge, avec une grande profondeur, au cœur du travail de la cure, au cœur de l'acte analytique menant au passage de l'analysant à l'analyste, fait d'abord entendre combien la transmission de la psychanalyse ne peut se réaliser que dans un processus de réinvention permanente à partir d'un impossible à transmettre. Maintenir vivante la découverte freudienne, c'est soutenir authentiquement sa praxis avec son style, dans une créativité et une écoute toujours renouvelées qui ne peuvent advenir qu'à tenir compte de l'impossible, du réel ; c'est maintenir ouvert le rapport au vide primordial, au tranchant de la castration, afin que place puisse être faite à la voie du hors sens, à l'inattendu, au singulier qui se trouve au cœur de tout parlêtre, et que, dans la rencontre avec la surprise générée par l'inconscient, le sujet puisse toucher à ce qui le fonde et le pousse à désirer. Mais cet ouvrage a aussi le grand intérêt de nouer le fonctionnement de l'institution à l'acte analytique, et de dégager toute la valeur des dispositifs de la passe et du cartel, en tant qu'ils s'efforcent de préserver la place

du manque au cœur de l'institution, reconnaissance qui est indispensable à l'existence d'un lien social nouveau, dégagé de tout appui sur un idéal, qui peut faire vivre le discours psychanalytique. Les textes ici rassemblés, qui ne répondent à nulle commande et sont le témoignage du travail dans une école pour la psychanalyse, sont fondamentalement traversés par cette éthique du réel qui ouvre à une transmission de la psychanalyse.

Virginie Chardenet

Prado de Oliveira

La haine en psychanalyse.

Donald Winnicott, Masud Khan et leur triste histoire

Paris, Liber, 2018

La haine existe-t-elle en psychanalyse et quels en sont les effets individuels et institutionnels ?

Prado de Oliveira aborde cette question dans son dernier ouvrage, à partir des liens transférentiels développés entre Masud Khan et Donald Winnicott, deux figures importantes de la Société britannique de psychanalyse, qui ont eu, pendant plus de trente ans, une relation complexe, ambivalente et mouvementée. Le célèbre article écrit par Winnicott « La haine dans le contre-transfert », soit la haine ressentie par le psychanalyste, a-t-il eu pour sujet le cas de Masud Khan ? C'est l'hypothèse de travail de Prado de Oliveira. Winnicott écrit ce texte en 1947, l'année de l'arrivée du « prince » Masud Khan. Ce dernier s'est présenté de manière princière, dans une sorte mythomanie connue, voire acceptée, du milieu analytique londonien. Winnicott a été le superviseur du premier cas d'enfant écrit

par Masud Khan qui assistait aux consultations de pédopsychiatrie du Paddington Green Hospital.

Masud Khan, Indien du Pendjab, du nord-ouest de l'Inde, aura un parcours des plus brillants dans le milieu de la psychanalyse et travaillera à Londres pendant quarante ans. Il deviendra directeur de l'*International Library of Psychoanalysis* et de l'*International Journal of Psychoanalysis*. Il sera aussi l'éditeur de tous les livres de Winnicott dont il corrigeait tous les écrits. Mais Masud Khan, de par ses origines indiennes, a fait l'objet, dès ses débuts, d'un certain racisme institutionnel, appuyé aussi par Winnicott. Prado de Oliveira analyse, à partir de l'histoire et de la personnalité des deux protagonistes, les mouvements ambigus, faits d'amour et de haine, de rivalité et de compétitivité, qui peuvent se dérouler entre deux « frères » en psychanalyse, lorsque la haine primaire n'a pas été suffisamment analysée, et que rien ne vient faire frein ou barrière à une jouissance qui peut se déchaîner, entraînant confusions, relations perverses, à l'intérieur des transmissions institutionnelles, lorsque la parole vraie et la vérité font défaut, favorisant des guerres fratricides, filicides et parricides. Les patients en font quelquefois les frais, tel Winne Godley, dont le dépôt de plainte a mis au jour les passages à l'acte dont Masud Khan était responsable, à la suite des décès rapprochés de Winnicott et de sa mère. Winnicott, devenu membre de la *British Psychoanalytical Society*, sous des auspices kleinien (desquels il se détournera à la suite des controverses de 1941-1942), a usé transférentiellement de son pouvoir sur Masud Khan, le « fils dévoué que Winnicott ne put avoir »

(p. 14), en demande de reconnaissance de cette société idéalisée, tout comme l'Empire.

Donald W. Winnicott, auteur de concepts nouveaux et centraux comme l'*objet transitionnel*, la *mère suffisamment bonne*, le *faux self*, le *squiggle* (dessin à quatre mains), ouvre la technique psychanalytique à se soucier de l'environnement de l'enfant. Le signifiant de la haine circule dans ses travaux dès son article « Quelques observations sur la haine » de 1940. Melanie Klein avait soutenu, à la suite de Freud, le rôle prédominant de l'agressivité et de la haine dans les relations humaines et dans le transfert. Winnicott écrit son texte sur « La haine dans le contre-transfert » dans une période de crise qui aurait pu entraîner une scission à la Société britannique. La haine circulait dans cette société de psychanalyse au moment des controverses, alimentées par la haine de Melitta envers sa mère, Melanie Klein, et de Edward Glover, son analyste, qui souhaitait expulser Melanie Klein. À la suite du texte de Winnicott, le « contre-transfert » refusé par Melanie Klein, deviendra un des thèmes majeurs de débats psychanalytiques en Grande-Bretagne, dans des joutes textuelles plus ou moins ouvertes, comme l'avaient inauguré Freud et Ferenczi.

Des problèmes de débords du cadre avec les patients sont apparus dans les cures de Winnicott et de Masud Khan, dans des petits « agirs » qui peuvent s'élargir, comme le décrivait Louise de Urtubey dans son ouvrage *Si l'analyste passe à l'acte*⁹, et mener au passage à l'acte. Une certaine laxité dans le paiement des séances

9. L. De Urtubey, *Si l'analyste passe à l'acte*, Paris, Puf, 2006.

s'est mise en place dans une ambivalence transférentielle. Des flirts avec les patientes sont apparus, comme Gladys Watson-Dixon, patiente de Winnicott qui deviendra aussi sa secrétaire et sera utilisée par lui pour s'occuper de sa femme. Ce qui entraînera, chez cette patiente, des hallucinations, dans une confusion des places, de la réalité, et un enfermement dans ses fantasmes infantiles, ce que je nommais « accidents du transfert¹⁰ » dans un ouvrage précédent. Winnicott fait participer sa femme Alice aux séances des patients, qu'ils reçoivent aussi au domicile. Winnicott mélange ses fonctions de superviseur et de psychanalyste dans une promiscuité incestueuse délétaire.

« Winnicott voulait sauver Masud Khan », dit Prado de Oliveira. Pour cela, il l'a précipité dans l'abîme des transgressions. Un jeu sadique s'est instauré entre eux, sur fond d'homosexualité passive. Masud Khan a été la « poupée » de Winnicott, dans la lecture de Prado de Oliveira ; situation transférentielle qu'il répétera avec ses patients, dont Winne Godley, professeur émérite d'économie, qui provoquera, par son dépôt de plainte, sa chute finale. Les éléments contre-transférentiels de Winnicott ont maintenu Masud Khan, ancien enfant abusé sexuellement, dans une position féminine et dans un fantasme de féminisation dont il se défendra dans de nombreuses attaques à l'encontre de Winnicott. Prado de Oliveira a aussi le courage d'aborder la question du racisme, qui circulait en filigrane à l'époque en Angleterre, et la responsabilité de l'institution dans le destin de l'un des siens.

10. M. Laurent, *Les accidents du transfert*, Nîmes, Champs social, 2006.

C'est un ouvrage intense, authentique, alimenté par une importante recherche, qui fait revivre ces psychanalystes auteurs d'écrits remarquables, et qui nous amène à saisir la dimension profondément humaine des ravages qui peuvent se dérouler dans le transfert et contaminer les liens institutionnels et les prises en charge ultérieures d'analysants qui resteront emprisonnés dans les parois sans issue de leur fantasme infantile, voire « cloués sur place », comme le dit W. Godley, tout le contraire d'une possibilité de libération et de séparation dont la psychanalyse représente le formidable outil.

Monique Laurent

Laure Westphal, Bruno Vincent (sous la direction de)

Passionnément, à la folie.

Désir, amour, haine : entre création et destruction

Paris, In Press, 2019

« Un peu, beaucoup, passionnément, à la folie... » Ce refrain, venu de l'enfance, fait écho avec le titre de ce recueil de textes qui se donne pour visée une lecture clinique et psychanalytique du phénomène passionnel.

Si, comme la rose, la passion est « sans pourquoi », le vécu de la passion, tel que nous le recevons dans nos consultations, ne cesse cependant de nous interroger. Comment comprendre le sacrifice de cette adolescente, qui niera sa propre existence au nom de l'amour ? Que penser de l'attitude mortifère de possession de cette même jeune fille à l'égard de son compagnon, qui s'épuisera à tenter de la rassurer (en vain) de son amour pour elle ? Comment entendre l'angoisse

d'un jeune homme, au moment où il pense avoir rencontré « la moitié » qu'il cherchait depuis toujours ? Si la comptine de l'enfant qui rêve à son amour naissant permet d'aimer « un peu » ou « beaucoup », il apparaît que le passionné se borne aux trois dernières propositions de la chanson : « passionnément, à la folie, pas du tout ». L'investissement de cet objet d'amour peut prendre, en effet, une tournure furieuse, et sortir du sillon de la raison, au risque d'un effondrement du Moi, un « pas du tout » qui viendrait sonner une éclipse subjective devant l'astre qu'est l'objet adoré. Devenir « l'ombre de [son] chien », comme le dit la chanson, apparaît, pour certain de nos patients, la seule issue envisageable pour rester auprès de cet objet de passion.

L'ouvrage dirigé par Laure Westphal et Bruno Vincent permet de rassembler des contributions qui éclairent le rapport passionnel, à travers des illustrations tirées de la clinique ou de la littérature mais également à partir de phénomènes sociaux. Si la passion a été décrite très tôt comme une malédiction amoureuse (le philtre d'amour et le chant des sirènes peuvent en être des exemples) ou comme une expression pathologique, les auteurs de l'ouvrage tentent de s'en démarquer en proposant une perspective originale : il s'agit, pour eux, d'interroger la position du sujet passionné, non du point de vue du désordre, du symptôme, mais comme étant une expression subjective s'inscrivant du côté d'un passage initiatique au cours duquel le sujet fait l'expérience de la redécouverte de l'objet aimé. Dès l'introduction, ils proposent, en effet, une ouverture surprenante, allant à l'envers d'une conception intuitive de la passion :

« La passion pourrait-elle constituer une expérience initiatique pour le sujet en quête d'une satisfaction pulsionnelle, d'un sens à son existence ? » (p. 20). Et plus loin, ils s'interrogent : « Mais la passion est-elle à guérir ? » Comment ne pas penser à la figure de la muse, qui inspire l'artiste dans ses créations, telle la poétesse Gala auprès de Dali. Mais ceci nous renvoie également à la relation qui peut se nouer dans la cure entre le patient et son analyste, comme cela est plusieurs fois évoqué dans les différents articles de ce recueil, où le thérapeute peut être l'objet d'un amour passionnel. Cet *amour du transfert* apparaît dès lors, ainsi que l'évoque Patrick de Neuter, comme la possibilité d'un « désenlisement » du sujet vis-à-vis de son objet de passion, à condition que l'analyste adopte ce que l'auteur qualifie « d'écoute neutre », permettant ainsi la libre association du patient.

L'ouvrage est découpé en quatre parties bien distinctes, et il est appréciable de constater que les auteurs ont pris soin de renvoyer à d'autres textes présents dans le recueil, donnant ainsi une impression de dialogue entre des pensées et des sujets de réflexion pourtant très divers. En effet, la lecture de ce livre amènera, entre autres lieux, des loges de la chanteuse Barbara jusqu'à la poursuite d'un *amok* sous les tropiques, en passant par l'univers carcéral brésilien et la rencontre avec les membres barbares d'une secte nord-américaine, pour terminer par un bref détour au *Paradis* en compagnie de quatre rabbins.

Dès la première partie du recueil, nous arpentons les coulisses de différentes passions, comme celle évoquée par Patrick de Neuter à propos du récit de Sandra, une jeune femme qui voue

une admiration sans borne à la chanteuse Barbara, avant qu'une analyse ne lui permette de faire résonner cette passion aux figures de son enfance. Anne-Marie Paul reprend, quant à elle, les écrits des amours adolescentes d'Annie Ernaux, en décrivant l'emprise qu'exerce sur la romancière son objet imaginaire, et dont elle trouvera sa résolution dans l'écriture. Tandis que Didier Lauru insiste sur l'ambivalence amour/haine à l'œuvre dans la passion et sur son redéploiement dans la cure analytique. Chez l'adolescent, la passion apparaît, dès lors, comme une expérience de sacrifice des premiers objets d'amour.

La deuxième partie est, quant à elle, consacrée à la conduite de la cure chez le sujet passionné, avec une contribution de Silvia Lippi évoquant le destin de deux femmes éprises vivant une passion amoureuse, mais dont les trajectoires divergentes rendront compte de positions féminines contrastées, l'une se situant du côté de l'hystérie, tandis que l'autre serait davantage dans un rapport à l'objet de type mélancolique. Marília Etienne Arreguy s'intéresse, quant à elle, aux mouvements érotomaniaques dans la cure et à la conduite du transfert par l'analyste, qui dépendra de sa capacité à pouvoir les supporter. À cette occasion, elle propose la notion d'« érotomanie assouplie » (p. 96) pour rendre compte d'un mécanisme inconscient archaïque présent chez tous les patients, ce qu'elle étaye par des références à Melanie Klein et à Piera Aulagnier. La notion d'érotomanie sera ensuite affinée dans le texte proposé par Olivier Douville. Ce dernier rappelle le sort réservé à la passion, tant du côté de la philosophie que de celui de la médecine qui, dès le début, la renvoyait à un trouble

psychopathologique. L'érotomane était alors perçu, forcément, comme un(e) psychotique quand bien même la clinique nous enseigne, nous dit l'auteur, son caractère « transnosographique » (p. 123).

La troisième partie est l'occasion de concevoir la passion au regard des articulations entre les notions de désir, d'amour et de haine. Jacqueline Schaeffer y livre un texte remarquable, en mettant en avant le lien infantile archaïque du passionné à l'égard d'un autre tout-puissant. Elle y questionne la place du désir, de par le manque qui le fonde, et le dénuement radical dans lequel le sujet passionné peut se retrouver, le renvoyant ainsi à une position de détresse primitive. Mais elle avance également l'idée que ce vécu de la passion puisse être « des voyages de l'autre côté du miroir dont il faut soutenir le revenir » (p. 140), faisant ainsi de la passion un passage possible vers l'infantile archaïque qui pourrait être mis au travail dans la cure. Gérard Pommier va, lui, plus loin dans la définition du désir, en proposant une conceptualisation très didactique du double mouvement désirant : le désir se trouve être à la fois ce qui pousse en avant et ce qui inhibe, plaçant le sujet tantôt dans une répétition furieuse, tantôt dans l'immobilité dans laquelle l'ancre sa sexualité infantile antérieure. Ce désir, se débattant avec lui-même, trouvera alors son illustration dans la nouvelle de Stefan Zweig, *Amok*. C'est à Benjamin Lévy qu'il appartient de clore la partie, en évoquant la passion sous le prisme d'une protestation du sujet à l'encontre du vécu du manque et de la frustration inhérente au désir et à l'interdit de l'inceste. *Le retour à l'origine* serait dès lors la quête du sujet passionné qui cherchera à

retrouver l'objet perdu. Mais l'auteur insiste également sur la dangerosité que peut représenter cette passion, lorsqu'elle se situe du côté d'un idéal politique, en tant que celle-ci peut ravager toute notion d'altérité.

Cette dimension politique de la passion est développée dans la quatrième et dernière partie. Les contributions des auteurs présentées dans cette ultime section tentent d'interroger la passion en tant que celle-ci peut s'inscrire dans le lien social. Joël Birman y propose un texte où il retrace les événements liés à une série de mutineries dans le Brésil contemporain. La barbarie qui a pu y être à l'œuvre interroge le psychanalyste sur les causes structurelles de cette fureur et sur sa dimension inconsciente. Joël Birman n'oublie alors pas de rappeler la dimension symbolique du politique, dont la défaillance a pu être la source de cette fureur. Laure Westphal choisit, quant à elle, d'aborder le fanatisme religieux, et en particulier celui des sujets radicalisés partis (ou envisageant de) faire le *jihad*. Son regard de clinicienne lui permet d'interroger la *passion identitaire* à l'œuvre, en évoquant ce qu'elle nomme une « passion politico-religieuse » (p. 198). Avec l'appui de sa clinique, mais aussi des témoignages de jeunes jihadistes, elle fait le postulat d'une répression mortifère du désir qui serait à l'œuvre, afin de tenter une régulation de la sexualité par le collectif. C'est encore du collectif dont il sera question, avec le texte proposé par Kim Marteau à travers son exposé sur la « secte de Moïse ». Elle y fait le récit terrifiant de cette communauté canadienne réunie entre 1977 et 1989 autour d'un chef extrêmement violent. L'originalité de son point de vue est de chercher,

d'emblée, à se démarquer du fantasme concernant un gourou (« maléfique ») et de ses victimes (« abusées ») en tentant, pour ce faire, d'avoir une lecture analytique du phénomène d'embrigadement sectaire, et d'y interroger le rapport amour/passion des adeptes à leur chef. L'auteure insiste alors sur la nécessité d'un ordre symbolique (l'interdit de l'inceste, du meurtre du Père) qui, dans le cas de cette secte, a été bafoué, ouvrant ainsi l'accès à une jouissance sans borne et à une violence sans limite. La dernière partie de l'ouvrage se clôture par une contribution de Franklin Rausky qui propose une relecture d'une parabole du Talmud. Celle-ci met en scène quatre rabbins qui ont un accès, temporaire, au *Paradis*, se confrontant ainsi à la révélation divine. Les quatre destins de ces hommes, alors revenus sur terre, permettent à l'auteur d'interroger la passion mystique, et de dévoiler ses multiples facettes, allant de l'extase à la pulsion épistémophilique. Avec ce détour par le texte sacré, l'auteur rend compte d'une passion mystique dont il serait réducteur de la confiner à la nosographie psychiatrique.

En refermant les pages de cet ouvrage, le lecteur est amené à réfléchir à la notion de passion, non plus seulement du côté de sa manifestation dramatique et excessive, mais à la concevoir aussi dans sa dimension de construction, de passage, tant du côté de l'individu qu'à l'échelle d'une société. Ces contributions, très riches, donnent au lecteur la possibilité d'interroger sa propre conception de la passion dans sa clinique. Un ouvrage forcément... passionnant.

Jonathan Nicolas

Film

Persona
Film d'Ingmar Bergman (1966)

Persona : le masque a, dans l'œuvre de Bergman, son importance ; il dissimule mais dévoile également ce qui échappe lors de la rencontre avec l'autre. Le masque de *Persona* est celui de l'actrice Elisabet Vogler (Liv Ullmann), qui a choisi de devenir mutique, après avoir interprété Électre. Cette actrice célèbre est soignée par la jeune infirmière Alma (Bibi Anderson) dans une maison isolée sur les bords de mer suédois, dans un huis clos où ne surgit qu'un seul homme, aveugle, le mari d'Elisabet qui la confond avec l'infirmière et participe à leur folie privée.

Les trois identifications que Freud dépeignait dans *Psychologie des foules et analyse du moi* se voient, dans ce film, tour à tour illustrées : Alma s'identifie à Elisabet comme un « vouloir être dans la même situation » que cette actrice célèbre et admirée, dont elle va même jusqu'à admirer la « force psychique » du mutisme. À l'image des jeunes filles du pensionnat qu'évoquait Freud,

l'identification a lieu, dans le film, comme désir d'être aussi femme célèbre, mariée et mère, conduisant Alma et Elisabet à se ressembler, voire à se confondre, dans de brillantes mises en scène du réalisateur, qui ne se lasse pas de jouer sur la confusion de leurs visages.

Si l'identification des jeunes filles du pensionnat ne repose pas sur un choix d'objet, Elisabet devient progressivement un objet investi par la jeune infirmière. L'identification se complexifie, régresse, en lien avec un objet abandonné. Alma se fait alors Dora, Dora qui tousse et qui adresse la quête de son identité de femme dans sa constellation de symptômes. La jeune infirmière cesse bientôt de l'être, abandonnant son costume d'infirmière et le signifiant qu'il sous-tendait, au profit d'une tenue similaire à celle de sa patiente, avec laquelle elle se confond. Comme le confie Alma : « D'une certaine manière, on se ressemble. Et je pourrais même me transformer, devenir toi. Si je m'en donnais la peine. » Elisabet Vogler est cet idéal mutique qui ne rencontre pas l'infirmière, mais l'aliène.

Et c'est dans cette aliénation que nous retrouvons la dernière identification freudienne. L'enfant fait du parent son idéal, voudrait devenir comme lui et prendre sa place. Ce désir n'est pas sans échapper à l'ambivalence ; Freud évoquait l'identification comme héritière de la phase orale, où l'incorporation de l'objet désiré conduit à son anéantissement. Dans le cas d'Alma, l'identification est à la mère : la mère qu'est Elisabet est ce qu'elle voudrait être ; mais l'idéalisation se renverse lorsqu'Alma découvre une lettre de sa patiente, moquant ses confidences et sa demande d'amour. Le retournement du film conduit au déploiement de la haine d'Alma, dans de mémorables scènes de violence, mais aussi à la confusion entre ces deux femmes, puisqu'Alma se fait passer pour sa patiente auprès du mari aveugle venu chercher cette dernière. La haine est cette ultime tentative de rétablir un écart ; mais le spectateur assiste à la désorganisation d'Alma qui sombre dans la folie. De la femme et mère idéales, Elisabet devient une mère haïe, mais également une mère sans réponse. Le mutisme de l'actrice plonge Alma dans le silence et la folie.

Car la question bergmanienne qui rythme le film et traverse son œuvre, de *Crise* (1946), son premier film qui est l'histoire d'une mère quittée par sa fille, à *Sarabande* (2003), son dernier film qui se clôt sur Liv Ullmann en mère émue qui vient regarder sa fille handicapée, est celle d'une mère sans réponse. *Au seuil de la vie*, *Sonate d'automne*, et notre film *Persona*, sont des rencontres manquées entre une mère et son enfant. *Persona* s'ouvre sur un prologue remarquable, dans lequel un enfant se réveille dans une morgue et place sa main sur la caméra, comme s'il voulait toucher le

spectateur qui le regarde. Le contre-champ, montrant l'enfant de dos, le révèle touchant, en réalité, le visage d'une femme, flou. Cette femme, qui regarde sans le regarder, incarne une mère distante et inaccessible. La scène fondamentale de *Persona* qui aboutit à ce plan très connu, où le visage des deux actrices ne forme plus qu'un visage, est un monologue sur la maternité, dans lequel Alma parle à la place d'Elisabet. L'enfant est présenté comme la réponse à « Que me manque-t-il ? », et Alma de dire : « Je voulais être mère », mais ce désir d'être mère naît d'une volonté d'avoir « tout », puisque Elisabet, en tant que femme et artiste, « possède presque tout ». Alma raconte comment Elisabet aurait voulu avorter, puis aurait souhaité la mort de l'enfant, pensant, dès sa naissance, à la façon de le tuer. Le plus violent, pour elle, n'est pas la vie de l'enfant, mais l'amour de l'enfant à son égard : « Ce ne sont que des rencontres maladroites et cruelles entre l'enfant et moi. Je ne peux, je ne peux pas, je suis froide et indifférente, et puis il me regarde, il m'aime, il est si doux, et je veux le frapper car il ne me laisse pas en paix. Je le trouve répugnant avec sa bouche épaisse, son corps laid et ses yeux humides qui implorent. Je le trouve répugnant et j'ai peur. »

L'identification de *Persona* est donc une identification à une mère impossible, une mère clivée en une mère qui hait et une mère idéale, qui conduit le processus identificatoire à éclater. Dans *Persona*, l'ombre de l'idéal tombe sur le moi, conduisant Alma à vouloir être comme Elisabet, sans que cela ne soit possible. L'identification intervient dans le déni de cette altérité : à défaut de ressembler à Elisabet, Alma devient Elisabet ; et le processus identificatoire se fait

FILM

transitif. Quand le même ne peut se métaphoriser, l'identification ne produit qu'une duplication. En nous faisant traverser le processus identificatoire ainsi, Ingmar Bergman nous amène à penser les frontières de la rencontre de l'autre, dans la clinique et dans le transfert. Dans le moment de

folie privée qui lie les deux femmes, l'identification éclate et se pense en dehors des frontières nosographiques, mais dans l'énigme de l'autre qui est sans doute, pour Bergman, l'énigme d'une mère sans réponse.

Jessica Schmidt-Dohna

LA CLINIQUE LACANIENNE

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

VOTRE REVUE EN LIGNE



chercher, repérer, avancer

Retrouvez en ligne votre revue sur www.cairn.info, portail de revues en sciences humaines et sociales. En texte intégral, du premier numéro 2001 jusqu'au dernier numéro paru.

◆ Abonné individuel

Chaque abonné individuel à l'une des revues érés dispose d'un accès électronique gratuit à l'ensemble des numéros de cette revue diffusés sur le portail Cairn, au moyen d'un code qui lui est attribué à titre strictement personnel au moment de la souscription de son abonnement.

◆ Bibliothèques, institutions, centres de documentation

Des bouquets de revues thématiques ont été élaborés à l'attention des institutions, bibliothèques et centres de documentation afin de permettre à leurs usagers d'avoir accès en ligne aux revues érés et à d'autres publications de sciences humaines.

Pour en savoir plus, consultez le site www.cairn.info ou contactez Cairn, par e-mail : licences@cairn.info ou par téléphone au +33 1 55 28 83 00.

à retourner à CRM ART - Éditions érés

B.P. 15245 - 31152 Fenouillet Cedex - Tél : 05 61 74 92 59 - Fax : 05 17 47 52 67

e.mail : commandes.eres@crm-art.fr

Site internet : www.editions-eres.com

L'abonnement à *La clinique lacanienne* en cours

comporte deux numéros

Cependant, il vous est possible de vous abonner à partir du numéro de votre choix, y compris rétroactivement.

Prix de l'abonnement (2 numéros à la suite) pour 1 an

France particulier : 52 € ; France organisme : 60 € ; Autres pays : 70 €

Chaque numéro est au format 14 x 22

Mme M. Prénom

Nom

Profession

Adresse

Code postal Ville

Pays..... Tél.

e-mail

ABONNEMENT

Je m'abonne à *La clinique lacanienne* pour 1 an (2 n°) à partir du n°:

France particulier : 52 € France organisme : 60 € Autres pays : 70 €

Possibilité de régler (pour les abonnés particuliers France et Union européenne uniquement) par prélèvement semestriel de 26 €.

Je souhaite régler par prélèvement semestriel et demande à recevoir les imprimés correspondants (ou téléchargez-les sur editions-eres.com).

COMMANDE

Je commande le(s) numéro(s) de *La clinique lacanienne* :

Prix de chaque numéro : 26,50 € majoré des frais de port 3,20 € pour 1 vol., 4,10 € pour 2 vol., 5 € pour 3 vol. et plus et verse la somme de €

par chèque à l'ordre des éditions érés

Je souhaite recevoir une facture administrative (règlement par mandat administratif accepté).

Je souhaite recevoir gratuitement le catalogue des éditions érés.

Date : / /

Signature :