LA MARIONNETTE EN PSYCHIATRIE ADULTE : FABRICATION D'UNE UTOPIE ?

Auteur : Christophe Moreau

Date de parution : 3 juillet 2025

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/la-marionnette-en-psychiatrie-adulte-fabrication-du-ne-utopie/

Référence :
Christophe Moreau, La marionnette en psychiatrie adulte : fabrication d'une utopie ?, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 3 juillet 2025. Consulté le 13 juillet 2025 sur https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/la-marionnette-en-psychiatrie-adulte-fabrication-du-ne-utopie/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

La marionnette en psychiatrie adulte : fabrication d’une utopie ?

Exposé prononcé lors du stage *Enseignements de la schizophrénie et agencements institutionnels* au CCPO de Rennes en Avril 2025.

> « La clinique est le réel en tant qu’il est impossible à supporter[1] ». J. Lacan
>
> « Assumer le lointain de l’autre, en étant au pied du mur de son opacité[2] ». J. Oury

1- La marionnette, un tenant-lieu pour l’utopie ?

Lorsqu’il m’a été demandé de donner un titre pour cette intervention, l’idée m’est venue d’un rapprochement possible entre « Marionnette » et « Utopie ». Dans l’après-coup de cette association, un peu surprenante, j’y ai trouvé un point d’ancrage tout à fait intéressant où venait se questionner ce qui peut bien fonder le recours à la marionnette en psychiatrie adulte ?

Ce qui est au fondement de cette offre d’un dispositif de théâtre de marionnettes, est-ce donc de l’ordre de l’utopie ? Est-ce à proprement parler une utopie qui nous guide dans ce recours à la fabrication d’une marionnette et, par son truchement, à la mise en scène du personnage inventé ?

Vous savez que l’origine du terme utopie est bien connue puisque le mot a été créé par l’humaniste anglais Thomas More, au début du 16e siècle pour donner un nom à « la meilleure forme de communauté politique » possible, une société idéale, pure fiction, qu’il représente comme une île baptisée « Utopie ».

Avant de devenir le substantif que l’on connaît, « Utopie » est donc un toponyme, soit un nom propre, le nom d’un lieu. Mais, dans une des premières éditions du texte, figure une épigraphe sous forme d’un poème où l’auteur fait parler « Utopie », l’île elle-même. Dans ce poème, elle se présente, historise son nom et se rebaptise plus conformément à ce qu’elle est selon elle : « Eutopie à bon droit, c’est le nom qu’on me doit[3]. » Donc deux orthographes : U-topie et Eu-topie !

Ces néologismes, Thomas More les a construits à partir du grec ancien. Tout d'abord à l'aide du radical *topos* (le lieu) et du préfixe négatif *U* (οὐ) en ce qui concerne l'*U-topie,* soit littéralement le non-lieu, ce qui n'a pas de lieu ou ce qui est nulle part. Et il utilisa le préfixe *Eu* (eu) signifiant « bon » pour former *Eu-topie*, autrement dit cette fois, non pas le « sans lieu », mais le « bon lieu », le lieu du bon[4].

Avec le jeu de ces deux préfixes, Thomas More confère donc à l'idée d'utopie une double signification, soit celle d'un lieu qui n'existe pas et/ou celle d'un lieu idéal.

Si bien que le mot aujourd'hui se caractérise par sa polysémie, pouvant désigner des réalités très différentes voire opposées. Il peut renvoyer tout autant à une société idéalement bonne qu'à un état totalitaire par exemple.

Si le terme « utopie » appartient depuis sa création au champ sémantique de ce qu'on peut nommer la sociopolitique, et il a beaucoup été commenté dans ce champ, il ne s'y réduit pas. Dans ses sens les plus courants, ce substantif est utilisé aujourd'hui pour définir bien évidemment un genre littéraire, mais également pour qualifier un projet impossible à réaliser, une conception illusoire, le domaine de l'imaginaire, du rêve… etc. Il peut d'ailleurs être employé pour dénoncer les dangers de la fuite hors du monde, justement, c'est-à-dire pointer le prix qu'il y a à payer pour qui cède au mirage, pour ne pas dire au délire…!

Alors, et les marionnettes dans tout ça ? Eh bien, de prime abord, la façon la plus simple dont elles viennent s'associer à l'idée d'utopie, c'est que la marionnette mobilise toujours un peu de défiance à son endroit.

Mais je souligne tout d'abord que ce n'est pas parce que, dans notre culture, elle est assez généralement associée à l'univers du jeu et du monde enfantin, que son utilisation en psychiatrie avec des adultes est rendue compliquée ; cela reste assez facile à dépasser.

Non, si l'on se méfie plus significativement de la marionnette, c'est qu'on perçoit en elle un pouvoir de libération de la parole.

Le recours à la marionnette libère bien souvent une parole transgressive qui fait rire et l'inscrit dans le registre de l'humour, mais c'est une parole qui rencontre tout aussi régulièrement la censure après-coup. Dans une mise en scène parodique du discours du maître, les marionnettes tournent classiquement en ridicule le pouvoir[5]. La marionnette déjouant la censure, son utilisation a toujours été un enjeu de pouvoir (de Guignol, Polichinelle jusqu'aux Guignols de l'info, en passant par toutes celles utilisées un peu partout dans les régimes autoritaires et les dictatures, entraînant la persécution des

marionnettistes, comme par exemple en ex-Tchécoslovaquie, en Roumanie, en Indonésie, etc.).

En ce qui me concerne, la première fois que j'ai proposé avec deux collègues infirmières de mettre en place un « atelier marionnettes » au sein de l'hôpital de jour, le premier obstacle rencontré fut la grande crainte du chef de service d'alors, qui, tentant de nous en dissuader, s'écria : « Vous allez les faire délirer ! » Si la marionnette libère potentiellement une parole qui prête souvent à rire, elle peut donc tout autant prêter à frémir !

Mais la marionnette se noue à l'utopie d'une autre manière. En 1966, à l'invitation de France Culture qui organisait une série d'émissions sur les rapports entre littérature et utopie, le philosophe Michel Foucault va prononcer deux conférences[6], où il propose un questionnement novateur sur l'espace (ce qui lui vaudra l'année suivante une autre invitation de la part cette fois du Cercle des études architecturales).

Foucault initie une nouvelle analytique de l'espace à partir, précisément mais aussi paradoxalement, de ce qui n'a pas de lieu : l'utopie. Il invite ainsi à s'intéresser à ce qu'il nomme des « contre-espaces », des « utopies localisées », des lieux malgré tout inscrits dans notre réalité, mais qui se caractérisent d'être absolument différents de tous les autres et auxquels ils s'opposent, les contredisant en les effaçant, les neutralisant, voire en les purifiant. Parmi les nombreuses illustrations données de ces hors-lieux, si je puis dire, on retiendra par exemple : les jardins, les cimetières, les prisons, les maisons de retraite, mais tout particulièrement les asiles, et le théâtre, etc.

Ainsi le théâtre de marionnette au sein de l'hôpital psychiatrique s'inscrit d'évidence dans cette série et illustre parfaitement ce que Foucault va nommer « hétérotopie », concept qu'il a finalement forgé pour décrire ces lieux, tout autres. La question des agencements institutionnels face à la schizophrénie doit pouvoir y trouver un écho, sinon une résonance tout à fait intéressante, il me semble.

Qu'est-ce que la transposition d'un dispositif marionnettique dans un tel lieu de soin est susceptible de favoriser quant à la problématique du lien, ne serait-ce que social, dont on sait à quel point il peut parfois être massivement empêché pour les sujets dits, pour cette raison notamment, schizophrènes ?

Et en quoi ce dispositif peut-il avoir partie liée, peu ou prou, avec le discours de la psychanalyse ? Et dès lors, aurait-il une particularité ? Se distingue-t-il ou non des autres activités dites thérapeutiques habituellement proposées ? Quelle est son offre ? A quelle demande est-il susceptible de faire réponse ?

Et au-delà, si l'on peut démontrer une filiation entre ce recours à la marionnette et la pratique analytique, qu'en est-il du dispositif freudien lui-même face à la psychose ? Si l'on cite souvent le mot d'ordre de Lacan donné en ouverture de la section clinique de 1977 en réponse à Jacques Alain Miller : « La psychose, c'est ce devant quoi un analyste ne doit reculer en aucun cas[7] », malgré tout, il n'est pas rare d'entendre que, dans la psychose, en raison de la forclusion du Nom-du-Père, le sujet n'est pas divisé, et qu'on ne peut pas à proprement parler de désir ou de fantasme, et surtout, la possibilité du transfert, condition sine qua non d'une entrée dans le dispositif, prête fortement à caution.

Ainsi, dans le cadre de ces deux journées avec vous et à partir de ma clinique, je m'interroge : Qu'est-ce que la rencontre avec des sujet schizophrènes a pu m'enseigner ? C'est au travers de cette mise en question du recours au dispositif du théâtre de marionnettes, que je me propose d'en rendre compte. Ceci dans la mesure où ce dernier s'inscrit comme un agencement tout à fait particulier, me semble-t-il, au sein de l'institution psychiatrique, orientant vers les enjeux de la parole, au regard notamment de la visée du sujet de l'inconscient, irrémédiablement divisé.

Le cadre de ce que nous nommons « l'atelier marionnettes » à l'hôpital de jour est identique à celui présenté précédemment par Mélanie et Murielle. Trois temps donc, qui consistent en la fabrication de la marionnette, la création du personnage, et enfin sa mise en scène derrière un castelet, sur la base du théâtre d'improvisation à plusieurs. Je vais vous présenter ce qui me paraît en être la logique.

2 – La marionnette comme fiction du sujet

Le procédé de fabrication utilisé est d'une grande simplicité technique, favorisant l'accès au plus grand nombre, et consiste en la réalisation d'une marotte dite à main prenante. Une marotte est une marionnette fabriquée sur la base d'un simple bâton en haut duquel est fixée une tête, et habillée d'un tissu. Notez que la marotte, bien avant d'être un type de marionnette, est au moyen-âge l'attribut bien connu du bouffon, dit également le « fou du Roi ». Elle est la parodie du sceptre du souverain. « A quelques variantes près, elle se présente toujours de la même manière, précise Maurice Lever, un bâton surmonté d'une tête de fol, coiffée d'un capuchon garni de grelots. De même que le fou est le double ridicule du roi, la marotte est le double du fou, sa propre image en miniature ; elle met le fou en abîme, elle est le fou du fou, son miroir et son reflet[8]. » La marotte donne droit de se moquer du ou des seigneurs sans être puni, et est considérée comme le symbole de la folie.

Ce temps de la fabrication du corps de la marionnette est la première étape importante de l'atelier. Il s'agit donc, à partir des matériaux fournis, de composer un assemblage, qui va

devenir progressivement une forme anthropomorphique, l'image d'*un* corps donc, premier ancrage d'où va pouvoir commencer à se dialectiser la fonction de représentation de la marionnette.

Si l'on peut parfois être tant captivés par les marionnettes, c'est tout d'abord parce qu'elles procèdent du champ spéculaire, c'est-à-dire de l'image unifiante du corps. « La marionnette, comme le précise Colette Duflot, a toujours eu pour mission ancestrale de donner corps à tout ce qui n'en a pas, ou n'en a plus. Bien avant d'accéder à sa fonction purement théâtrale, elle a été convoquée pour matérialiser la présence, au cours de cérémonies rituelles, des morts et des Dieux[9]. »

Dans ce premier temps de la fabrication de la marionnette, toute la réalisation se déroule dans un face à face silencieux, où apparaît pas à pas le corps d'un personnage, qui sera le support de l'identification à venir. Dans le temps du jeu, à l'inverse, la marionnette est nécessairement tournée vers l'autre à qui elle s'adresse.

« C'est par la voie du regard, dit Lacan en 1975, […] que le corps prend son poids. »
« L'homme est capté par l'image de son corps. Ce point explique beaucoup de choses, et d'abord le privilège qu'a pour lui cette image. Son monde, si tant est que ce mot ait un sens, son *Umwelt*, ce qu'il y a autour de lui, il le *corpo-réifie*, il le fait chose à l'image de son corps[10] ». En somme, si l'homme investit ce qu'il y a autour de lui, les objets du monde, de son monde, c'est tout d'abord parce qu'il a investi préalablement l'image de son corps, narcissiquement, figurant donc le premier objet duquel il reste captif (il l'adore, dira Lacan). « Son monde, […] il le fait chose à l'image de son corps ». C'est donc ainsi sur un mode imaginaire, que le monde est tout d'abord situé, repéré, c'est-à-dire identifié comme, ainsi que le sujet s'est lui-même identifié comme objet. Lacan précise que le stade du miroir est à comprendre comme une identification, à savoir « une transformation produite chez le sujet » ; voilà l'enjeu.

Ces identifications imaginaires ont donc un impact considérable sur la vie du sujet, puisqu'elles lui confèrent, comme à son monde, une consistance à laquelle il ne peut qu'être attaché, et ce d'autant plus passionnément qu'il en ignore et la raison et l'existence. C'est que cette forme de l'image spéculaire du corps « situe l'instance du moi, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu[11] », souligne Lacan. Autant dire qu'on mésestime la prégnance de ce champ spéculaire qui s'impose avec force sur nos vies.

A sa manière, Foucault propose à mon sens une remarquable description phénoménologique de cette aliénation imaginaire, en rendant compte de son caractère implacable, dans une

des deux conférences prononcées à la radio en 1966. Dans celle précisément intitulée « le corps utopique », parlant de son corps comme lieu, il nous dit : « À ce lieu-là, dès que j'ai les yeux ouverts, je ne peux plus échapper. […] je ne peux pas le laisser là où il est pour m'en aller, moi, ailleurs. […] il sera toujours là où je suis. Il est irréparablement, jamais ailleurs. Mon corps, c'est le contraire d'une utopie, ce qui n'est jamais sous un autre ciel, il est le lieu absolu, le petit fragment d'espace avec lequel, au sens strict, je fais corps. » Ainsi, affirmera-t-il, « Mon corps, topie impitoyable. […] tous les matins même présence, même blessure », car on ne peut échapper à ce qu'il reconnaît comme « inévitable image qu'impose le miroir ». Mais, finira-t-il par nous dire, ce corps est « le lieu sans recours auquel je suis condamné […] je pense après tout que c'est contre lui et comme pour l'effacer qu'on a fait naître toutes les utopies […]. L'utopie, c'est un lieu hors de tous les lieux, mais c'est un lieu où j'aurai un corps sans corps […] utopie d'un corps incorporel[12]. » Celui qu'on trouve au pays des fées, des magiciens, et du théâtre de marionnettes, pourrais-je ajouter, où les identifications imaginaires trouvent un peu de jeu. Foucault conclut que le corps est finalement « le point zéro du monde[13] », le lieu à partir duquel sont nées toutes les utopies, dont une très fameuse est l'âme. Corps utopique donc, topie impitoyable tout aussi bien, le corps spéculaire auquel nous sommes comme rivés est ce qui nous localise dans l'espace, et conduit à cette expérience de l'impossibilité à se départir de soi, telle qu'en témoigne ici Foucault, mais de là parfois également à celle de l'étrangeté d'être soi[14].

La captation narcissique qu'opère bien souvent la marionnette, nous la constatons très régulièrement dans l'atelier. Le visionnage après-coup des séances de jeu filmées tout particulièrement, amène souvent un grand enthousiasme à voir sa marionnette animée. De même, une fois la session d'atelier terminée, le moment du bilan venu, il est laissé la possibilité à chaque participant de décider du sort de sa marionnette. Très rarement, est fait le choix de laisser sa marionnette à l'hôpital, chacun préférant la ramener chez lui, pour la montrer à ses proches notamment, pas toujours d'ailleurs avec le succès escompté.

C'est que cet investissement, quand il existe, n'est pas facilement partageable, et cela doit être un point d'enseignement pour les soignants. En effet, à notre regard par exemple, une marionnette peut sembler bien inesthétique, sans intérêt, curieuse, voire parfois même effrayante. Si un accompagnement pour effectuer des rectifications doit s'opérer, ce ne peut être qu'à la demande du patient, et non sur la sollicitation du soignant !

Nous sommes souvent très surpris qu'une marionnette ayant pris une forme tout à fait singulière coïncide avec une forme idéale pour le sujet lui-même. Ainsi, dernièrement, une participante habituée à l'atelier a tenu à positionner une des oreilles de sa marionnette clairement derrière la tête, tout en ayant le souci que formellement toutes les deux soient

bien identiques.

Mais cet investissement, à l'inverse, peut s'avérer parfois très délicat. Certains participants même ne parviendront pour ainsi dire jamais sur la totalité du temps d'une session à investir cet objet, qui peut au mieux le confronter à beaucoup de perplexité (comme cela a été présenté lors de l'exposé précédent avec la situation d'Éric), ou lui être totalement indifférent (comme ce fut le cas d'un participant qui a rencontré de grandes difficultés dans la fabrication de sa marionnette, n'a jamais pu la faire exister derrière le castelet, mais a trouvé une place dans le dispositif en s'installant derrière la caméra !) Qu'un sujet investisse le dispositif est toujours de l'ordre du pari. Toutes ces variantes et toutes ces nuances sont très intéressantes à observer et très importantes à prendre en compte pour la direction à suivre avec chacun.

Mais retenons que la conscience de soi, qui trouve une grande part de son fondement sur l'image du corps, est en vérité peu interrogée dans notre expérience vécue, et même s'impose le plus souvent comme une évidence existentielle. C'est justement ce que la souffrance, ou bien les phénomènes de dépersonnalisation ou de discordance, par exemple, attestés dans la clinique, viennent faire vaciller de manière foncière, ébranlant dans la sidération ou le questionnement les certitudes sur lesquelles reposait jusqu'alors ce qu'on pensait être, ou le sentiment même de son identité.

Notre objectif doit-il être alors de tenter une rectification de cette personnalité troublée, ou bien d'en prendre enseignement, de ne pas trop s'effrayer, afin de ne pas céder sur la possibilité d'une « mise en jeu » de l'identité du sujet ? Entendons qu'il ne s'agit nullement ici de rechercher ou entretenir une déstructuration de l'image du corps, mais de proposer un dispositif à l'intérieur duquel se maintienne la possibilité du questionnement d'un sujet face à la précarité d'un ancrage imaginaire !

Un tel attachement à l'illusion de la totalité, aussi narcissisant et normalisant qu'il puisse être, est un principe de méconnaissance au regard de l'être même du sujet. Il y a de l'*hubris* dans cette image, une prétention démesurée du sujet à croire pouvoir être dans une saisie de lui-même par lui-même, directement, sans aucune médiation. A suivre le mythe de Narcisse, la méconnaissance de cette démesure n'est pas sans risque, n'offrant aucune issue.

L'atelier marionnette, comme beaucoup de pratiques dites justement « de médiation » qui ont cours dans les institutions psychiatriques, mobilise toujours un peu ce jeu dialectique existant entre le sujet et sa représentation, et ainsi en favorise, sinon la prise de conscience, du moins sa prise en compte par son usage. Ainsi, dans notre cadre, est-il imposé pour

chaque patient qui souhaite participer à nouveau à une session de l'atelier, de re-fabriquer une marionnette, de répéter cette expérience de mise en forme.

Mais cette défaillance de l'image à représenter idéalement le sujet transparaît d'elle-même également au cœur de cette phase, au travers des ratés qui, eux, ne manquent jamais au rendez-vous. La distance entre soi et la marionnette, où le sujet se voit autre qu'il n'est, apparaît alors souvent dans la douleur d'un affect de dépréciation, de honte, de culpabilité, ou encore de déception, où s'ouvre la possibilité d'un appel à l'autre secourable, auquel nous répondons. « Elle est moche ma marionnette ! » « Je suis nul ! » « Ah non, c'est pas ça que je voulais ! » etc.

La série des marionnettes fabriquées, comme ces moments difficiles, révèlent que le fond même de ce premier temps de l'atelier est l'expérience d'un point d'impossible à imaginariser, présence d'un reste, lui toujours non spécularisable, témoignant de l'existence d'un sujet divisé.

C'est à partir de ce reste inaliénable où se constitue l'appel à l'Autre, que vont pouvoir être trouvés le langage et la parole comme recours face à cet insituable.

« Marionnette qui es-tu ? », voici comment d'ailleurs un patient, un jour, dans un face à face avec sa marionnette, est sorti du silence de la phase de fabrication. C'est à ce point-là que la question de l'identité du personnage prend le relais.

3 – L'identification de la marionnette : question pour un sujet sans identité

A la toute fin du temps de fabrication de la marionnette, se pose donc la question de « son » identité… Moment charnière, de passage de l'inanimé à l'animation derrière le castelet. C'est une phase souvent difficile, puisqu'il s'agit d'inventer ce personnage, bien évidemment, vous l'aurez compris, à partir de rien ou presque.

La consigne donnée consiste à insister sur le fait que cette identité ne peut être empruntée à un personnage de fiction déjà existant, qu'il vienne du monde des marionnettes, de la littérature, du cinéma, de l'univers de la BD, etc. Elle ne peut pas davantage correspondre à une personne de la réalité, proche ou non, ni coïncider avec le projet d'un autoportrait. Elle doit juste être une invention du sujet, la création à partir de soi, d'un nouveau personnage que jusqu'alors personne ne connaît.

La marionnette est l'acteur d'un seul rôle, et donc, là aussi nécessairement, chaque participation donnera l'occasion de reposer la question des identifications, et ouvrira sur

l'invention d'un nouveau personnage à mettre en jeu. La carte d'identité de la marionnette correspond aux coordonnées subjectives minimales, conventionnelles, données à partir de la conscience de soi-même. Âge, sexe, situation familiale, situation professionnelle, éventuellement histoire de vie… Autant de coordonnées du lien social qui vont favoriser les interactions entre personnages. Si un patient souhaite faire de sa marionnette un extra-terrestre par exemple, comme nous l'avons déjà rencontré, nous l'accompagnons à faire l'expérience de la difficulté après-coup pour sa mise en jeu.

Difficile en effet d'entrer en relation avec un « Vénusien » dont la tête est recouverte de cheveux, laissant comprendre une absence de visage, qui n'a aucune filiation, aucune origine, pas de parents, et dont le langage ne serait pas alors articulé dans la parole.

Face à la limite imposée par le cadre, une autre identité a vu le jour, sous les traits d'un saltimbanque, vivant de cueillette de fleurs sauvages vendues sur le marché, fils adoptif d'un directeur de cirque et d'une trapéziste.

Difficile également d'entrer en relation avec une adolescente de dix-sept ans, princesse égyptienne vivant il y a 4000 ans. Cette fois, la contrainte du cadre n'a pas conduit à une redéfinition de l'identité mais à une invention collective de mise en scène, qui consistera à devoir boire une potion magique permettant de voyager dans le temps à chaque fois qu'il devra y avoir rencontre avec les autres personnages, ceux-là bien ancrés dans le présent.

Une fois l'identité fixée, la marionnette au travers du personnage créé va pouvoir s'animer, prendre vie en même temps que la parole dans la relation avec ses partenaires de jeu. Mais tout d'abord, elle se présente seule face au public pour sa première apparition sur la scène.

Qu'est-ce qui est au fondement de cette identité ? Si la marionnette fabriquée est un tenant-lieu du corps du sujet, dont nous venons de voir la structure spéculaire, l'identité inventée quant à elle ne donne pas une consistance à partir du regard, mais de la voix, puisqu'elle est déclarée. Nous insistons à ce titre beaucoup entre la phase de fabrication et celle du jeu pour que l'identité du personnage reste secrète. La marionnette ne prend véritablement vie qu'une fois passée derrière le castelet, où elle va s'animer et prendre la parole pour la première fois, pour se présenter et faire ainsi exister son monde, celui du théâtre.

C'est avec les mots cette fois (et le mouvement également dans une certaine mesure), que le sujet va tenter de se présentifier. Cette inscription de la marionnette dans le champ des rapports signifiants, à partir de quoi elle prend une signification, lui permet de devenir un personnage articulable à d'autres. Être un homme ou une femme par exemple, ne sont pas des données de la nature (mâle ou femelle), mais des signifiants sous lesquels il est possible

de se loger, et qui permettent de s'articuler, avec plus ou moins de bonheur !

L'identité ne se voit pas, elle s'énonce, elle n'est pas facilement repérable sur le corps de la marionnette. Pour en soutenir « l'ancrage », nous invitons les participants à l'écrire sur une feuille de papier, qu'ils conservent le temps de la session. Si l'investissement est parfois difficile dans la phase de fabrication, là aussi la fixation de cette identité peut s'avérer très fragile. Or, ici, les conséquences ne sont pas les mêmes ; en cas d'oubli, c'est l'identité elle-même, soit le personnage qui risque de disparaître.

J'entends encore le cri de détresse d'une patiente schizophrène, véritable appel au secours qui m'était adressé, car elle avait tout oublié ! C'est que la possibilité d'attribuer une identité à sa marionnette est en rapport étroit, fait écho, si je puis dire, avec les identifications, symboliques cette fois, du sujet. La même patiente a participé à de nombreuses sessions et pu conférer des identités bien différentes à ses marionnettes. La première fut un maître-nageur, car, lors de la fabrication, la tête de la marionnette lui échappant est tombée dans un bol d'eau, et « plouf ! », dira-t-elle amusée. Notre surprise à nous, c'est lorsque le personnage s'est présenté sur scène : « Bonjour, je m'appelle Plouf et je suis maître-nageur » ! Le second personnage a été un berger, dont le prénom choisi fut Echo, justement parce que sa propre voix lui revenait de la montagne en écho (miroir sonore). Aujourd'hui, les personnages inventés sont plus consistants dans leur identité et s'organisent beaucoup autour de la voix précisément : étudiante en coiffure rêvant de devenir chanteuse, ou bien star internationale qui signe des autographes et qui est aimée et admirée. Quelque chose se précise progressivement comme demande d'amour, articulée à un idéal. Les ancrages imaginaire et symbolique sont très étroitement intriqués, on le déduit ici à partir de la clinique, et c'est un fait de structure subjective telle qu'elle a été conçue par Lacan.

Ces identifications en tant qu'aliénantes, autrement dit permettant de se re-lier, favorisent le lien social. Notre dispositif de théâtre de marionnette, tel que nous y avons recours, serait-il alors un moyen comme un autre de révéler l'existence de troubles identificatoires, et ainsi de contribuer à en faire le diagnostic avec une certaine finesse ? Et, encore une fois, aurait-il également pour vertu de soutenir une correction de ces troubles, de façon à tendre vers une meilleure adaptation, voire une normalisation du lien social, si souvent perturbé chez nos patients en psychiatrie ?

Ou bien est-ce que ce dispositif au cœur même de l'univers médical de la psychiatrie offre l'alternative, pour les patients qui s'y engagent, d'un véritable « accueil psychanalytique », ainsi qu'a pu s'exprimer très récemment Colette Soler. Autrement dit « une offre contre le refoulement[15] », précise-t-elle. Un accueil qui n'est pas contre la tendance normalisante de la

psychiatrie d'aujourd'hui, pas une opposition ni une révolte donc, mais pas non plus une adhésion. Un accueil qui favorise un lien « thérapeutique » averti, dirais-je, par l'expérience de la psychanalyse, et qui en tire enseignement. Un lien qui ne répond pas à la demande d'amour, sans pour autant rejeter, exclure ou être indifférent. Autrement dit, un lien qui ne répond pas au besoin des identifications aliénantes, tout en reconnaissant l'utilité !

Si ce dispositif des marionnettes favorise un tel accueil, est-ce à dire que, sans correspondre au dispositif de la cure type, il en est une variante ou disons un aménagement, un certain agencement ? Et si cet accueil analytique est une offre contre le refoulement, visant donc le sujet de l'inconscient, est-ce à dire que ce dispositif ne pourrait prétendre à des effets qu'au regard de sujets névrotiques, excluant tout intérêt pour les psychoses, autrement que utopique ? Voilà ce qui va devoir faire l'objet de ma conclusion.

4 – L'identité, une quête pour tout sujet

La fabrication d'une marionnette, la création d'un personnage et sa mise en jeu avec d'autres fait écho à ce qui est à l'œuvre chez tout sujet, comme tentatives pour se donner un peu de consistance et de sens à partir desquels se repérer. Tentatives qui, malgré les satisfactions narcissiques obtenues, restent vaines car marquées du sceau de leur échec, inscrivant ainsi une logique de répétition, et au mieux un questionnement sur son identité, lorsqu'elle fait énigme.

C'est que, comme nous l'avons vu, ce qui est au fondement du recours à la marionnette est la mobilisation des identifications imaginaires et symboliques du sujet, dont la caractéristique est de s'efforcer à dire ce qu'il est, sans jamais y parvenir totalement. Colette Soler, à partir de Lacan, nous dit que « dénoncer » ces identifications, c'est-à-dire « mettre en évidence leur échec au fur et à mesure de leur repérage, soit leur impuissance à saturer la question du *que suis-je* ? est la tâche qui peut être assignée à la psychanalyse[16] ». Une tâche donc de désidentification, pour ainsi dire, ou mieux, de mise à nu du sujet.

Mais si ces identifications ne peuvent qu'échouer, quelle peut bien être leur utilité ? Eh bien, précisément à donner de l'étoffe à ce qui n'en a pas, à habiller le sujet. L'habit toutefois ne fait pas le moine (le Moi n'est pas le sujet), mais malgré tout il ouvre les portes du monastère (on peut s'y méprendre et ça facilite les relations sociales).

En somme, si ces identifications signifient le sujet, en sont des représentantes, elles ne parviennent pas à dire pour autant ce qu'il est en vérité, puisqu'elles ne peuvent s'y substituer autrement que dans cette fonction de délégation. Le sujet reste donc quant à lui

toujours en retrait vis à vis des identifications, soit un non identifié, un exilé de l'identité.

C'est sa structure même, telle que Lacan en a proposé la saisie, qui en rend raison dans une logique de subversion par rapport à son acception commune, en en faisant un effet du langage (sur l'organisme vivant). C'est bien connu comme Lacan en rappelle la formulation à la première séance de *La logique du fantasme* : « il n'y a de sujet que par un signifiant et pour un autre signifiant ». Et de préciser, le signifiant, « en tant qu'il tient lieu du sujet, ne fonctionne que pour un autre signifiant. L'*Urverdrängung* ou refoulement originaire c'est ceci : ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant. […] Si nous appelons cela *Urverdrängung*, ça veut dire que nous admettons […] qu'un sujet émerge à l'état de sujet barré, comme quelque chose qui vient d'un lieu où il est supposé inscrit, dans un autre lieu où il va s'inscrire à nouveau[17]. » Et cela, pourrais-je ajouter, pour tout sujet.

Le sujet n'est pas purement de l'ordre signifiant ; il est bien une production du langage comme effet de manque sur le vivant de l'organisme, qui de fait se transforme et s'en trouve dénaturé. Ainsi, « En même temps qu'il se fait représenter par la chaîne de sa demande, le sujet fait son *entrée dans le réel*, insiste Colette Soler, comme poussée libidinale, exigence dont toute la question est de savoir ce qu'elle est, car en tant que représentée elle reste indéterminée[18]. » C'est notre condition d'être parlant.

L'être du sujet reste donc indéterminé et aucune identification ne peut résoudre son énigme, et ce quelle que soit la structure clinique. La fonction des identifications est bien plutôt de boucher le trou, de « l'habiller sans parvenir à faire le moine[19] ».

A partir d'un commentaire très éclairant du graphe du désir, Colette Soler met en question les liens entre les identifications et le Phallus[20], ainsi que l'indépendance de celui-ci vis-à-vis de la fonction paternelle. Je ne rentrerai pas ici dans les détails de cette argumentation technique, mais souligne simplement l'importance du questionnement soulevé, ne serait-ce que vis -à -vis de la thématique de ces deux journées.

« L'enjeu de la question n'est pas mince », nous avertit-elle, « car c'est celui de la conception même de la psychose ». En effet, « au départ elle a été toute entière pensée » comme « absence de l'opération de phallicisation du manque qui passait par le Père, à partir de quoi on a continué à répéter : pas de signification phallique dans la psychose pour cause de forclusion du nom-du-père, donc pas de castration et… pas de désir. Là, tout est à refaire[21] », affirme-t-elle ! C'est peut-être à ce prix que le dispositif freudien aura des chances d'être moins excluant à l'endroit de la psychose et notamment de la schizophrénie.

L'usage que nous faisons du théâtre de marionnettes ne relève pas (dans son maniement du

transfert, dans son cadre collectif, sa technique, etc.) strictement de ce dispositif freudien, et n'en constitue pas même une variante. Il en est un aménagement, et à ce titre procède de son éthique, dont il démontre l'efficace.

Ainsi, dans l'argument de ce stage, il était d'emblée pointé l'insaisissable de la schizophrénie, souvent située, rappelle-t-on, par la négative, comme ce qui n'est pas la paranoïa. Est-ce à dire qu'au regard de la paranoïa, la schizophrénie serait un non-lieu ou plus justement, pour reprendre le terme de Foucault, une hétérotopie ? Inversement, la paranoïa semble quant à elle beaucoup plus facile à situer. Comment le comprendre ?

C'est qu'il n'y a pas besoin d'être psychotique pour être paranoïaque, la paranoïa est de l'ordre du commun. Lacan, en 1976, dit même que « c'est un état normal. Il n'y a rien de plus normal que d'être paranoïaque[22] », précise-t-il !

L'histoire et notre actualité nationale et internationale le démontrent en ce moment presque chaque jour… Il n'est en effet pas très difficile de suivre une théorie du complot. La paranoïa, ça peut passionner les foules !

En revanche, il est beaucoup moins probable d'adhérer à un délire paranoïde. La schizophrénie ne fait pas facilement lien social. Peut-être même dans une certaine mesure vient-elle dénoncer, et non sans ironie[23], la vanité de toute tentative pour situer, localiser, le sujet. En cela, la rencontre avec le sujet schizophrène peut être fort déroutante, voire odieuse et obscène. Le recours à la peinture de Jérôme Bosch utilisée comme fond pour l'affiche de ces deux jours le démontre pour une part.

C'est que la clinique de la schizophrénie dénude parfois brutalement la structure subjective[24] que nous avons en partage. Mais ne pas reculer, c'est-à-dire prendre enseignement de cette étrangeté souvent déconcertante qui résonne en nous, est probablement là aussi le prix à payer pour limiter les effets de ségrégation à son endroit. C'est ce à quoi prétend et contribue pour une part, il me semble, notre atelier marionnettes mené au sein de l'institution psychiatrique d'aujourd'hui.

1 LACAN J., « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, 1977, p.7-14.

2 OURY J., « Analyse structurale et métapsychologie », *Psychoanalytische Perspectieven*, 27, 1-2, Gand, 2009, p.153-173.

3 DEOTTO F., « Sur les lieux de l'utopie – D'un nom propre à un nom commun », A contrario, 2022/1, n° 33, BSN Press.

4 Pour plus de précisions concernant la définition du terme utopie et sa mise en question, on peut se reporter à ROUVILLOIS F. : *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1998.

5 FLEURY R., SERMON J., *Marionnettes et pouvoir : censure, propagandes et résistances,* Montpellier, Deuxième époque, 2019.

6 FOUCAULT M., *Le corps utopique, les hétérotopies*, Nouvelles éditions lignes, 2009.

7 LACAN J., « Ouverture de la section clinique », *Ornicar ?*, n° 9, 1977, p.7-14.

8 LEVER M., *Le sceptre et la marotte, histoire des fous de cour*, Paris, Fayard, 1983, p.54.

9 DUFLOT C., *Des marionnettes pour le dire*, *entre jeu et thérapie*, Marseille, Hommes et perspectives, 1992, p.31.

10 LACAN J., La conférence de Genève « Le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 1985, n° 5, p.5-23.

11 LACAN J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.94.

12 FOUCAULT M., « Le corps utopique », Nouvelles éditions lignes, 2009, p.9-10.

13 *Ibid.,* p.18.

14 SOLER C., *Vers l'identité*, Collège clinique de Paris 2014-2015, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2015, p.10.

15 SOLER C., « La psychanalyse, un accueil », intervention à la journée de l'Association des centres d'accueil psychanalytique du Champ lacanien (ACAP-CL) consacrée à l'Accueil psychanalytique, le 29 mars 2025.

16 SOLER C., *ibid*., p.34.

17 LACAN J*., Le Séminaire Livre XIV, Logique du fantasme,* [1966-1967], Staferla.free.fr, p.9.

18 *Ibid*., p.31.

19 *Ibid*., p.34.

20 SOLER C., *ibid*., p.48-49. Pour le dire succinctement, Colette Soler s'interroge sur l'apparente absence du Phallus dans le graphe du désir. Avec Lacan, elle en retrouvera la présence opérante comme voilée. En tant que signifiant, c'est au lieu de l'Autre qu'on serait à même de le rencontrer. Mais n'y opérant que comme voilé, désignant tous les effets du signifiant sur le vivant-organique, effets de manque, il ne peut se reconnaître dans ce lieu que comme désir de l'Autre, comme énigme. Ainsi, précise-t-elle « à défaut de savoir de ce que vise le désir, l'objet qu'il cible, on convoque les identifications » imaginaires et symboliques. Ce « sont elles qui ont une fonction de voile », comme voile du manque de l'Autre et qui ainsi se font « propices à satisfaire la demande d'amour ».

21 SOLER C., ibid., p.55. Par ailleurs, notons que C. Soler revient ici de manière radicale sur la position qu'elle soutenait en 1999 dans son article « Le dit schizophrène », publié dans *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, PUM, 2008, p.123.

22 LACAN J., « De James Joyce comme symptôme », conférence du 24 janvier 1976 au Centre Universitaire Méditerranéen de Nice, *Le croquant*, n ° 28, novembre 2000.

23 LACAN J., « Réponses à des étudiants en philosophie », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.209. « Quand vous aurez la pratique du schizophrène, vous saurez l'ironie qui l'arme,

portant à la racine de toute relation sociale ».

24 Ainsi que peut en témoigner l'œuvre d'Antonin Artaud, par exemple la lettre du 29.01.1924 adressée à J. Rivière, dans *l'Ombilic des limbes*, Paris, Gallimard, 1954, ou bien encore le poème « Dix ans que le langage est parti », dans *Antonin Artaud Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p.1512.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

DANGER… À CONDITION

Auteur : Emilie Maneuf
Date de parution : 3 juin 2025

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/danger-a-condition/

Référence :
Emilie Maneuf, Danger… à condition, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 3 juin 2025. Consulté le 13 juillet 2025 sur

https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/danger-a-condition/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Danger… à condition

Lors de la journée d'ouverture des Collèges Cliniques de l'Ouest, de cette année de travail sur « traumatismes » au pluriel, la question de **l'implication subjective** a été soulevée et a été le point de départ de ce travail. Dans son texte intitulé *L'époque des traumatismes*, Colette Soler parle de « participation subjective » pour dire ce moment que Freud avait quant à lui nommé « intériorisation du danger ». Je cite : « Freud le note : aucune rencontre, si terrible soit-elle, aucune violence, si brutale soit-elle, ne saurait être traumatique sans une participation subjective – Freud dit « une intériorisation du danger ». Autrement dit, ce qui vous tombe dessus, ce qu'il y a de réel dans le traumatisme, ne produit la réaction traumatique qu'à certaines conditions[1]. »

Alors, quelles sont ces conditions ? Toujours dans ce texte, Colette Soler expose deux composantes dans tout traumatisme : « le coup du réel », précisé là sans implication du sujet ; « les séquelles du coup du réel », toujours fonction du sujet. Ce « coup du réel », c'est « ce qui tombe sur le sujet ». Et ce qui tombe dessus n'est pas a priori traumatique – là se situe un écueil du psychotraumatisme : postuler d'emblée une dimension traumatique à un événement. C'est bien l'articulation des deux composantes qui forme le traumatique.

Colette Soler définit « le moment traumatique » à partir de sa lecture du texte de Freud *L'angoisse et la vie instinctuelle* : « le moment traumatique est une expérience – rencontre – de détresse, une rencontre avec un danger, qu'il [Freud] qualifie de réel et qu'il connecte à une montée d'excitation qui s'empare de l'individu, et face à laquelle le sujet se trouve démuni[2] ». Une rencontre avec un danger… Qu'est-ce qui constitue ce danger ? Dans son texte, Freud parle de « blessure », c'est-à-dire *trauma*. Il situe d'abord cette blessure à l'endroit d'un danger extérieur[3], puis, plus loin, il signale que ce n'est pas la blessure qui constitue le danger, blessure qu'on peut là entendre comme « coup du réel », mais que le danger se situe dans « la modification que cette blessure est capable de provoquer dans la vie psychique[4] ». Là se situe l'effet d'après-coup, « les séquelles », qui sont toujours « fonction de la lecture que le sujet fait de l'événement réel[5] ».

Je vais essayer de déplier un peu ce chemin freudien, à partir de mes questions. Que se passe-t-il entre l'événement et l'effet d'après-coup ? Comment le sujet se retrouve-t-il à « participer » à ça ? L'événement, le « coup du réel », on pourrait le situer à l'extérieur, là où « les séquelles », la réaction traumatique, se situeraient à l'intérieur. Comment s'effectue ce trajet ?

Freud, dans sa quatrième conférence, note : « Avouons-le, nous ne nous attendions pas à

voir le danger instinctuel intérieur conditionner et préparer le danger extérieur réel[6]. » Au début de sa conférence, Freud revient sur cette question du danger extérieur. Il distingue trois types d'angoisse : l'angoisse réelle (qu'il situe dans le monde extérieur), l'angoisse névrotique (située dans le ça) et l'angoisse de conscience (située dans le surmoi)[7]. A propos de l'angoisse réelle, il dit qu'elle est « une réaction à un danger extérieur », et à propos de l'angoisse névrotique, il souligne qu'il y a « là encore un rapport avec quelque danger extérieur, mais la crainte du danger en question nous semble extrêmement exagérée ». Il pose alors la question : « quel rapport y a-t-il entre l'angoisse et la peur réelle des dangers extérieurs ? »

Après plusieurs élaborations sur le refoulement, il renverse cette notion de danger extérieur en introduisant celle de danger intérieur : « la peur névrotique diffère donc de la peur réelle parce que le danger est intérieur[8] ». Dans ce texte, Freud déplie les différents types d'angoisse, puis il y revient, et il abandonne finalement ces catégories : « la peur névrotique s'est entre nos mains transformée en peur réelle[9] » (Freud poursuit également sa distinction entre peur et angoisse. Au départ de ses recherches, ces notions sont indifférenciées ; il alterne entre les deux. A la fin de *Inhibition, symptôme et angoisse,* il précise que « l'angoisse est sans objet », et dans ce même texte, il distingue la peur de l'angoisse à partir du refoulement : « Disons d'abord que le grand responsable de l'angoisse et des autres névroses, c'est, d'après nous, le processus du refoulement. » Lacan reviendra sur cette distinction entre peur et angoisse et précisera cela dans la première leçon de mars de son séminaire *L'angoisse*[10]).

Le passage qui m'a intéressée ici, c'est cet abandon de la distinction entre l'angoisse réelle et l'angoisse névrotique – il y vient à partir de la phobie : « dans les phobies, on observe nettement que le danger intérieur s'est transformé en danger extérieur et que, par conséquent, la peur névrotique s'est muée en une peur en apparence réelle[11]. » Il précise ainsi que « l'angoisse réelle », qu'il situait « dans le monde extérieur », est déjà une construction qui est passée par « l'intérieur ». Il n'y a alors pas d'effet sans participation subjective.

Freud abandonne l'idée d'un « danger extérieur réel » pur à partir de son observation du cas de Hans et du « danger réel » qu'est la castration[12] pour cet enfant. Il en fait une construction qui est passée par l'angoisse (qu'il situe première) et le refoulement, c'est-à-dire que c'est pris dans la fenêtre du fantasme : il s'agit là d'une scène (de fiction, au sens imaginaire, comme Lacan le déplie dans son séminaire *L'angoisse*[13]). Ce danger extérieur réel, que Freud nomme « blessure »[14], est déjà un effet de la castration. En effet, Freud souligne à propos du cas de Hans que « la menace [de castration] vient du dehors et l'enfant

y croit[15] ». Y croire : c'est déjà symbolisé. Il noue à ce moment-là « le coup du réel » (le danger extérieur) avec « la lecture qu'en fait le sujet » (le danger intérieur). Je reprends cette phrase : « Avouons-le, nous ne nous attendions pas à voir le danger instinctuel intérieur conditionner et préparer le danger extérieur réel[16]. » Il y a là tout un circuit proposé : l'intérieur qui conditionne et prépare l'extérieur. Pour être à l'intérieur, il faut bien venir de quelque part, de l'extérieur. Pas d'intérieur sans extérieur.

Ça fait : extérieur vers intérieur vers extérieur. Lacan, dans son séminaire *L'angoisse*[17], revient sur le texte de Freud et nous éclaire un peu sur les coordonnées de ce circuit. A l'arrivée du sujet dans le monde, l'intérieur et l'extérieur ne sont pas différenciés, il parle « d'un extérieur d'avant une certaine intériorisation ». Ce qui me semble intéressant, c'est que Lacan situe la notion de cause dans cet extérieur, qu'il nomme « lieu de l'objet, d'avant toute intériorisation ». Il place en effet l'extérieur au lieu du *a* dans son schéma optique. C'est à partir d'un autre que le moi se constitue, à partir de ce moment de la spécularisation, appelé le stade du miroir. C'est là que la distinction du moi et du non-moi s'introduit, qu'un intérieur se constitue, à partir d'un extérieur.

Alors, ce « conditionne et prépare », on peut l'entendre comme un point de vue qui se constitue sur l'extérieur, c'est un angle de vue pris à partir du stade du miroir, à partir de la distinction intérieur-extérieur, distinction avec son effet de castration, castration provoquant un reste, une chute, que Lacan nomme le *a*. Le *a*, parce qu'il « ne l'a pas ». C'est là que se situe une construction de « l'intériorisation », et de la possibilité alors d'une « participation subjective », qu'on pourrait écrire $ <> *a*. La lecture que fait le sujet n'est pas sans lien avec le fantasme ; elle est même conditionnée par le fantasme ?

Revenons à cette notion de **danger**. Freud parle de « danger intérieur », de « danger extérieur ». Toujours dans le séminaire *L'angoisse*, Lacan reprend ce terme de « danger », et l'emploi du « dangereux », il le réserve à l'objet[18] : « car en fin de compte, si c'est là l'objet sans lequel il n'est pas d'angoisse, c'est que c'est bien un objet dangereux. Soyons donc prudents puisqu'il mord ». Il propose de « supprimer cette notion d'interne », et insiste : « il n'y a pas de danger interne[19]. » Il soutient cela avec son élaboration sur la bande de Moebius, il n'y a pas d'intérieur, « puisqu'elle n'a qu'une seule surface », et il situe alors, je crois, ce danger freudien dans l'Autre « en tant que lieu du signifiant », précisant que le signal de l'angoisse se trouve « à ce niveau du désir de l'Autre ». Pas de danger intérieur alors, puisque « le signal s'il se produit dans un endroit, le moi, concerne bien quelqu'un d'autre ». Cette angoisse signal, c'est l'avertissement d'un désir, « c'est-à-dire d'une demande », et Lacan précise le statut de cette demande : une demande, je cite : « qui ne concerne rien d'autre que mon être même, c'est-à-dire qui le met en question, disons : qui

l'annule, qui s'adresse à moi comme perdu, et qui, pour que l'autre s'y retrouve, sollicite ma perte ».

En effet, dans son séminaire, il amène la dimension de « concernement » dans l'angoisse pour la distinguer de la peur ; dans l'angoisse, il y a le versant d'être « étreint, concerné, intéressé à ce plus intime de soi-même ». Il terminera son séminaire en notant : « le danger est ce qui est lié à ce caractère de cession, constitutif de l'objet *a*[20] ».

Avec ces questions de danger intérieur et de danger extérieur, Freud m'a un peu perdue, comme si l'intérieur venait désigner la réalité psychique et l'extérieur quelque chose de tout à fait indépendant de cette réalité psychique. C'est la lecture qu'en fait Lacan qui m'a éclairée : il refuse, avec la topologie, ces catégories d'intérieur et d'extérieur, à partir du fait qu'il n'y a pas de bord. Il s'éloigne alors des considérations freudiennes du danger intérieur, du danger extérieur, pour situer le danger au point où se constitue le *a*, au point de la castration. Pas de danger extérieur alors, mais bien un monde extérieur.

Le monde extérieur, Lacan l'apparente à l'Autre du discours[21]. Et dans son texte *L'époque des traumatismes*, Colette Soler amène la question des discours troués comme facteurs de fragilisation face au traumatisme, comme producteurs des conditions de la multiplication des traumas. En effet, elle propose, je cite, que « traumatisme [puisse] s'écrire S(Ⱥ), les signifiants qui manquent à l'Autre sont précisément ceux qui permettraient de subsumer et l'existence du vivant et le sexe[22] ». S(Ⱥ), c'est l'écriture du manque d'un lieu « où s'assure la vérité constituée par la parole[23] ». C'est le « point manque-de-signifiant[24] », dont Lacan parle dans *L'angoisse* : l'Autre comme lieu du possible de la symbolisation rejoint ce qu'il appelle un « vice de structure […] ce point d'où surgit qu'il y a du signifiant est celui, qui en un sens, ne saurait être signifié ». C'est à partir de ce point-manque que le *a* advient[25].

Je conclus. La condition traumatique, c'est la condition du parlêtre, manquant, impliqué en tant qu'étant. Lacan le note : « Ce n'est pas du monde extérieur qu'on manque, comme on l'exprime improprement, c'est de soi-même[26]. » C'est à partir de ce qui manque au sujet qu'il se retrouve impliqué – ce n'est pas intuitif à priori !

Je finirai sur un extrait du podcast « Folie douce » : Lauren Bastide interviewe Edouard Louis[27] ; elle lui demande : « Vous avez réussi à en finir avec vos traumatismes de l'enfance ? » Et il répond : « Oui, totalement ; bizarrement le mal-être que je peux parfois ressentir n'est pas lié à mon passé ; c'est plutôt lié à mon présent, à ma difficulté à écrire ; ça, ça peut me rendre fou, encore plus qu'une enfance difficile ; le fait de pas réussir à mettre des mots sur des choses que je voudrais dire, ça, ça peut me plonger dans des abîmes de folie. » Et en parlant de son écriture, il dit : « Je vais pas mieux en écrivant ;

souvent je vais moins bien en écrivant ; souvent en écrivant je verse des larmes ; écrire c'est creuser la douleur. » Douleur, blessure… Je crois qu'il amène ici quelque chose de très précis concernant la question que nous mettons au travail cette année, avec cette distinction qu'il souligne entre l'événement et le mot… qui manque. Autre façon de dire que la condition de tout trauma est le non-recouvrement du réel par le symbolique.

[1] SOLER C., *L'époque des traumatismes*, Paris, Editions Nouvelles du Champ Lacanien, 2024, p.86.
[2] *Ibid*., p.80.
[3] FREUD S., « L'angoisse et la vie instinctuelle », 1932, in *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1981, p.52 : « l'angoisse réelle est une perception d'un danger extérieur, c'est-à-dire de quelque éventuelle blessure ».
[4] *Ibid*., p.58.
[5] SOLER C., *L'époque des traumatismes*, *op. cit.*, p.86.
[6] FREUD S., « L'angoisse et la vie instinctuelle », *op. cit.*, p.54.
[7] *Ibid*.
[8] *Ibid.*, p.52-53.
[9] *Ibid*., p.58.
[10] LACAN J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse,* Paris, Seuil, [1962-1963] 2004, p.186-188.
[11] FREUD S., « L'angoisse et la vie instinctuelle », *op. cit.*, p.53.
[12] *Ibid*., p.54.
[13] LACAN J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse,* Staferla.free.fr, p.27 : « l'illusoire de ce monde de la reconnaissance, de celui que j'appelle "la scène" » ; « à cette scène de l'Autre où l'homme comme sujet a à se constituer, a à prendre place comme celui qui porte la parole, mais qui ne saurait la porter que dans une structure – si véridique qu'elle se pose – qui est structure de fiction ».
[14] FREUD S., « L'angoisse et la vie instinctuelle », *op. cit.*, p.52.
[15] *Ibid*.
[16] *Ibid*., p.54.
[17] LACAN J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse,* Paris, Seuil, [1962-1963] 2004, p.121.
[18] *Ibid*.
[19] *Ibid*., p.179.
[20] *Ibid*., p.375.
[21] https://www.youtube.com/watch?v=9R1q3nYycZ8, conférence de SOLER C., septembre 2023, pour le thème de l'année : « Délire, fantasme, réalité ».
[22] SOLER C., *L'époque des traumatismes*, *op. cit.,* p.84.

[23] LACAN J., *Le Séminaire Livre XV, L'acte psychanalytique,* Staferla.free.fr, leçon du 28 février 1968 : « *le sigle S(Ⱥ) revient à constater qu'il n'y a nul lieu où s'assure la vérité constituée par la parole : nulle place n'y justifie la mise en question par les mots de ce qui n'est que mot* ».
[24] LACAN J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse, op. cit.*, p.159.
[25] LACAN J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse, op. cit.,* schéma de la division, p.37.
[26] LACAN J., *Le Séminaire Livre X, L'angoisse, op. cit.,* p.140.
[27] https://www.radio.fr/podcast/folie-douce.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

APPROCHE DU DÉLIRE DE PINEL À LACAN

Auteur : Marie-Thérèse Gournel
Date de parution : 14 mai 2025

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/approche-du-delire-de-pinel-a-lacan/

Référence :
Marie-Thérèse Gournel, Approche du délire de Pinel à Lacan, in *Revue Tupeuxsavoir* [en

ligne], publié le 14 mai 2025. Consulté le 13 juillet 2025 sur
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/approche-du-delire-de-pinel-a-lacan/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Approche du délire de Pinel à Lacan

Dans ce travail, j'ai souhaité explorer les discours sur lesquels se sont appuyés les aliénistes puis la psychiatrie naissante pour appréhender et tenter de saisir comment s'est conceptualisé le délire. Il s'agit ensuite de montrer en quoi Freud et Lacan se sont décalés de ces conceptions, permettant ainsi une nouvelle approche à partir de la structure du langage.

Ce voyage dans le temps, au fil des lectures et des ouvrages anciens, m'a parfois semblé labyrinthique. Je citerai des noms presque tombés dans l'oubli, que l'on ne rencontre plus guère que sur les plaques de certaines unités psychiatriques.

Nos collègues du Sud-Ouest ont repris la définition du délire donnée en 1814 par Jean-Etienne Esquirol : « Un homme est en délire lorsque ses sensations ne sont point en rapport avec les objets extérieurs[1]. » Dès lors, le délire se trouve d'emblée lié aux sensations et aux perceptions. Il en observe les « formes variées et fugitives » et tente d'en comprendre les singularités à l'œuvre dans les pensées et les jugements. Puis, les premiers aliénistes vont s'attacher à saisir ces délires, les sérier et les classer.

Cette période, la fin du XVIIIe siècle, reste influencée par les théories philosophiques sur les passions. La littérature romantique y trouve un écho, déchiffrant la folie comme un excès des passions et exploitant le thème moral, dont la folie serait une extension. Esquirol lui-même, dans sa thèse de 1805 intitulée *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, s'inscrit dans cette perspective[2]. Avant lui**,** Philippe Pinel (1745-1826), avait déjà jeté les bases de la psychiatrie française, apportant les premières observations et conceptions sur le délire et la folie.

Après la Révolution française et la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la question se pose de ceux qui demeurent en marge de ces droits. L'hôpital général, fondé en 1656 sous Louis XIV pour accueillir les indigents (prostitués, vagabonds, insensés, auteurs de méfaits…), est alors réorganisé. Philippe Pinel entreprend un tri des malades communément nommés « les insensés ». Il établit une première nosographie, médico-philosophique, dans laquelle, à partir d'observations minutieuses, il classe les troubles en quatre grandes catégories : mélancolie, manie, démence et idiotie. Il conçoit le soin à partir de l'observation, en s'appuyant sur la relation et l'appel à la raison. Il développe une prise en charge appelée « le traitement moral », mettant fin aux pratiques coercitives et accordant une place centrale à la relation, aux conditions de vie du patient, à sa parole et à sa pensée. Pinel considère que l'homme est un être raisonnable dont la raison est

prisonnière de la maladie. Il cherche à identifier ceux qui pourraient bénéficier de ce traitement moral en déterminant la passion dominante en chacun. Ainsi, des activités sont proposées pour ancrer le sujet dans la réalité et lui permettre de retrouver la raison. La raison doit contrôler les passions. Pinel définit la folie comme une « lésion d'une ou plusieurs fonctions de l'entendement avec des émotions gaies ou tristes, extravagantes ou furieuses[3] ». Pour lui, il ne s'agit pas de troubles organiques, bien qu'il en situe le siège dans l'hypocondre, lieu d'où émergerait une nouvelle énergie vitale. Il s'intéresse particulièrement au délire dans la manie, le considérant comme central dans cette pathologie, et parle de « folie raisonnante », ce qui sera repris plus tard par Sérieux et Capgras (1909).

Les aliénistes, qui se heurtent sans cesse à l'indicible de la folie, se présentent comme des écrivains qui colligent les cas qu'ils rencontrent. Cependant, ils cherchent à ancrer les maladies mentales dans le corps, par analogie avec la paralysie. Ainsi, vers 1820, les causes placées dans les organes abdominaux, sièges des passions, se déplacent vers le cerveau. Ce sera l'essor des autopsies visant les altérations du cerveau comme fondement de la pathologie mentale.[4]

En 1838, apparaît la loi dite « loi des aliénés », qui inscrit l'obligation de créer un établissement spécialisé dans chaque département, autorise l'internement sous contrainte, et instaure l'irresponsabilité lorsque l'individu est en état de démence. La prise en charge de la folie en établissement spécialisé se généralise.

En 1839, Falret écrivait : « Où trouver une source plus féconde d'intérêt que dans le spectacle des phénomènes du délire[5] ? » Tout en admettant : « il en est peut-être du délire comme de la lumière : il est souvent plus aisé de le reconnaître que de le définir[6] ». En 1864, dans son ouvrage *Des maladies mentales et les asiles d'aliénés*, dans le chapitre IV intitulé « Le délire », il redonne au terme de délire son sens étymologique, du latin *delirare* qui signifie *s'écarter du sillon*, situant le délire « hors des voies de la raison humaine[7] ». Selon lui, le délire se développe « d'après des lois qui lui sont propres » et il « peut s'exercer sur tout le domaine des sens, du sentiment et de la raison[8] ». Il introduit différentes étapes : période d'incubation, systématisation, puis une période de chronicisation. Cette description sera le socle des différentes approches ultérieures.

Les psychiatres qui vont suivre vont s'attacher à décrire les différentes formes de délire. Parmi eux, Charles Lasègue, en 1852, dresse le tableau des délires de persécution, tandis que Valentin Magnan, médecin aliéniste du début du XXe siècle, surnommé « le maître de Saint-Anne », élabore une nosographie du délire chronique. C'est à lui que l'on doit, en 1882, la définition du concept de « bouffée délirante aiguë polymorphe ».

Ces aliénistes ont surtout le souci de répertorier toutes les formes d'idées délirantes. Cependant, à force de compartimenter chaque délire selon son thème, cela a entraîné une grande confusion et n'a permis d'en comprendre ni la structure ni les causalités, qui étaient souvent rabattues sur la dégénérescence, mélange d'hérédité et d'environnement, comme en témoigne le *Traité des dégénérescences* de Bénédict Augustin Morel (1858-1860).

Toutefois, au-delà de l'accumulation de tableaux cliniques d'une richesse saisissante, ces psychiatres tentent de percer le mystère de l'esprit en délire. Ils cherchent à comprendre ce qui anime celui qui s'égare, ce patient qui selon Falret a « quitté le chemin ». Une distinction se dessine alors entre la personne qui se laisse guider par son moi raisonnable et celle qui se serait laissée emporter par son moi instinctif. Le délire relèverait donc de la « submersion complète de résidus empiriques par les valeurs affectives[9] », et mettrait en cause « des perceptions et des souvenirs tronqués et truqués[10] ». Ou encore, comme l'écrivent Sérieux et Capgras, « le délire d'interprétation est un système d'erreurs[11] ». Celui qui délire n'a pas pu exercer un contrôle par la logique intellectuelle et a laissé subsister la logique affective. Les délirants « arrivent à se forger un roman délirant grâce à la multiplicité de leurs erreurs de jugement[12] ».

Néanmoins, certains aliénistes remettent en question ce postulat, comme le fait François Leuret (1834), qui interroge la difficulté à « distinguer par sa nature seule une idée folle d'une idée raisonnable ». Et pour cela, dit-il : « J'ai cherché, soit à Charenton, soit à Bicêtre, soit à la Salpétrière, l'idée qui paraîtrait la plus folle, puis quand je la comparais à un bon nombre de celles qui ont cours dans le monde, j'étais tout surpris et presque honteux de n'y pas voir de différence.[13] » Cependant, il relève que le délire comporte une fixité, une certitude subjective et une ininfluençabilité par l'expérience. Il détermine deux classes de délires : les délires d'interprétation et les délires de revendication. Analysant les cas, il cherche à identifier le moment précis où la raison bascule, et à déterminer ce qui fausse le raisonnement du délirant, au-delà de la vraisemblance des accusations émises. Il en déduit que l'aliénation altère le jugement et la mémoire, ce qui rend l'argumentation de l'aliéné caduque.

L'intérêt des aliénistes pour le langage ne saurait être minimisé. Ils scrutent, écoutent, consignent avec précision les propos de leurs patients, lisent leurs missives, les observent avec une attention minutieuse. La question du langage les interroge. Ainsi, François Leuret note que, dans certains délires, on rencontre une incohérence dans le langage, dans la construction des mots ou des phrases, qui cohabite avec une cohérence bien organisée. Ils s'interrogent : peut-on en déduire que le délire est partiel ? Est-ce que cette construction peut permettre un levier pour que le malade en vienne à critiquer son délire ?

Un vif débat se cristallise autour de la place accordée à l'hallucination dans la construction du délire. La question qui introduit cette interrogation, c'est : doit-on faire la différence entre les délires basés sur une hallucination et les délires basés sur des interprétations ? Jules Séglas, en 1892, interroge ce qui est communément admis, que l'hallucination est une perception sans objet, comprise comme du domaine de la sensation. Il formule l'hypothèse que c'est un phénomène qui tiendrait à la motricité en jeu dans le langage, et le relie à la représentation mentale des mouvements d'articulation. À propos de l'hallucination auditive, il note : « Ce qui caractérise en effet l'hallucination de l'ouïe, c'est qu'elle affecte le plus ordinairement la forme verbale, se manifestant comme des voix qui articulent des paroles[14]. » Il tente ainsi d'appréhender les choses sous un angle différent, essayant d'identifier le rôle de « l'image des mots » dans certains phénomènes hallucinatoires liés à la parole. Une thèse relativement marginale, quand chez la plupart des aliénistes prédomine l'idée que l'hallucination est une « perception sans objet », et que l'origine se situe au niveau cérébral.

Emil Kraepelin, psychiatre allemand ayant publié huit éditions d'un traité de psychiatrie monumental de 2500 pages, a profondément marqué la conception du délire. Lacan y fait référence dès le début de sa thèse, reconnaissant en lui celui qui, le premier, a inscrit le délire dans une classification rigoureuse, sous l'intitulé de « délire systématisé primitif[15] ». Il insiste sur le côté système délirant. En 1899, il désigne ce délire systématisé par le terme de paranoïa. Désormais, les délires cohérents élaborés de manière rigide, non accompagnés d'hallucinations ou de façon secondaire, et qui n'évoluent pas de façon déficitaire, recevront le nom de délire paranoïaque. Par opposition, Kraepelin nomme démence précoce ce qui deviendra ultérieurement la schizophrénie sous l'impulsion de Bleuler et sera différencié des psychoses maniaco-dépressives. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que Freud présente le Président Schreber comme un cas de *paranoïa ou demencia paranoïde*[16], ce qui fait référence à la clinique psychiatrique française de Henri Claude et aux débats entres les conceptions cliniques.

La psychiatrie française de l'époque est en effet dans un débat classificatoire concernant le délire. Paul Sérieux et Joseph Capgras seront cités dans l'approche que fait Lacan de la psychose paranoïaque, pour avoir isolé la paranoïa des états paranoïdes, de ce que l'on appelait à l'époque démence précoce et des psychoses hallucinatoires chroniques. Paul Sérieux dégage le délire d'interprétation. Il s'associe avec Capgras pour cet ouvrage, *Les folies raisonnantes*, que Lacan qualifie dans sa thèse de « livre magistral ». Il y consacre quelques pages de commentaire, mettant en lumière une distinction entre le délire d'interprétation et le délire de revendication. « L'interprétation est un raisonnement faux ayant pour point de départ une sensation réelle, un fait exact[17]… » Toutefois, comme le souligne Lacan, Sérieux et Capgras insistent sur le fait que ce mécanisme n'est pas

fondamentalement distinct de celui à l'œuvre chez les individus normaux. Ils en concluent que la construction délirante tient au fait qu'elle repose sur une structure de personnalité paranoïaque, marquée par une tendance égocentrique, une défaillance de l'autocritique et une attention obsessionnelle aux détails insignifiants. Lacan reprendra plus tard cette dichotomie entre délire de revendication et délire d'interprétation dans son séminaire *Les psychoses.*

Venons-en à l'approche de Freud concernant le délire.

Dès 1894, Freud conçoit ce qu'il nomme confusion hallucinatoire comme une défense. Dans les psychonévroses de défense, il peut dire : « le moi rejette, *verwirft*, la représentation insupportable en même temps que son affect et se comporte comme si la représentation n'était jamais parvenue jusqu'au moi[18] ».

Après la parution de l'interprétation des rêves en 1900, Freud approfondit cette réflexion en 1907 dans un ouvrage qui s'intitule *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*. Il analyse cette nouvelle, mettant en scène un jeune homme archéologue, Hanold, qui tombe amoureux d'une jeune fille sculptée sur un bas-relief dans un musée. Après un rêve où il voit cette jeune femme avant l'ensevelissement par le Vésuve, il part sans attendre pour Pompéï, espérant retrouver celle qu'il nomme Gradiva. Sur place, il croit la voir marchant dans la rue ; il est fasciné par sa démarche. Freud considère l'écrivain comme précurseur de la description des états psychiques des humains. Il critique la position des psychiatres de l'époque, car, dit-il, ils ignorent une chose essentielle : le refoulement. La science « a absolument besoin de l'inconscient, elle ne cherche pas la raison du délire dans un conflit psychique et ne saisit pas les symptômes de ce délire comme une formation de compromis[19] ». Le concept de l'inconscient est un tournant freudien qui donne un angle nouveau à la lecture sur le délire, même si chez Freud, le modèle reste celui des mécanismes névrotiques et de ceux à l'œuvre dans le rêve.

Freud met l'accent sur le refoulement des pulsions sexuelles : « l'idée délirante dissimule un contenu refoulé qu'il convient de dégager[20] ». Comme Jensen le fait lui-même, Freud soutient que l'on peut qualifier de délire ce que vit ce jeune homme, dans la mesure où le délire se caractérise par le fait que les fantaisies ont pris le dessus, « qu'elles ont trouvé créance et influent sur les actes[21] ». Néanmoins, Freud note que la construction délirante de Hanold est rattachée à un rêve, ce qui est fréquent. Il en donne la raison dans le fait que le « rêve et le délire procèdent de la même source, du refoulé[22] », l'un et l'autre étant des phénomènes de langage.

Freud abandonne cette analogie entre le rêve et le délire en analysant l'écrit du président

Schreber : *Les mémoires d'un névropathe*. Pour le président Schreber, comme pour Hanold, la construction délirante se développe à partir d'un rêve. Pour Schreber, elle se formule dans le fantasme suivant : « Qu'il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement. » Freud interprète ce fantasme comme la signature de l'entrée dans la psychose. Ce fantasme est lié à un conflit inconscient profond, enraciné dans l'amour de Schreber pour son père. Le mécanisme de la formation du délire se résume en cette phrase : « Moi (un homme), je l'aime, lui (un homme). » Il y a un sujet, un verbe, un complément d'objet direct. Le délire se recompose selon la structure grammaticale. Selon que la contradiction ou la négation se porte sur le sujet, le verbe, ou le complément, il donnera lieu à différentes formes (érotomanie, persécution, jalousie, mégalomanie), où apparaît alors le mécanisme de projection. Le sujet ne pouvant accepter pour lui-même la pulsion qui l'envahit, il la projette sur l'autre : « Je ne l'aime pas, je le hais, parce qu'il me persécute. » Puis, Freud rectifie : « il n'était pas juste de dire que le sentiment réprimé au-dedans fut projeté au-dehors ; on devrait plutôt dire […] que ce qui a été aboli au-dedans revient du dehors[23] ». Dans cette remarque, Freud anticipe ce qu'il différenciera entre refoulement, *Verdrängung*, et rejet, *Verwerfung*, que Lacan traduira par forclusion. Par sa construction délirante, Schreber aboutit au fait de devenir la femme de Dieu et d'engendrer ainsi une nouvelle humanité régénérée. Pour Freud, la construction délirante de Schreber constitue une tentative de guérison, une reconstruction, face au vide qu'a produit l'impossible à supporter, cette faille initiale dans la relation du sujet au monde[24].

Dans sa thèse de 1931 : « De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité », portant sur le cas Aimée, alors que la question de l'interprétation délirante est traversée par les débats de l'époque, Lacan adopte d'emblée une position singulière en qualifiant Aimée de cas de paranoïa d'autopunition. Ceci parce que le délire s'est auto-résolu quelques jours après le passage à l'acte sous l'effet de la sanction de la loi. Il va analyser le délire d'Aimée en démontrant que le désir inconscient de la patiente était de châtier sa sœur, qui lui a pris son fils. Il met en lumière la construction délirante, qui s'appuie sur la personnalité et l'histoire de la malade.

C'est plus de dix ans plus tard, qu'invité en 1946 au congrès de Bonneval par Henri Ey, Lacan marque sa rupture vis-à-vis des positions des psychiatres de l'époque. Il y dénonce la conception organo-dynamique avancée par son collègue et ami Henri Ey, psychiatre, humaniste et lecteur de Freud, mais qui persistait à rechercher l'origine de la folie dans des théories neurologiques, la concevant comme une altération des fonctions psychiques. Henry Ey tentait de concilier références humanistes, psychanalytiques et organiques, mais Lacan pointe l'impasse d'une telle position, affirmant que le délire et les phénomènes qui l'accompagnent relèvent d'une pathologie de la croyance et du sens. « La folie est vécue

toute dans le registre du sens[25] », affirme-t-il dans son texte « Propos sur la causalité psychique », publié en 1966 dans les *Écrits*. Il suggère de ne pas se focaliser sur la sensorialité éprouvée par le sujet : les phénomènes psychotiques « quels qu'ils soient, hallucinations, interprétations, intuitions, et avec quelque extranéité et étrangeté par lui vécus**,** ces phénomènes le visent personnellement (le sujet)[26] ». C'est un point central. Il insistera sur ce point en reprenant les notions de *percipiens* et de *perceptum* dans la « Question préliminaire à tout traitement des psychoses ». De plus, il ajoute : « Le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme[27]. » Il rétablit pour le délire un rapport au sens pour ceux que l'on a longtemps qualifié d'insensés, réhabilitant une dimension signifiante. Toutefois, il met en garde : donner un sens ne signifie pas comprendre, comme il le rappelle dans son « Petit discours aux psychiatres ».

Avec le séminaire *Les psychoses* en 1955, Lacan récuse toute psychogenèse de la psychose. Entre-temps, il a conceptualisé les trois catégories Réel, Imaginaire et Symbolique, et, fort de la théorie du signifiant, s'éloigne des controverses opposant psychogenèse et organogenèse. Au plus près du texte du président Schreber, il a « voulu montrer que le délire s'éclairait dans tous ces phénomènes […] dans sa dynamique en référence aux fonctions et à la structure de la parole[28] ». En s'appuyant sur la linguistique, il s'attarde sur certains termes de Schreber, insistant sur la valeur de « mots clés », ces mots pleins qui, comme les néologismes, « ne s'épuisent pas dans le renvoi à une autre signification ». « C'est une signification qui ne renvoie foncièrement à rien qu'elle-même, qui reste irréductible[29]. » C'est ce qui distingue le délire dans sa discordance avec le langage commun. On connaît les exemples célèbres tels que les « *Nervenanhang* » (adjonction de nerfs de Schreber), ou « truie », ou encore « galopiner ». Ces mots au sens plein incarnent un point de certitude du sujet propre au délire. Il y a certitude dans l'hallucination des voix qui disent ce qu'elles disent et cela concerne celui qui les entend, comme il y a certitude sur le vécu de complot par exemple.

Aliénés !

S'appuyant sur Freud, Lacan inscrit le délire dans une articulation structurale entre le sujet, l'autre et l'Autre, ce qui le conduit à formuler le Schéma L pour représenter la névrose et la psychose. « La condition du Sujet dépend de ce qui se déroule en l'Autre A. Ce qui s'y déroule est articulé comme un discours (l'inconscient c'est le discours de l'Autre), dont Freud a cherché d'abord à définir la syntaxe[30]… » Le sujet s'étire entre ces quatre points du schéma. Dès le « Propos sur une causalité psychique », Lacan a abordé la relation au petit autre au travers de l'identification et du rapport au miroir comme une causalité psychique ;

c’est « un effet d’aliénation du sujet. C’est dans l’autre que le sujet s’identifie et même s’éprouve tout d’abord[31] ». Le sujet se constitue dans cette aliénation à l’autre, mais aussi à l’Autre du langage, selon l’assertion bien connue : « Le désir de l’homme est le désir de l’Autre. »

Pour Henri Ey, l’aliéné est entravé dans sa liberté. Lacan renverse les choses en lançant : « Le fou, c’est l’homme libre[32]. » Le fou est libéré de l’aliénation signifiante car il n’a pas placé en l’Autre la cause de son désir. Il demeure hors de la fonction paternelle, au prix souvent d’être poursuivi par les assiduités de cet Autre. Autrement dit, la jouissance est identifiée au lieu de l’Autre. Une position qui n’a rien d’idéale. Qui travaille en psychiatrie en est témoin !

Délire pour tous ?

En 1976 à Vincennes, Lacan énonce que, comme Freud le considère, « rien n’est que rêve et que […] tout le monde est fou, c’est-à-dire délirant[33] ». C’est au prix d’un long parcours et de la construction des nœuds qu’il en arrive à cette assertion. Cependant, alors que Freud met l’accent sur la perte de réalité dans le délire et la mise en place d’un nouveau monde à la place de la réalité extérieure, pour Lacan, il n’y a de réalité que créée par le langage et donc soumise pour tous au langage. On se raconte tous des histoires, mais la différence est peut-être que certains les vivent.

Insensés !

J’ai été arrêtée par le signifiant avec lequel on nommait ceux qui avaient perdu le sens commun. Une phrase de Luis Izcovich me semble y faire écho : « plutôt que de décentrer la classique abolition du sens que peut comporter le délire, Lacan situe son axe dans ce qui fait que le non-sens est généralisé et articulé en sens[34] ». Ainsi, l’expérience énigmatique du sujet psychotique démontre que l’énigme est le comble du sens. En quoi, me direz-vous ? Lorsque le sujet rencontre ce moment de rupture, il y a énigme et certitude. Le phénomène qu’il rencontre : « ça signifie (signification de signification) ! » et cela « ne désigne rien d’autre qu’une signification présente mais interminée[35] ». Cela fait poids, voire haute densité, nous dit Lacan. L’exemple le plus connu est « Tout non-sens s’annule. », chez Schreber. La chaîne signifiante est brisée ; le signifiant n’est plus dans le symbolique mais dans le réel. On peut donc dire que ce non-sens, qui surgit dans le continuum de la pensée par son vécu énigmatique, est le comble du sens.

Et pour paraphraser Lacan, méfions-nous de comprendre trop vite, car la compréhension est de l’ordre du sens commun, qui est bien souvent un sens trompeur. Ainsi, notre charge, à

nous qui ne reculons pas devant celui qui délire, sera de nous efforcer à desserrer le nœud autour de ce réel, en amenant le sujet à en dire plus, pour rendre sa vie plus supportable.

[1] ESQUIROL J.-E., *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal,* Paris, J.-B. Baillière, 1838.
[2] ESQUIROL J.-E., *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale,* Paris, Librairie des deux Mondes, 1980.
[3] PINEL P., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Réédition Slatkine, 1980, p.160.
[4] FALRET J.-P., *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*, 1834, Paris, Ed. Sciences en situation, 1998, p.6. (ouvrage que l'on trouve également scanné sur internet)
[5] *Ibid*., p.352.
[6] *Ibid*., p.353.
[7] *Ibid*., p.353.
[8] *Ibid*., p.361.
[9] GENIL-PERRIN P.-H., *Les paranoïaques, Les délires d'interprétation, étiologie et pathogénie*, Paris, Maloine, 1926, p.168.
[10] *Ibid*., p.169.
[11] SÉRIEUX P., CAPGRAS J., *Les folies raisonnantes*, 1909, Marseille, réédition Laffitte, 1982, p.225.
[12] SERIEUX P., CAPGRAS J., « Le délire d'interprétation et la folie systématisée », *L'année psychologique,* 1910.17, p.25-29.
[13] LEURET F., *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, Crochat, 1834, p.41.
[14] SÉGLAS J., « Préface », in Ey H., *Hallucinations et délire*, Paris, L'harmattan, 1999, p.I-X & Ey H., *Traité des hallucinations*, Paris, Masson, 1973, p.IV-V.
[15] BERGERIE P., *Les fondements de la clinique, Histoire et structure du savoir psychiatrique*, Paris, Navarin, 1985, p.139.
[16] FREUD S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa », *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1982, p.263.
[17] SERIEUX P., CAPGRAS J., *Les folies raisonnantes, le délire d'interprétation*, Paris, Félix Alcan, 1909, p.3. (version numérisée BNF Gallica)
[18] FREUD S.,« Les Psychonévroses de défense », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p.12.
[19] FREUD S., *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*, Paris, Folio essais, 1999, p.196.
[20] *Ibid*., p.176.
[21] *Ibid*., p.186.
[22] *Ibid*., p.208.

[23] FREUD S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1982, p.315.
[24] *Ibid.*
[25] LACAN J., « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.166.
[26] *Ibid.*, p.165.
[27] *Ibid.*, p.166.
[28] LACAN J., *Le Séminaire Livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, [1955-1956] 1981, p.349.
[29] *Ibid.*, p.43.
[30] LACAN J., « Du traitement possible des psychoses », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.549.
[31] LACAN J., « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.181.
[32] LACAN J., « Petit discours aux psychiatres », Conférence du 10 novembre 1967 à Sainte Anne, Paris.
[33] LACAN J., « Lacan pour Vincennes ! », *Ornicar ?* N°17/18, Printemps 1979, p.278.
[34] IZCOVICH L., « Le sens de l'insensé », *L'En-je Lacanien*, 2011/2, N° 17, p.34.
[35] SOLER C., *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p.101.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

PULSION DE MORT ET JOUISSANCE : QUEL RAPPORT ?

Auteur : Rosa Guitart-Pont

Date de parution : 27 avril 2025

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/pulsion-de-mort-et-jouissance-quel-rapport/

Référence :
Rosa Guitart-Pont, Pulsion de mort et jouissance : quel rapport ?, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 27 avril 2025. Consulté le 13 juillet 2025 sur
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/pulsion-de-mort-et-jouissance-quel-rapport/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Pulsion de mort et jouissance : quel rapport ?

Pulsion de mort et jouissance : quel rapport ?

Exposé prononcé à Saint-Brieuc le 19 octobre 2024.

Dès son introduction en 1920 dans *Au-delà du principe de plaisir,* la pulsion de mort n'a cessé de poser question. Problématisée par certains, elle est carrément rejetée par d'autres, tantôt sous prétexte que c'est la guerre et l'âge avancé de Freud qui lui auraient suggéré cette notion, tantôt en avançant qu'il s'agit d'une spéculation métapsychologique sans aucune portée clinique. Ce n'est pas l'avis de Lacan, qui estime que la pulsion de mort tente de répondre à une question clinique.

Ce qui a conduit Freud à introduire cette notion résulte en effet de l'observation de certains comportements répétitifs chez ses patients, qui ne répondent pas au principe de plaisir. Principe qui est au centre de sa métapsychologie et qu'il a défini comme « tendance au service d'une fonction destinée à rendre l'appareil psychique, en général, inexcitable ou, tout au moins, à y maintenir l'excitation à un niveau constant et aussi bas que possible[1] ». Cette définition implique que l'augmentation de tension est source de déplaisir et ce qui est alors recherché c'est la chute de cette tension déplaisante. Or, la répétition que Freud a observée chez certains de ses patients va à l'encontre de cette tendance apaisante. Il cite comme exemple les rêves récurrents dans les cas de névroses de guerre, qui ramènent ces patients à revivre sans cesse l'événement traumatique. Freud a également observé chez certains sujets une sorte de destin implacable, qui les conduit à revivre répétitivement les mêmes expériences douloureuses, que ce soit au niveau professionnel, amical ou amoureux. Cette répétition – qu'il finit par qualifier de démoniaque – est également à l'œuvre dans la relation transférentielle et dans ce qu'il appelle la réaction thérapeutique négative. Il remarque ainsi que ce qui se répète dans le transfert a toujours à voir avec les situations les plus déplaisantes, douloureuses, voire traumatisantes, que le sujet a vécues dans son enfance. Quant à la réaction thérapeutique négative, elle semble témoigner du fait que le sujet tient à son symptôme et qu'il ne veut donc pas se débarrasser de ce qui le fait souffrir. Plus précisément, il veut et il ne veut pas, tout à la fois.

C’est donc pour expliquer ces répétitions qui vont au-delà du principe de plaisir que Freud a conçu la pulsion de mort, qu’il définit comme une tendance de retour à l’état antérieur, et qu’il présente comme une « hypothèse spéculative ». Cette tendance serait en fait une sorte de réminiscence archaïque qui témoignerait d’une tendance de l’animé à retourner à son état premier, l’inanimé. Freud s’appuie donc sur la biologie de son époque et sur l’évolutionnisme darwinien pour rendre compte de cette pulsion de mort qui serait biologiquement antérieure au principe de plaisir. La référence à la biologie s’entend également dans le principe de plaisir, qui repose sur le principe de constance propre à la thermodynamique. Ce principe n’étant que ce que le physiologiste américain Walter Bradford Cannon définira en 1932 comme un principe homéostatique d’autorégulation. Mais en 1920, c’est sur les travaux du biologiste August Weismann et du philosophe et psychologue Gustav Fechner que Freud s’appuie pour définir le principe de constance inhérent au principe de plaisir.

Freud tient en effet à inscrire les concepts analytiques dans le cadre scientifique de son époque. Mais ce faisant, il se confronte à plusieurs difficultés. La première, c’est que son principe de plaisir n’est au fond qu’un principe de cessation du plaisir. Du coup, on peut se demander s’il diffère vraiment de la pulsion de mort, car si le principe de plaisir consiste à ramener l’excitation au plus bas, le retour à l’inanimé implique de ramener l’excitation au degré zéro. Freud lui-même s’embrouille un peu, puisque d’un côté il tient à tout prix à différencier deux sortes de pulsions : la pulsion érotique assimilée à la pulsion de vie et régie par le principe de plaisir, et la pulsion de mort régie par l’au-delà du principe de plaisir. Mais de l’autre côté, il n’arrête pas de constater l’intrication des deux sortes de pulsions. Ce qui lui fait dire : « […] il semble […] que le principe du plaisir soit au service des instincts de mort[2] ». Or, cela s’accorde davantage avec l’idée moniste de la pulsion propre à Lacan qu’avec sa vision binaire. Pour Lacan, en effet, « Toute pulsion est virtuellement pulsion de mort[3]. » Il explicite : « la distinction entre pulsion de vie et pulsion de mort est vraie, pour autant qu’elle manifeste deux aspects de la pulsion[4] ».

Outre la difficulté à justifier le binarisme pulsionnel, force est de constater que assimiler le principe de plaisir à sa cessation est très réducteur, même s’il est certain qu’ organiquement, il y a une coïncidence entre le comble du plaisir sexuel et son extinction. Néanmoins, cette coïncidence antinomique ne justifie pas le fait que Freud ne mette l’accent que sur le côté extinction, car cela revient à dire que le sujet ne cherche que le repos, la cessation du plaisir. C’est vrai pour certains névrosés obsessionnels, qui disent n’aspirer qu’au calme, à la paix, sous-entendu que rien ne vienne perturber l’état homéostatique. Mais c’est loin d’être une généralité, comme nous le montre le cas suivant. Un jeune homme est venu me voir parce qu’il n’arrivait pas à mettre un point final à sa thèse de doctorat.

Très vite, il associera cette difficulté à sa procrastination récurrente dans tous les domaines, y compris dans celui de la sexualité. « J'aime faire durer les ébats préliminaires, dit-il. Paradoxalement, poursuit-il, c'est comme si, en même temps que j'attendais l'orgasme, je le redoutais. Mais au fond, ce n'est peut-être pas si étonnant, conclut-il, car le moment orgastique, c'est l'apothéose du plaisir, en même temps que ce qui y met le point final. » Il mettra un peu plus longtemps à comprendre pourquoi il souffrait parfois d'éjaculations précoces. « C'est ridicule – finira-t-il par dire – mais en fait, je vis ces éjaculations précoces comme une sorte de punition. C'est comme si une voix intérieure me disait : « Voilà ce que tu mérites, toi qui aspires à une jouissance qu'aucun point final n'arrêterait. »

Si j'évoque ce cas, c'est parce qu'il témoigne du fait que ce à quoi le sujet peut aspirer, c'est à une jouissance sans fin, plutôt qu'à une cessation de plaisir. Freud n'était pas sans se rendre compte du côté réducteur de sa thèse. C'est pourquoi il la fera évoluer quelque peu. Ainsi en 1924, il avance dans son texte « Le problème économique du masochisme[5] » : « Il n'est pas douteux qu'il existe des tensions s'accompagnant de plaisir et des détentes déplaisantes. L'état d'excitation sexuelle est l'exemple le plus frappant d'une augmentation d'excitation qui s'accompagne ainsi de plaisir, mais il n'est certainement pas le seul. » Quelques lignes plus loin, il évoque le plaisir qui peut être produit à l'occasion de la réalisation des fantasmes, tels que : « être bâillonné, attaché, battu de douloureuse façon, fouetté, maltraité d'une façon ou d'une autre, forcé à une obéissance inconditionnelle, souillé, abaissé ». On voit donc qu'en soulignant la jouissance que le sujet peut éprouver dans la mise en scène d'un fantasme, Freud cesse de réduire le principe de plaisir à un principe économique de régulation homéostatique. Ce n'est donc plus le côté quantitatif qui est mis en avant, mais le côté qualitatif en rapport avec le mode de jouissance. Et c'est précisément sur le mode de jouissance que Lacan s'appuiera pour rendre compte de la pulsion de mort.

Le déplacement de l'accent sur le qualitatif est également sensible en 1923 dans *Le moi et le ça*, où Freud fait correspondre l'instinct de vie et l'instinct de mort à ce qu'il observe cliniquement de l'amour et de la haine, et où il met en évidence l'ambivalence de ces deux sentiments et la possibilité de transformation de l'un en l'autre. Toujours dans *Le moi et le ça*, il désigne trois destins possibles de la pulsion de mort, qui coexisteraient à des degrés différents chez chaque sujet : 1) rester dans l'intérieur de l'individu comme autodestruction, 2) se dévier vers le monde extérieur sous la forme de la violence, 3) fusionner avec la pulsion sexuelle, en perdant du coup son caractère destructif. Puis en 1929-1930, il met en évidence que le malaise dans la civilisation résulte d'une lutte entre pulsion de vie et pulsion de mort, qu'il assimile à l'amour et la haine, à Éros et Thanatos. Ce que l'on peut donc constater, c'est que les phénomènes décrits par Freud excèdent largement l'axiome

biologique de retour à l'inanimé, dont il tâche de faire dériver la pulsion de mort. D'une certaine façon, on pourrait dire que l'accent mis sur l'ambivalence entre l'amour et la haine vient recouvrir la tendance du retour à l'inanimé.

C'est en effet cette ambivalence qu'il évoque également dans son texte de 1932 « Pourquoi la guerre ? », écrit en réponse à Albert Einstein, qui lui avait posé la question de savoir ce que l'on peut faire pour libérer les humains de la menace de la guerre. « Nous admettons – dit Freud – que les instincts de l'homme se ramènent exclusivement à deux catégories : d'une part ceux qui veulent conserver et unir ; nous les appelons érotiques […] d'autre part, ceux qui veulent détruire et tuer ; nous les englobons sous les termes de pulsion agressive ou pulsion destructrice. Ce n'est en somme, vous le voyez, que la transposition théorique de l'antagonisme universellement connu de l'amour et de la haine […][6] ». On retrouve dans ce texte l'intrication des deux pulsions, intrication que Lacan traduira par le néologisme moniste : *hainamoration*.

Pour expliquer la haine envers autrui ou envers soi-même, Freud avance – toujours dans ce texte de 1932 : « L'être animé protège pour ainsi dire sa propre existence en détruisant l'élément étranger. Mais une part de l'instinct de mort demeure agissante au-dedans de l'être animé et nous avons tenté de faire dériver toute une série de phénomènes normaux et pathologiques de cette réversion intérieure de la pulsion destructrice. Nous avons même commis l'hérésie d'expliquer l'origine de notre conscience par un de ces revirements de l'agressivité vers le dedans. » L'origine de notre conscience n'est rien d'autre que le surmoi, qui fait partie de la deuxième topique freudienne[7], introduite en 1923 dans *Le moi et le ça*. Freud décrit le surmoi comme une instance légiférante qui correspond à l'intériorisation des interdits parentaux. Cette instance surgit selon lui au déclin de l'Œdipe, et interdit le désir incestueux et les jouissances pulsionnelles qui s'y rattachent.

Il est intéressant de souligner que cette notion du surmoi est conceptualisée peu après l'introduction de la pulsion de mort, et, à suivre Freud, l'intrication des deux notions est tout à fait manifeste. Freud conçoit en effet le surmoi comme un revirement de l'agressivité vers le dedans, comme une sorte de masochisme donc, qui est source de souffrance par les auto-critiques qu'il inflige au moi du sujet. Dans *Le moi et le ça,* il établit une différence entre le surmoi de l'obsessionnel et celui du mélancolique. Le moi de l'obsessionnel, dit-il, se débat contre les auto-reproches de l'Idéal du moi. Par contre, le moi du mélancolique se reconnaît coupable en s'identifiant à l'objet contre lequel le surmoi déchaîne sa fureur, et il se soumet au châtiment. Le moi se sacrifie donc au surmoi, et c'est ce qui fait dire à Freud qu'il y a dans le surmoi du mélancolique une sorte de « pure culture de l'instinct de mort ».

Puis en 1926, dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud évoque la réaction

thérapeutique négative et le masochisme rencontrés dans la clinique, et il les interprète comme deux manifestations de la tyrannie du surmoi sur le moi. Or, ce sont ces mêmes phénomènes cliniques qui l'avaient amené à postuler la pulsion de mort. Autant dire que le surmoi est ici associé à la pulsion de mort. Freud finit en effet par désigner dans le surmoi la racine de la production de la répétition de situations douloureuses. Autrement dit, c'est l'identification au surmoi et à ses injonctions qui rend compte de ce qu'il en est de la pulsion de mort. Tant et si bien que certains analystes post-freudiens avancent que la pulsion de mort est pulsion du surmoi.

Reprise du surmoi et de la pulsion de mort par Lacan

Lorsqu'on a retenu la version interdictrice du surmoi freudien, on est un peu surpris d'entendre Lacan dire dans *Encore* : « Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance : jouis[8] ! » Néanmoins, si on se rappelle des origines du surmoi, on ne peut que constater que « le punir » s'enracine dans le « jouir ». D'où, le côté bicéphale du surmoi. D'un côté, il est impératif de jouissance, et de l'autre, il impose l'interdit. Le jeune homme au point final, que j'ai évoqué tout à l'heure, illustre cette double face du surmoi : le fait de rallonger sans cesse la durée des ébats amoureux répondait à l'impératif de jouissance : « Jouis, encore et encore ! » Et ses éjaculations précoces étaient vécues comme une punition pour avoir transgressé l'interdit de cette jouissance sans fin, qui n'existe que dans l'imaginaire.

Or, ces deux impératifs antinomiques du surmoi ne sont pas sans évoquer les impératifs antinomiques de Kant et de Sade, sur lesquels Lacan s'est pas mal attardé. Sade est un plaidoyeur de la jouissance perverse, alors que Kant est un apologiste de la rigueur morale. Malgré cette antinomie, Lacan avance que les critères sur lesquels Sade se fonde pour établir ce qu'on peut appeler son « anti-morale » sont exactement les mêmes que ceux de Kant. Leur point commun, c'est l'élimination de tout sentiment, de tout pathos, sauf la douleur. La morale de Kant se veut en effet objective, en tant qu'elle est censée définir des règles obéissant à une raison ayant valeur universelle. Or, cette objectivité exige que tout sentiment subjectif soit banni. Mais Lacan fait observer que si on élimine de la morale tout élément de sentiment, le monde sadien est concevable. C'est en 1962 que Lacan consacre un long article à « Kant avec Sade[9] », après y avoir consacré quelques pages en 1959-1960 dans le *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*.

C'est également dans ce *Séminaire VII* que Lacan thématise la notion de jouissance, par laquelle il essaiera de rendre compte de la relation entre la libido et la pulsion de mort. Mais avant d'en arriver à cette notion, qu'il élabore petit à petit, il a abordé la pulsion de mort sous divers versants. En 1938, dans « Les complexes familiaux », il parle d'« appétit de la

mort », du « désir de la mort », ou du « suicide primordial », comme d'une réalité que l'analyse fait apparaître et dont Freud a su reconnaître le caractère irréductible. Mais il critique l'explication que Freud en a donné du fait d'avoir cédé au préjugé du biologiste, qui exige que toute tendance se rapporte à un instinct. Lacan parle alors de la naissance comme d'un premier sevrage, auquel viendra s'ajouter le trauma du sevrage oral proprement dit, d'où découle l'appétit de la mort, dont témoignent, entre autres, la grève de la faim de l'anorexie mentale, ou l'empoisonnement lent de certaines toxicomanies par la bouche. Selon Lacan, l'analyse de ces cas montre que, dans son abandon à la mort, le sujet cherche à retrouver l'imago de la mère. Cette image étant une assimilation parfaite de la totalité à l'être[10]. Dit autrement, ces comportements suicidaires résulteraient de la perte éprouvée lors du sevrage et ils témoigneraient de la nostalgie d'un Tout imaginaire. Nostalgie qui, comme l'indique Lacan, s'entend non seulement chez le nourrisson, mais également dans la construction de différents mythes, dont celui du Paradis perdu.

En fait, ce que l'on peut souligner, c'est que pour rendre compte de la pulsion de mort, Lacan met tout d'abord l'accent sur l'imaginaire, puis sur le symbolique, et enfin sur le réel. Ainsi, après avoir évoqué la nostalgie d'un Tout imaginaire dans les années 1938, c'est au niveau du stade du miroir que la tendance agressive envers l'autre trouvera sa place, en 1948. À ce stade, il y aurait donc une rivalité imaginaire avec l'image de l'autre et même avec sa propre image, qui n'est pas seulement l'idéal d'un corps unifié, mais également objet d'agressivité. Puis, à partir de son Discours de Rome « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), la pulsion de mort est envisagée comme un effet du langage. Au biologisme de Freud, Lacan opposera la linguistique, sur laquelle il s'appuiera pour expliquer que la pulsion de mort est l'effet de l'aliénation du sujet au langage, avec la perte symbolique que cela implique. Et enfin, à partir du *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960], la compulsion de répétition, qui s'appuyait sur la chaîne signifiante, se basera sur la jouissance, dont la production dépend du signifiant, mais qui, irréductible au symbolique, fait retour toujours à la même place, en tant que réel.

À l'époque où Lacan met l'accent sur le symbolique, il avance des formules telles que : « L'instinct de mort, c'est l'apparition du signifiant dans le monde[11]. » ou « le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose[12]. » Ce qui signifie que le mot – se substituant à la chose qu'il désigne – introduit une absence, une perte, qu'il appelle la mort symbolique. Ce meurtre symbolique s'entend fort bien dans l'énoncé : « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant ». Le sujet barré qui en résulte implique en effet qu'il n'y a d'être que du fait du dit, et donc pas d'autre ontologie que celle qu'impose le langage. Or, cela renverse l'idée philosophique selon laquelle il y aurait une essence naturelle de l'être (un *Dasein*) qui précéderait le langage. Cette subversion met donc

l'accent sur le fait qu'il y a un manque-à-être originel, et que le sujet ne résulte que de l'aliénation à l'Autre du langage. Lacan précise que la symbiose du petit prématuré qu'est l'enfant de l'homme avec le symbolique le rend sujet à la mort. Par cette expression qu'il emprunte à Heidegger[13], Lacan signifie d'une part que le sujet se sait mortel du fait qu'il y a dans le langage un signifiant qui le désigne comme tel, et d'autre part il signifie l'effet mortifiant du langage. Lacan avance également que la fin de l'analyse, c'est l'assomption de l'être pour la mort. Cela implique qu'il faut parfois passer par le divan pour assumer ce qui ne s'assume pas si naturellement, à savoir : non seulement qu'il n'y a pas d'autre ontologie que celle imposée par le langage, mais aussi que le langage ne peut pas tout dire du sujet, puisque le signifiant qui le représente renvoie à un autre signifiant, et cela à l'infini. L'assomption de l'être pour la mort implique donc que le sujet accepte implicitement la castration symbolique. Or, si cette assomption ne peut se faire qu'en fin d'analyse, c'est parce qu'elle nécessite que le sujet ait d'abord repéré le côté aliénant de ses identifications. Paradoxalement, l'assomption de l'être pour la mort, loin de signifier l'effacement de l'être, équivaut à l'affirmation de son existence comme unique, en dehors de tout attribut, et en dehors donc de toute identification imaginaire ou symbolique.

Pour résumer, Lacan assimile la pulsion de mort à l'aliénation mortifère du sujet au langage. Alors, comment sortir de cette aliénation ? Telle est la question qui semble travailler Lacan. Une première réponse, qu'on trouve dans « Fonction et Champ de la parole », est celle-ci : « le sujet dit : Non[14] ! » Il dit non aux identifications à l'Autre. C'est ce qu'on appelle la chute des identifications. Or, ce qui reste après cette chute, c'est le pur sujet, soit un sujet sans aucun attribut. Cela revient à dire que le désir de se désaliéner, de s'autonomiser – en faisant valoir son existence singulière et en se détachant des identifications à l'Autre – aboutit à une pure négativité. Voilà comment Lacan voit les choses à ce moment-là.

Le commentaire sur Antigone, qu'il qualifie d'*autonomos,* est une illustration de cette négativité. Je vais essayer d'en rendre compte. Mais je voudrais préalablement ajouter que ce que Lacan essaye également de montrer, c'est qu'il y a un usage possible de la mort introduite par le langage, qui ferait de celle-ci non pas une simple négativité, mais une médiation de la vie véritable. Cette vie, à distinguer de la vie organique, désigne la vie de l'être historisé (ou hystorisé) dans son lien à ses semblables. On peut le dire autrement : si la rentrée du sujet dans le langage implique une mort symbolique, en même temps, c'est grâce au signifiant (au S1) qui le représente, que le sujet s'éternise dans son unicité, et c'est également grâce au signifiant que le sujet se socialise, en partageant des signifiants communs avec ses semblables. De même, c'est grâce au signifiant que le sujet survit dans l'histoire, au-delà de sa mort biologique. C'est en effet pour rester vivant dans la mémoire des gens et rester donc immortel dans l'histoire, que certains sujets ont accepté de mourir

en accomplissant un acte héroïque. Lacan cite l'exemple d'Empédocle. Ce présocratique, né vers 490 av. J.-C., se serait jeté dans l'Etna pour que son acte marque la mémoire des gens et pour acquérir ainsi son immortalité signifiante dans l'histoire.

Antigone

C'est également de cette immortalité signifiante dont il est question dans le commentaire que Lacan fait d'Antigone, à laquelle il consacre trois chapitres (XIX, XX et XXI) du *Séminaire VII*. Antigone, héroïne principale de la pièce éponyme de Sophocle, écrite vers 441 av. J.-C., a fait l'objet d'interprétations diverses et variées de plusieurs auteurs célèbres, dont Hegel, Goethe, Hölderlin et Virginia Woolf, pour ne citer que ceux-là. Autant dire que, comme Lacan le souligne, quelque chose fascine chez Antigone, cette descendante des Labdacides, fille d'Œdipe et de Jocaste, et sœur d'Ismène, d'Etéocle et de Polynice. La pièce de Sophocle évoque la guerre civile de Thèbes, au cours de laquelle les deux frères Étéocle et Polynice se sont entretués en se disputant le trône. Leur oncle Créon (frère de Jocaste) refuse de rendre des honneurs funèbres à Polynice, qu'il considère comme un traître à la cité, puisque c'est lui qui a failli mener Thèbes à sa ruine en s'associant aux ennemis de la cité. Il ordonne donc que son corps soit laissé en dehors des remparts de la ville, livré aux chiens et aux oiseaux de proie, et il interdit à quiconque de l'inhumer. Mais Antigone contrevient à l'ordre de Créon et couvre de terre le corps de son frère. Prise sur le fait, elle est condamnée à être emmurée vivante dans un tombeau. Le jeune prince Hémon, fils de Créon et fiancé d'Antigone, vient plaider la cause de cette dernière devant son père. Mais Créon ne cède pas, en argumentant que la justice s'applique à quiconque enfreint les lois de la cité. Un peu plus tard, Tirésias vient dire à Créon que les dieux n'approuvent pas son action et il lui annonce de sombres prédictions s'il maintient sa position. Créon résiste, mais inquiété par les prédictions de ce devin aveugle qui ne s'est jamais trompé, il se ravise et finit par procéder aux honneurs funéraires dus à Polynice, avant de se diriger vers la tombe d'Antigone dans le but de la délivrer. Hélas ! Il arrive trop tard. Son fils Hémon, qui avait rejoint sa fiancée dans la tombe, lui apprend qu'Antigone s'est pendue. Puis il tente quelques coups d'épée contre son père, avant de retourner l'arme contre lui-même pour reposer en paix, à côté de sa bien-aimée. De retour au palais, Créon découvre que sa femme Eurydice, ayant appris le suicide de son fils, a mis également fin à ses jours.

Alors, que dit Lacan d'Antigone ? Beaucoup de choses, mais je ne n'en commenterai qu'une seule. Antigone, selon Lacan, est celle qui ne cède pas sur son désir. Cette assertion prête souvent à confusion, en laissant croire que Lacan fait d'Antigone le paradigme du sujet qui sait ce qu'il veut et qui ne cède pas sur l'objet de son désir. Or, ce n'est pas du tout ce que dit Lacan, qui précise : « Rien de moins dionysiaque que l'acte d'Antigone et sa figure[15] ». « Antigone [ajoute Lacan] mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce qu'on peut

appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne. » Notons que ce désir de mort n'est pas le désir de mourir, puisqu'à un moment, dans le tombeau, Antigone se lamente de ce que la vie va lui refuser. Comment l'entendre donc ?

Ce qu'Antigone dit, au fond, c'est que quels que soient les actes répréhensibles commis par son frère, il a droit, comme tout être humain, à la sépulture. Or, la fonction de la sépulture et des rites qui l'entourent est de garder une trace du défunt. L'inscription de son nom dans la tombe indique en effet que le sujet survit en tant que signifiant au-delà de la mort biologique. Refuser la sépulture à quelqu'un, en ne voulant garder aucune trace, c'est donc lui infliger une seconde mort, au sens que Sade donnait à cette expression, à savoir un anéantissement total, qui détruirait toute trace, y compris les molécules du cadavre. Antigone refuse donc que les traces de son frère disparaissent et que la mémoire de son être soit anéantie. C'est pourquoi elle défie l'interdit de Créon, au prix de sa propre vie.

Alors que certains commentateurs font de Créon un tyran, Lacan avance que Créon « veut le bien […]. Il est là pour le bien de tous[16] ». Le langage de Créon, précise Lacan, est « parfaitement conforme à ce qui, dans Kant, s'appelle le concept, *Begriff*, du bien. C'est le langage de la *Raison pratique*. Son interdiction concernant la sépulture refusée à Polynice, traître, ennemi de la patrie, est fondée sur le fait qu'on ne peut pas honorer également ceux qui ont défendu la patrie et ceux qui l'ont attaquée. Du point de vue kantien, c'est bien une maxime qui peut être donnée en règle de raison ayant valeur universelle[17] ». Mais son erreur de jugement, ajoute Lacan, est de vouloir faire de ce bien la loi sans limites. D'où sa conclusion : « le bien ne saurait vouloir régner sur tout, sans qu'apparaisse là un excès, dont la tragédie nous avertit que les conséquences en seront fatales[18] ». Lacan ne s'explique pas davantage, mais le fait qu'il compare Créon à Kant nous permet de déduire que l'erreur de Créon est de faire appliquer la loi sans tenir compte des sentiments. On retrouve ici la similitude entre Kant et Sade, car si Créon est kantien par sa rigueur à faire appliquer la loi sans tenir compte des sentiments, son application de la loi (l'emmurement d'Antigone) ne peut être qualifiée que de sadique.

À la différence de Créon, Antigone n'est pas kantienne, puisque ses sentiments envers son frère l'emportent sur les lois de la cité. C'est ce qu'elle laisse entendre en disant : « Mon frère, il est tout ce que vous voudrez, le criminel, il a voulu ruiner les murs de la patrie […], mais enfin, il est ce qu'il est, et ce dont il s'agit, c'est de lui rendre les honneurs funéraires[19]. » Lacan souligne qu'en disant « il est ce qu'il est », au-delà de tout ce que Polynice a pu être de bon ou de mauvais, ce qu'Antigone maintient radicalement, c'est la valeur unique de son être.

On retrouve ici le pur sujet. Or, « Cette valeur est essentiellement de langage. », souligne

Lacan, et il précise : « Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement cette limite, cet *ex nihilo* autour de quoi se tient Antigone, et qui n'est rien d'autre que la même coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage[20]. »

Ce que Lacan veut signifier, c'est qu'Antigone – en voulant préserver la mémoire de l'être de son frère au-delà de ce qu'il a été – se fait la gardienne d'un signifiant pur sans signifié, soit le pur S1 qui représente le sujet, au sens de l'absolu en soi. Or, cet absolu qu'aucun signifié (aucun attribut, aucune caractéristique) ne limite, n'est paradoxalement qu'un désir de pure négativité. C'est en cela qu'Antigone incarne « le désir pur », soit « le pur et simple désir de mort comme tel ».

Du symbolique au réel

Comme le fait remarquer Colette Soler dans « Pulsion de mort reconvertie[21] », Lacan ne parle pratiquement plus de la pulsion de mort à partir de 1966, à part quelques petites évocations ici ou là. En fait, Lacan cesse de parler de la pulsion de mort au fur et à mesure que son intérêt se déplace du symbolique au réel. On peut le dire de façon abrégée en soulignant qu'après avoir développé tout ce qui tourne autour de la mort symbolique, Lacan s'interroge sur le corps et sur ce qui reste de vivant dans l'individu mortifié par le langage. Le fait qu'à partir d'un certain moment, Lacan mette l'accent sur le réel, n'invalide évidemment pas ce qu'il a dit sur le symbolique. Cela lui permet plutôt de distinguer nettement le champ de l'Autre et le champ du vivant, ainsi que l'intersection entre les deux. Le champ de l'Autre est celui du langage, des normes, des idéaux et des identifications. C'est donc l'Autre auquel le sujet s'aliène. Le champ du vivant est celui du réel des pulsions. Le nœud borroméen illustrera l'intersection entre les deux champs.

Si à la fin de son enseignement, Lacan ne parle pratiquement plus de la pulsion de mort, c'est parce qu'il a développé et peaufiné sa notion de jouissance, mais surtout parce qu'il a identifié ce qui sépare « réel-lement » le sujet de l'aliénation à l'Autre. En 1964, dans le *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan avance en effet que ce qui sépare le sujet de l'Autre, c'est l'*objet a.* Cet objet désigne ce que le sujet a de plus singulier (son mode de jouissance) et lui permet donc de ne pas se réduire aux signifiants de l'Autre. La séparation, c'est un choix, dit Lacan ; c'est une opération dans laquelle « le sujet se réalise dans la perte où il a d'abord surgi comme inconscient ». Or, c'est en allant quêter l'objet pulsionnel dans l'autre, que le sujet se réalise dans la perte. Je ne développe pas tout ce que Lacan dit de l'*objet a*, à savoir qu'il est trou et bouchon à la fois, qu'il est cause de désir en même temps que *plus-de-jouir*, compensation de la perte en même temps que sa restauration, et qu'à la fois il objecte à ce qui serait la rencontre avec

l'Autre et supplée au rapport qui manque, etc. Je souligne seulement ce qu'implique cette nouvelle notion de la séparation. On a vu que la tentative de séparation de l'Autre par « le sujet dit : Non ! » – qui était donc une tentative de se faire être en dehors de l'Autre – aboutissait à une pure négativité. Or, avec l'*objet a,* le sujet essaye de se faire être par l'activité pulsionnelle. On passe donc de la pure négativité de l'être pour la mort à la positivité de ce que le sujet a de vivant.

Outre la séparation par l'*objet a,* ce qui est également abordé dans le *Séminaire XI,* c'est la répétition, qui est élevée au rang d'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse[22]. Ce que Lacan met en évidence à partir de ce séminaire, c'est que la répétition est ce qui ne cesse pas de s'écrire de la jouissance, qu'il s'agisse de la jouissance fantasmatique via l'*objet a*, ou des traits unaires du symptôme. Par ailleurs, Lacan décompose le mot ré-pétition, en mettant l'accent sur la pétition, la demande, et il ajoute que la ré-pétition demande du nouveau. Cela peut sembler paradoxal, mais le paradoxe disparaît si on tient compte de ce que Lacan ajoute. Ce qui se répète, dit-il, c'est la déception causée par une rencontre manquée avec le réel, qui toujours se dérobe. Or, comme il le précise également, le réel, c'est ce qui revient toujours à la même place, à la même place où le sujet en tant qu'il cogite, où le sujet en tant que rêve cogitant, ne le rencontre pas. J'entends par là que la ré-pétition est une demande de signification ou de re-signification de ce réel, qui est toujours traumatisant car il est hors sens et, de ce fait, le sujet a du mal à l'intégrer, à l'historiser dans son rapport à l'Autre. Du coup, on peut dire que la répétition, loin de témoigner de la pulsion de mort, au sens d'un retour à l'inanimé, « exprime essentiellement la limite de la fonction historique du sujet[23] ». C'est ce que Lacan avance en 1953 dans « Fonction et champ de la parole et du langage ». Et c'est également ce qu'il exprimera dans son séminaire *Le Sinthome* [1975-1976], en disant que la pulsion de mort c'est l'impensable du réel.

Avant de finir, je rappelle que Lacan précise que la jouissance est fondée dans une « exigence absolue ». Le jeune homme au point final est une illustration de cette exigence absolue, soit

l'exigence d'une jouissance illimitée débordant le principe de plaisir, qui, lui, a sa limite. Ce cas nous permet ainsi de répondre à la question du titre de mon exposé, à savoir : quel est le rapport entre la pulsion de mort freudienne et la jouissance lacanienne ? Réponse : la jouissance est une interprétation de l'au-delà du principe de plaisir. Si Lacan a critiqué les explications que Freud a données de la pulsion de mort, ce qu'il n'a jamais mis en cause, c'est en effet la notion d'un au-delà du principe de plaisir. Mais là où Freud fait de cet au-delà un concept biologique de retour à l'inanimé, Lacan, s'appuyant sur la linguistique, fait de cet au-delà un refus des limites imposées par le langage, soit un refus de la castration

symbolique. On peut donc dire que, si l'au-delà du principe de plaisir est le point commun entre la pulsion de mort freudienne et la jouissance lacanienne, ce qui différencie les deux notions, c'est que pour Freud, la pulsion de mort est une sorte de réminiscence d'un déterminisme biologique, alors que le refus des limites propre à la jouissance lacanienne est non pas un déterminisme, mais un choix du sujet. Le jeune homme au point final illustre en bon névrosé le refus des limites, tant au niveau de la jouissance sexuelle qu'au niveau du langage, car s'il n'arrivait pas à mettre un point final à sa thèse, c'est parce qu'il avait l'impression qu'il n'arrivait pas à tout dire. Son erreur était précisément de croire qu'on peut Tout dire. Ce Tout imaginaire n'étant que ce qui s'oppose à la perte symbolique due au langage.

En conclusion, je citerai un paragraphe du *Séminaire XVII*, où Lacan avance : « C'est au niveau de la répétition que Freud se voit contraint, et ce de par la structure même du discours, d'articuler l'instinct de mort. Hyperbole [ajoute-t-il], extrapolation fabuleuse, et à la vérité scandaleuse, pour quiconque prendrait au pied de la lettre l'identification de l'inconscient et de l'instinct [24]». Je cite ce paragraphe car, en le lisant, je me suis dit que si Lacan prend très au sérieux la pulsion de mort malgré la critique qu'il fait de l'axiome biologique de Freud, c'est précisément parce qu'il prend cette expression comme une hyperbole. Ainsi, de même qu'on dit « je meurs de soif » pour souligner l'intensité d'un besoin, Lacan utilise la pulsion de mort et les expressions qui en dérivent, telles que l'être-pour-la-mort, etc., pour souligner hyperboliquement la perte symbolique due au langage. Mais aussi pour souligner que cette jouissance qui va au-delà du principe de plaisir et qui se nourrit imaginairement du refus de la castration symbolique est invivable.

[1] FREUD S., *Au-delà du principe de plaisir*, staferla.free.fr, p.56.

[2] *Ibid.,* p.57.

[3] LACAN J., « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.848.

[4] LACAN J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, [1964-1965] 1973, p.181, p.232.

[5] FREUD S., « Le problème économique du masochisme », dans *Névrose, psychose et perversion,* trad. J. Laplanche, Paris, PUF, 1973, p.287-298.

[6] FREUD S., *Pourquoi la guerre ?,* www.uqac.ca.

[7] Pour rappel, la première topique est constituée du préconscient, du conscient et de l'inconscient.

[8] LACAN J., *Le Séminaire Livre XX, Encore,* Paris, Seuil, 1975, leçon du 21 novembre 1972.

[9] LACAN J., « Kant avec Sade », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.765-790.

[10] LACAN J., « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p.35-36.

[11] LACAN J., *Le Séminaire Livre IV, La relation d'objet,* Paris, Seuil, [1956-1957], p.48.

[12] LACAN J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » [1953], dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

[13] HEIDEGGER évoque « l'être-pour-la-mort » ou « l'être-vers-la-mort » selon les traductions.

[14] LACAN J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », [1953], dans *Écrits,* Paris, Seuil, 1966, p.320.

[15] LACAN J., *Le Séminaire Livre VII, L'éthique de la psychanalyse,* Paris, Seuil, [1959-1960] 1986, p.328-329.

[16] *Ibid.*, p.300.

[17] *Ibid.*, p.301.

[18] *Ibid.*, p.301.

[19] *Ibid.*, p.324.

[20] *Ibid.*, p.325.

[21] SOLER C., conférence prononcée au Collège Clinique de l'Ouest, à Rennes, en février 2002, et publiée dans le Mensuel 180 de l'EPFCL-France.

[22] Pour rappel, les trois autres concepts fondamentaux sont : l'inconscient, le transfert et la pulsion.

[23] *op. cit.*, p.318.

[24] LACAN J., *Le Séminaire Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, [1969-1970] 1991, p.51.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

OBJET PRÉCIEUX

Auteur : Christèle guérin

Date de parution : 17 novembre 2024

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/objet-precieux/

Référence :
Christèle guérin, Objet précieux, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 17 novembre 2024. Consulté le 13 juillet 2025 sur https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/objet-precieux/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord

préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Objet précieux

Texte de Christèle Guérin prononcé le 11 avril 2024 à Rennes dans le cadre du séminaire collectif *Hystérie*

Je suis entrée dans la « petite histoire[1] » de Bertha Pappenheim, alias Anna O, par la porte de son « travail de Sisyphe[2] », un recueil de lettres adressées à ses « chères abonnées[3] » de Francfort, auxquelles elle est liée par un fil d'idées visant à secouer l'opinion publique sur les questions d'éthique sociale. Elle y témoigne de ses « expériences itinérantes[4] » comme « voyageuse en secours féminin et prostitution[5] ».

Seulement, à travers le récit détaillé de ses actions en faveur des orphelins et des filles de joie, se découvrent dans les dessous de ses notes de voyages d'une part son amour pour les objets anciens et abandonnés, dénichés chez le brocanteur, les dentelles en particulier, et d'autre part sa fascination pour la beauté, plus encore celle des jeunes filles. Quelque chose du passé reviendrait-il par l'objet, lequel dans ses versions plurielles pourrait concerner sa position hystérique ?

Le sort des objets

A une époque où l'appétence des milieux bourgeois pour les collections d'objets des temps d'avant venait en partie objecter à l'avènement de l'ère industrielle, son goût pour les dentelles se limiterait-il à rendre compte d'une époque où les jeunes filles s'adonnaient à l'apprentissage de cet art délicat ? « Tant que je désire, je ne sais rien de ce que je désire. Et puis, de temps en temps, un objet apparaît parmi tous les autres, dont je ne sais vraiment pourquoi il est là, il […] y a celui dont je ne peux vraiment justifier pourquoi c'est celui-là que je désire – et moi, qui ne déteste pas les filles, pourquoi j'aime encore mieux les petites chaussures[6]. », dixit Lacan. Et Bertha, pourquoi aime-t-elle encore mieux les « petit[s] bout[s] de dentelle[7] » du passé ? Si sa « folie de l'antiquaille [8] » porte sur cet objet féminin réalisé entre les doigts des femmes, c'est chez le brocanteur ou l'antiquaire que Bertha espère le trouver.

« Müffeln[9] », aime à dire Bertha pour désigner son plaisir à « fureter chez les antiquaires[10] ». Fureter, c'est chercher, s'introduire ici et là, dans les recoins, avec curiosité, dans l'espoir d'une découverte ! Mais que cherche Bertha chez l'homme faisant commerce

d'objets d'occasion qui, remis en circulation, retrouveraient leur éclat ? « Je me languis de trouver quelque chose selon mon cœur, (mais) rien dans les bazars […], rien qui saute au cœur[11] ». De fait, d'être le signifiant du désir et non son objet, « le phallus […] glisse toujours entre les doigts[12] » de Bertha, il circule. Il court, il court, le furet, et Bertha peut continuer de se languir, et de fureter dans les bazars.

Alors, au fil de ses errances, elle poursuit sa quête de l'objet, et y découvre parfois un merveilleux volant de dentelle. Et, quel sort[13] réserve-t-elle à ses pièces délicatement ajourées ? Car « pour tout objet – nous dit Lacan – la question de son histoire se pose autant que pour un quelconque sujet [14] ». Bertha aime à « plonger dans (s)es dentelles » et « ne cesse d'ouvrir [son] petit paquet et de contempler, comparer, nager dans le bonheur[15] » ; « La dimension d'intimité[16] » se cacherait-elle dans ce petit paquet ? Dès lors, comment ne pas s'interroger sur le rapport de Bertha à cet objet ? Lacan a lui-même pu témoigner d'une préférence particulière pour un stylo « datant d'une époque où c'était une vraie plume » – un objet du passé donc – et d'ajouter : « mon rapport à cet objet tient à ce qu'il est très près de ce qui est pour moi l'objet *a*[17] ». A lire sa façon animée de l'évoquer, la question se poserait-elle pour Bertha et son objet de cœur ? Lors d'une traversée en bateau, elle indique : « Avec sept bouées de sauvetage, j'étais parée. Mais les dentelles !! » ; « mes dentelles sont dans ma valise et celle-ci dans la cale. Pourvu que le bateau ne coule pas[18] ». Il s'agirait alors, au milieu de ces objets abandonnés, de sauver l'objet précieux, autrement dit ces bouts de dentelle, qui la représentent ? La dentelle, à suivre Bertha, semble constituer une pièce détachée, un bout, un reste.

Objet de consolation

Et « la matière première [qu'] est le fil de lin bien droit et […] solide […] symboliserait le fil de l'existence avec « ses entrelacs et ses labyrinthes », si « les métaphores ne boitaient pas[19] », écrit-elle, non sans nostalgie. Se peut-il aussi que ces dentelles visent à maintenir ce « père idéalisé [20] », en dissimulant sa castration ? Et de cette même étoffe, Bertha se missionnerait -elle alors de le réparer sur le plan imaginaire ?

Car le signifiant *müffeln* désigne aussi ce lieu où l'odeur du passé fait signe, telle une pièce qui n'aurait pas été aérée depuis longtemps, à l'instar de celle, peut-être, dans laquelle elle est restée au chevet de son père mourant, et où apparaîtront les premiers symptômes[21] de Bertha. Divisée entre son amour pour ce père et son ennui à désirer Autre chose, Bertha s'évade dans ce qu'elle nommera son « théâtre privé[22] ». S'inviterait-il dans les coulisses de son espace intérieur, lesquelles nourriront plus tard ses recueils de petites histoires pour enfants, dont un petit livre intitulé *Dans la boutique du brocanteur*[23] ? Elle y évoque

toujours des « objets endommagés ou défectueux. Mais cette tare devient précieuse dans l'histoire de « la dentelle » et dans celle de « la boîte à musique[24] », relève Hirschmüller dans son livre consacré à l'œuvre de Josef Breuer.

Ainsi, j'en viens à interroger l'objet qu'elle a pu s'imaginer être pour l'Autre. En effet, la naissance de Bertha est à la fois précédée et succédée par la mort d'une sœur. A l'âge de huit ans, Bertha reste alors non pas le seul enfant, mais l'unique fille du couple Pappenheim. A partir de là, représente-t-elle cet objet précieux pour l'Autre parental, tout particulièrement pour son père ? Dans le rapport sur son traitement au Sanatorium Bellevue en Suisse, il est souligné son « amour passionné pour le père, qui la choyait[25] ». Choyer, c'est soigner avec tendresse, ce qu'elle n'a pas manqué de faire à son tour, en veillant jour et nuit sur ce père gravement malade. Elle-même en sera séparée par sa mère qui, s'inquiètant de l'apparition des premiers symptômes de sa fille, appelle Breuer à son chevet. Bertha lui confiera plus tard en vouloir à sa mère de l'avoir privée du dernier regard de son père, au point que « lorsqu'elle s'approchait d'elle, elle recevait un courant de chaleur désagréable[26] ». En ce cas, la mère et la fille convoitaient-elles le même objet de désir[27] ? Ainsi, à la mort de son père, d'objet précieux, Bertha s'identifie-t-elle à l'objet délaissé ? Et s'éprouve-t-elle privée de l'objet que seul son père pouvait lui donner ? Autrement dit, la mort de ce père la laisserait-elle dans l'attente de l'objet symbolique ?

Et comment ne pas corréler cet éprouvé à celui qu'elle a pu ressentir auprès de Breuer ? Pendant ces longs mois au cours desquels il se rend quotidiennement au chevet de sa malade, Bertha est-elle passée d'objet d'étude, objet du regard de Breuer, à objet cause de son désir ? Elle-même a-t-elle aspiré à devenir ce qu'elle n'a pas ? Car pour Lacan, « les rapports entre les sexes tournent autour d'un être et d'un avoir le phallus[28] ».

En 1881, il n'est pas encore question d'amour de transfert, pourtant l'inconscient semble se mettre en acte. En témoigne le symptôme de grossesse nerveuse de l'hystérique Bertha, rappelant Breuer auprès d'elle. Mais, « pas de sexualité, ni au microscope, ni à la longue vue », pointe Lacan non sans humour, dans l'observation du cas, et pourtant, la sexualité semble bien s'inviter, par Breuer : « Il commence même à lui revenir quelque chose, précise Lacan, ça lui revient de chez lui – Tu t'en occupes un peu beaucoup. Là-dessus, le cher homme, alarmé, et bon époux […], trouve qu'en effet ça suffit comme ça[29] ».

Dès lors, à suivre Lacan, si « le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre[30] », pourquoi le symptôme de Bertha ne révélerait-il pas de façon manifeste le désir de Breuer ? Se retrouvant au pied du mur de son désir, il confie le suivi médical de Bertha à un collègue, part rejoindre sa femme en vacances, celle qui a déjà l'enfant réel[31], quand Bertha se voit

refuser « l'enfant symbolique de Breuer[32] ». Et « Comme dirait cette charmante femme à propos de l'homme, *Rien n'est impossible, ce qu'il ne peut pas faire, il le laisse*[33]. »

Quelques années plus tard, et parce que sa mère s'y opposera, le projet de mariage de Bertha avec un musicien sera abandonné. Si pour Lacan, « agir, c'est opérer un transfert d'angoisse[34] », Bertha soutiendra son désir d'enfant via son engagement auprès des orphelins, et continuera de s'identifier aux objets délaissés : « J'ai écrit […] à Mme L., au sujet d'une petite de vingt ans qui n'a pas vu le soleil depuis deux ans. Cette pensée me tourmente[35] », ou encore : « Personne ne se soucie des filles qui sont abandonnées à elles-mêmes[36] ».

Au regard de ces événements, et puisque « l'amour n'a pas été[37] », comme elle le répète dans l'un de ses poèmes, son « butin en brocante[38] » constituerait-il son lot de consolation, en lieu et place de ces ratages avec l'Autre sexe ?

La part manquante

Mais cet objet du féminin semble aussi intéresser l'hystérique Bertha, en tant qu'il revêt un « signe du désir de l'Autre[39] ». Dit autrement, ces dentelles incarneraient un possible semblant phallique, lequel se partage et se transmet d'une femme à une autre, telle cette « femme sensée[40] » qui elle aussi semble s'intéresser à la brocante et l'accompagne dans le bazar, ou encore la petite Müller, une de ses fidèles, à laquelle elle adresse sa question : « Vous […] m'aiderez » à mettre « de l'ordre dans mes dentelles[41] » ? S'agit-il pour Bertha de mettre de l'ordre dans son insondable féminité ?

Elle s'en approche un peu plus encore, me semble-t-il, quand son regard se pose sur le corps des prostituées « qui se trainent à […] peine vêtues[42] », en jupon ou en chemise de soie à dentelles, comme autant de signes de la féminité débordante, indices sexuels se donnant à voir pour happer le désir de l'Autre.

En effet, au fil de son « existence de nomade[43] » jalonnée de visites d'orphelinats, de foyers de jeunes filles, d'hôpitaux vénériens et de maisons de tolérance, où l'objet regard est prévalent, ne poursuit-elle pas son aventure sur la trace du désir de l'Autre ? Car « sur ces problèmes, je suis insatiable[44] », écrit-elle, en dépit de sa précieuse santé.

Alors, de fureter dans les bazars à se rendre dans les bordels, il n'y a que quelques pas, que Bertha franchit dans le quotidien de ses errances. Qu'est-ce que le bordel ? Un lieu de prostitution, mais aussi un lieu de désordre, à l'instar des brocantes. Ainsi, dans ces lieux d'égarement, quelque chose semble bien captiver Bertha : « La plus belle que j'aie

rencontrée ici, peut-être l'une des plus magnifiques Juives que j'aie jamais vues […] je l'ai découverte, […] dans un bordel […]. Je comprends qu'un homme commette n'importe quelle folie pour une femme pareille, mais je ne comprends pas cette jeune personne de vingt ans qui offre au tout venant ce qu'elle a de meilleur et de plus beau – son corps. […] N'a-t-elle point d'âme[45] ? »

Ainsi, l'implication de Bertha sur le chemin du désir s'entrevoit dans la fascination pour la beauté de cette jeune fille dont le souvenir la hante. Or, qu'est-ce qui viendrait la hanter ? Au-delà de ces dentelles, se nicherait l'objet du désir de l'Autre, l'*agalma*, lequel n'est « ni ornement, ni parure[46] », souligne Lacan.

Ce disant, il y aurait alors à discriminer la jouissance de l'hystérique de la jouissance d'une femme. L'hystérique, pointe Colette Soler, « à insatisfaire la jouissance de l'Autre, vise un plus d'être […] l'hystérique veut être[47] » ; veut être quoi ? « L'objet précieux » de l'Autre, être ce qui lui manque. S'en déduit alors une particularité du sujet hystérique en tant qu'il « dissocie […] l'objet de la satisfaction et l'objet du désir[48] ». De ce fait, et partant de la thèse de Lacan : si « l'identification de l'hystérique peut parfaitement subsister d'une façon corrélative dans plusieurs directions[49] », pourrions-nous avancer qu'à s'identifier à ces prostituées sur un paysage imaginaire, Bertha chercherait à sauver ces filles, abandonnées à leur condition d'objet de jouissance du tout-venant, afin de préserver leur âme, soit l'objet *a*, lequel, dans sa chute, « produirait le désirant dans l'autre[50] » ? De les soustraire à ces hommes s'illusionnant de trouver en elles « le phallus anonyme », nous dit Lacan, en tant qu'il serait « ce qui habite[51] » ces filles de joie ?

Seulement, de se dire « ignorante et inexpérimentée[52] », Bertha, espère-t-elle aussi, par l'entremise de ces prostituées, percer le mystère de la jouissance féminine, cet au-delà de la jouissance phallique, et trouver réponse à son « je ne comprends pas » ? Mais à tisser les fils de sa subtile procuration, elle maintient, à sa manière, son insatisfaction du désir, en s'y dérobant comme objet de jouissance, tout en démasquant le désir de l'Autre, comme l'illustre encore, et de façon légère, ce jour où « Je me suis bien amusée, d'autant plus qu'on m'a présenté […] un commandant qui s'est mis à jouer un petit peu les jolis cœurs jusqu'à ce que je l'aie bien attrapé. […] Il avait appris à faire la différence entre les créatures qu'il connaît et les femmes qu'il ne connaît pas[53]. » Bertha, séduisante et espiègle, exemplifie la distinction opérée par le sujet hystérique entre l'objet plus-de-jouir et l'objet manquant. Par ailleurs, elle met l'homme face à sa difficulté de rencontrer une femme, là où il croyait, à travers ces créatures, en l'existence de La femme. Mais, ne reste-t-il pas à interroger Bertha dans sa quête de beauté ? Qu'en est-il de l'objet du beau pour ce sujet hystérique ?

Objet du beau

En effet, sous la plume de Bertha, la beauté se décline au fil des pages et revêt – outre le délicat de ses dentelles et les lieux « magnifiques » à « savourer avec lenteur [54] » – les traits de quelques jeunes filles, celles aux « fichus blancs sous lesquels se dissimulaient […] des têtes d'une beauté surprenante[55] », ou d'aucunes « qui avaient relevé leur petit rideau » et se révélaient « d'une beauté admirable[56] ». Pour le dire avec Lacan, « telle est la femme derrière son voile : c'est l'absence du pénis qui la fait phallus, objet du désir[57] ». Seulement, comment s'ordonne le beau au cœur de ses « notes de journal intime[58] » ? A lire Bertha, la beauté succède le plus souvent à son affect de dégoût. Est-ce là une façon de « surmonter (s)es répugnances[59] » et de se défendre d'une pensée agressive ? Lacan remarque qu'en effet, les références à la beauté évoquées par certains de ses analysants s'invitent régulièrement après « une pulsion destructrice[60] ». En attesterait, entre autres, l'éprouvé de dégoût de Bertha devant la contemplation du « spectacle effrayant offert par une cinquantaine de femmes nues – dans un hammam – un lieu peuplé de toute la laideur et l'abjection du monde, [qui] pourrait être le vestibule de l'enfer [et] là-dessous un air chargé de vapeurs brûlantes ». Elle ajoute : « Après toute cette nausée, ce fut un vrai bain de fraîcheur que de glisser le long de la côte. Le lac clair, lumineux […] des lauriers-roses dans la féérique splendeur de leur floraison[61] ». Ainsi, d'aimanter le regard de Bertha, l'objet du beau ne s'érige-t-il pas en rempart devant une vision insupportable dont l'affect de dégoût pourrait être le signal ? De fait, deux mouvements semblent se répondre, l'effet aveuglant de la beauté faisant obstacle à l'horreur de la castration, qui s'étale dans ce hammam. Et tout à côté, ce spectacle réveillerait-il « la blessure de la privation[62] » phallique, au fondement de la première insatisfaction de l'hystérique, dont le sujet rend responsable l'objet maternel ? En outre, si le beau « intimide le désir[63] », comme l'indique Lacan, serait-ce pour empêcher le sujet de s'aventurer sur le terrain d'une jouissance dont Bertha cherche à se défendre ? Quant aux merveilleuses dentelles, viendraient-elles alors recouvrir de pudeur le réel de la sexualité féminine, cette jouissance qui ne peut se dire mais, dont elle aurait déjà éprouvé l'appel ? Car comment saisir les mots de Bertha : « Même chez les fillettes, on perçoit la perversité, la quête de la jouissance […] un laisser-aller rieur et dépravé[64] ». L'avant-goût du « désordre du réel[65] » du sexe semble alors se réactiver en dégoût.

Objet olfactif ?

Aussi, et avant de conclure, de cet air chargé du hammam à l'odeur du passé de la chambre de son père, n'y aurait-il pas à interroger l'objet olfactif comme objet partiel, tel que Liliane Fainsilber, analysante de Lacan et psychanalyste, s'y emploie dans son podcast « Une

psychanalyse à fleur d'inconscient[66] » : « Pourquoi Freud et Lacan, dans la même veine, n'ont-ils pas érigé ces effluves odorantes ou nauséabondes en tant qu'objet petit *a*, au même titre que le sein, les selles, la voix et le regard[67] ? » Pourtant, Freud dans sa lettre n° 75 adressée à Fliess, avançait une hypothèse : « Cet objet nasal aurait-il sombré en même temps que le mécanisme-même qui l'avait provoqué, constitutif de l'inconscient, celui du refoulement ? Peut-être, donc, au lieu d'être oublié, peut-on dire qu'il a été promu à cette haute fonction, celle d'être à la naissance de la pudeur et de la moralité, grâce au dégoût qu'il provoque dans l'après-coup de ces souvenirs de honte, associés à l'apprentissage de la propreté ? » Et pour Lacan, le « facteur commun[68] » de l'objet *a* s'articule précisément autour des orifices du corps. En tous cas, « c'est curieux – écrit Bertha – mais quand je dors les bruits me dérangent moins que les odeurs[69] ». En témoignerait l'odeur de « chacal[70] » de sa cabine, laquelle s'invite dans le récit d'un de ses rêves, au cours duquel Bertha, en colère, s'adresse à sa mère. Il semble bien qu'il y ait des odeurs à suivre, non ? Je laisse la question ouverte et termine le fil de ses dentelles.

Si son lot d'objets de brocante a trouvé place à Francfort la maternelle, dans sa « noire vitrine consolatrice baptisée *le dépotoir*[71] », Bertha réserve un tout autre sort à ses dentelles : elles sont destinées à rejoindre les terres paternelles, quand bien même « les gens voient d'un mauvais œil ma collection de dentelles aller à Vienne […][72] ». Le mauvais œil, n'est-ce pas ce que Lacan appelait l'*invidia*[73], l'envie ? Ce disant, ses dentelles semblent très près de ce qui est pour elle l'objet *a*, en tant qu'il incarne le désir du désir de l'Autre, car c'est de cette place que le sujet hystérique le désire. S'agissait-il de sauver l'objet précieux pour compléter l'Autre paternel châtré ? Seulement, « pour l'amour de son père[74] », de passer de « sa fille[75] » à « vieille fille[76] » pour emprunter ses mots, n'est-elle pas restée au bord'elle, au bord de sa féminité ? Une femme à venir…

[1] LACAN J., *Le Séminaire Livre III, Les psychoses,* Paris, Seuil, [1955-1956] 1981, p.118.
[2] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe,* Paris, Editions des femmes, 1986.
[3] *Ibid*., p.28.
[4] *Ibid*., p.49.
Elle y évoque aussi ses « *errances* ».
[5] *Ibid*., p.44.
L'année qui suivra la mort de sa mère, Bertha voyagera de façon sporadique, et ce pendant plus de dix années, des Balkans à la Russie, en passant par le Proche-Orient.
[6] LACAN J., *Le séminaire Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, [1962-1963] 2004, p.97.
[7] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.69.
[8] TINAYRE M., « L'Antiquaille », *Madeleine au miroir, Journal d'une femme*, Paris, Calmann-Lévy, 1912, p.92.

[9] HIRSCHMÜLLER A., *Josef Breuer*, Paris, PUF, 1991, p.165.
[10] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe*, *op. cit.,* p.69.
[11] *Ibid*., p.56, p.145.
[12] LACAN J., *Le séminaire Livre VI*, *Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, [1958-1959] 2013, p.418.
[13] LACAN J., *Le séminaire Livre XVI*, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, [1968-1969] 2006, p.329.
[14] *Ibid*.
[15] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.121.
[16] BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, Les presses universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Ed. Numérique du 21/09/2012, p.112.
[17] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.328-329.
[18] *Ibid*., p.140, p.142-143.
[19] *Ibid*., p.242.
Les mots de Bertha ne renvoient-ils pas au Nom-du-Père, le père symbolique en tant qu'il est castré ?
[20] LACAN J., *Le Séminaire Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, [1969-1970] 1991, p.108.
[21] Premières hallucinations : des serpents noirs sortant des murs, dont l'un rampant le long de son père dans le but de le tuer. Le bras droit de Bertha devient anesthésié, ses doigts se transforment en serpents et ses ongles en têtes de mort. Le serpent, à suivre Lacan, représente le symbole phallique.
[22] FREUD S., *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF, 2002, p.31
[23] HIRSCHMÜLLER A., *Josef Breuer*, *op. cit.*, p.171.
Sous le pseudonyme Paul Berthod. L'un des contes raconte l'histoire d'un brocanteur, abandonné par sa femme, qui retrouve sa joie de vivre grâce à la petite fille de celle-ci. Il est souligné dans la plupart de ses histoires le ratage des rencontres de jouissances entre les hommes et les femmes.
[24] *Ibid*., p.172.
[25] *Ibid*., p.360.
[26] *Ibid*., p.368.
Liliane Fainsilber, psychanalyste, relève l'un des secrets de fabrication du symptôme hystérique dans son podcast *Une psychanalyste à fleur d'inconscient,* ép. n° 38, *La fonction secrète de l'hystérie dans la transmission de la psychanalyse* : « le sujet redonne toujours aux locutions verbales ordinaires leur sens premier ». Exemple : « j'en ai le souffle coupé, les bras m'en tombent, ça me fait mal au cœur, donner des haut-le coeur… » Et chez Bertha, les locutions avec le « cœur » sont très nombreuses. Par ailleurs, pour Bertha, certains symptômes font signe et sens : « Mon oreille siffle – l'oreille droite, mauvais signe ! », dans

Le travail de Sisyphe, *op. cit.*, p.227.
[27] LACAN J., dans sa leçon du 21 mars 1956, fait valoir l'idée selon laquelle l'objet de désir rendrait compte de la rivalité de la fille avec sa mère à l'endroit du père.
[28] LACAN J., *Le Séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, [1964]1973, p.144.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] Dora, fille de Mathilde et Josef Breuer, « d'être né(e) dans ces conditions » le 11/03/1882, pointe Lacan, et au moment où Jones parlera, se suicidera à l'âge de 21 ans. Quand son père s'occupa de sa patiente Bertha, alias Anna O., celle-ci avait également 21 ans. Par ailleurs, ajoutons qu'il semble que la naissance de Dora, fille du couple Breuer, soit antérieure à la grossesse nerveuse d'Anna O.
[32] SOLER C., *Ce que Lacan disait des femmes,* Paris, Editions du Champ Lacanien, coll. …In progress, 2003, p.12-13.
[33] LACAN J., *Le séminaire Livre XXI*, *Les non dupes errent*, inédit, [1973-1974], p.45.
[34] LACAN J., *Le séminaire Livre X, L'Angoisse*, *op. cit.*, p. 92-93.
[35] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.47.
[36] *Ibid.*, p.67.
[37] HIRSCHMÜLLER A., *Josef Breuer*, *op. cit.*, p.393. Je remercie Petra Merz de la traduction du titre de ce poème.
[38] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.250.
[39] BERNARD D., *La différence du sexe*, Paris, Ed. Nouvelles du Champ lacanien, Coll. Étude de psychanalyse, 2021, p.84.
[40] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.101
[41] *Ibid.*, p.140.
[42] *Ibid.*, p.35.
[43] *Ibid.*, p.241.
[44] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op.cit.*, p.259.
[45] *Ibid.*, p.72.
[46] LACAN J., *Le Séminaire Livre VIII*, *Le transfert*, Paris, Seuil, [1960-1961] 2001, p.172.
[47] SOLER C., *Ce que Lacan disait des femmes, op. cit.*, p.63.
[48] *Ibid.*, p.59. Pour l'auteure, l'objet manquant soutenant le désir et l'objet plus-de-jouir constituent l'objet cause du désir.
[49] LACAN J., *Le Séminaire Livre V*, *Les formations de l'inconscient*, *op.cit.*, p.325-326.
[50] LACAN J., *Le Séminaire Livre VIII, Le transfert, op.cit.*, p.419.
[51] LACAN J., *Le Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p.328.
[52] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit.*, p.143.

[53] *Ibid*., p.124.
[54] *Ibid*., p.69.
[55] *Ibid*., p.164.
[56] *Ibid*., p.71.
[57] LACAN J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits II*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1971, p.188.
[58] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op.cit*., p.215.
[59] *Ibid*., p.99.
[60] LACAN J., *Le Séminaire Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, Coll. Champ Freudien, [1959-1960] 1986, p.280.
[61] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit*., p.179-180
[62] LACAN J., *Le séminaire Livre XVII*, *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit*., p.84
[63] LACAN J., *Le Séminaire Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, *op. cit*., p.279-280.
[64] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op. cit*., p.220.
[65] BERNARD D., *La différence du sexe*, *op. cit*., p.191. Devant le réel de son corps, la jeune Bertha, à l'instar du petit Hans avec ses premières érections, a pu en être affectée. En lieu et place de la pulsion sexuelle, l'affect de dégoût l'aurait-il saisie, traversée ?
[66] FAINSILBER L., *Secrètes fragrances (notes sur l'odorat),* podcast n°29 dans « Une psychanalyse à fleur d'inconscient ». Liliane Fainsilber fait référence à un extrait de la lettre n°75 du 14 novembre 1897 de Freud adressée à Fliess : *« il m'est souvent arrivé de soupçonner qu'un élément organique entrait en jeu dans le refoulement et je t'ai déjà raconté qu'il s'agissait de l'abandon d'anciennes zones sexuelles. Cette hypothèse se rattachait pour moi au rôle modifié des sensations olfactives, au port vertical, aux narines s'éloignant du sol et, par cela-même une foule de sensations antérieurement intéressantes qui émanaient du sol, devenaient repoussantes, ceci par un mécanisme que j'ignore encore. Cet objet nasal aurait-il sombré en même temps que le mécanisme-même qui l'avait provoqué, constitutif de l'inconscient, celui du refoulement ? Peut-être, donc, au lieu d'être oublié, peut-on dire qu'il a été promu à cette haute fonction, celle d'être à la naissance de la pudeur et de la moralité, grâce au dégoût qu'il provoque dans l'après-coup de ces souvenirs de honte associés à l'apprentissage de la propreté. En tant qu'être civilisé, nous devons renoncer à avoir du flair comme les animaux ».* FREUD S.*, Naissance de la psychanalyse, Lettres à Wilhelm Fliess,* Paris, PUF, 1956, p.205.
[67] *Ibid*.
[68] LACAN J., *Le séminaire Livre XXII, RSI,* leçon du 21/01/1975, inédit, [1974-1975], p.33. *« Le facteur commun du petit (a) c'est d'être lié aux orifices du corps. »*
[69] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op.cit*., p.192.
[70] *Ibid*., p.145. Un rêve à Beyrouth : « Il faut que je vous raconte un rêve : dans ce rêve, je racontais à ma mère que j'avais apprivoisé deux petits chacals. Maman ne voulait pas me

croire, je les lui montrai donc, mais bien que je fusse certaine qu'il s'agissait de chacals, je m'aperçus que je tenais deux chats en laisse, cela me mit en colère, je tirai sur la laisse et, voyez, ils se changèrent en M.H. et M.S., que maman invita aimablement à prendre place dans la salle à manger de la Leer-bachstrasse. Or, ma cabine sentait, à ne pas s'y méprendre, le chacal. » Après le récit de son rêve, Bertha évoque une « belle surprise », les « jardins, des buissons de roses jaunes et roses, des figuiers ». Nous retrouvons ici le corollaire entre la pulsion destructrice et la référence à la beauté.

[71] *Ibid*., p.268.

[72] *Ibid*., p.161. Bertha transfèrera sa collection de dentelles au Musée des Arts Décoratifs de Vienne.

[73] LACAN J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit*., p.105.

[74] HIRSCHMÜLLER A., *Josef Breuer*, *op. cit*., p.360.

[75] PAPPENHEIM B., *Le travail de Sisyphe, op.cit.*, p.92.

[76] PAPPENHEIM B. (Anna O.), *Literarische und publizistische Texte*, « Im Storchenland » (1888), Ed. L. Kugler & A. Koschorke, Wien : Turia + Kant, 2002, p.22. Je remercie Petra Merz pour cette référence.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

ASSIGNATION, C’EST-À-DIRE ?

Auteur : Dominique Marin

Date de parution : 30 octobre 2024

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/assignation-cest-a-dire/

Référence :
Dominique Marin, Assignation, c’est-à-dire ?, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 30 octobre 2024. Consulté le 13 juillet 2025 sur
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/assignation-cest-a-dire/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Assignation, c’est-à-dire ?

Intervention de Dominique Marin, prononcée lors du stage du Collège de Clinique Psychanalytique de l’Ouest intitulé « Jeunesse, sexualités, modernité » à Rennes le 5 avril 2024

Le terme d’assignation tel qu’il est employé aujourd’hui renvoie d’abord à la notion de genre. Je voudrais apporter ma contribution en élargissant son usage à un autre domaine, celui du phénomène dit d’emprise. Dans les deux cas, je voudrais montrer que l’assignation venue de l’Autre ne va pas sans une (ré)assignation du sujet qui passe par son discours intérieur, précisément par un « se dire ».

Le terme d’assignation vient de la justice. Lorsqu’un citoyen est convoqué par un juge, il reçoit une *assignation à comparaître* par le biais d’un huissier ou encore par décision juridique, il peut être *assigné à résidence*. Son emploi a gagné le débat sur le genre dont je ne vais pas faire l’historique, surtout après ce qu’a pu en dire Roger Mérian dans son intervention introductive très éclairante. *Être assigné à*, en particulier, *être assigné à être*, voilà bien ce qui est contesté par rapport à l’identité de genre liée au sexe anatomique. Tout sujet aurait le droit de choisir son appartenance, voire d’inventer son appartenance à un genre.

Les autrices de *La fabrique de l’enfant-transgenre*[1], Caroline Eliacheff, pédopsychiatre et psychanalyste, et Céline Masson, également psychanalyste, s’alarment du fait que la législation tend à autoriser les enfants à s’autodéterminer, et donc à avoir accès à une prise en charge adéquate, de plus en plus jeunes. Dans certains pays, on voudrait pouvoir admettre qu’un enfant âgé de deux ans ait le droit d’être accompagné dans son vœu de changement d’identité genrée, d’abord en ayant la possibilité de changer de prénom et de porter des vêtements de son choix, puis en ayant accès à des inhibiteurs de puberté. La question se pose de l’âge minimal : quatorze ans, seize ans, ou la majorité, pour ce qui concerne l’administration d’une hormonothérapie et les interventions chirurgicales, comme l’ablation des testicules ou des seins.

Rien d’étonnant à ce que de jeunes sujets s’aventurent vers les solutions que la société

propose et se saisissent des signifiants nouveaux qui circulent. Ceci indique d'abord que ce qu'un sujet habite n'est pas seulement un corps ; il habite aussi le langage. Lorsqu'un sujet se présente chez un psychanalyste, il est courant de constater qu'il se présente sous les signifiants qui circulent dans le discours courant : « Je suis bipolaire, HPI… » Combien de parents aujourd'hui n'hésitent-ils plus à choisir des prénoms non genrés pour leur enfant !

On connaît ce mot de Lacan dans son séminaire XX, *Encore*, « les hommes, les femmes et les enfants, ce ne sont que des signifiants[2] », et en tant que tels, ils ne trouvent leur signification que dans les rapports que ces signifiants entretiennent entre eux. Qu'un sujet choisisse de se ranger sous un de ces signifiants suppose un mécanisme identique, quel que soit le signifiant élu. Aussi ai-je choisi un signifiant quelconque pour l'illustrer avec un exemple emprunté à un philosophe. Je reprends la partie d'un chapitre d'un article que j'ai rédigé pour un numéro de *L'en-je Lacanien*, le n° 38[3].

Un exemple d'assignation – De Genet, un mot vertigineux

Jean-Paul Sartre a consacré un livre à l'écrivain et dramaturge Jean Genet, intitulé *Saint Genet, comédien et martyr.* Sartre décrit l'enfant Genet, confié à l'âge de sept ans par l'Assistance Publique à une famille de paysans du Morvan, comme un garçon très pieux aspirant à une heureuse sainteté. Il imagine que l'enfant aurait plongé sa main dans un tiroir de la cuisine où il était en train de jouer : « Soudain … un mot vertigineux. Venu du fond du monde abolit le bel ordre… Une voix déclare publiquement : « Tu es un voleur. » Il a dix ans. Cela s'est passé ainsi ou autrement[4]. »

Et peu importe que cela se soit passé autrement ; la logique mise en avant par Jean-Paul Sartre nous intéresse car elle touche à ce que fait un sujet de ce que l'on attend de lui, dit de lui, de ce qu'on lui dit, ce qui est parfaitement imprévisible. Ainsi, Sartre écrit-il justement que « l'important n'est pas ce qu'on fait de nous mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous. » Il est convaincu que la réponse de Genet à la parole qui le désigne comme voleur lui fera écrire plus tard : « J'ai décidé d'être ce que le crime a fait de moi[5]. »

Là encore, si cela s'est bien passé ainsi, nous avons une énonciation d'où se décide une position dans l'existence. Sartre en déduit le goût prononcé pour le passé, force peu commune de la nostalgie du paradis perdu de l'enfance chez Genet, mais aussi son goût pour la métamorphose et le travestissement, si présents dans son théâtre, ainsi qu'une puissante tendance à une culpabilité faisant du crime une solution : « Il ne trouve pas d'autre moyen que de partager le dégoût qu'il leur inspire [à tous ceux qui le traitent de voleur], que de se mépriser avec leur mépris[6]. »

Sartre utilise la philosophie présentée dans *L'être et le néant* pour écrire ces pages sur Genet, qui datent, il faut le souligner, du début de l'enseignement de Lacan, 1952. Jean-Paul Sartre s'emploie à montrer la dialectique entre *l'être pour soi* et *l'être pour l'Autre*. Il considère que Genet « juge que l'apparence (ce qu'il est pour eux) est la réalité et que la réalité (ce qu'il est pour soi) n'est qu'apparence. C'est sa certitude intime qu'il sacrifie au principe d'autorité ; c'est la voix du *cogito* qu'il refuse d'entendre, c'est au plus profond de sa conscience de soi qu'il se donne tort[7]. »

En utilisant le vocabulaire de l'existentialisme, nous pourrions parfaitement considérer le gain de la logique de réassignation à partir de l'assignation venue de l'Autre. Le sujet s'approprie les paroles prononcées par l'Autre, « tu es… », par un acte d'énonciation, « je suis ce que l'Autre dit que je suis ». L'être *pour-soi* est facticité selon Sartre puisque, toujours, « cet être est fondement de soi comme défaut d'être[8]. » On n'est pas loin de la définition lacanienne du manque à être sous lequel tombe le sujet dès sa prise dans le signifiant.

La plume de Jean-Paul Sartre reste une source précieuse d'enseignement dans ce qui « s'est passé ainsi ou autrement » pour Genet. Elle conduit à la frontière entre « l'aspect singulier » du langage et « le contenu universel et socialisé des mots[9] ». Sartre va même jusqu'à citer un élément autobiographique de Michel Leiris dans *Biffures*. Enfant, il joue avec des figurines, des soldats, en fait tomber une et la ramasse en pensant qu'elle s'est peut-être abîmée. Michel Leiris souligne l'importance de ce jouet par le fait qu'il lui appartient : « l'essentiel, c'était qu'il y eût quelque chose m'appartenant qui fût tombé ». Il ramasse le jouet « en grand danger d'être cassé », et exprime sa joie de le trouver indemne en s'écriant : « … Reusement ! » Le fait que quelqu'un dans l'entourage surprenne son erreur et le corrige en lui expliquant que « c'est heureusement qu'il faut dire » coupa court à sa joie, ouvrant à un sentiment curieux dont l'auteur veut rendre compte pour en « percer l'étrangeté ». La fin du chapitre mérite d'être citée : « L'on m'a repris. Et, un instant, je demeure interdit, en proie à une sorte de vertige. Car ce mot mal prononcé, et dont je viens de découvrir qu'il n'est pas en réalité ce que j'avais cru jusque-là, m'a mis en état d'obscurément sentir – grâce à l'espèce de déviation, de décalage qui s'est trouvé de ce fait imprimé à ma pensée – en quoi le langage articulé, tissu arachnéen de mes rapports avec les autres, me dépasse, poussant de tous côtés ses antennes mystérieuses[10]. »

En fin observateur, Jean-Paul Sartre note qu'il y a peu d'enfants qui échappent à cette « stupeur devant l'étrangeté de la parole humaine ». La jouissance singulière du mot ainsi déformé, « Reusement ! », doit s'effacer devant l'usage universel du mot heureusement dans une emprise qui dépasse le sujet. Pour l'enfant Genet, Sartre imagine que cela s'est

passé d'une façon plus radicale, puisque ce n'est pas une chose lui appartenant qui lui échappe, et dont, après tout, il pourrait facilement se séparer, un soldat de plomb, une expression à voix haute sous forme de jaculation, mais c'est l'être entier de Genet qui est visé, dénommé et rendu public. Alors que l'enfant Leiris cessera d'employer le cri de joie « … Reusement ! », nous pourrions dire qu'au contraire Jean Genet ne cessera de s'attacher au mot introduit par l'Autre et qu'il se l'approprie. C'est ainsi que l'on peut lire le propos suivant de Jean-Paul Sartre concernant l'assignation faite par l'Autre : « L'enfant la reprend, la *répète à mi-voix, pour lui-même* [je souligne]. Alors que l'homme normal dit son malheur pour être compris des autres, donc semblable à tous, Genet, abandonné de tous, redit sa plainte sans témoin pour être compris de soi seul, donc pour être davantage soi-même : au lieu que la singularité se socialise, c'est l'universel qui devient un moyen de réaliser le singulier[11]. »

Selon Sartre, Genet se réalise comme objet de jouissance pour ceux qui le condamnent comme voleur, dès lors qu'il reprend à son compte le mot vertigineux. « Il crie : " Je suis un voleur ". Il écoute sa voix […] de l'enfant truqué nous avons fait un poète ; il est hanté par un mot, un seul mot qu'il contemple à l'envers, et qui contient son âme[12]. »

Si cela s'est passé ainsi, et pas autrement, nous pouvons dire avec Lacan que par son mot vertigineux, répété en son discours intérieur comme le suppose Sartre, Genet s'est fait poème qui ne cesse de s'écrire, un voleur qu'il s'est dévoué à être pour faire exister un Autre le désirant tel.

C'est à mon avis ce qui fonde la logique de la sentence de Lacan sur le sexe, dont la responsabilité dernière revient au sujet : « L'être sexué ne s'autorise que de lui-même […] et de quelques autres[13]. » Il s'agit d'un acte lié au dire – « le sexe, […], c'est un dire[14] » – que je tiens comme la marque du sujet dans son lien à lalangue, frontière entre l'aspect singulier du langage et son versant symbolique.

Nous en avons un exemple, très clair, dans l'enseignement de Lacan pour rendre compte de l'hystérie. Je cite son séminaire XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* : « *toute femme* est l'énonciation dont se décide l'hystérique[15] ». Certes, Lacan n'emploie pas encore la notion de dire mais d'énonciation, pourtant cette formule de l'hystérie en prépare l'émergence, celle que nous trouvons de manière plus explicite l'année suivante dans son article *L'étourdit* (1972) : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend[16]. »

Vous comprendrez le crédit que j'accorde à la formulation d'un linguiste, fin lecteur de Lacan, qui ajoute un pronom possessif à cette assertion que nous répétons si souvent.

Gabriel Bergounioux reprend et transforme cette affirmation qui constitue l'un des axes majeurs de son ouvrage, *Le moyen de parler* : « Qu'on dise, c'est-à-dire qu'on ***se*** dise, reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend[17]. »

La prise en compte sérieuse du discours intérieur à laquelle invite Lacan dès le séminaire III, *Les psychoses*, devrait permettre de mieux faire apparaître ce qui distingue la psychanalyse comme pratique, mais aussi comme interprétation de certains phénomènes sociaux. Par exemple, ça devrait nous aider à ne pas simplement imputer à la mère et à son désir, comme Autre incarné pour l'enfant, je ne sais quel pouvoir démoniaque sur le sujet naissant. J'ai, en effet, l'impression que des analystes interprètent parfois le film *Petite fille* de cette façon. Le désir de la mère d'avoir voulu ou de vouloir une fille serait le vrai et seul élément déterminant dans le choix de son fils de vouloir devenir une fille. Qui peut le dire, sinon le sujet concerné ? Il y a une pensée magique en psychanalyse, qui fait encore croire que les désirs, les rêves, les secrets des parents constitueraient un héritage que les sujets contracteraient de façon quasi automatique.

Phénomène d'emprise et discours intérieur

Concernant la sexualité entre des mineurs de moins de quinze ans et des adultes, on assiste en ce moment-même en France à une série de dénonciation de relations d'emprise, qui se situe dans le mouvement de libération de la parole des victimes de violences sexuelles *#Meetoo.* Ce mouvement a pris son essor en 2017 dans le milieu du cinéma nord-américain, et depuis quelques mois, on voit ce même phénomène apparaître chez nous. Comme il met en cause des personnalités fort connues, des acteurs et des cinéastes, on en parle. Au moment où j'écris ces lignes, la comédienne Judith Godrèche, lors de la cérémonie des Césars 2024, a prononcé un discours sur le fait qu'elle a porté plainte contre un réalisateur avec lequel elle a eu une relation de ses quatorze ans jusqu'à ses vingt ans, pour dénoncer une relation d'emprise. Dans son discours, elle explique que 2000 personnes lui ont envoyé leur témoignage, quatre jours après qu'elle ait annoncé publiquement sa décision de porter plainte pour viol aggravé sur mineur de moins de quinze ans. Ce qui a retenu mon attention est cette petite phrase qu'elle a formulée pour expliquer son silence d'une trentaine d'années : « Pour se croire, encore faut-il être cru. » Vous noterez la logique en cause, toujours la même : le terme, au sens de dernier élément déterminant, reste le « se croire », qui passe forcément par un « se dire ».

Il est évident que les avancées les plus récentes du féminisme permettent de lever le voile sur des pratiques et une culture machiste inacceptables. Reste que la psychanalyse n'a pas à tomber dans le panneau qu'est le terme de *relation d'emprise*, et ce, malgré la forte incidence des mœurs de l'époque en question.

Le consentement[18], écrit par Vanessa Springora, relate une expérience assez similaire avec une personnalité du monde littéraire, nommée seulement G M, très en vogue dans les années 80. Son récit rappelle l'existence d'une pétition rédigée par de nombreux intellectuels pour que la justice laisse tranquille des adultes entretenant des relations sexuelles avec des mineurs de moins de quinze ans, sous prétexte qu'elles seraient consenties. La psychanalyse n'a pas à se prononcer, ni sur les mœurs ni sur la loi, mais sur ce que le sujet fait des conditions qui lui sont faites par son époque. Le témoignage de Vanessa Springora est très éclairant, car on peut y lire ce qui l'a détruite dans cette relation : c'est un livre écrit après sa rupture avec G M, qui raconte leur histoire. Le choc a été tel qu'il lui a fallu une injection de Valium. Elle raconte aussi l'inanité des psychothérapeutes qu'elle a rencontrés ensuite : ils voulaient la convaincre, comme si ça pouvait l'éclairer, qu'elle avait eu affaire à un prédateur sexuel. Imaginez un instant, juste une minute, que Freud se soit contenté de dire à Dora : « ma pauvre, vous êtes tombée sur un prédateur » ! Au contraire, comme nous le répétons depuis que Lacan l'a formulé, Freud l'a tout de suite invitée à répondre de la part qu'elle prenait dans le désordre qu'elle dénonçait.

S'il y a une emprise à chercher, on ne peut pas se contenter de la chercher dans les mœurs en vogue dans telle société à tel instant ; la sociologie n'est pas d'une grande aide. Pour la psychanalyse, la seule emprise qui compte, car c'est sur elle qu'elle a le devoir d'agir, est le fantasme qui détermine le sujet dans ses choix, ce que confirme parfois, de façon nette, le témoignage de son discours intérieur. Dans le cas présent, il ne dépend ni de la perversion du partenaire, ni du désir de l'Autre, qui serait assimilé à celui de la mère, mais d'une « insondable décision de l'être », expression de Lacan concernant le choix de la psychose, dont il interroge l'ordre de causalité.

Et quand le sujet ne consent pas du tout, comme dans le cas d'inceste subi durant l'enfance ? Est-ce qu'on peut encore soutenir que le discours intérieur y est impliqué ? J'affirme que c'est le cas en m'appuyant sur un autre témoignage, qui est aussi une réflexion précieuse sur l'écriture et le langage. Lorsque Neige Sinno relate son expérience dans *Triste tigre* (Goncourt des lycéens 2023, ce qui est à relever), elle témoigne aussi des limites du verbe en soulignant très justement que « la vérité n'est pas dans le langage », et qu'elle n'est nulle part. Et pourtant, elle écrit dans le livre ce passage où elle parle de son beau-père, auteur d'un inceste qu'elle a subi très jeune.

« Et moi, qu'est-ce que je me racontais ? Qu'est-ce que se racontent les petites victimes ?

1) Si je ne le dis à personne, ça n'existe pas.

2) Tu as dû faire quelque chose pour mériter ça. Quelque chose en toi le provoque. Tu es

une petite pute.

3) Tu es la préférée. Il te fait ça parce qu'il t'aime. Il t'a choisie[19]. »

Après le « je suis un voleur », voici une autre assignation ou réassignation : « je suis une pute ». Elle connaît les podcasts de Charlotte Pudlowski, qu'elle mentionne. Pour en dire un mot, Charlotte Pudlowski mène des enquêtes sur l'inceste en interrogeant des victimes. On peut se reporter à son livre *Ou peut-être une nuit* [20] ou encore à ses podcasts en six épisodes[21]. Ce livre et ses enregistrements audio permettent d'entendre comment elle-même a maintenu une sorte de voile sur ce qu'elle découvrait, en particulier sur l'inceste subi par sa mère. Vous pourrez mesurer par vous-même la participation de son discours intérieur dans le mécanisme de voile jeté sur ce que rencontre le sujet, et qui renvoie à la notion de dire existentiel. Charlotte Pudlowski se dit, comme Neige Sinno : « si je me tais, ça n'existe pas. »

Quand Lacan, dans son article *L'étourdit*, écrit que « le dire se démontre », et qu'il ne peut que s'inférer, puisqu'il échappe à l'ensemble de ce qui est dit, bien qu'il l'ordonne, il ouvre une nouvelle perspective pour la psychanalyse. Pour chaque sujet, l'analyse a à vérifier *qu'on se dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*, soit à porter à jour le dire qui commande ses dits et par conséquent son existence. N'est-ce pas ce qui se démontre au travers du long commentaire de Lacan concernant Joyce ? Joyce a montré à Lacan qu'un sujet peut se passer du signifiant du nom du père, à condition d'user de sa fonction de nomination et dans son cas de se déclarer, dans le sens de *se dire*, Artiste avec un grand A. Pour ceux qui aiment le cinéma de Quentin Dupieux, je conseille de voir son *Daaaaaalí !* qui montre bien, à mon avis, comment son incessant propos, « Dali est le plus grand des artistes vivants », le sauve de sa folie.

Peut-on concevoir la fonction de nomination dévolue au sinthome sans le discours intérieur ? Je ne le pense pas. J'insiste : je le pense d'autant moins que c'est sans doute pour cette raison que Lacan parle d'un sinthome-il et d'un sinthome-elle, soit d'une nomination qui ne vient plus du père de la réalité psychique réduite pour Freud au complexe d'Œdipe, mais plutôt du partenaire auquel le sujet ***s***'apparente dans sa lalangue.

[1] ELIACHEF C. et MASSON C., *La fabrique de l'enfant-transgenre, Comment protéger les mineurs d'un scandale sanitaire*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.
[2] LACAN J., *Le séminaire Livre XX, Encore*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p.34.
[3] MARIN D., « Débat sur le genre. De l'ordre symbolique à lalangue (1ère partie) », *L'en-je*

lacanien, n° 38*, Le symbolique et la lalangue*, Toulouse, Érès, 2022, p.11-29.
[4] SARTRE J.-P., *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2011, p.26.
[5] *Ibid*., p.63.
[6] *Ibid*., p.33.
[7] *Ibid*., p.47.
[8] SARTRE J.-P., *L'être et néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2013, p.122.
[9] SARTRE J.-P., *Saint Genet*, *op.cit*., p.56.
[10] LEIRIS M., « Biffures », in *La règle du jeu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 2003, p.6.
[11] SARTRE J.-P., *Saint Genet*, *op.cit*., p.57.
[12] *Ibid*., p.54.
[13] LACAN J., *Les non-dupes errent*, Éditions de l'ALI (publication hors commerce), leçon du 9 avril 1974.
[14] LACAN J., *Le moment de conclure*, Éditions de l'ALI (publication hors commerce), leçon du 15 novembre 1977, p.10.
[15] LACAN J., *Le séminaire Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p.155.
[16] LACAN J., « L'étourdit », in *Autres Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p.449.
[17] BERGOUNIOUX G., *Le moyen de parler*, Lagrasse, Verdier, 2004, p.169.
[18] SPRINGORA V., *Le consentement*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2020.
[19] SINNO N., *Triste tigre*, Paris, P.O.L., 2023, p.110.
[20] PUDLOWSKI C., *Ou peut-être une nuit*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2021
[21] https://louiemedia.com/injustices-2/ou-peut-etre-une-nuit

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

LA SEXUALITÉ : FAUT PAS OU FAUX-PAS ?

Auteur : Rosa Guitart-Pont

Date de parution : 6 octobre 2024

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/la-sexualite-faut-pas-ou-faux-pas/

Référence :
Rosa Guitart-Pont, La sexualité : faut pas ou faux-pas ?, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 6 octobre 2024. Consulté le 13 juillet 2025 sur
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/la-sexualite-faut-pas-ou-faux-pas/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

La sexualité : faut pas ou faux-pas ?

Intervention prononcée par Rosa Guitart-Pont au stage du Collège de Clinique Psychanalytique de l'Ouest intitulé « Jeunesse, sexualités, modernité » à Rennes le 5 avril 2024.

Une jeune lycéenne me dit lors d'une séance : « J'ai annoncé à mes potes que j'étais bisexuelle et c'était grave cool car il s'en est suivi un *coming out* général. J'ai ainsi appris qu'une de mes copines était aussi bisexuelle, que deux copains étaient homos et que l'un des deux était *gender-fluid*. » Cette conversation décontractée, dans une cour de récréation, illustre l'évolution des mœurs de notre société. Il y a juste quelques décennies, on ne se serait pas confié avec autant d'aisance quant à son identité et son orientation sexuelle, surtout lorsqu'elles ne correspondaient pas aux normes établies. On aurait plutôt pris soin de les cacher avec honte ou culpabilité. L'homosexualité était en effet considérée comme une pathologie. Il y avait même ce qu'on appelait les thérapies de conversion dont le but était de modifier l'orientation sexuelle chez les homos. Quant aux termes de *coming out*[1] et de *gender-fluid*[2], ils ne faisaient pas partie du vocabulaire courant. Tout comme on ne parlait pas de transsexuel, de transgenre, de cisgenre[3], etc.

Ce nouveau vocabulaire témoigne de l'évolution des discours qui se tiennent sur le sexe dans nos sociétés occidentales. L'évolution principale étant illustrée par la « théorie du genre », popularisée notamment par Judith Butler en 1990 dans son essai : *Trouble dans le genre*. Néanmoins, c'est le psychologue et sexologue John Money (1921- 2006), qui le premier a employé la notion de « genre » en 1955 dans une publication scientifique aux États-Unis. Pour en donner une définition rapide, disons que le genre – à distinguer de la réalité du sexe anatomique – fait référence à l'identité, soit aux normes masculines ou féminines auxquelles on s'identifie.

Ces normes ont été considérées pendant longtemps comme le reflet d'une prétendue essence naturelle de l'homme et de la femme. Du coup, lorsque l'identité et/ou les pratiques sexuelles ne correspondaient pas à ces normes, elles étaient considérées contre-nature et qualifiées soit de pathologiques, soit de dégénérées. Or, la théorie du genre vise précisément à déconstruire les identités sexuées en dénonçant leur prétendu naturalisme, et en montrant que les normes sexuelles résultent d'une construction sociale, toujours susceptible d'évoluer. Dès lors, le sens de la binarité normal/anormal ne peut qu'être

questionné. Et celui qui ne correspond pas aux normes, qui est donc a-normal ou hors-normes, ne peut plus être assimilé automatiquement à un cas pathologique ou dégénéré.

A cet égard, il est intéressant de rappeler que, étymologiquement, le terme « normal » dérive du grec *nomo,* qui signifie règle, équerre. Prenant donc son origine de l'instrument géométrique qui permet de tirer une ligne droite, la norme a pris le sens d'un modèle à suivre, voire d'une règle au sens d'une loi. Or, lorsque la norme est assimilée à une loi, il convient de distinguer si elle est intrinsèque ou extrinsèque à l'objet auquel on l'applique. Si on dit par exemple que la température normale du corps humain oscille entre 36 et 37 degrés environ, cela tient aux lois propres au métabolisme physique de l'humain. Dès lors, on considérera qu'une température supérieure à 37 degrés est anormale et témoigne d'une pathologie, assimilée à un dérèglement, qu'il convient de corriger.

Par contre, lorsque la norme est extrinsèque à l'objet, lorsqu'elle résulte d'une construction, comme c'est le cas des normes sexuelles, l'anormalité ne fait que décrire un non-conformisme aux normes établies. Et il est donc abusif, comme on le fait parfois, d'assimiler automatiquement ce non-conformisme à un dérèglement pathologique, qu'il conviendrait de corriger. Cette assimilation laisse entendre comment une loi sociale conjoncturelle peut être prise abusivement pour une loi universelle médico-scientifique. À cela s'ajoute le fait qu'une norme, aussi aléatoire soit-elle, peut vite devenir normatrice, voire moralisatrice. Dans ce cas, l'anormal est celui qui ne file pas droit et qu'il convient de ramener sur le droit chemin. C'est ce que les thérapies de conversion essayaient de faire avec les homos par exemple. Ces thérapies ont été interdites en 2022.

Pour rappel, l'homosexualité a été considérée comme une pathologie psychiatrique jusqu'en 1973 aux USA et jusqu'en 1992 en France. De plus, elle était considérée comme un délit et n'a été dépénalisée qu'en 1982 (avec l'arrivée de François Mitterrand). Elle avait été dépénalisée une première fois sous la Révolution française, puis repénalisée en 1942 sous le régime de Vichy.

Les mouvements LGTBQIA+[4] continuent à se battre pour la dépathologisation des comportements sexuels qui les caractérisent. A titre d'exemple, suite à leur demande, la qualification de « trouble de l'identité de genre » qui figurait dans le DSM-4 a été remplacée par « dysphorie de genre » en 2013 dans le DSM-5. Le sentiment de souffrance que désigne le terme de dysphorie (qui est le contraire d'euphorie) vient ainsi remplacer celui de trouble psychiatrique. La dysphorie du genre (dont l'antonyme est *cisgenre*) désigne ceux qui souffrent d'être en dissonance avec leur sexe anatomique. Il peut s'agir de transgenres ou transsexuels, de non-binaires ou *gender-fluid*. Les derniers refusent la différence des genres, soit parce qu'ils ne se sentent « ni garçon ni fille », soit parce qu'il se sentent les

deux à la fois. En revanche, les trans sont très attachés à la différence des sexes et ils adoptent les stéréotypes du sexe qu'ils choisissent, en les hyperbolisant parfois, surtout lorsqu'il s'agit de femmes trans (robes ultra sexy, maquillage ultra accentué, etc.)

Quoiqu'il en soit, ce que l'on peut constater, c'est que dans une large partie de nos sociétés occidentales, la dépathologisation de certains comportements sexuels convertit ces derniers en objets de droit. Ainsi, de nouvelles formes de sexualité, interdites auparavant, ont aujourd'hui droit de cité, tout comme de nouvelles revendications identitaires inenvisageables il y a quelques années. Non seulement elles ont droit de cité, mais elles finissent par avoir les mêmes droits que les formes et les identités plus traditionnelles. C'est ainsi qu'en 2002, la Cour Européenne des Droits de l'Homme se prononce pour le droit des transsexuels à se marier et à fonder une famille. Quant au mariage homosexuel, il est autorisé depuis 2013. Par ailleurs, depuis 2001, les propos ou actes discriminatoires à caractère sexiste ou homophobe sont considérés comme délits passibles de sanctions pénales.

A ce sujet, il est intéressant de souligner que le terme d'homophobe, apparu dans les années 1970, laisse entendre que la pathologie a changé de camp. Ce n'est plus l'homosexualité qui est considérée comme symptomatique, mais la phobie de ceux qui ne la supportent pas. De même, ce n'est plus l'homosexualité qui est passible de sanctions, mais les propos discriminatoires à son égard. Autant dire que cette inversion de la pathologisation et de la pénalisation illustre un changement des mentalités, tout au moins dans une large partie de la société. Or, ce changement se traduit par une modification du panorama sexuel, surtout chez les jeunes générations, du fait que les solutions qui s'offrent à eux sont plus diverses et moins stigmatisées que par le passé. Ainsi, selon certaines études, le nombre de trans a augmenté exponentiellement ces dernières années, tout comme le nombre de jeunes qui se revendiquent bisexuels et/ou *gender-fluid*.

Cette libéralisation des mœurs est censée permettre une sexualité plus épanouie. Mais peut-on dire pour autant qu'elle résout tous les malheurs du sexe ? On l'a cru pendant un certain temps, puisqu'on attribuait ces malheurs aux interdits sexuels. Freud lui-même a commencé par faire de la répression la cause du malaise dans la civilisation. Plus précisément, il avançait que le refoulement sexuel était fondé sur la répression familiale et sociale, et l'angoisse résultait du refoulement. Comme on le sait, il a fini par inverser la causalité : c'est l'angoisse qui cause le refoulement. Et il ajoute qu'il y a probablement quelque chose dans la pulsion sexuelle elle-même qui fait obstacle à la pleine satisfaction. Dans la même optique, Lacan parle de la malé-diction sur le sexe, laissant entendre que quelque chose est mal dit sur le sexe. Ce qui se dit mal, voire ne se dit pas du tout, c'est l'autre du sexe, car l'inconscient ne dit que du Un. D'où les aphorismes lacaniens « il n'y a pas de rapport

sexuel », ou encore « il n'y a que des épars désassortis », qui témoignent d'un mode de jouissance propre à chacun, qui ne fait pas lien.

Lacan invitait les analystes à rejoindre la subjectivité de leur époque[5]. Ce faisant, il les invitait, me semble-t-il, à tenir compte des solutions que l'époque propose pour répondre aux questions que tout sujet se pose sur le sexe, à commencer par celle de l'identité sexuelle. Cette question est universelle et donc intemporelle, du fait que l'anatomie ne suffit pas à s'identifier comme homme ou comme femme. Mais les solutions que chaque sujet envisage pour y répondre dépendent en partie de l'idéologie de l'époque. C'est pourquoi il faut en tenir compte, sans oublier néanmoins qu'aucune idéologie (aussi libertaire soit-elle) n'efface la malé-diction sur le sexe, qui, elle, est structurelle. Interrogeons donc de plus près les idéologies actuelles du genre, *des queer studies* et du féminisme et faisons-les dialoguer avec la psychanalyse.

Théories du genre et *queer studies*

Tout comme les tenants du genre, Lacan dénonçait le prétendu naturalisme de l'essence masculine ou féminine. « L'homme et la femme […] comme tels, ils sont des faits de discours[6] », disait-il, et il ajoutait « Il n'est discours que de semblant. » Dit autrement, s'identifier comme homme ou comme femme, c'est s'identifier aux semblants construits socialement. Mais, à la différence des tenants du genre, l'anti-naturalisme lacanien ne se laisse pas réduire à un simple culturalisme. Et c'est bien ce réductionnisme que certains analystes reprochent aux tenants du genre et aux *queer studies*. Ces derniers étant une variante de la théorie du genre.

De leur côté, certains mouvements *gays*, qui s'inspirent des *queer studies,* reprochent à la psychanalyse d'être une pratique hétéro-normative et donc implicitement homophobe. Ce reproche est motivé par une lecture du complexe d'Œdipe qui ferait de celui-ci une loi universelle impliquant qu'à la fin de la traversée œdipienne, le sujet aimerait normalement les personnes du sexe opposé. Cette hétéro-sexualité résultant de l'identification au géniteur de son propre sexe. Du coup, l'homosexualité ne serait qu'une anormalité qu'il conviendrait de rectifier. Il va de soi – même s'il a pu y avoir quelques dérives – que cette lecture n'est pas celle de la majorité des analystes, en tout cas des lacaniens. Pour preuve, une interview publiée en 1974, où Lacan avançait : « Il y a des normes sociales faute de toute norme sexuelle, voilà ce que dit Freud[7]. »

Loin d'être homophobe, Freud a en effet soutenu qu'il existe une bisexualité originaire latente chez tout sujet. Ce qui caractérise les pulsions, précisait-il, c'est leur immense plasticité et non pas l'objet de la pulsion lui-même. Ajoutons que le choix d'objet sexuel,

qu'il soit homo ou hétéro, est un choix inconscient qui tient à la particularité subjective de chacun. Et la psychanalyse, loin d'avoir comme objectif la modification de l'orientation sexuelle quelle qu'elle soit, vise à permettre au sujet de se repérer quant à ses déterminations inconscientes, afin qu'il puisse trouver la voie de son désir et se débrouiller avec les modalités de jouissance qui lui sont propres.

Quant aux mouvements *queer* (autre appellation des mouvements LGBTQIA+), ils militent pour que leurs particularités soient « normalisées ». Rappelons qu'au départ, le mot *queer*, emprunté à la langue anglaise, veut dire : étrange, bizarre, peu commun. Ce mot était donc plutôt péjoratif, mais suivant le principe de *resignification* propre à la théorie du genre explicité par Butler, ce mot est devenu un signifiant qu'on arbore avec fierté. Les mouvements *queer* regroupent donc avec fierté l'ensemble des minorités sexuelles dont l'identité de genre et/ou l'orientation sexuelle diffèrent de l'hétérosexualité et/ou de la cisidentité[8]. La revendication de « normalisation » des particularités *queer* va de pair avec la dénonciation de la binarité masculin/féminin au profit d'une prolifération d'identités : transgenre, *drag queen, drag king, gay bottom* (sujet passif), *gay top* (sujet actif), *lesbienne butch* (lesbienne aux allures masculines), etc.

Notons au passage un petit paradoxe : en s'appuyant notamment sur la théorie du bio-pouvoir de Foucault, qui dénonçait le dispositif disciplinaire bionormatif tendant à « gouverner et à dresser les corps », les mouvements *queer* militent contre le conventionnalisme et le traditionalisme de l'hétérosexualité. Or, pour faire accepter leurs différences, il leur arrive de se plier aux conventions les plus traditionnelles qui soient. Exemple : leur revendication du « mariage pour tous ». Difficile de ne pas opposer cette revendication à « l'union libre » revendiquée par les militants soixante-huitards, qui laissait entendre implicitement le « mariage pour personne » et qui se voulait ainsi bien plus subversive.

On comprend néanmoins que si les mouvements *queer* militent pour que leurs particularités soient « normalisées », c'est afin de les dépathologiser et d'éviter les discriminations, qui sont une source de souffrance. Le fait même de se regrouper avec d'autres sous un même signifiant tel que mouvement *gay*, mouvement *queer*, etc., soulage quelque peu cette souffrance, puisqu'on se sent reconnu par ses semblables. C'est le soulagement propre à l'appartenance à une collectivité, quelle qu'elle soit. On est soulagé de ne pas être le seul porteur de telle ou telle particularité. Mais ce soulagement témoigne d'un autre paradoxe : on veut que le monde reconnaisse nos différences, en même temps qu'on redoute de ne pas être comme tout le monde. Ce paradoxe, qui témoigne de la crainte d'être tout seul, me semble être un des avatars de ce que Lacan met en évidence : y a de l'Un tout seul et rien d'autre, soit à chacun sa jouissance, laquelle ne fait pas lien.

Soulignons également que si les mouvements *queer* se battent pour que les jouissances qui les caractérisent soient reconnues socialement, il y a une partie de la jouissance singulière, propre à chacun, qui n'est pas reconnue par le sujet lui-même, puisqu'elle est inconsciente. Or, c'est cette jouissance qui demande à être reconnue, car tant qu'elle ne l'est pas, elle s'exprime par des symptômes, des inhibitions ou des angoisses. La question est évidemment pour quoi le sujet refoule cette jouissance. Lacan répond que la rencontre avec le réel de la jouissance est angoissante car elle désubjectivise le sujet. On en a un exemple avec le cas paradigmatique du petit Hans, qui, confronté à ses premières érections, se demande, désarçonné « mais qu'est-ce que c'est que ça ? » Son angoisse tient au fait qu'il ne peut pas intégrer cet événement du réel, ni dans l'ensemble de signifiants à travers lesquels il se reconnaît, ni dans son rapport à l'Autre. Son refoulement, dû à l'angoisse, se traduit alors par la phobie des chevaux.

On peut donc dire qu'analyser un symptôme, c'est, au bout du compte, repérer et reconnaitre le réel de la jouissance qui a été refoulé. C'est pourquoi, à la fin de son enseignement, Lacan conçoit la fin de l'analyse comme l'identification du sujet au symptôme. Ce qui signifie que le sujet reconnaît que le mode de jouissance exprimé dans son symptôme est ce qu'il a de plus singulier et donc ce qui l'identifie. Mais cette identification implique aussi de savoir y faire avec cette jouissance, qui est toujours partielle, car morcelée par le langage, et qui en plus ne fait pas lien. Savoir y faire avec son symptôme, c'est donc reconnaître que la jouissance singulière, c'est la jouissance de l'Un tout seul qui fait irrémédiablement obstacle au rêve fusionnel d'Éros. Si la fusion n'est qu'un rêve, c'est parce que dans l'expérience sexuelle, le sujet ne rencontre jamais l'autre, mais l'objet de son fantasme. Ce que l'on peut donc dire de plus juste, c'est que si le sujet désire un partenaire, c'est parce qu'il est en résonance avec son inconscient. Quant à l'incomplétude structurale qui résulte du langage, il est certain que tout sujet a du mal à l'accepter. Mais il est tout aussi certain que, tant que le sujet ne l'accepte pas, il ne peut que se confronter à l'insatisfaction ou à l'impossible.

Ce sont d'ailleurs souvent ces confrontations dont pâtit le sujet qui l'amènent sur le divan. À ce propos, il est intéressant de souligner que le qualificatif « pathologique » a la même racine que le verbe « pâtir » qui, lui, a gardé son sens originel. Ce n'est que par un abus de langage que le « pathologique », dérivé du grec « pathos », souffrance, est devenu un synonyme de maladif ou d'anormal. On pourrait donc revenir à ce sens originel pour dire que, si l'analyste s'intéresse à la pathologie, ce n'est ni en tant que médecin, tenu de corriger un dérèglement, ni en tant que moraliste, tenu de redresser celui qui ne file pas droit. Un analyste ne fait qu'interroger les causes de la souffrance du sujet. Or, ces causes ont toujours à voir, au moins en partie, avec l'angoisse du réel de la jouissance et avec la

castration symbolique, due à l'incomplétude qui résulte de l'aliénation du sujet au langage.

Les trans

En se référant au livre *Testo Junkie,* où Paul Preciado (né Béatrice) raconte son expérience de prise de testostérone, la psychanalyste Sophie Marret-Maleval avance que, dans une « quête de désaliénation totale », l'auteur postule un corps jouissant « capable de se dérober à l'emprise du signifiant [9] ». L'existence d'un corps biologique naturel, non frappé par le langage, serait donc au principe de ses hypothèses. Dès lors, il le conçoit comme ouvert à toutes les constructions possibles.

Chez les trans, ces constructions passent souvent par une perte réelle d'une partie du corps : ablation des seins, de l'utérus, du pénis. Faut-il en déduire que si tout sujet élabore des stratégies pour compenser et/ou pour refouler, dénier, forclore la castration symbolique, la stratégie du trans consiste à demander une castration réelle dans l'espoir d'éviter la castration symbolique ? C'est ce que Lacan laissait entendre lorsqu'il disait que les trans étaient victimes d'une erreur, consistant à croire qu'en se débarrassant de l'organe, ils se débarrasseraient du signifiant qui les divise en les sexuant.

Le phénomène trans a toujours existé, mais les termes de transsexuel et de transgenre sont récents. Le psychiatre Krafft-Ebing (1840-1902) par exemple, parle d'un cas qu'il qualifie de gynandrie. Le terme « trans » ne se popularise qu'à partir du moment où la transition d'un sexe a l'autre peut devenir réelle, grâce aux traitements hormonaux et/ou aux interventions chirurgicales. En fait, c'est en 1953, aux États Unis, que le terme de transsexualisme est défini par l'endocrinologue et sexologue Harry Benjamin (1885-1986), qui fut un des pionniers à rendre cette transition possible. Avant lui, quelques rares transitions avaient eu lieu à partir des années 1930.

Un peu plus tard, le psychiatre et psychanalyste américain Robert Stoller (1925-1991) fera du transsexualisme une entité nosographique autonome, distincte de la psychose, de la névrose et de la perversion. A travers l'écoute de plusieurs cas, et en tenant compte de la notion du genre de John Money, il essayera dans *Sex and Gender* (paru en 1968) de définir les traits qui caractérisent le transsexuel, en commençant par le différencier du travesti et de l'homosexuel. Différence que les psychiatres, avant lui, ne faisaient pas toujours. Or, le transsexualisme concerne l'identité sexuelle : le « se sentir » homme ou femme, alors que l'homosexualité concerne l'orientation sexuelle : désirer un partenaire du même sexe que le sien. Selon Stoller, une des différences essentielles, c'est que le transsexuel (homme qui se sent femme) a son organe pénien en horreur et qu'il ne supporte pas que ses partenaires s'y intéressent. En revanche, l'homosexuel jouit de son organe et peut très bien se sentir

homme. Le transsexuel (homme ou femme) se dit souvent peu intéressé par la jouissance génitale. Ce qui intéresse celui ou celle qui se soumet à une vaginoplastie, ou à une phalloplastie, ce n'est pas de jouir de ces organes sexuels artificiels, mais d'être vu et reconnu comme appartenant au sexe qu'il a choisi.

Le transsexuel se différencie aussi du travesti. Ce dernier se sent homme tout en éprouvant une excitation sexuelle à porter des vêtements féminins, et il guette souvent le regard sidéré du partenaire lorsqu'il découvre l'organe masculin sous les vêtements féminins. Il y a donc chez le travesti une certaine jouissance à jouer de l'ambiguïté homme/femme, alors que chez le transsexuel, il n'y a pas cette ambiguïté. Selon Stoller, le travestisme est un phénomène exclusivement masculin. Les femmes qui s'habillent en homme seraient donc des transsexuelles. Toujours selon lui, le transsexuel (homme qui se sent femme) resterait fixé à une féminité primordiale, commune à tous les enfants, résultant de la relation symbiotique avec la mère lors des premiers mois de la vie. Par contre, la transsexuelle (femme qui se sent homme) témoignerait plutôt d'une relation symbiotique avec le père. Stoller distingue enfin un transsexualisme primaire et un transsexualisme secondaire. Le premier s'exprime très tôt dans l'enfance, alors que le deuxième apparaît plus tardivement. Tout en reconnaissant la richesse des observations de Stoller, les analystes lacaniens n'ont jamais adopté la thèse d'une féminité primordiale commune à tous les enfants. Cette féminité, avec la relation symbiotique dont elle s'accompagne, résulte plutôt d'une construction fantasmatique à postériori.

En France, c'est Catherine Millot qui traitera du transsexualisme en 1983 dans son livre *Hors sexe*. Après s'être entretenue, hors du cadre analytique, avec un certain nombre de femmes trans pendant un an environ, elle avancera que le transsexualisme est trans-structural. Elle ajoutera qu'il peut parfois jouer la fonction d'une suppléance au Nom-du-Père (NdP). Pour en rendre compte, elle se réfère au nœud borroméen, en rappelant que le NdP est le 4ème rond, qui noue le réel, le symbolique et l'imaginaire. A défaut du signifiant du NdP, c'est l'identification du sujet à La Femme qui nouerait l'imaginaire et le symbolique, mais laisserait le réel dénoué. La demande du transsexuel consisterait alors à réclamer qu'en ce point une correction soit faite, qui ajuste le réel du sexe au nœud imaginaire et symbolique.

En commentant cette éventuelle élaboration de suppléance, Jean-Claude Maleval met l'accent sur le fait que, ce qui est au premier plan, c'est le travail sur l'image du corps (sur l'imaginaire donc). Mais le sujet ne pouvant pas s'en satisfaire, il doit le compléter par un acte symbolique : le changement d'état civil, et le parachever par des interventions sur le réel du corps. Maleval souligne également que certaines suppléances sont plus stables que d'autres, et que leur construction peut connaître des ratés. Certains trans trouvent, par

exemple, que le changement n'est jamais suffisamment achevé et continuent à le poursuivre par de multiples interventions chirurgicales. Il semblerait néanmoins que l'état de satisfaction à la suite de la réassignation soit assez élevé, surtout chez les transsexuels primaires. Ce qui étonne néanmoins certains chercheurs, c'est que, malgré cette satisfaction, une certaine souffrance persiste souvent.

Concernant les structures, Maleval se demande si, plutôt que de continuer à distinguer névrose/psychose, ce qui a toujours une connotation négative de trouble ou de maladie mentale, nous ne devrions pas parler de structure *refoulante* ou *suppléante,* ou mieux encore, ne plus distinguer qu'entre nouage borroméen, nouage non borroméen et nouage par le bord.

Il est certain qu'aborder les différentes structures par le nœud borroméen est moins stigmatisant, car cela permet de saisir ce qui est commun à tous les sujets, à savoir la nécessité, mais aussi la difficulté de nouer les trois consistances du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Le nœud permet aussi d'illustrer les différents lapsus qui ont pu intervenir dans ce nouage et leurs éventuelles corrections. Ce nouage est nécessaire pour donner sens au réel, qui en lui-même n'en a pas. Si on reprend l'exemple du petit Hans, on peut dire en effet que l'angoisse qu'il ressent face à ses premières érections est due au fait que cet événement du réel est hors sens. Le réel n'est donc pas noué au symbolique et à l'imaginaire. Et c'est pour donner un sens à ce réel qu'il construit le fantasme du cheval qui peut mordre (le sens se trouvant entre le symbolique et l'imaginaire). Cette construction fantasmatique témoignant du fait que le Nom-du-Père n'a pas joué tout à fait son rôle nouant.

Pour effectuer le nœud dans une configuration familiale classique, le sujet peut s'appuyer sur ce que Lacan appelle la « père-version », c'est-à-dire la version père. Celui-ci, en nommant sa femme comme la cause de son désir, voire le symptôme de sa jouissance, et comme la mère de ses enfants, noue la jouissance qui le constitue – le réel donc – dans un lien social imaginaro-symbolique. Néanmoins, le père n'est pas le seul à pouvoir nommer et nouer, et c'est pourquoi Lacan a pluralisé les NdP, en soulignant qu'on peut se passer du père à condition de savoir s'en servir. C'est le cas de Joyce, qui grâce à son écriture a supplée le dire du père par un autre dire, par une autre nomination. Si on suit C. Millot, le transsexualisme pourrait jouer, dans certains cas, une fonction analogue à l'écriture de Joyce.

On peut ajouter qu'en pluralisant les NdP, Lacan est loin de faire de la père-version La norme universelle. Plutôt fait-il du père un symptôme (ou un dire-sinthome) parmi d'autres, qui vient suppléer au non-rapport. Donc, plutôt que différencier les cas normaux, assimilés

aux sujets sains, et les cas anormaux, assimilés aux sujets malades, la clinique borroméenne permet d'illustrer qu'on est tous symptomatiques ou sinthomatiques.

Féminisme

Certaines féministes sont radicalement contre la psychanalyse, qu'elles considèrent comme un discours qui essentialiserait la différence des sexes, et qui serait articulé à une pratique patriarcale perpétuant la domination des femmes et les stéréotypes de genre. D'autres féministes sont moins radicales. Parmi elles, l'anthropologue américaine Gayle Rubin. Lectrice de Freud, de Lévi-Strauss et de Lacan, elle a tenté une rencontre entre les *gender studies* et la psychanalyse. Tout en critiquant une certaine psychanalyse normativante, et en considérant que la psychanalyse est une théorie féministe manquée, elle avance qu'il serait néanmoins suicidaire d'écarter la psychanalyse car elle présente un ensemble unique de concepts permettant de comprendre les hommes, les femmes, la sexualité. La psychanalyse, ajoute-t-elle, est une théorie du genre car elle fournit une description de la manière dont les petits enfants bisexuels et androgynes sont transformés en garçons et en filles.

En France, Antoinette Fouque (1936-2014) – figure historique du MLF[10] étant passée sur le divan – a tâché d'articuler psychanalyse et politique. Pour déconstruire l'idée freudienne d'une libido dont la nature serait masculine, elle a parlé de l'existence d'une libido spécifiquement féminine, une libido utérine. Et dans un souci de parité, là où Freud parle d'envie de pénis pour les femmes, elle parlera d'envie d'utérus pour les hommes.

Lacan s'est intéressé aux débats du MLF, sans pour autant retenir les thèses de A. Fouque. Ce qu'il a mis en avant, c'est qu'il n'y a rien dans le psychisme qui permette au sujet de se situer comme être mâle ou femelle[11]. Et dans *Encore* (en 1972), il construira les formules de la sexuation, corrélées à deux modes de jouissance, inscrits dans deux logiques : celle du tout phallique (côté homme) et celle du pas tout phallique (côté femme). Chaque sujet pouvant s'inscrire d'un côté ou de l'autre, indépendamment de son anatomie. Ces formules écrivent que, pour ceux qui s'inscrivent côté homme, c'est l'objet petit *a*, transféré sur le partenaire, qui est censé apporter la complétude fantasmée. Alors que pour ceux qui s'inscrivent côté femme, c'est le grand Autre. Être du côté du pas tout veut dire que, bien que la jouissance soit, en partie, arrimée à la jouissance phallique, elle n'y est pas toute, car on en sait le semblant. Et c'est pourquoi on peut rêver d'un grand Autre, lieu d'où on attend la réponse à toutes les questions sur l'énigme du sexe. Or, c'est parce ce grand Autre, lieu supposé de tous les savoirs, n'est qu'un rêve, que Lacan l'écrit en le barrant : S (Ⱥ).

Liberté, répression, culpabilité

Je reviens sur ce que j'ai dit au début, à savoir que le panorama sexuel actuel résulte d'une libération des mœurs, suite à la critique de la morale répressive. On entend déjà cette critique chez Nietzsche, lorsqu'en 1888, dans *Le Crépuscule des idoles*, il écrit : « Ce n'est que le christianisme, avec son fond de ressentiment contre la vie, qui a fait de la sexualité quelque chose d'impur […][12] ». Cette critique s'est poursuivie au XXème siècle, jusqu'à aboutir en mai 68 à des slogans tels que : « il est interdit d'interdire ». De sorte qu'on pourrait dire que l'idéal du sujet contemporain, c'est : l'homme enfin libre, sans culpabilité, car débarrassé de tout interdit sexuel inutile.

Néanmoins, force est de constater que malgré la libération des mœurs, la culpabilité persiste et surgit parfois dans des contextes très libertaires. Un exemple : un père, fier d'élever ses enfants dans le goût de la liberté, me faisait part de son inquiétude vis-à-vis de sa fille de 16 ans. « Depuis quelques mois, me dit-il, ma fille, qui était déjà une fervente écologiste, s'est convertie au véganisme. Au début, poursuit-il, je trouvais cela plutôt sympa, mais cela est devenu un vrai chemin de croix pour toute la famille. Nous passons des heures à faire des courses, en nous assurant sous son contrôle qu'aucun des produits mis dans le panier n'enfreint les règles véganes. Malgré cela, elle est souvent rongée par la culpabilité, à l'idée d'avoir enfreint par mégarde une de ces règles. » Si ce père utilisait un vocabulaire religieux pour rendre compte du comportement de sa fille, c'est probablement parce qu'il devinait que les interdits qu'elle s'imposait allaient bien au-delà d'une conscience écologiste et relevaient plutôt d'une sorte de puritanisme aux accents religieux. Qu'en déduire, sinon que la culpabilité de cette jeune fille, élevée pourtant dans un contexte très libertaire, semble confirmer ce que disait Lacan : « Si la répression n'existait pas, il faudrait l'inventer[13] » ?

Y aurait-il donc une culpabilité générique, comme le laisse entendre la croyance au péché originel ? St Augustin, à qui on doit l'invention et la formalisation de ce péché, disait que nous sommes tous responsables d'une faute que nous n'avons pas commise. Or, la faute dont nous héritons est celle qui nous a fait perdre le Paradis. On peut donc dire que nous héritons d'une perte venue de l'Autre. Traduit en termes lacaniens, cela donne : nous héritons de la perte imposée par l'Autre du langage (castration symbolique). Il en résulte une incomplétude originelle qui nous fait rêver d'un Paradis perdu. Or, si comme dit Lacan, le mythe est une façon de rendre compte de la structure, on peut alors dire que le mythe du Paradis perdu est une façon de signifier l'impossible à atteindre, et si l'impossible c'est le réel, on peut alors en déduire que le sujet se tient pour coupable du réel. Le réel ici désignant l'effet castrateur du langage.

Cette culpabilité n'a rien à voir avec celle qui résulte du désir de faire le mal. Elle résulte plutôt du désir d'un certain Bien. Ce Bien, qu'on peut qualifier de Paradisiaque, serait celui

d'une jouissance non marquée par la castration. Autant dire que ce Souverain Bien est impossible à atteindre. Et comme on n'arrête pas de se cogner à cet impossible, on finit par faire appel aux interdits. C'est ce que Lacan laisse entendre dans *Télévision* lorsqu'il avance « Si la répression n'existait pas, il faudrait l'inventer. » L'inventer pour que ses interdits, ses « il faut pas » permettent de signifier un impossible, faute de quoi le sujet ne fait que des « faux-pas », se lançant à la poursuite d'une jouissance qui ne peut que l'insatisfaire, puisqu'elle n'existe pas. C'est ce que j'ai voulu évoquer par mon titre « La sexualité : faut pas ou faux-pas ? » Disons donc pour conclure que ce n'est que lorsque le sujet assume cette incomplétude symbolique, qu'il peut se satisfaire, aux deux sens du terme, des objets plus-de-jouir qui sont en résonance avec son inconscient.

[1] *Coming out* : révélation volontaire de son orientation sexuelle ou de son identité de genre.
[2] *Gender-fluid* : désigne ceux dont l'identité fluctue entre garçon et fille, synonyme de non-binaire.
[3] Cisgenre : désigne ceux qui sont en consonnance avec leur sexe anatomique, antonyme de transgenre.
[4] LGTBQIA+ : lesbiennes, gays, transsexuels, bisexuels, queers, intersexes, asexuels, plus.
[5] LACAN J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.321.
[6] LACAN J., *Le Séminaire Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p.145.
[7] Cette interview a été diffusée sur France culture en 1973, puis publiée dans la revue *Le coq héron,* n° 46-47, 1974, p.4.
[8] Cisidentité : synonyme de cisgenre, désigne ceux qui sont en accord avec le sexe qui leur a été assigné à la naissance
[9] MARRET-MALEVAL S., « Sur *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*de Beatriz Preciado », *Ornicar ?*, n° 52, 2018, p.195-198. (publié en Espagne et paru en France en 2008)
[10] MLF : Mouvement de Libération des Femmes, créé en 1970.
[11] LACAN J., *Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, [1964] 1973, p.228.
[12] NIETZSCHE F., *Le Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 4 (cf. Walter Kaufmann, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 4e éd., 1974, p.223.)
[13] Citation de Lacan formulée par Colette Soler dans la revue *La clinique lacanienne – Des perversions*, Revue trimestrielle, Paris, Ères, n° 16, 2020, p.117.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

ÊTRE DIFFÉRENT POUR ÊTRE COMME TOUT LE MONDE

Auteur : Martine Ménès

Date de parution :

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/etre-different-pour-etre-comme-tout-le-monde/

Référence :
Martine Ménès, Être différent pour être comme tout le monde, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 6 octobre 2024. Consulté le 13 juillet 2025 sur
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/etre-different-pour-etre-comme-tout-le-monde/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Être différent pour être comme tout le monde

Intervention prononcée par Martine Ménès au stage du Collège de Clinique Psychanalytique de l'Ouest intitulé « Jeunesse, sexualités, modernité » à Rennes le 5 avril 2024.

Nous sommes dans un siècle où l'information rapide et généralisée a pris le pas sur les transmissions partagées. Le discours capitaliste, avec son culte de l'image et du « tout est possible », domine le discours du maître. Les informations sont diffusées par de multiples réseaux et entrent dans les esprits sans que les sujets en prennent vraiment conscience, comme les messages subliminaires. La conformité des pensées, les modalités pour s'exprimer, les croyances généralisées, tout cela s'impose et modélise le discours et les comportements qui vont avec.

Cette imposition d'un discours unique, censé ne pas être sexiste, l'intolérance jusqu'à la violence face à tout autre mode d'analyse, n'est pas sans évoquer la langue totalitaire décrite par Klemperer à propos de la manipulation de la langue allemande et de sa large diffusion, rendue possible par la radio, dont l'usage à l'époque venait de se généraliser. La visée de ces manipulations linguistiques est de modifier « toute une culture, tout un mode d'existence, qui se transforme à l'image de cette langue[1] ».

Dans le domaine de la santé mentale, l'extension du diagnostic de dysphorie de genre est dans la logique des « modes » et rappelle des phénomènes déjà apparus il y a quelques années. Jusque-là, les diagnostics se décidaient après mûre réflexion, et restaient dans le champ privé du sujet concerné, de son entourage et des soignants. Puis il y a eu une épidémie de dépression, ce plutôt pour les adultes, et d'autisme, surtout chez les enfants. N'importe qui s'autorise désormais à faire cette sorte de diagnostic sauvage, devenu quasi banal, par exemple une institutrice devant un enfant mutique. Le moindre comportement d'isolement, de phobie, d'inadaptation au système scolaire ou d'instabilité, confondue avec

l'agitation angoissée de certains autistes, mène à ce diagnostic.

Et même l'échec scolaire se trouve transformé par une manœuvre qui m'échappe encore en signe de haut potentiel intellectuel. Ainsi, il est devenu courant d'être satisfait d'être parent d'un enfant atteint d'autisme d'Asperger, qualifié d'autiste savant, ignorant au passage qu'Asperger sélectionnait les enfants dans les camps d'extermination nazis pour ne garder que les plus « intelligents » et envoyer les autres à la mort.

Quant à la dysphorie de genre, il suffit qu'un petit, parfois très jeune, cinq ou six ans, déclare qu'il n'est pas ce qu'il parait, pour que sa parole soit prise à la lettre et entraîne parfois des conséquences, y compris physiologiques.

Cette nouvelle épidémie est rendue possible par les avancées de la médecine, qui repoussent les limites du réel et qui permettent d'intervenir directement sur les corps, ou plutôt sur les organismes, pour obtenir des réassignations de sexe. Ce qui renvoie, remarquons-le, à une logique binaire de la différence des sexes, pourtant largement dénoncée par les militances *trans*. La possibilité de modification sexuelle est compatible avec le discours capitaliste, qui promet l'objet du désir, confondu avec celui de la demande, immédiat.

Identification collective

Ce qui semblait acquis face à des actes à risque épidémique, comme le suicide d'un jeune, soit le risque d'imitation, qui pouvait entraîner une série de suicides dans une classe ou dans une école, n'a pas réussi à alerter les adultes sur le penchant identificatoire à l'autre de tout jeune sujet encore en quête d'identité. Ce que pourtant la psychanalyse a formalisé depuis Freud dans la troisième identification, celle motivée par un trait commun. Elle est imaginaire, repose sur une communauté supposée d'affects, et amène chacun/e à disparaître sous un désir commun, agalmatique. Dans cette « répercussion infinie du désir sur le désir[2] », il faut reconnaître un mode hystérique de lien, dont on peut faire l'hypothèse que, dans une culture vouée à la satisfaction immédiate, où l'envie prend le pas sur le désir, il est devenu dominant.

Or, que relaie le discours devenu courant qui fait fonction de trait d'identification banal, et qui envahit le vécu quotidien des jeunes, y compris des plus jeunes ? Que chacun a le choix de son sexe biologique, ce qui serait valable aussi pour les enfants. Les réseaux sociaux envahissent la vie, mode privilégié et parfois exclusif des relations juvéniles, et proposent des modèles prêts-à-porter. Ils priment sur le discours familial et environnemental proche, qui de toute façon lui aussi est contaminé. L'isolement est à la fois rompu et en même temps

exacerbé par la prédominance de cette communication désincarnée. L'expansion des relations là encore sans limite avec des centaines d'« amis », toutes virtuelles qu'elles soient, donne un sentiment d'appartenance et d'intégration, entretient l'illusion de briser la solitude, et se présente comme la solution indiscutable du malaise des jeunes, très fréquent dans le passage inquiétant de l'enfance à la responsabilité adulte. Adopter des marques de vêtements est du même registre que se couler dans les signifiants répétés sur les réseaux. L'affirmation d'en être : trans, non binaire, etc., vient signer l'appartenance à un groupe et c'est une affirmation d'existence en même temps qu'une séparation avec le monde des parents.

Clara, quinze ans, en témoigne : « J'avais l'impression que je n'étais pas une fille, le genre de fille qui s'épile et qui aime le maquillage. Une « fille-fille » comme sur *Instagram* ! Donc, je me suis dit que j'étais un gars… Quand j'y repense, ça me donnait aussi le sentiment d'être entourée. C'est très *fun*. Quand tu fais ton *coming out*, tu as *full* de support. Les autres *trans* sur Internet te disent : « Bravo, on est avec toi. » J'aimais ça, ce côté-là, appartenir à un mouvement, parce qu'à l'école, ce n'est pas si facile d'être reconnue, appréciée[3]. »

Entre Vouloir et Désirer, le passage par la Demande

L'approche psychanalytique permet de ne pas prendre la demande à la lettre et de mettre l'accent sur l'écart entre désirer et vouloir, ce qu'à l'occasion n'importe qui a pu remarquer dans ce que l'on appelle la vie courante. Par exemple, celle-ci veut maigrir, mais grignote toute la journée, celui-là veut être un père pas comme le sien, mais s'agace pareillement face à la vitalité de son fils.

Le désir surgit dans l'écart entre la poussée du besoin et le cri de la demande. Il est de ce fait d'emblée installé dans le trajet de la demande à et de l'Autre. Dès l'origine, le désir du sujet dépend de la réponse porteuse du désir de l'Autre. Lacan le formule ainsi dans le *Séminaire Livre V, Les formations de l'inconscient* : « primitivement, l'enfant dans son impuissance se trouve entièrement dépendre de la demande, c'est-à-dire de la parole de l'Autre, qui modifie, restructure, aliène profondément la nature de son désir[4] ».

Mais si le désir vient originellement de l'Autre, qui donne les signifiants originaires, la responsabilité du sujet, bien que déterminée, est de construire son propre désir et de ne pas le confondre avec la demande désirante de l'Autre. L'on peut comprendre ainsi la remarque de Lacan à la fin du *Séminaire Livre VII*, *l'Éthique* : « La seule chose dont on puisse être coupable est d'avoir cédé sur son désir[5] », qui resterait alors indexé à l'Autre, un Autre qui n'existe que du fantasme du sujet.

La question pour le sujet est d'identifier ce que de son désir il ne veut pas, et ce qu'il veut mais ne désire pas. Dans sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », Lacan précise : « C'est comme ce qu'il a été pour l'Autre dans son érection de vivant […], que le sujet est appelé à renaître pour savoir s'il veut ce qu'il désire[6]. » Il en fait même une possible fin d'analyse.

Petit détour par la position de l'analyste

Quelle peut alors être la position pour les psychanalystes devant les modifications notables des liens sociaux, des discours qui les supportent, des comportements qu'ils suscitent ?

Juger au sens moral ou normatif, regretter l'ordre ancien, conduit à un point de vue idéologique antinomique à l'éthique de la psychanalyse. C'est ce que les divers mouvements soutenant la « liberté » de choisir son sexe dénoncent, condamnant la psychanalyse comme porteuse d'une doctrine passéiste et réactionnaire.

Pourtant Lacan n'a pas attendu les théories du genre pour déclarer : « il s'agit d'une supposition qu'il y ait un sujet mâle ou femelle, c'est une supposition que l'expérience rend évidemment intenable[7] ». Ce qui veut dire qu'aucune loi naturelle (d'où les termes mâle/femelle) ne rend tenable la différence des sexes chez les humains. Il n'y a pas de représentants différentiels d'homme et de femme dans l'inconscient. L'homme, signifiant universel employé pour les deux sexes, est tellement parasité par le langage qu'il est radicalement coupé de tout instinct qui réglerait sa position sexuelle. Chacun doit s'arranger pour organiser la rencontre entre son organisme sexué et la subjectivation de son être, décider d'une « option d'identification sexuée[8] », choix (l'option, symbolique) dans le discours de genre (identification, imaginaire) d'un sexe anatomique (sexué, réel). L'on voit que s'attribuer un sexe relève d'une opération borroméenne et ce n'est pas si simple, comme l'écrit Lacan. « Qu'il surgisse donc hermaphrodite », suggère-t-il en 1960[9], ce que le remarquable film *XXY* de Lucia Puenzo[10] illustre.

Lacan est loin d'avoir ignoré la dimension d'aliénation qui pèse sur chaque individu (genré) – sujet (de l'inconscient). Il relève le poids des désignations de la « subjectivité de l'époque[11] » pour chacun des sexes, générant la mascarade féminine et la parade masculine, qui sont des sortes de jeux performatifs des genres féminin et masculin.

A partir des années 1970, il renouvelle radicalement la question de l'identité sexuelle, à partir de l'affirmation que « la nature, […] c'est la nature des mots[12] », et que « l'homme et la femme, c'est d'abord affaire de langage[13] ». A noter qu'il remarquait déjà en 1956 que « la raison de la dissymétrie (homme/femme) se situe au niveau symbolique, elle tient au

signifiant[14] ». L'enfant est formaté par le discours de l'Autre, représenté par les autres qui lui parlent. Garçon et fille sont pris dans un réseau de signifiants qui organise et conditionne leur rapport à la sexuation. Et les discours d'époque les modifient en enrichissant (invention de signifiants nouveaux), en modifiant les significations, voire en interdisant certains.

Il est patent que cela commence dès la petite enfance. S'il existe quelques rares signifiants universels pour désigner le sexe des garçons, il en existe une multitude, intime, pour désigner celui des fillettes. Donc, déjà l'organe sexuel du garçon se parle en universel, celui de la fille en particulier. Le féminin est un point d'absence linguistique. Comment dialectiser ce qui n'a pas de mot pour le dire ? Freud répondait en dégageant trois issues à l'Œdipe féminin : l'envie (du pénis et de ses attributs phalliques, le fameux *penis neid*), l'enfant (garçon de préférence, soit la maternité), le désistement ou renoncement à tout désir. Lacan répond par le *pas-tout*. Il y a dans la position féminine (qu'un homme peut occuper) une part de jouissance qui échappe à la règle phallique. Les quatre formules de la sexuation[15] correspondent à quatre options d'identification sexuée[16]. Lacan précise : une correspond à ce que nous appelons homme, une, où apparaît le *pas-tout*, correspond à ce que nous appelons femme, et les deux autres redoublent chacune de ces propositions, ce qui fait qu'homme ou femme peuvent se ranger sous n'importe laquelle de ces formules.

Est-ce que l'extension quasi illimitée des identifications sexuelles, par exemple non binaire, asexué, trans, queer, etc., pourrait s'y ranger ? C'est une question.

De fait, la psychanalyse demande à écouter la subjectivité de son époque pour entendre les éventuels effets psychiques liés aux modifications de la culture ambiante, des discours, des avènements du réel, et pour repérer les probables modalités de transmission de ce qui est l'élément organisateur de la structure et qui continue à s'appeler castration, ou manque, pour désimaginariser, et qui s'écrit « grand phi de x » dans les formules de la sexuation. La psychanalyse se laisse enseigner sur les nouvelles réponses au réel. Son extraterritorialité lui permet de se distancier de toute idéologie collectiviste des pour ou des contre. Elle propose une écoute au un par un, sans préjugé, sans présupposé. Elle n'a pas d'objectif militant, elle est d'abord une approche clinique de chaque sujet. Son éthique est ancrée dans la prise en compte de l'existence de l'inconscient et de sa fonction. Venons-en à …

L'enfant jouisseur polymorphe

Je suis frappée par la méconnaissance généralisée de tout ce qui concerne les spécificités de la sexualité infantile, dont la mise à jour à l'époque de Freud avait fait scandale. A croire que le *socius,* y compris celui censé être le mieux informé, d'une part ne supporte toujours

pas l'idée que l'enfant soit un pervers polymorphe, et d'autre part préfère croire à la désexualisation pacifique de ladite période de latence, qui serait le calme plat après la tempête œdipienne.

La vie sexuelle du petit pervers polymorphe consiste d'abord en relations directes et multiples à la jouissance, relations organisées autour des zones érogènes de son corps : il avale les signifiants (pulsion orale), il rejette ce qui lui déplaît (pulsion anale), il écoute (pulsion invoquante), il regarde parfois si intensément que le regard d'un bébé peut gêner (pulsion scopique). Cette distribution de la jouissance pulsionnelle est intimement liée à la relation à l'autre, maternel à l'occasion, c'est-à-dire quiconque porte à l'enfant un intérêt particularisé.

Mais l'enfant qui atteint l'âge de raison, que l'on situe vers sept ans, sait qu'il y a un autre domaine de la jouissance qui lui échappe. D'autres sensations émergent, et l'enfant comprend que les réponses des théories sexuelles infantiles qu'il avait élaborées pour s'expliquer les questions de la sexuation, de la différence des sexes, de la naissance, de la sexualité des adultes, sont fausses.

Le désir de savoir pousse le jeune sujet à la curiosité, qui peut s'étendre à tous les domaines. La période de latence couvre toute l'époque de l'école primaire, soit l'époque des apprentissages fondamentaux. Il est possible de faire l'hypothèse que les difficultés scolaires qui apparaissent à ce moment ont à voir avec des difficultés psychiques pour aborder cet impossible à savoir ce qu'est le désir, la jouissance, la sexualité au sens large.

Je est un autre ?

Pour approcher ce qui se passe à la période de latence, il n'est pas inutile de rappeler le stade du miroir, qui se déroule à peu près entre 6 et 18 mois. Lacan en fait le moment où l'enfant s'identifie à l'image de son corps, image perçue dans un premier temps comme celle d'un autre, potentiellement concurrent. L'image du petit autre dans le miroir fonctionne comme un double et comme un semblable, tour à tour enviable et inquiétant, moi-idéal, dit Lacan, reprenant Freud qui situait là le narcissisme primaire.

Chez le jeune enfant, cette indistinction moi/autre est repérable dans les conduites de transitivisme, bien connues du personnel de crèche. Un bébé en mord un autre, qui se met à pleurer. Le bébé mordeur se met à son tour à pleurer, apparemment sans raison, si ce n'est celle de se mettre à la place de l'autre. Et il n'est pas rare que, pour la même cause, les bébés spectateurs se mettent à leur tour à hurler.

Le petit humain gardera à l'égard du semblable toujours un peu rival une méfiance nuancée, une agressivité larvée, avant d'arriver à la capacité de négociation et de partage. Cette haine fraternelle est à la base du lien social, dont on comprend dès lors mieux la fragilité. Et l'on sait bien que les guerres fratricides sont les pires.

Ce premier temps d'identification doit être corrigé par un temps deux, l'introduction du symbolique, faute de quoi le sujet, comme le Narcisse de la mythologie grecque, pourrait disparaître dans la fascination de lui comme autre, et/ou dans la haine du semblable.

C'est dans un deuxième temps que l'enfant se déduit dans l'image qu'il perçoit. Il reconnaît d'abord l'autre qui le tient dans les bras. A condition de faire l'hypothèse de sa possibilité de décompléter cet autre, il se découvre par une opération logique de soustraction : il est ce qui dans le reflet se détache de l'autre. Il faut cependant que la parole de l'Autre confirme cette opération de soustraction et fasse tiers entre le sujet et son image, l'arrachant à la captation par l'image du Moi Idéal i(a) en lui proposant un trait d'identification idéale, Idéal du Moi I(A). « Oui, c'est bien toi. Tu es cela, tel que je t'ai désiré, ou non… » L'aliénation dès lors n'est plus seulement à l'image du semblable-intrus, mais elle se double de l'aliénation au désir de l'Autre. L'Idéal du Moi va venir affecter le narcissisme fragile du Moi Idéal. L'enfant va essayer d'être ce qui le rend aimable.

Il y a donc dans cette tranche de vie un fondement double de l'identification à un autre : d'une part le semblable, d'autre part l'enfant rêvé du parent. Ce sont ces traits qui se réactivent à la période de latence et que l'on pourrait retrouver dans la tentation d'être un autre. Le dictionnaire définit la latence comme l'état de ce qui existe de manière non apparente, mais peut à tout moment se manifester par l'apparition de symptômes.

L'enfant l'attend/latent

Passé l'âge de la dépendance absolue aux figures parentales, l'enfant devient discret avec les adultes. Il fait silence sur ses cogitations et sur ses expériences. Il préfère continuer dans l'anonymat des cours de récréation à essayer de comprendre les mystères, essentiellement des sexes. Cette pudeur radicale est une pudeur qui couvre, dit Lacan, l'impossibilité de savoir qui concerne le sexe (aucun savoir sur la jouissance n'est transmissible, pas de possibilité d'apprentissage). Le jeune sujet a été confronté durant l'enfance à la question de la sexualité, de la différence des sexes, du passage des âges, au mystère de la reproduction. Maintenant, il réalise le caractère intime de la sexualité, il doit revisiter son lien à ses parents, dont il commence à se détacher. Cette période de latence est en fait très active quant au travail psychique de refoulement du vécu infantile œdipien. La question de l'identité sexuelle s'actualise : « comment être un garçon, comment être une

fille ? » L'Autre, le discours social, familial, culturel, propose des modèles imaginaires auxquels s'identifier, et qui peuvent pour un temps satisfaire le « latent », qui se rassure en adoptant des comportements genrés, comme on dit maintenant, où l'identification à l'image est dominante, comme dans le premier temps du stade du miroir, où *je* est d'abord un autre.

La période de latence est traversée par les restes de ce désir d'être un autre. Il semble que, pour les adultes, elle soit imaginée comme le sommeil léthargique de la Belle au bois dormant. De fait, l'enfant se tait sur ses rêveries, ses expériences vécues (dites « jeux sexuels » par les adultes, et interprétées parfois comme des agressions), où il cherche à savoir ce qu'il en est des réalités sexuelles.

Et ces jeux sexuels entre enfants, comme les jeux des semblants, viennent pour essayer de deviner ce qu'il en est du désir de l'autre. Les déguisements en particulier permettent à l'imagination de se déployer, de croire savoir ce qu'est l'autre sexe sous la robe de princesse ou sous l'habit de pirate. L'enfant est un *performateur* qui crée son rapport au monde, y compris sa sexuation, dans un jeu renouvelable. Si le public entérine comme vrai et définitif le jeu, l'enfant risque d'être saisi comme sur une photo, capturé dans une identification qui n'était qu'imaginaire. Le prendre à la lettre quand il s'agit d'un enfant pré-pubère, c'est le condamner à être prisonnier de ce qui n'est pas encore son propre fantasme, mais éventuellement celui de l'Autre.

Par exemple, ce petit garçon de cinq ans à peine, dont parle une jeune clinicienne en contrôle, et que les parents habillent systématiquement en fille, car il adore se déguiser avec des robes de princesse. Les robes de princesse ne sont pas des habits de fille, ni de garçon d'ailleurs ; ce sont des robes de princesse, c'est tout. L'habit ne fait pas le moine, et il ne faut pas oublier qu'il y a deux générations, les garçons étaient habillés en robe jusqu'à quatre ou cinq ans ! J'ai des photos de mes grands-oncles qui en témoignent. Alors, pourquoi extrapoler en concluant au désir de l'enfant de changer de sexe ? Être grand veut d'abord dire pouvoir faire comme les grands. Tout le jeu avec les semblants : « je serais… pompier, maîtresse », avec les déguisements, avec les investissements dits de l'autre sexe, avec les jeux « sexués », etc., sont des éléments de la recherche de son identité, y compris sexuelle, qui se définira progressivement à partir de la puberté. L'enfant joue à être mort, à être grand, à être l'autre : garçon si fille, fille si garçon.

Que dit Marianne, fillette de presque neuf ans, qualifiée de « garçon manqué », expression dont le contraire pourrait être « fille réussie », mais qui fige un état qui désormais la désigne ? Elle vient voir l'analyste, précédée par le discours parental, qui la décrit comme triste, un peu isolée, car elle ne joue pas avec les filles, et les garçons ne veulent pas d'elle dans leurs jeux. Ses parents se plaignent aussi du fait qu'elle ne leur dit rien (effet de la

pudeur, pas toujours partagée par les grandes personnes !) Ils se demandent si elle ne préférerait pas être un garçon, déclaration qu'elle leur a faite à l'occasion.

A l'analyste, elle parle de sa passion pour le foot et de sa tristesse d'être dévalorisée car elle est une fille. Pourtant, dit-elle, elle joue aussi bien qu'un garçon. Et puis, très affligée en effet, elle parle des humiliations qui viennent en particulier d'un garçon, fils de voisins amis des parents, garçon qu'elle aime particulièrement, et dont elle attend plus de considération. En fait, elle a déjà un vrai chagrin d'amour.

Il faut noter ici que les demandes de changement de genre concernent de plus en plus de jeunes filles : 75%[17], alors que l'on parle surtout des garçons. Rien de bien nouveau sous ce silence quant au féminin.

Pourquoi tant de filles entrant dans la puberté voudraient être des garçons ? Pour d'autres raisons que pour obtenir cet organe, que beaucoup de fillettes envient. Celle-ci, quatre ans environ, voit son frère faire pipi debout. Elle demande à sa mère : « Quand est-ce que ça va pousser ? », cet organe si pratique ! Une autre, trois ans, chantonne « Arthur (son frère), il a pas de zizi. » Sa mère la contredit et tente une petite explication sur la différence des sexes, interrompue par la déclaration décidée de la fillette : « on va en acheter un ! » Clair exemple de l'assimilation précoce du discours capitaliste, qui ne connaît aucune limite.

Comme Marianne, la plupart ne désire pas au fond être garçon, mais elles veulent échapper à la condition féminine, aux stéréotypes de la féminité, aux impératifs domestiques, aux difficultés sociales et relationnelles qu'elles constatent. Et surtout, être une femme reste une construction solitaire, sans modèle universel transmissible. Pas de mode d'emploi, chacune doit s'inventer.

Alors vouloir être un garçon pour une fille ne veut pas dire désirer être un garçon, mais c'est un appel à l'égalité, à pouvoir faire ce qu'un garçon peut faire sans que ça pose question. Et vouloir être une fille pour un garçon ne se résume pas non plus à le désirer. Guillaume Gallienne, auteur de *Les garçons et Guillaume, à table* témoigne de sa prise dans un discours l'écartant de son sexe d'état civil. Il adopte tous les semblants de la mascarade féminine, et il est considéré par ses frères et par sa mère comme une fille. Devenu adulte, il choisit d'être un homme, il devient un excellent acteur, ce qui n'est sans doute pas un hasard, car dans le fond il a joué la comédie toute son enfance. Il réussit à s'écarter d'une position d'origine d'incarner le désir de l'Autre pour réaliser ses propres vœux, à dégager son désir du scénario infantile qui lui était proposé/imposé. Dans le fond, réussir à accorder ce que l'on veut et ce que l'on désire, c'est ce à quoi pourrait mener une psychanalyse.

Questions

Un discours non genré est censé ne pas produire de différence sexuelle. Mais un discours non genré est-il possible ? Cette révolution symbolique est appelée depuis plus d'un siècle par des féministes, elles-mêmes divisées entre essentialistes (il y a deux sexes) et culturalistes (le sexe est une construction sociolinguistique, cette tendance anticipant la théorie du genre). La déconstruction des discours vise une révolution symbolique en attaquant le langage lui-même par une féminisation systématique des mots. Il s'agit tout autant de produire du signifiant nouveau pouvant représenter la femme dans l'inconscient, que de subvertir une langue dominante imposant ses schémas de pensée. Notons que l'idée n'est pas nouvelle, elle date des Précieuses, XVIIe siècle, qui traquaient dans la langue, pour les supprimer, les expressions du machisme ambiant, et pour souligner les « trous » dans la langue. Elles ont contribué à enrichir la langue, usant de la métaphore pour créer des expressions nouvelles, par exemple « le mot me manque », qui exprime clairement la difficulté pour les femmes de trouver les signifiants qui parleraient d'elles. Freud les suppliait de le faire, mais il n'avait pas pris la mesure de l'impossibilité.

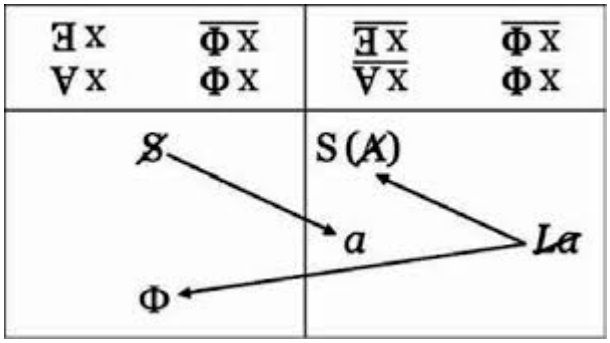
Et Lacan, le 17 mai 1977, dans *L'insu que sait de l'une bévue*, s'interroge : « Pourquoi est-ce qu'on n'inventerait pas un signifiant nouveau ? […] un signifiant par exemple qui n'aurait – comme le Réel – aucune espèce de sens. On ne sait pas, ça serait peut-être fécond[18]. » Ce serait un signifiant inventé, non reçu dans la batterie de l'Autre, et qui produirait du signifié.

Les signifiants débordent le réel. Il y a des indéterminations dans le sexe réel, biologique, anatomique, qui s'étalent sur une ligne continue. Par exemple la très célèbre Lucie, trois millions d'années, australopithèque identifiée, se trouve désignée, selon des critères anatomiques différents et successifs, parfois femme parfois homme, ce qui n'affecte en rien sa sexuation signifiée : elle garde définitivement son assignation de genre par son prénom féminin. Homme et femme sont des faits de discours ; tout autre signifiant inventé, c'est-à-dire non reçu, pourrait-il produire un signifié nouveau, par exemple *iel* ?

Pour conclure provisoirement, les semblants de genre sont là pour que, faute de rapport, il y ait rencontre possible. Et qu'un enfant soit désigné ou s'auto-désigne d'un côté ou de l'autre d'une catégorie sexuelle, ne l'épargne pas du choix d'un corps sexué (ou non car certain/e/s décident de ne pas choisir). La psychanalyse peut l'amener à traiter son malaise devant l'impossible harmonie des jouissances et à éviter des passages à l'acte dans la réalité.

Les formules de la sexuation

Côté Homme Côté Femme



[1] DIDI-HUBERMAN G., *Le témoin jusqu'au bout*, Paris, éd. de Minuit, 2022.
[2] LACAN J., *Le Séminaire Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse,* http://staferla.free.fr/, [1964-1965], leçon du 3 mars 1965, p.109.
[3] Cité par L'institut de santé américain NIH.
[4] LACAN J., *Le séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, [1957-1958] 1998, p.358.
[5] LACAN J., *Le Séminaire Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, [1959-1960] 1986, leçon du 29 juin 1960.
[6] LACAN J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Écrits,* Paris, Seuil, 1966, p.682.
[7] LACAN J., *Le Séminaire Livre XXI, Les non-dupes errent*, Staferla, [1973-1974], leçon du 15 janvier 1974.
[8] *Ibid*., leçon du 14 mai 1974.
[9] LACAN J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *op.cit*., p.653. Lire aussi les développements dans les premières leçons du *Séminaire Livre XIX, …ou pire*, Paris, Seuil, [1971-1972] 2011.
[10] Réalisatrice argentine.
[11] LACAN J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits***,** Paris, Seuil, 1966, p.321.
[12] LACAN J., *Le Séminaire Livre XX, Encore,* Paris, Seuil, [1972-1973] 1975, p.94.
[13] LACAN J, *Le Séminaire Livre XIX, … ou pire*, Paris, Seuil, [1971-1972] 2011, p.40.
[14] LACAN J., *Le Séminaire Livre III*, *Les psychoses*, Paris, Seuil [1955-1956] 1981, p.198.
[15] Voir le schéma à la fin du texte.

[16] LACAN J., *Le Séminaire Livre XXI, Les non-dupes errent*, *op.cit.*, leçons des 14 et 21 mai 1974.
[17] Voir https://segm.org/ qui donne les chiffres avec un graphique.
[18] LACAN J., *Le Séminaire Livre XXIV, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, Staferla, [1976-1977], leçon du 17 mai 1977.

Partagez cet article
Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print

WINDOWS

Auteur : Laurence Texier
Date de parution : 8 septembre 2024

Article disponible en ligne à l'adresse :
https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/windows/

Référence :
Laurence Texier, Windows, in *Revue Tupeuxsavoir* [en ligne], publié le 8 septembre 2024. Consulté le 13 juillet 2025 sur https://www.tupeuxsavoir.fr/publication/windows/

Distribution électronique pour tupeuxsavoir.fr. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l’éditeur , de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Windows

Intervention prononcée par Laurence Texier dans le cadre de la journée de clôture du CCPO, le 8 juin 2024 à Rennes sur le thème : Délire, fantasme, réalité

« Il y a le possible, cette fenêtre du rêve ouverte sur le réel. »
Victor Hugo in *William Shakespeare*, 1864

En introduction, cette phrase de Victor Hugo, où Réel est à entendre comme réalité d'un point de vue lacanien. Le point de vue… celui qu'offre une fenêtre, mais un point de vue c'est aussi une opinion, un parti-pris, une croyance et même une certitude. D'où cette question : comment nous, humains, allons-nous construire et appréhender le monde dans lequel nous vivons ? Comment cette expression populaire : « il a vu ça de sa fenêtre », visant avec mépris la partialité d'une opinion, devient irrémédiablement la position de chacun, qui voit mais regarde à sa manière ?

C'est la leçon du 11 mai 1966 du *Séminaire XIII, L'objet de la psychanalyse*[1], qui me servira de support. Cette leçon, elle fait partie de mon décor, elle traîne sur mon bureau depuis des années, elle est même partagée avec un ami, véritable adorateur du tableau *Las Meninas* de Velázquez[2], débattue mais pas franchement travaillée. Elle m'attendait en quelque sorte pour qu'enfin je puisse en dire quelque chose. Nous y voilà.

Cette leçon est une démonstration logique faite pour démontrer l'objet *a* et sa place fondamentale en analyse. Lacan va ainsi démontrer que la division subjective est à supporter par l'analyste et qu'à ce titre la position de savant est contre-productive. Au début de cette séance, il introduit la question avec cette phrase : « Le savant sait quelque chose ou bien il ne sait rien ; dans les deux cas, il sait qu'il est un savant[3]. » Outre la question du narcissisme et de la place à prendre, Lacan pose une notion fondamentale : il y a savoir, donc il y a savant. Il poursuit son développement en insistant sur le fait que le statut de savant peut empêcher la construction de son savoir, dans le sens où la remise en question se fait plus difficile par le fait même qu'il sait, suggérant ainsi un plus rien à apprendre et donc à entendre. Je cite Lacan : « Le savant *savante* dans des endroits désignés, et on ne va pas

regarder de plus près si son *savantement* à partir d'un certain moment se répète, se rouille, ou même devient pur semblant de *savanterie*[4]. » Lacan insiste sur le côté bien commode de celui qui sait, position plébiscitée par la société afin de promouvoir une certaine stabilité, visant par extension à garantir la stabilité du sujet. Or Lacan l'assure, si la psychanalyse permet la remise en question du sujet, c'est qu'elle aborde la question par un autre départ. Le remaniement du savoir se fera au nom de la vérité, et avec la rencontre d'une vérité particulière « qui se pose et se propose comme étrangère au savoir[5] ». A noter que ce mécanisme ne s'enclenche qu'à partir de la demande, qui par un phénomène de discordance va ensuite pouvoir ouvrir la question du désir.

L'expérience analytique pour Lacan introduit « le biais du désir au cœur même de la fonction du savoir[6] ». S'ensuit une notion essentielle : « Nous ne pouvons le faire sur le fondement de statut de la personne, qui, en fin de compte, est ce qui a dominé jusque-là la vue philosophique qui a été prise du rapport de l'homme à ce qu'on appelle le monde, sous la forme d'un certain savoir[7]. » Le sujet n'est pas *ex-nihilo* ; il fait partie d'un monde qui lui a été transmis, en premier lieu par le biais du langage, mais surtout dans une première forme de rapport à l'autre, celui pris dans le rapport spéculaire. S'appuyant sur le *cogito ergo sum* de Descartes, Lacan reformule : « Je pense… pensant je suis. Mais je suis ce qui pense, et penser « je suis » n'est pas la même chose que d'être ce qui pense[8]. », formule analogue au *je pense là où je ne suis pas,* qui met en avant la division du sujet parlant et la dimension de l'inconscient.

Dans ce texte, la question n'est pas moins la mise en exergue de la division du sujet que de savoir comment l'entendre. Lacan fait le lien avec la position des analystes, qu'il somme de ne pas oublier « qu'au moment de savoir, ils sont dans une position divisée[9] ». Cette division, Lacan l'illustre par le biais de la perspective et du second point de fuite, « à savoir le rapport de la division du sujet à ce qui spécifie dans l'expérience analytique la relation proprement visuelle au monde, à savoir un certain objet (a)[10] ».

Pour parvenir à donner une consistance à l'objet (a), donc à illustrer le manque, Lacan va prendre appui sur la logique de la perspective qui opère dans la peinture. En résumé, Lacan introduit la dimension structurale à partir de différents plans : le sol perspectif, le profil du tableau (plan qui coupe perpendiculairement le sol perspectif) et un troisième plan parallèle au sol, *le point œil du sujet*, qui coupe le tableau sur une ligne d'horizon. Sur cette ligne d'horizon, nous pouvons choisir n'importe quel point comme centre de la perspective. C'est « en fonction de l'œil de celui qui regarde que l'horizon s'établit dans un plan-tableau[11] ». L'incidence dans la perspective de la distance de ce point S au plan du tableau est appelée *l'autre œil*. La démonstration projective de Lacan lui sert à mettre en évidence deux points

sujets : l'un, point quelconque sur la ligne d'horizon, l'autre, point d'intersection de la ligne fondamentale avec le sol projectif, qu'il nomme le point à l'infini.

Un peu rude la démonstration, mais Lacan avertit que cette démonstration logique n'est autre que la mise en évidence de la relation du sujet dans le fantasme, soit la relation du sujet à *l'objet(a)*. Je le cite : « Ce sujet divisé est soutenu par une monture commune, *l'objet(a)*, qui est à chercher en un point où bien entendu il tombe, il s'évanouit, sans ça ce ne serait pas *l'objet(a)*[12]. » et de rajouter *l'objet (a)* est ce qui supporte le point S. Ce qui est élidé sur le schéma et qui pourtant existe toujours, c'est la fenêtre. Cette fenêtre, c'est ce qui perce le mur, le plan. C'est ce qui offre une perspective singulière à chacun sur le monde, ce que Lacan nomme le *rapport structural du sujet au monde*. Lacan définit la fenêtre comme ce quelque chose de troué dans cette structure, qui permet précisément que s'y introduise l'irruption d'où va dépendre la division du sujet. D'ailleurs, le poinçon de l'écriture du fantasme fondamental ne figure-t-il pas le cadre de cette fenêtre ?

Fenêtre, fente des paupières, entrée de la pupille, ou chambre noire, Lacan pose son illustration par le tableau emblématique de Velázquez, *Las Meninas*.

Le choix de ce tableau est fait pour illustrer vision et regard. A la différence de la vision, le regard, ou pulsion scopique, met en scène *l'objet(a)*. Lacan va préciser quelque chose d'essentiel au niveau de la pulsion, qu'il nomme aller-retour du sujet au sujet, en précisant que le retour n'est pas identique à l'aller. Ainsi, conformément à la structure de la bande de Moebius, qui passe par son envers, il faut deux tours pulsionnels pour que quelque chose soit accompli, marquant ainsi la division du sujet et la présence de l'*objet(a)*.

Pour Lacan, la présence du tableau dans le tableau met en acte la fonction du regard. Deux éléments fondent cette position : le peintre est représenté au milieu de ce qu'il peint, et une toile retournée sur un chevalet demeure au premier plan. Lacan précise que ce tableau retourné, tel une carte retournée sur une table de jeu, « elle est là vraiment faite pour vous faire abattre les vôtres[13] ». Ce tableau implique une réponse de votre part, il vous somme de répondre et c'est à ce titre qu'il « subjugue », selon Lacan. Le tableau dans le tableau convoque quelque chose de caché, construit au moyen des règles de la perspective. Il interpelle car quelque chose manque.

La vision renvoie au spéculaire (aller-retour) ; les lois de vision sont celles du miroir. Le regard, lui, renvoie à ce qui dans le visible échappe au visible, (deux allers-retours avec une torsion) et de ce fait constitue *l'objet(a)*. *Las Meninas* crée le sentiment d'une présence invisible. A y regarder de plus près, nous observons l'absence d'interaction entre les personnages (sauf Maria Augustina qui regarde l'infante) ; Velázquez a un regard songeur, un peu dans le vide. Il nous manque également la vision de la toile sur le châssis. Ce mouvement du retrait de la vision a pour but de solliciter le regard. La perspective permet de se laisser attraper sans trop d'angoisse. Au départ, elle nous trompe en donnant l'illusion de la réalité, celle du couple royal que nous apercevons encadré sur la ligne d'horizon. Deux possibilités : soit le champ de la vision s'exerce, instaurant la réponse, ainsi le couple royal est reflété dans le miroir du fond, soit, en prenant son temps, le regard s'exerce et la captation du tableau instaure l'énigme et l'envie d'en savoir plus. Cette phrase de Lacan : « L'œuvre d'art est à usage interne[14]. » vaut pour l'artiste qui la conçoit, mais également pour le spectateur qui se donne le temps de la regarder. L'énigme est représentée dans ce tableau de Velázquez et *Las Meninas* nous attrape plus que tout autre.

A chaque énigme ses tentatives de réponse, mais qui selon Lacan ne sont juste que des tentatives désespérées d'appréhender l'obscur désir de l'Autre. Questions vaines selon lui, car la réponse ne viendra pas du peintre. Il l'a fait et c'est là. D'ailleurs, sa position dans le tableau signe pour Lacan sa position de peintre, sorte de « Je peins donc je suis[15] ». Velázquez ne peint aucune réalité ; il peint l'acte de peindre. Il est représenté dans un moment d'arrêt et de scansion ; il peint un moment où il ne peint pas, mais où son regard

devient notre actualité, notre réalité de l’instant.

A ce titre, ce tableau fait acte. En valent pour preuves tous les travaux entrepris pour son interprétation, dont les plus connus : les toiles de Picasso de 1945, le livre « Les Mots et les Choses » de Michel Foucault, une pièce de théâtre et une série de tableaux de Dalí nommée *Les Ménines revisitées,* dont celle que je trouve la plus fameuse : *Le nombre secret de Velázquez*, qu’il exposera en 1960 à New York.

7
7
5
8
4
2
9
2
1960

Les personnages sont remplacés par des nombres : le peintre Diego, le personnage du fond Nieto et le châssis font place au 7, chiffre qui dans la numérologie symbolise les énigmes de la vie, les mystères non résolus et la quête de vérité. Dalí a bien repéré que l'énigme se situait entre ces trois représentations et admet que le châssis a valeur de personnage. Les deux religieux sont marqués 6 et 9, provocation Dalinienne. Les autres reprennent la forme des corps visibles, assurant ici leur statut de pures représentations. En 1976, dans son texte *Eureka*, Dalí écrit : « Depuis l'impressionnisme, toute l'histoire de l'art moderne tourne autour d'un seul objet : la réalité. Ce qui peut conduire à se demander : Quoi de neuf, Velázquez[16] ? » Il semblerait avoir bien regardé et rejoint à sa façon le point de vue lacanien. Car Lacan ne se satisfait pas de l'interprétation la plus courante de cette toile, partagée par Foucault et Picasso, qui serait que Velázquez peint le Roi et la Reine, dont le reflet apparaît dans le cadre du fond (cadre qui est posé sur la ligne projective), cadre qui aurait valeur de miroir.

Je me permets de vous montrer une œuvre de Joke, artiste vivant, qui reprend les classiques de la peinture (le cauchemar de Füssli, les bains de Ingres, les mangeurs de pommes de terre de Van Gogh) sur un versant plus subversif. Il s'agit de la commande privée d'un ami, inconditionnel des *Ménines*, commande réalisée pour son mariage. Logiquement, ils sont représentés, lui et son mari, dans le cadre du fond. Le tableau ainsi représenté devient donc une réponse et non plus une énigme.

JOKE
2010

L'interprétation de Lacan va, elle, viser à faire consister l'énigme. L'option de la perspective est son parti pris pour rendre compte de la structure du sujet, qui diffère de celle du Moi et dont la dimension est annoncée par l'écran du châssis. C'est pour Lacan une histoire de *Vorstellungrepräsentanz*[17], représentant de la représentation, et donc l'idée que la réalité ne peut passer que par une représentation. La taille de la toile montre que c'est cette toile qui représente le tableau que nous avons devant nous. Nous avons dans ce tableau la représentation de ce tableau comme réalité. Velázquez peint *Las Meninas* (à noter que le nom du tableau a été donné par d'autres à une date ultérieure). Le tableau dans le tableau est celui que nous voyons. Ainsi les personnages ne sont pas représentés, ils sont en représentation. Pris un par un, aucun ne représente rien ; c'est la représentation de l'ensemble qu'ils assurent. Velázquez figuré dans le tableau est représenté peignant le tableau, incarnant ainsi le regard comme objet insaisissable, invisible, qui se déplace dans le champ du visible. C'est ce processus qui crée l'énigme.

Pour y accéder, il faut aller au-delà de la vision et pour cela faire le second tour du tableau, ce qui pour Lacan s'exprime par un « Fais voir[18] ! » Faire voir, au-delà de ce que nous voyons : les personnages, le châssis, le point de fuite. Le montage perspectif est essentiel : les lignes de perspective convergent vers une porte au fond lumineux, et le point de fuite est sur ce personnage qui sort. Ce à quoi on pourrait également objecter qu'il entre, mais c'est la position de ce personnage qui est importante, car lui, il a vue sur le châssis, et, fort de sa connaissance, il peut sortir et quitter la scène.

Le premier tour est donc de voir ce que ce regard regarde et la première réponse est : c'est nous, les spectateurs. Les lois du visible sont toujours celles du spéculaire. Ainsi la vision de ce tableau propose le miroir du fond où figurent le Roi et la Reine.

A l'opposé du miroir, Lacan propose la fonction de la fenêtre, la place vide, que le peintre va remplir. Le Roi et la Reine sont en position de regarder ou d'épier, peut-être derrière une vitre à grillage ou une glace sans tain, mais en position de tout voir. Position analogue au Dieu de Descartes, dit Lacan, celle « qui atteste que dans tout ce que nous voyons rien ne trompe, à cette seule condition que le Dieu omniprésent, lui, s' y soit trompé[19] ». La présence du couple royal est uniquement symbolique, attestant de la réalité de la scène. Pour Lacan, Roi et Reine sont une présence symbolique, un représentant du symbolique, ils ne peuvent être représentés dans un miroir du fond, car ils sont représentés à la même échelle que le personnage qui sort. Or, si on suit les lois de la perspective, dans ce supposé miroir, ils devraient être à peu près deux fois plus petits.

Tableau, fenêtre et miroir ont en commun d'avoir une surface limitée. Le miroir c'est l'expression des intuitions, le monde de la représentation, là où le champ optique peut se

conjuguer avec le faire. Le tableau est le représentant de la représentation dans le miroir, c'est le mode par lequel le peintre s'inscrit comme sujet, sujet désirant qui se place dans le tableau. J'y verrais la version graphique de la représentation du sujet parlant, à savoir un signifiant pour un autre signifiant, qui aboutit sur un *je suis ce que je suis* : Velázquez représenté par lui-même.

Avec ce tableau, Lacan vient montrer ce qu'il en est de l'illusion de Sujet Supposé Savoir, qui est maintenue par le mécanisme qu'offre la vision, c'est-à-dire une réponse immédiate. La perspective construit le regard, c'est-à-dire un au-delà de la vision, qui instaure un écran entre le sujet et le monde, une fenêtre qui vient créer l'espace et la dimension de l'infini tout en le contenant. Le miroir, c'est la captation de l'Autre, la fenêtre, la structuration du fantasme.

Ainsi, comme Velázquez, le psychanalyste crée l'illusion de la réalité en instaurant le Sujet Supposé Savoir, et en même temps donne la réalité de l'illusion avec la dimension de *l'objet(a).* L'objet constitue l'ouverture dans le plan de vision, celle qui interrompt la relation spéculaire : ouvrir les yeux, c'est se constituer sa propre fenêtre. La fenêtre a une structure de cadre, qui permet d'envisager la dimension de l'infini sans trop d'angoisse. L'action de l'analyste n'est pas celle du rapport spéculaire ; sa position de présence/absence permet de faire apparaître la dimension du Réel. Comme dans *Las Meninas*, son but n'est pas de tout voir mais de faire apparaître l'énigme en se constituant lui-même comme le support de l'illusion. A ce titre, *Las Meninas* peut donc être considérée comme une illustration de la division subjective dans l'expérience analytique.

En conclusion de la séance, Lacan va subtilement introduire la place de l'écran de télévision :

« Qu'en opposition, polairement à cette fenêtre où le peintre nous encadre, et comme en miroir, il nous fait surgir ce qui pour nous sans doute ne vient pas à n'importe quelle place, quant à ce qui se passe pour nous des rapports du sujet à l'*objet(a)*, l'écran de télévision[20]. »

Déjà Lacan s'interroge sur le pouvoir des écrans, d'où mon titre *Windows*, fenêtres, mais aussi le nom du premier « système d'exploitation » (sic…) de notre période connectée. *Windows* est donc la fenêtre sensée nous proposer le monde à sa façon, de façon virtuelle. Au service du discours capitaliste, c'est l'objet à portée de clic. Internet est une révolution, la connaissance à portée de tous, mais également la jouissance à portée de tous, le fantasme préfabriqué. Peut-être l'omniprésence de la vision qui empêche le regard. La saturation du désir par l'image, mais aussi l'omniprésence des sachants, signifiant qui remplace savants,

proposant protocoles à foison pour qu'enfin ce monde tourne rond. Et c'est bien le problème, ce monde qui tourne sur lui-même et que nous retrouvons dans l'écriture topologique du discours capitaliste.

Alors, est-il encore possible d'y voir de sa fenêtre, là où la société prône l'uniformisation des pratiques afin d'obtenir la solution pour tous ? Pour ma part, je dirai combien l'expérience du divan reste une expérience subversive face au monde actuel et au discours capitaliste. Aujourd'hui, exercer la psychanalyse, ou tout simplement s'orienter de son discours, c'est nager à contre-courant. A la Vérité se substitue la perte, à l'idéologie narcissique, la castration. C'est l'absence du tout qui garantit le discours de la psychanalyse, et c'est aussi par ce biais que le symptôme y trouve sa place. En toute logique, l'absence de fixité permet une liberté de mouvement, donc, à défaut d'une guérison (au sens de disparition du symptôme), la psychanalyse peut garantir du changement. La question de la pérennité de notre pratique réside à mon sens dans le fait de maintenir notre subversion, de résister au chant des sirènes, celui de la Vérité-toute, qui en ferait presque oublier que le prix à payer est la vie. Pas la vie organique, mais la vie amputée du désir.

Aujourd'hui, même les psychanalystes seraient tentés par la conformité ; j'en veux pour preuve les interrogations sur les diverses certifications type Qualiopi. Véritables usines à gaz d'emblée rejetées par presque tous, nous y voyons à présent les raisons de notre mise à l'écart. Notre certification à nous, c'est l'apologie de la singularité et la garantie que l'Un n'empêche pas l'autre (encore une expression populaire que nous pouvons réécrire à la lumière de Jacques Lacan). La psychanalyse aboutit sur les « épars désassortis[21] ». Renoncer à notre discours, c'est de toute façon nous condamner. Si certains trouvent encore les moyens (et j'y inclus les moyens financiers) d'avoir envie que cela les regarde, notre devoir est de continuer à garantir cette place anticonformiste. De toute façon, se con-former est littéralement une orientation imbécile. Ce qui m'a fait sourire, c'est que j'ai eu l'opportunité de lire des exemplaires de la revue l'Âne, et notamment le numéro 5, de mai 1982, où l'État fait une offre aux psychanalystes, déplorant la ségrégation (honteuse) que la psychanalyse devait affronter jusqu'alors, et affirmant qu'il était maintenant une nécessité absolue de pouvoir l'intégrer au CNRS, afin de lui garantir une scientificité. C'est l'âge d'or de la psychanalyse, les années 70-80. « Quelle offre ! », me direz-vous, là où, quarante ans plus tard, nous sommes classés comme pratique non recommandée par les ARS… Six psychanalystes s'autorisent un avis : Miller est à fond, Jean Laplanche beaucoup moins : « La pratique psychanalytique doit se garder d'être reconnue par les pouvoirs publics, et je souhaite qu'elle reste marginale. Non pas seulement vis-à-vis des organismes officiels, mais aussi des associations […] Une psychanalyse est un processus singulier et a-normatif. Je ne conçois pas que ses buts soient fixés et contrôlés par une association[22]. » Et un peu plus

loin : « La pratique psychanalytique perdrait son âme à chercher une reconnaissance[23]. »

Je terminerai par la citation de Fernand Deligny, qui ouvre le superbe film *Sur l'Adamant* de Nicolas Philibert, et qui démontre que le soin psychique ne cesse de s'inventer à la lumière de ceux à qui il s'adresse. Je vous le cite : « Et surtout, n'oubliez pas les trous. S'il n'y a pas de trous, où voulez-vous que les images se posent ? Par où voulez-vous qu'elles arrivent[24] ? »

[1] LACAN J., *Le Séminaire Livre XIII, L'objet de la psychanalyse,* http://staferla.free.fr, p.202.
[2] VELAZQUEZ Diego, Prado, Madrid, 1656.
[3] LACAN J., *Le Séminaire Livre XIII, L'objet de la psychanalyse, op. cit.*, p.202.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p.203.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, p.204.
[12] *Ibid.,* p.206.
[13] *Ibid.*, p.208.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.,* p.213.
[16] RUIZ Carmen, Centre d'Études Daliniennes, Girona, 2000.
[17] LACAN J., *Le Séminaire Livre XIII, L'objet de la psychanalyse, op. cit.*, p.210.
[18] *Ibid.*, p.210.
[19] *Ibid.,* p.213.
[20] *Ibid.*, p.214.
[21] LACAN J., « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *Autres Écrits,* Paris, Seuil, 2001, p.573.
[22] LAPLANCHE J., revue l'Âne n°5, Seuil, 1982, p.13.
[23] *Ibid.*
[24] DELIGNY Fernand, à propos de son film « Le moindre geste ».

Partagez cet article

Facebook

Google

Twitter

Linkedin

Print