



HAL
open science

Le “ muqueux ” comme modèle pour le psychisme-corps en psychanalyse : une possibilité d’écoute hors-norme

Paula Gruman Martins

► To cite this version:

Paula Gruman Martins. Le “ muqueux ” comme modèle pour le psychisme-corps en psychanalyse : une possibilité d’écoute hors-norme. Psychologie. Université Paris Cité, 2023. Français. NNT : 2023UNIP7102 . tel-04560511

HAL Id: tel-04560511

<https://theses.hal.science/tel-04560511>

Submitted on 26 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
Paris Cité

Université Paris Cité

Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie (ED 450)

Centre de recherches psychanalyse, médecine et société

**Le « muqueux » comme modèle pour le
psychisme-corps en psychanalyse**
une possibilité d'écoute hors-norme

Par PAULA GRUMAN MARTINS

Thèse de doctorat en RECHERCHES EN PSYCHANALYSE ET
PSYCHOPATHOLOGIE

Dirigée par THAMY AYOUCHE

Présentée et soutenue publiquement le 3 Juillet 2023

Devant un jury composé de :

THAMY AYOUCHE, Professeur des Universités, UNIVERSITÉ PARIS CITÉ, Directeur de recherche

FABRICE BOURLEZ, Docteur, ECOLE SUPÉRIEURE D'ART ET DE DESIGN DE REIMS, Examinateur

NATACHA CHETCUTI-OSOROVITZ, Professeur HDR, UNIVERSITÉ DE SARCLAY, Rapporteur

LAURIE LAUFER, Professeur des Universités, UNIVERSITÉ PARIS CITÉ, Examinatrice

CARLA RODRIGUES, Professeur HDR, UFRJ (UNIVERSITÉ FÉDÉRALE DU RIO DE JANEIRO), BRÉSIL, Rapporteur

PASCALE MOLINIER, Professeur des Universités, UNIVERSITÉ SORBONNE PARIS NORD, Membre invitée

PATRÍCIA PORCHAT, Professeur HDR, UNESP (UNIVERSITÉ DE L'ÉTAT DE SÃO PAULO), BRÉSIL, Membre invitée

REMERCIEMENTS

À bien des égards, le processus de recherche et de rédaction d'une thèse est intrinsèquement solitaire. C'est précisément pour cette raison que je me sens particulièrement reconnaissante : au cours de ces années, je peux dire que je me suis sentie extrêmement soutenue et encouragée par beaucoup de personnes merveilleuses, qui ont collaboré en créant les conditions qui m'ont permis de réaliser ce travail. Je suis très heureuse de pouvoir remercier autant de personnes.

Tout d'abord, je remercie mes parents. Chacun à sa manière a rendu cette thèse possible, en m'apportant tout le soutien dont j'avais besoin pour pouvoir consacrer le temps nécessaire à la recherche. À mon père, Túlio, rien de tout cela ne serait possible sans le soutien que tu m'as apporté. Tout au long de ma vie et de cette thèse, tu n'as jamais manqué de me transmettre ta totale certitude de la valeur de mes idées. Je t'en suis sincèrement reconnaissante. À ma mère, Eunice, tes soins, ton soutien et ta compagnie sont inégalés. Je ne saurais non plus exprimer ma gratitude pour tout ce que tu as fait pour moi et pour cette thèse.

À Léo : même dans mes rêves les plus fous, je n'aurais jamais pu imaginer trouver une personne comme toi. Pour tout ce que tu as fait pour que la thèse sorte du monde des idées et soit mise sur papier, je te remercie beaucoup. Merci pour ton attention, ta tolérance face à mes moments d'insécurité au long de l'écriture et pour ta rigueur dans la mise en forme de cette thèse.

Merci à ma sœur, Júlia, une alliée dans les études féministes et un exemple de chercheuse. Merci pour toutes les conversations sur le féminisme et toutes les recommandations de lecture. Merci aussi pour ton amitié. À Monique, merci beaucoup d'avoir été à me soutenir en tant d'occasions.

Un grand merci à mes amis et amies qui ont suivi de près toutes les difficultés et mésaventures de ces années, tolérant mes absences et m'encourageant toujours : Bibiana, Júlia Goldani, Luiza, Laura, Gabriela, Nathália, Annelise, Juliana et Júlia Rombaldi. À l'ami Rafael Cavalheiro, mes remerciements pour les discussions psychanalytiques et les études en commun. Nos échanges m'ont aidée à me constituer en tant que chercheuse sur le genre et en tant qu'analyste. À Milena Silva, dont l'aide au début de cette rédaction a été fondamentale. À Maria Foster, dont la pensée créative m'aide à créer des chemins inattendus dans mon imagination. À Elizabeth Zambrano pour les encouragements.

Aux chercheuses et chercheurs féministes et de genre qui privilégient le dialogue avec la psychanalyse. Aux analysants et analysantes qui comptent avec moi.

À Marina Mazzini, merci pour l'aide avec les traductions au Français.

Aux professeures qui constituent ce jury doctoral : Laurie Laufer, Natacha Chetcuti-Osorovitz, Patrícia Porchat, Carla Rodrigues et Pascale Molinier. Je les remercie tout parti-

culièrement d'avoir gentiment accepté l'invitation à composer ce panel, en consacrant leur temps et leur énergie à lire mes idées et à discuter de ces concepts. Je remercie également Patrícia et Carla pour tous les échanges au fil des ans.

Je remercie mon directeur de thèse, Thamy Ayouch, qui a cru en ma proposition, m'a tant appris et dont les contributions à ce travail sont innombrables. Ton suivi attentif de cet écrit a rendu presque imperceptibles les milliers de kilomètres entre Porto Alegre et Paris.

Enfin, je remercie Luce Irigaray, pour ses théories qui m'ont tant inspirée et dans lesquelles je me suis vue représentée.

RÉSUMÉ

Le « muqueux » comme modèle pour le psychisme-corps en psychanalyse : une possibilité d'écoute hors-norme

Cette thèse part de la prémisse que la théorie psychanalytique offre les conditions d'intelligibilité pour l'écoute analytique. Ainsi, le point de départ de cette recherche est l'idée qu'un autre modèle de psychisme et de corps, différent de celui de la castration et du manque, entraînerait une autre écoute en psychanalyse, possiblement moins normative. Cette thèse vise à théoriser un nouveau modèle pour le « corps-psychisme » en psychanalyse. La pensée de la psychanalyste et philosophe Luce Irigaray est centrale dans mes propositions – surtout l'inséparabilité entre matérialité et signification postulée par cette penseuse, ainsi que son approche de la sexualité inhérente à tout discours. Pourtant, à la place de l'éthique de la différence sexuelle qu'elle a notamment proposée, je prône plutôt une éthique des différences, l'une qui priorise l'intersubjectivité. Je réinterprète son concept de « muqueux », lui conférant le statut de modèle. Le muqueux représente les espaces où des éléments différents coexistent sans s'annuler les uns aux autres – ce qui inclut corps et psychisme. Le muqueux est un tissu présent dans tout corps. Il inclut le sexuel à travers la pulsion et les différences à travers l'intersubjectivité, mais n'essentialise pas des identités. Dans la pensée de Freud, on retrouve une notion de corps anatomique coexistant avec le corps pulsionnel. Des concepts qui semblent se référer seulement au psychique se montrent souvent exister en rapport avec une certaine corporalité, genrée, qui fonctionne comme prisme d'intelligibilité. L'épistémologie psychanalytique a une idée de sujet qui s'avère être celle de l'homme, un corps ayant un pénis et menacé de castration. Ainsi, un discours excluant par rapport aux genres et subjectivités hors-norme semble trouver des arguments dans la psychanalyse, car des concepts qui se veulent purement psychiques ou symboliques ont, en fait, une base anatomique et genrée. Tout de même, la prise de la matérialité comme moyen d'intelligibilité n'entraîne pas forcément d'abjections. Les modèles corporels peuvent être efficaces pour représenter le psychique. Toutefois, il faut considérer les conditions discursives dans lesquelles les conceptions anatomiques et genrées sur le corps trouvent leurs origines. Il n'y a pas de vérité anatomique, seulement de constructions discursives sur la matérialité. Lorsqu'on comprend les corps dans leur rapport intime avec les normes qui les produisent, les modèles corporels peuvent en fait élargir le champ de l'intelligible. Le muqueux représente la confluence des différences, l'hybride et le paradoxal. Ce modèle vise à donner condition d'intelligibilité aux existences de l'« *entréité* », comme celles entre dedans-dehors, altérité-dépendance, frontière-demeure, sujet-sujet, corps-psychisme, matière-symbole, chair-raison. De plus, le muqueux est particulièrement capable de repré-

senter les existences paradoxales hors-norme, de ces sujets et corps qui existent, qui sont fabriquées et qui pourtant ne retrouvent pas d'ontologie, de représentation ni d'intelligibilité. De cette façon, le modèle du muqueux a comme but de faire place aux différences, ainsi qu'aux apparentes contradictions. Intersubjectif, ce modèle pense aux différences comme toujours surgissant dans des relations. L'intérêt de cette thèse est de proposer un modèle pour penser le psychisme sans le détacher du corps et sans nier les complexités du rapport chair-subjectivité. Finalement, ce modèle ne vise pas à se constituer comme le seul, mais plutôt comme une invitation pour un mouvement visant à la création de différentes images et représentations, avec la finalité de rendre compte des pluralités des subjectivités et des corps, sans reproduire des abjections.

Mots-clés : muqueux, modèle psychanalytique, genre, Luce Irigaray, intersubjectivité.

ABSTRACT

The “Mucous” as a Model for the Psychism-body in Psychoanalysis : a Possibility of Non-normative Listening

The premise of this thesis is that psychoanalytic theory offers the conditions of intelligibility for analytic listening. Thus, the starting point of this research is the idea that another model of the psyche and the body, different from the one of castration and lack, would lead to a different listening (*écoute*) in psychoanalysis, possibly a less normative one. This thesis aims at theorizing a new model for the “body-psyche” in psychoanalysis. The ideas of psychoanalyst and philosopher Luce Irigaray are central to my proposals - especially those regarding the inseparability between materiality and meaning, as well as her approach to the sexed aspects of all discourse. Yet, instead of the ethics of sexual difference that she has notably proposed, I advocate for the ethics of differences, which prioritizes intersubjectivity. I reinterpret her concept of the “mucous”, conferring upon it the status of a model. The mucous represents the spaces where different elements coexist without annulling each other - this includes the body and the psyche. The mucous membrane is a tissue present in every body. It includes the sexual through the drive and difference through intersubjectivity, but does not essentialize identities. In freudian thinking, we find a notion of the anatomical body coexisting with the body composed of drives. Concepts that seem to refer only to the psychic are often revealed to exist in relation to a certain gendered corporality, which functions as a prism of intelligibility. The psychoanalytical epistemology holds an idea of the subject that proves to be that of the man, a body with a penis and threatened of castration. Thus, an excluding discourse in relation to genders and non-normative subjectivities seems to find arguments in psychoanalysis, because the concepts that are supposedly purely psychic or symbolic have, in fact, an anatomical and gendered basis. Yet, materiality as a means of intelligibility does not necessarily lead to abjection. Bodily models can be effective in representing the psychic. However, we must consider the discursive conditions in which anatomical and gendered conceptions of the body originate. There is no anatomical truth, only discursive constructions of materiality. When bodies are understood in their intimate relationship to the norms that produce them, body models can in fact expand the field of the intelligible. The mucous represents the confluence of differences, the hybrid and the paradoxical. This model aims at giving a condition of intelligibility to the existences of the “*betweenness*” (“*entréité*”), as those between inside-outside, otherness-dependence, border-domain, subject-subject, body-psychism, matter-symbol, flesh-reason. The mucous is particularly able to represent the paradoxical existence out of the norm, those of subjects and bodies which exist, are manufactured, and yet do not find ontology, representation,

or intelligibility. In this manner, the mucous model aims to make room for differences, as well as for apparent contradictions. This model is intersubjective and thinks of difference as always arising in relationships. The interest of this thesis is to propose a model for the psyche without detaching it from the body and without denying the complexities of the flesh-subjectivity relations. Finally, this model does not aim to constitute itself as the only one, but rather as an invitation for a movement aiming at the creation of different images and representations, with the purpose of accounting for the pluralities of subjectivities and bodies, without reproducing abjections.

Keywords : Mucous, Psychoanalytic model, Gender, Luce Irigaray, Intersubjectivity.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	i
Résumé	iii
Abstract	v
Table des matières	vii
Table des figures	xii
Introduction	1
1 La corporalité genrée en psychanalyse	9
1.1 Le corps inavoué	10
1.1.1 La construction du savoir sur la différence anatomique	10
1.1.2 Féminin? Aujourd'hui?	13
1.1.3 Quelle femme chez Freud?	17
1.1.4 Une lecture impliquée de la psychanalyse	19
1.1.5 L'approche dimorphique apparente en psychanalyse	22
1.1.6 Archéologie et généalogie : retrouver le corps	23
1.2 Freud : corps anatomique ou pulsionnel?	26
1.2.1 Le corps des hystériques	26
1.2.2 Un modèle phallique	29
1.2.3 Le corps-dispositif	33
1.2.4 Le corps modèle du psychique	34
1.2.5 Le corps dans sa « concrétude »	36
1.2.5.1 La sexualité littérale	36
1.2.5.2 Corps et psychisme inséparables : différence des sexes	43
1.2.5.3 Corps et psychisme dans les névroses actuelles et les psychonévroses	46
1.2.5.4 La matérialité permanente	48
1.2.6 Les pulsions partielles	50
1.2.6.1 Pulsions perverses polymorphes	50
1.2.6.2 Le soma de la psyché : quel corps de la pulsion?	56
1.2.6.3 Génitalité et pulsionnalité	58
1.3 La féminité inintelligible chez Freud	59
1.3.1 Un modèle isomorphiste	59

1.3.2	L'envie du pénis	61
1.3.3	L'effacement du clitoris	64
1.3.3.1	Une seule anatomie	68
1.3.3.2	Une perte pour avoir de l'intelligibilité	71
1.3.4	Essentialiser la féminité	74
1.3.5	Le corps et le psychisme sexués chez Freud	78
1.4	Le corps latent chez Lacan	82
1.4.1	Le primat du phallus	83
1.4.2	Signifiants : le langage est genré	85
1.4.3	Phallus, pénis...utérus?	87
1.4.4	Castration anatomique et symbolique	89
1.4.5	La logique de la sexualité	95
1.4.6	Qui est Autre? L'effacement du marquage	103
1.4.7	Une norme du phallus	106
1.5	Différence sexuelle et norme	108
1.5.1	Monnaies d'échange	108
1.5.2	La fonction de tiercéité	111
1.5.3	Différence des sexes et pathologie	112
1.5.4	Savoir-pouvoir	118
1.5.5	Le substrat du corps derrière le symbolique et le réel	120
1.5.6	Psychanalyse sans Œdipe?	122
2	La matérialité et ses représentations	127
2.1	La psychanalyse comme un savoir situé : corps et psychisme	128
2.1.1	Situer la matière, situer la lecture du psychisme	128
2.1.2	Corps et normes	130
2.2	Une méthode pour analyser l' <i>épistémè</i> : la critique philosophique de Luce Irigaray	132
2.2.1	L'absence de la différence	133
2.2.1.1	Psychanalyser les textes	134
2.2.2	<i>Épistémè</i> et miroir	137
2.2.2.1	Freud et le miroir plan	144
2.2.2.2	La fille freudienne lue par Irigaray	147
2.2.2.3	<i>Speculum</i> : d'autres prismes pour la raison	148
2.3	Le savoir situé : épistémologie et genre	150
2.3.1	Le sexe de la science	151
2.3.2	L'invisibilisation du genre	154

2.3.3	Agentivité de l'objet et du sujet	157
2.3.4	Le parler-femme	160
2.3.5	L'épistémologie du regard	162
2.3.6	Corporalité, matérialité	163
2.3.7	Le non-savoir	165
2.4	Lire la chair : le corps et le savoir situé	167
2.4.1	Situer la biologie	168
2.4.2	La fabrication de la différence sexuelle	171
2.4.3	Le cas pour le clitoris	172
2.4.4	Anatomie située ?	176
2.4.5	L'anatomie comme discours : cartographier le sexe (dit) féminin	180
2.4.5.1	Histoire du clitoris	181
2.4.5.2	La psychomorphologie freudienne et le clitoris	186
2.4.5.3	La re-redécouverte du clitoris	189
2.4.5.4	Les modèles corporels	191
2.5	Le corps dans la critique de Luce Irigaray	193
2.5.1	Le nœud entre langage et corps	193
2.5.1.1	Le féminin-réceptacle	197
2.5.1.2	Les lèvres	201
2.5.2	La question de l'essentialisme	204
2.5.2.1	Définition et polymorphie	206
2.5.3	Les solides et les fluides	209
2.5.3.1	Forme et ontologie	212
2.5.4	Le « féminin » et les femmes chez Butler et Irigaray : la place du corps	214
2.5.4.1	La femme-mère	215
2.5.4.2	La maternité inintelligible chez Irigaray	217
2.6	Corps et ontologie chez Irigaray et Butler	221
2.6.1	Le dehors constituant	222
2.6.2	La catégorie « femmes » et la performativité	224
2.6.2.1	Corps et performativité	225
2.6.3	L'unité impossible du féminisme	227
2.7	Le corps et sa représentation : la critique féministe	229
2.7.1	Par-delà l'opposition essentialisme/anti-essentialisme	229
2.7.2	Usages stratégiques de l'essentialisme	231
2.7.3	Moi corporifié	232
2.7.4	Existence et situation	234
2.8	Éloge de la matérialité	236

2.8.1	Modèles corporels en psychanalyse	237
2.8.2	Le corps vécu	239
2.8.3	Le danger de la fausse homogénéité	241
2.8.4	Une reprise du matériel	242
3	Le concept de « muqueux » et la matérialité de l'« entre »	245
3.1	Une éthique de la différence	246
3.1.1	La différence sexuelle dans la pensée d'Irigaray	248
3.1.1.1	La différence sexuelle comme une question	250
3.1.1.2	La langue genrée	252
3.1.1.3	Différence et corps	253
3.1.2	La différence et l'intersectionnalité	255
3.1.2.1	Psychanalyse et différence	256
3.2	L'éthique des différences : le rapport à l'altérité	258
3.2.1	Une éthique <i>des différences</i> à partir de l'éthique de la différence	259
3.2.2	Un espace pour les différences	260
3.2.3	Différence, anatomie et pulsion	261
3.2.4	La zone de l'intersubjectif	262
3.3	Le seuil et l'espace potentiel	265
3.3.1	Le seuil de W. Benjamin	265
3.3.2	Le paradoxe du transitionnel	267
3.3.3	L'intersubjectivité et la rencontre des différences	268
3.3.3.1	Dépendance et intersubjectivité	269
3.3.3.2	Intersubjectivité et pulsion	272
3.3.3.3	Corps et intersubjectivité : contours	273
3.3.4	Intersubjectivité et altérité dans la clinique psychanalytique	274
3.4	Entre-sujets : la proposition d'un modèle pour le corps-psychisme	276
3.4.1	Irigaray et la différence	276
3.4.2	La pulsion et le sexuel	279
3.4.3	L'espace de l'entre	280
3.4.4	La création d'images comme nouveaux modèles	280
3.4.5	Le concept de muqueux chez Irigaray	281
3.4.6	La matérialité de l'« entre » : le modèle du muqueux	286
3.4.6.1	Les lèvres et le muqueux	286
3.4.6.2	Pourquoi le muqueux ?	287
3.4.6.3	Le toucher et le muqueux	289
3.4.6.4	Le muqueux et les pulsions partielles	291

3.4.6.4.1	La pulsion <i>queer</i>	292
3.4.6.4.2	Pulsion et perversion	294
3.4.6.4.3	Le plaisir d'organe	296
3.4.6.5	L'origine, l'inintelligible et le muqueux	299
3.4.6.5.1	Le placenta et le muqueux	303
3.5	« L'entre-deux comme lieu de vie »	305
3.5.1	D'autres traversées : la <i>chicana</i> aux <i>borderlands</i>	308
3.5.2	Le genre comme traversée : devenir T.	310
3.5.2.1	Être la traversée	312
3.5.3	Traverser/être le pont : genre et intersectionnalité	315
3.5.4	Ontologiser le lieu	318
3.6	Un nouveau modèle	320
3.6.1	Le muqueux dans la contemporanéité	325
	Conclusion	327
	Bibliographie	348

TABLE DES FIGURES

2.1	Schéma de la vulve.	173
2.2	Schéma du clitoris.	173
2.3	Schéma du vagin.	174

Caminante, no hay puentes, se hacen puentes al andar.
(*Voyager, there are no bridges, one builds them as one walks.*)

Gloria Anzaldúa, 1983

INTRODUCTION

La psychanalyse est une théorie sur le psychisme et une pratique clinique définie par l'écoute d'un sujet et son inconscient. Ainsi, l'objet de ses investigations normalement se compose d'un réseau de représentations et significations appartenant à un psychisme en particulier. Dans sa formulation théorique, la psychanalyse s'attache à établir une théorie de la subjectivité et de la constitution psychique. Ses apports sur la pratique analytique se fondent, du reste, sur sa notion de sujet. Toutefois, si le subjectif est central dans la psychanalyse, qu'y serait-il du matériel? Le sujet psychanalytique se composerait-il aussi de matérialité? Surtout, est-ce qu'une notion de corps sous-tendrait notre écoute en tant qu'analystes?

On peut penser que toute théorisation est une tentative de créer un ou plusieurs modèles pour rendre un phénomène intelligible (LE MOIGNE, 1994). Une théorie peut tenter de formuler des images et des concepts pour représenter ce à quoi elle essaie d'accéder. À plusieurs reprises, on essaie de rendre intelligible le sujet de la psychanalyse de versant freudien et lacanien à partir de notions comme le complexe de castration et le manque. Le premier atteste du protagonisme du pénis – sa présence ou absence – dans l'Œdipe pour Freud. Au niveau social, c'est la menace de castration des fils par le père tout phallique de la horde primitive de *Totem et Tabou* (FREUD, 1912/1998d) qui promeut le début de rien de moins que la civilisation elle-même. Chez Lacan (1958, 1958/1966b), le manque du phallus (théorisé comme signifiant) meut le sujet et structure le désir.

Si on peut parler pleinement de corps pulsionnel en psychanalyse, celui-ci n'est pas le seul à entraîner des effets dans sa théorie et son écoute. Il est possible de concevoir que le corps anatomique a souvent servi comme modèle pour le psychisme dans la psychanalyse, surtout freudienne. Il y a un corps avec une anatomie spécifique qui va de pair avec la conception freudienne – et même parfois lacanienne – de sujet. S'il y a bien un corps demeurant latent en dessous de la conception psychanalytique de subjectivité, ce corps obstruerait-il l'écoute analytique de sujets qui ne se reconnaissent pas dans les problématiques phalliques, telles que le manque ou l'envie du pénis?

Ce corps latent dans les conceptions de Freud et de Lacan est un corps spécifique, celui de l'homme (cisgenre, en termes de nos jours) sous menace de castration. Un tel modèle de corps-subjectivité ne paraît pas suffisamment inclusif pour signifier nombre de présentations subjectives, d'identité de genre et de sexualité. Ce problème touche à beaucoup de personnes qui se voient classifiées dans le terme « dissidences de genre et de sexualité » : les transidentités, les homosexualités, les intersexuations, les non-conformistes de genre,

les non-binaires.

Il est possible soutenir que même les femmes cisgenre, a priori un des côtés supposés pensables de la dichotomie « différence sexuelle », ne sont qu'apparemment représentées dans les paramètres phalliques. Luce Irigaray affirme en 1974, dans *La tâche aveugle d'un vieux rêve de symétrie*, que la théorie freudienne est sexuée : elle est un discours masculin et sur le masculin. De cette conception, naît une critique sur cette approche moniste pour penser corps et subjectivités. Pourtant, la « différence sexuelle » coexiste avec la centralité du pénis/phallus. Paradoxalement, on retrouve dans le discours psychanalytique canonique une approche centrée sur l'homme pour la compréhension de la subjectivité et une thématization de la différence sexuelle.

La supposée différence naturelle entre les sexes – hommes ayant un pénis, femmes ayant un vagin, ou, plutôt, selon Freud (1924/1982, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017), n'ayant pas de pénis – a été thématized dans les années 1920 et 1930 par Freud lui-même. L'anatomie y apparaît comme vérité « neutre ». Cette concrétude se maintient sous-jacente à des concepts qui se veulent purement axés sur le psychique. Si l'on ne questionne pas les fondements épistémologiques de la théorie psychanalytique, il est tout à fait possible qu'on ne reconnaisse pas que le corps anatomique et généré est un moteur puissant dans les œuvres de Freud et de Lacan. C'est la présence de ce corps qui fait que tant de concepts soient si proches des idées essentialisées de féminin et masculin. Ce corps est aussi la raison pour laquelle on voit autant de théoriciens glisser vers une équation où un corps donné égale une subjectivité donnée.

Avoir une idée de corps opérant dans les fondements-mêmes de la psychanalyse n'est pas, en soi, un élément qui inviterait nécessairement à reproduire des abjections. Corps et subjectivité n'étant pas complètement détachables en psychanalyse, le problème se pose quand on ne retrouve qu'une conception du corps et, donc, qu'une idée conception du sujet. Le modèle de la subjectivité à partir de la castration/ du manque ne trace qu'une seule voie pour l'intelligibilité et se présuppose universel, transculturel et éternel. Pour cela, il finit par exclure beaucoup de corps et de façons d'être sujet.

Partant d'une vision de la production de savoir comme indétachable des normes qui organisent les discours circulant dans la société, nous nous trouvons confrontés à encore d'autres questions : *comment* ce corps est-il sexué ? Autrement dit, quelle est la trame discursive qui signifie la matérialité ? Quelles sont ses valeurs, et ses conceptions d'intelligible et d'inintelligible ? Quel est son optique ? Judith Butler (1990/2007) a notamment écrit que le sexe n'est pas relié au genre comme le cru au cuit. Le sexe n'est jamais « cru », il n'est pas entièrement nature. La matérialisation est un processus inséparable des tissus qui signifient

les corps. Pour comprendre alors comment les corps sont lus, fabriqués et genrés il nous faut analyser les discours sociaux qui produisent, avec les sciences médicales et biologiques, la réalité supposée vraie et objective de l'anatomie.

Dans cette compréhension de matérialité signifiée, les lectures d'une certaine époque, société et lieux spécifiques ne peuvent pas être prises comme des vérités pures, mais comme des productions des discours, des formations qui naissent dans des réseaux de savoir-pouvoir (FOUCAULT, 1969/1988, 1966/1990, 1976/2012). Dans ce contexte, la différence sexuelle anatomique de la psychanalyse perd de plus en plus sa validité comme vérité et commence à apparaître comme formation discursive. Qu'est-ce que nous perdons dans ce refus à reconnaître l'incontournable partialité de tout discours anatomique ? Le prix que nous payons est celui de la perte d'une écoute inclusive et libre de présupposés normatifs ou même celui de l'intelligibilité des catégories qui dévient de celle de l'homme cisgenre hétérosexuel.

Penser signification et matérialité comme toujours inséparables suggère aussi que concevoir théoriquement un psychisme « pur », c'est-à-dire, libre de corporéité, devient une tâche impossible. L'appel au corps semble être une des façons les plus élémentaires que l'on retrouve pour rendre les phénomènes pensables. Pour cette raison, il nous faut non pas nous débarrasser de la corporalité dans les approches psychanalytiques du sujet, mais créer de nouveaux modèles pour le psychisme-corps : des images, des représentations qui rendent intelligibles des subjectivités et des corporalités sans, toutefois, les confiner à une équation où corps égale identité.

Les modèles pour le psychisme qui font appel au matériel permettent d'établir des rapports entre réalité et théorie. Il semble, également, de plus, que les tentatives de penser le psychisme sans inclure la corporéité ont, au moins jusqu'à aujourd'hui, échoué dans cet objectif. Le corps semble toujours se faire présent, même furtivement. La séparation artificiellement produite entre corps/matière et signification/langage n'a que réitéré les exclusions, comme l'ont bien montré Simone de Beauvoir (1949/2019) – la fausse dichotomie entre féminin immanent et masculin transcendant – et Luce Irigaray (1977) – les femmes soutiennent la matière pour la Raison, Symbole, Loi des hommes.

Il semble alors nécessaire d'aborder différemment la matérialité en soi, en la comprenant à partir de la notion foucauldienne de savoir-pouvoir et historicisant le savoir anatomique. Apparaît ainsi l'urgence d'articles des épistémologies qui reconnaissent la situation des discours scientifiques sur le corps. Seulement ainsi il sera possible de travailler dans l'inséparabilité entre psychisme et corps sans retomber dans la tentation des vérités éternelles et totalisantes. La psychanalyse gagnerait beaucoup, semble-t-il, à créer des prismes d'intelligibilité pour la subjectivation qui ne répètent pas un impossible détachement du corporel.

La théorie psychanalytique nécessite de modèles pluriels pour penser le psychique. C'est à partir de cela que je construis cette thèse comme une proposition de modèle nouveau modèle pour représenter, penser, théoriser le psychisme en psychanalyse. Ce postulat pour le sujet psychanalytique est celui d'un moyen représentationnel qui se caractérise par l'hybridité, la pluralité et l'éthique des différences – celles-ci, toujours fabriquées dans les tissus normatifs, mais néanmoins existantes. Ce nouveau modèle psychique-corporel inclut le sexuel à partir de la pulsionnalité. Il suggère une zone pour la confluence des différents qui ne s'annulent pas. Dans cet espace, les paradoxes existent et sont puissants justement du fait de ne pas être résolus. La matérialité dans ce modèle est un moyen non pas de réitérer des vérités déjà épuisées sur les corps-identités, mais de reconnaître les différentes situations de chaque corps dans les trames normatives. Je tente ainsi de donner place à une éthique de la pluralité, des éléments différents qui cohabitent et de l'intersubjectif, à la place d'une approche de la différence à partir de la binarité et des oppositions.

En tant qu'analyste, l'écoute que je réalise dans mon cabinet me demande de plus en plus une vision de la subjectivité qui refuse l'antagonisme dichotomique – entre les parties du psychisme, entre individuel et collectif, entre subjectivité et corps. Plus spécifiquement, le travail avec les dissidences de genre et de sexualité semble signer de l'insuffisance du modèle phallique comme seule approche pour le psychique.

C'est pourquoi mon attention porte ici sur le concept de *muqueux*, notion élaborée par Luce Irigaray dans la décennie de 1980. Différemment d'Irigaray (1984), je cherche à l'établir comme un modèle. Cette tentative vise à construire un modèle qui rend pensable l'altérité et l'intersubjectif, qui se constitue comme une clé d'intelligibilité pour l'existence des différences qui ne s'annulent pas les unes les autres. Par ailleurs, ce travail vise à montrer comme ce modèle inclut le sexuel-pulsionnel sans opérer dans une logique des identités fixes.

Cette thèse s'initie par une analyse épistémologique. Une méthode foucauldienne archéologique et généalogique (FOUCAULT, 1969/1988, 1966/1990) est employée pour investiguer la construction des formations discursives « féminité », « femme », « clitoris », « envie du pénis », « manque », parmi d'autres, dans les discours psychanalytiques de Freud et de Lacan. S'ensuit alors une lecture de ces auteurs à partir d'un prisme féministe, surtout d'après l'œuvre de Luce Irigaray (1974, 1977, 1987a). Une analyse de la formation discursive « clitoris » dans les discours médicaux est également réalisée, dans une perspective foucauldienne et également en suivant la lecture de l'historien Thomas Laqueur (1992). La partie propositionnelle de cette thèse réside notamment dans le chapitre 3, où je formule le muqueux comme modèle, celui-ci compris à partir de la notion de modélisation surtout chez Jean-Louis Le Moigne (1994).

La théorie avec laquelle je dialogue le plus dans cette recherche est celle de Luce Irigaray. Cette philosophe travaille dans un cadre différentialiste des sexualités, c'est-à-dire qu'elle opère à partir de notions telles que femme-homme et féminin-masculin. Cependant, ces options semblent limitées face à toutes les présentations de genre possibles. Irigaray n'étudie pas non plus les rapports de race, de sexualité ou de classe. En outre, elle utilise des auteurs de pays colonisateurs dans ses théories (belge, elle a travaillé en France puis en Italie, étudiant des théoriciens d'origine européenne). Les apports ultérieurs les épistémologies féministes permettent d'appréhender la théorisation de Luce Irigaray comme un diagnostic de la façon dont une catégorie subalternisée est ostracisée, instrumentalisée comme un moyen pour une fin, exclue et effacée d'un système discursif donné.

Une lecture contemporaine d'Irigaray exige ainsi une attention à la forme, aux structures excluantes, et non pas à qui elle situe comme Sujet ou Autre. Pour cela, je considère qu'une approche de l'œuvre de Luce Irigaray inclusive et ouverte aux dissidences de genre n'est possible que si on la lit *avec* une autre théorie. Dans cette thèse, je tente d'articuler constamment la théorie de Irigaray et celle de Judith Butler. Les deux développent en effet l'idée d'une matrice de sens, d'un tissu discursif – que l'on peut appeler discours du Même chez IRIGARAY, 1977 ou de norme chez BUTLER, 1990/2007 –, qui considère quelques corps et quelques subjectivités comme intelligibles et d'autres impensables et incognoscibles. Ainsi, lorsque Irigaray se réfère à « l'homme », cela peut être entendu en référence à l'intelligible, le sujet de la norme de BUTLER, 1993, 1990/2007. Lorsqu'elle pense « la femme », cela me renvoie à l'abject, l'inintelligible butlerien. Là où Irigaray parle de Même et de Sujet, assimilant cela à l'homme et au phallique, je propose à nouveau de penser à l'idée d'intelligible, assimilable par la matrice de sens ou privilégié par elle (BUTLER, 1990/2007). Bien qu'Irigaray (1977, 1984) maintienne l'usage des catégories homme et femme, masculinité et féminité, il semble plus pertinent de penser ici en termes de sujets et d'abjects face à une norme. Ainsi, si dans l'écriture de ce travail, je reprends la désignation par Irigaray de « la femme », je ne le fais qu'à des fins explicatives de sa théorie. L'accent porte toutefois sur la structure de manque de représentation qu'Irigaray souhaite dénoncer, ce qui permettrait de comprendre son « la femme » comme *toute catégorie altérisée de genre et sexualité*. De ce fait, la lecture que je propose suggère que « la femme » et « le féminin » renverraient non à des essences, corps et identités fixées, mais au non valide et à l'irreprésentable face aux normes de genre. La richesse de la pensée d'Irigaray réside dans sa capacité à reconnaître des systèmes de représentation qui provoquent des exclusions. Cette caractéristique de sa pensée peut être instrumentalisée pour analyser des épistémologies excluantes à l'égard de toutes catégories différentes de l'homme cisgenre hétérosexuel dans la société cis-hétéronormée.

Dans le premier chapitre de cette thèse, *La corporalité genrée en psychanalyse*, je pro-

pose une discussion sur le corps sous-jacent à la théorie de Freud et de Lacan. Je tente de montrer ici qu'il y a une corporalité latente genrée qui souvent n'est pas admise. Ce parcours théorique vise à établir l'existence d'un lien étroit entre corps et psychisme depuis le début de la pensée freudienne et qui demeure dans son épistémologie. Cela contribue à consacrer une psychanalyse majeure (AYOUCHE, 2018) dans un discours statique de genre. Ce chapitre tente alors de réaliser une archéologie et une généalogie foucauldienne des textes de Freud et de Lacan, partant des axes d'investigation d'après quelques formations discursives. L'objectif est aussi d'établir quel corps demeure sous-jacent à ses théories. Cette investigation aboutit à une discussion sur les effets que ce corps non avoué entraîne dans la pensée psychanalytique sur la thématique du genre et des sexualités.

Le deuxième chapitre, *La matérialité et ses représentations*, cherche à démontrer que les notions qu'une psychanalyse majeure produit et maintient sur les corps, les psychismes et le genre sont indétachables des discours normatifs. Le corps anatomique est fabriqué par et dans un tissu social, ce qui a des conséquences pour la théorie psychanalytique. Je tente ainsi d'analyser l'inséparabilité entre matérialité et représentation, car tout discours sur l'anatomie est aussi un discours sur le social et n'échappe pas aux enjeux de la norme. D'après les questionnements de Donna Haraway (1988/1995) et d'Anne Fausto-Sterling (1992, 2000), je réalise un parcours historique sur l'anatomie « genrée », considérant la science médicale et la biologique comme des épistémologies situées. L'analyse de Luce Irigaray (1984, 1985, 1987a) sur l'épistémè occidentale y est également travaillée. Après une présentation de sa théorie sur le miroir, je passe à une discussion théorique de la matière/du corps et leurs significations. Je fais dialoguer le corps chez Irigaray et le corps chez BUTLER, 1993. S'ensuit une discussion sur l'ontologie (im)possible des femmes et le nœud qui lie corps et langage, matérialité et représentation. Un débat à partir de différentes féministes sur la question de la corporalité et de l'essentialisme amène enfin à un éloge de la matérialité et à la recherche de modèles en psychanalyse qui incluent le corps. Pour cela, je propose de voir la problématique du corps comme une problématique du lieu – le corps comme situation et comme espace où nous vivons.

Le concept de « muqueux » et la matérialité de l'« entre » est le troisième et dernier chapitre. Après avoir construit mes arguments sur corps et psychisme, je propose alors un nouveau modèle pour le sujet en psychanalyse. Le chapitre débute par une discussion sur l'éthique de la différence sexuelle dans la pensée de Luce Irigaray (1984) et ma proposition sur une éthique des différences. La visée est d'introduire un nouveau modèle, qui refuse des dichotomies du type sujet-objet et qui privilégie une appréhension du corps et du psychisme à partir de l'intersubjectivité. Je propose de considérer le muqueux comme un modèle pour le corps-psychisme en tant qu'espace, territoire pour les paradoxes, où l'on affirme et dis-

sout des identités, où la frontière n'est pas une ligne, mais une zone de rencontre des différences – seuil chez W. Benjamin (2009) ou *borderlands* chez Gloria Anzaldúa (2012). Je tente ainsi d'établir un modèle qui privilégie les différences, un espace d'*entréité* - entre sujets, catégories, entre lieux, cultures, genres.

Le travail psychanalytique est à même de modifier des visions de monde, de donner de nouveaux sens aux souffrances psychiques et d'élargir les possibilités de représenter, penser et créer des analysant-e-s autant que celles des analystes. La psychanalyse s'établit dans la subversion lorsque FREUD, 1905/1923 postule la polymorphie de la sexualité et de la pulsion. Elle est toutefois menacée de perdre son caractère transformateur et interrogatif lorsqu'elle cherche à universaliser, promouvant des homogénéités limitantes et cherchant à tout subsumer dans un seul modèle de sujet. La vision majoritaire du psychisme qui en résulte rend alors certaines subjectivités plus intelligibles que d'autres, ce qui peut entraîner des effets dans l'écoute analytique. Il semble alors nécessaire de reprendre l'invitation de Paul Preciado, affirmant que : « nous avons besoin d'un nouveau modèle d'intelligibilité plus ouvert, moins hiérarchique » (P. B. PRECIADO, 2019, p. 85). Dans la visée de participer à la création de nouveaux modèles et à l'élargissement des possibilités représentationnelles, je présente ici ce travail comme une contribution, à articuler à d'autres modèles pour développer de nouveaux paradigmes du genre, toujours en construction. J'espère ainsi collaborer à l'ouverture de nouveaux domaines d'intelligibilité, qui accueillent les différences dans leur multiplicité.



LA CORPORALITÉ GENRÉE EN PSYCHANALYSE

Résumé

Ce chapitre vise à investiguer l'idée de corps anatomique présente dans les théories psychanalytiques de Freud et de Lacan. En plus du corps pulsionnel, dès l'origine de la pensée freudienne on retrouve un corps généré, qui est compris à partir d'une anatomie spécifique. Cela n'est pas sans effet, car, comme je propose dans ce chapitre, les notions freudiennes sur le psychisme souvent marchent de main en main avec les lectures du corps qu'il produit et reproduit. Pour analyser quel serait ce corps et comment il génère des effets dans l'épistémologie psychanalytique, je réalise une analyse archéologique et généalogique des œuvres de Freud et de Lacan, à partir de quelques formations discursives – la femme, la féminité, l'envie du pénis, le phallus, la différence sexuelle, la castration. Cette analyse ne se propose pas exhaustive des œuvres de ces deux auteurs. Plutôt, je cherche à établir des relations entre notion anatomique et théorie sur le psychisme développée. Dans ce processus, je considère possible dire que le sujet de la psychanalyse freudienne a un corps : celui d'un homme, avec un pénis et qui se voit menacé de castration. Chez Lacan, j'essaierai de démontrer que, malgré sa proposition du phallus signifiant au début de sa théorie, ses formules de la sexuation et la notion des jouissances phallique et Autre à la fin de son œuvre, il demeure existant un corps généré comme masculin. Ce corps est une présence latente, fréquemment inavouée dans l'œuvre lacanienne. Je considère que, si des notions sur le psychisme en psychanalyse fonctionnent parfois en miroir avec une certaine notion de corporalité, quel est ce corps compte beaucoup. Justement, cette notion de corps est ce qui donne des conditions d'intelligibilité à quelques psychismes et sub-

jectivités et non à d'autres. La matérialité restant sous-jacente et parfois inavouée, elle se maintient générant des exclusions. En termes épistémologiques, je considère que le fait que des concepts psychanalytiques soient dès leurs origines très liés à une certaine notion de corps rend possible que la psychanalyse soit un instrument pour maintenir statique un discours excluant de genre, l'un qui ne trouve intelligible qu'un seul sujet, l'homme cisgenre hétérosexuel.

1.1 Le corps inavoué

1.1.1 La construction du savoir sur la différence anatomique

Nous pouvons considérer la théorie freudienne comme polysémique et complexe. Dans la construction de sa pensée, on retrouve de véritables tournants épistémologiques – tels que l'introduction du concept de pulsion de mort (FREUD, 1920/1996) et le passage de la première à la deuxième topique (FREUD, 1923/1991c). Cette caractéristique freudienne fait qu'il ne soit guère possible de parler d'un seul Freud, d'une théorie freudienne. Cela s'avère être une vérité encore plus frappante dans ses conclusions sur ce qui a été appelé les « différences anatomiques entre les sexes », et alors repris par tant de féministes (FOUQUE, 2015 ; IRIGARAY, 1984 ; MONTRELAY, 1977) et des psychanalystes qui confèrent à telle différence un statut central pour la subjectivation (LEBRUN, 2009 ; MELMAN, 2003 ; ROUDINESCO, 2022).

Cette différence sexuelle a été élevée à une place suprême dans la théorie psychanalytique, étant placée comme pilier élémentaire de l'ordre et de la subjectivation intelligible (BUTLER, 1990/2007). Cette supposée différence binaire et naturelle est jusqu'à aujourd'hui souvent utilisée pour alerter sur le risque d'effondrement du système symbolique et de la Loi (ROUDINESCO, 2008). Dans le cas des personnes trans, le « refus de la castration », fondé sur le rejet d'une différence « indéniable » et organique entre les sexes, conduirait à l'écroulement de la figure paternelle, du langage et de la différence entre les générations (ROUDINESCO, 2008). Souvent, les arguments qui font appel à un corps dit « biologique » apparaissent dans des débats comme celui sur le mariage homosexuel en France (MONTRELAY, 2013) ou sur les questions trans (CHILAND, 2005 ; MILLER, 2021), ou encore sur les politiques d'identité (ROUDINESCO, 2022). L'appel à la biologie apparaît lié à la notion de différence sexuelle, souvent à des fins conservatrices.

Toutefois, comme d'autres psychanalystes, peut-être plus sympathiques aux thématiques d'inclusion de genres, souvent nous rappellent, il n'y a pas qu'un seul Freud. Sa théorie permet aussi d'interprétations conformes aux normes de genre que de lectures sub-

versives et capables d'élargir le domaine de l'intelligible (AYOUCHE, 2018 ; LAUFER, 2014). Le début de la pensée freudienne, avec les hystériques, ainsi que son développement théorique sur la sexualité infantile perverse-polymorphe, synthétisé sur la notion de pulsion, sont des exemples de la puissance créative de la psychanalyse de FREUD, 1905/1923, 1905/2016 ; FREUD et BREUER, 1895/1992. En contrepartie, on retrouve une théorie œdipienne aux prémisses hétérosexuelles (RUBIN, 1975) et des notions sur la féminité assez limitantes (IRIGARAY, 1974), même pour l'époque où il écrivait (LAQUEUR, 1992).

Au sein du mouvement féministe, on retrouve un essai d'instrumentaliser une telle « différence des sexes » à des finalités qui refusent la connotation péjorative jusqu'ici attribuée au féminin, dans une « positivation » du féminin (ARÁN, 2009). Quelques féministes de langue française (Luce Irigaray, Julia Kristeva, Antoinette Fouque, Hélène Cixous), les dites différentialistes (LAUFER, 2020), sont des exemples de cet essai d'affirmation féminine. Tout de même, le terme « différence sexuelle » pêche en maintenant un binarisme et en flirtant avec l'essentialisation à travers la biologie des catégories de femmes et d'hommes. Malgré cela, l'œuvre de Luce Irigaray peut être une exception sur ce qui touche ces défaillances.

La pensée irigarayenne est peu linéaire et, tout comme la psychanalyse freudienne, aussi la théorie de Luce Irigaray permet plus d'une lecture. Si on peut la lire comme binaire et essentialiste, il est aussi possible de l'interpréter comme quelqu'un qui ouvre de nouvelles possibilités d'existence dans le sexe-genre (RUBIN, 1975), composant une théorie qui se caractérise pour une fabrication de nouveaux sens, images, langages, représentations. L'essentialisme d'Irigaray peut être vu comme une description de l'état actuel de choses, un diagnostic d'un problème important de manque d'altérité et de reconnaissance des différences dans les systèmes de représentation de genre. Dans ce sens, il est un constat sur ce qu'il faut changer, non une description d'une nature insurmontable. L'œuvre d'Irigaray recèle aujourd'hui encore bien des apports essentiels sur le genre, avec les critiques et les recontextualisations historiques qui s'imposent. J'envisagerais ici, avec Judith Butler 2004/2022, elle-même une lectrice de la philosophie d'Irigaray, que le concept de différence sexuelle est un concept-limite, situé dans un chevauchement et une intersection de différents domaines.

Telle que je la comprends, la différence sexuelle est le lieu où se pose et repose une question concernant le rapport du biologique au culturel, où elle doit et peut se poser, mais où elle ne peut, à proprement parler, recevoir de réponse. Entendue comme un concept frontière, la différence sexuelle a des dimensions psychiques, somatiques et sociales qui ne sont jamais tout à fait repliables les unes dans les autres mais ne sont pas pour cette raison fondamentalement distinctes. (BUTLER,

2004/2022, p. 186, je traduis)

Le concept de « différence sexuelle » peut être utilisé à différentes fins : il peut servir à ouvrir une voie émancipatrice pour le sexe qui a été altéré (le féminin, parmi d'autres configurations de genre) et/ou contribuer à l'oppression existante (réitération de rôles de genre saturés, voire violents), ainsi provoquant de nouvelles subalternisations. Cependant, même si aujourd'hui l'idée d'un « féminin » (placé d'un côté de la polarisation binaire « différence sexuelle ») nous paraît discutable - la multiplicité des genres et des sexualités étant de plus en plus visibles sur la scène sociale -, le « féminin » continue à poser question aux psychanalystes, quelque chose d'étrangement écarté de l'époque où nous vivons.

Le non-binaire, la fluidité de genre et les transidentités, par exemple, sont des catégories identitaires qui commencent à gagner de plus en plus d'évidence et à être (lentement et progressivement, non sans représailles et revers) peu à peu plus présentes dans le scénario collectif. S'il y a toujours eu des homosexualités, des individus non conformes au genre qui leur était assigné à la naissance et des personnes intersexuées, il est également vrai qu'il n'y a jamais eu autant de possibilité de représentation, d'inclusion et de reconnaissance qu'aujourd'hui en Occident, en grande partie grâce aux avancées technologiques (dans les sphères reproductrices et biologiques), aux nouvelles formes de lien social et à l'amorce d'un relâchement des paramètres de la cis-hétéronorme. C'est ce que suggère Paul Preciado (2019) lorsqu'il considère que l'épistémologie de la différence sexuelle touche à sa fin et sera bientôt remplacée par d'autres paramètres épistémiques.

Cela suggère que les conceptions de genre avec lesquelles beaucoup d'entre nous, nés au 20^{ème} siècle, avons vécu nos premières années de constitution psychique – les notions de féminin et de masculin, d'homme et de femme comme catégories naturelles et « biologiques », et d'hétérosexualité imposée – commencent à en dire beaucoup plus sur un temps qui *était* que sur un temps qui *est*, ou, beaucoup moins, sur un temps qui *sera*. Il semble que ce soit aussi le cas de la psychanalyse. Dans les mots de P. B. PRECIADO, 2019, p. 27 :

(...) le régime de la différence sexuelle avec lequel travaille la psychanalyse n'est une nature ni un ordre symbolique, mais une épistémologie politique du corps et que, comme tel, il est historique et changeant. Deuxièmement, je voudrais vous informer, au cas où vous ne l'auriez pas compris, que cette épistémologie binaire et hiérarchique est en crise depuis les années 40, non seulement à cause de la contestation exercée par les mouvements politiques des minorités dissidentes, mais aussi à cause de l'apparition de nouvelles données morphologiques, chromosomiques et biochimiques qui rendent l'attribution binaire du sexe au moins conflictuelle, sinon im-

possible.

Même chez les individus les plus conformes aux normes, hommes et femmes cisgenres et hétérosexuels, les notions de féminin et de masculin peuvent sembler déplacées. C'est-à-dire que même parmi les femmes cis, on en trouve beaucoup qui ne s'identifient peut-être pas autant à ce que serait la « féminité », ni parmi les hommes à ce qu'on appellerait la « masculinité » - au moins dans le sens traditionnel de ces dénominations. S'il existe un argument selon lequel ces termes peuvent être vidés de leur fondement matériel (un point qui me semble illusoire), reste tout de même à définir ce que seraient ces deux essences, se demander pourquoi elles ne sont que deux, et quelles idées préconçues sur le genre elles recouvrent, en plus de nombreuses autres questions qui doivent être posées. Quand on entend parler de nature féminine ou masculine, le contexte semble renvoyer davantage à une ère victorienne qu'au 21^{ème} siècle, notamment lorsqu'on accueille des adultes bisexuels, des adolescent-es qui s'identifient comme non binaires, ou d'autres configurations de genre et de sexualité. Dans ce contexte, peut-être que même la femme hétérosexuelle et cisgenre « *standard* » ne correspondrait pas à cet idéal de féminité, comme l'a bien proclamé Virginie Despentes (2006).

1.1.2 Féminin ? Aujourd'hui ?

Parler de « féminin » par opposition à « masculin » semble en effet tout droit sorti d'une machine à remonter le temps, dans un contexte où de nouvelles lettres apparaissent sans cesse pour s'ajouter à l'acronyme LGBTTIAP+ (le + étant cette solution expressive de l'idée qu'on parle de catégories qu'on peut sans cesse créer). Le sexuel et ce qui est de l'ordre de l'identification est psychique, imaginaire et, forcément, pulsionnel, donc capable de nouvelles présentations et créations en permanence – ce qui n'est pas péjoratif, mais puissant et intrinsèquement humain. Contrairement à une psychanalyse déclinologique, qui s'effraie du « chaos » (NEVES, 2019) que peuvent signifier ces fourmillements de nouvelles identifications, on peut comprendre les « dissidences de genre », les « nouvelles configurations de genre » et les « nouveaux arrangements familiaux » comme des manifestations de l'indiscipline de ce qui est pulsionnel. Alors, comment parler de « féminin » face aux transidentités ? Comment vouloir associer un corps donné, supposé XX, à utérus et vagin, à certains éléments comportementaux ou d'identification, au vu des apports d'Anne Fausto-Sterling 1992, 2000, montrant que la question biologique est bien plus complexe que juste une double division chromosomique ? Ou, encore, face à un mouvement grandissant pour la visibilité intersexuelle ? Comment parler de féminité et de masculinité alors que tant de personnes s'identifient comme non binaires, non conformes au genre, fluides de genre ?

Si le « féminin » continue d'être un enjeu pour de nombreux psychanalystes aujourd'hui, ce n'est pas un fait séparable de leur posture réfractaire à toutes les autres présentations du genre et de la sexualité.

Néanmoins nous sommes bien conscient·e·s qu'il existe des espaces où de telles conceptions essentialisées, féminin et masculin supposant une différence naturelle des sexes, restent valides. C'est notamment le cas dans les discussions sur les transidentités (CECCARELLI, 2008, 2014 ; CHILAND, 2005 ; GRAÑA, 2010 ; JORGE & TRAVASSOS, 2017, 2018 ; MILLER, 2021 ; RINALDI, 2011), dans lesquelles la « différence sexuelle » est articulée comme un instrument théorique central pour penser les psychismes ou, à dire le vrai, comme un outil normatif opérant dans la théorie. Une psychanalyse majeure, par opposition à une psychanalyse mineure, telles que théorisées par AYOUGH, 2018 à partir du concept de littérature mineure de Deleuze et Guattari, tend à opérer à partir d'hypothèses normatives de genre, fondées sur une logique à la fois binaire, cis-hétérocentrique et phallogocentrique.

C'est pourquoi Paul Preciado (2020) a commencé avec ironie et dérision son discours à l'École de la Cause Freudienne, dans un événement dédié à évoquer le thème « femmes en psychanalyse ». Ce penseur a souligné que ceux·celles qui l'écoutaient étaient « des hommes et des femmes naturels » (cis et probablement hétérosexuels). De toute évidence, ce que P. B. PRECIADO, 2019 a voulu accentuer, c'est à quel point des concepts tels que le féminin et la féminité semblent obsolètes aujourd'hui. Cela n'a rien à voir avec une dévalorisation des femmes ou des attributs du dit « féminin », mais avec une critique de la notion même d'essence des sexes et de différence sexuelle innée. De plus, son allusion acide à la « nature » du genre nous rappelle le collage historique entre un certain psychisme et une certaine anatomie attendue, équation qui n'opère pas que dans la psychanalyse, mais qui était et est encore présente dans ses théories de la subjectivation.

Le genre pour Preciado est quelque chose de fabriqué, et non donné par le corps. Il s'agit d'une conception partagée avec d'autres grands théoriciens et théoriciennes du genre, comme Teresa de Lauretis, Judith Butler, Eve Sedgwick, Leo Bersani, Lee Edelman... Pourtant, certains psychanalystes continuent de proposer des débats et théorisations sur le féminin « mystérieux » et « l'indéchiffrable sexualité féminine ». Et même les autrices qui ont l'intention d'inverser les dynamiques de pouvoir dans la lecture qui assimile le féminin au vagin et le masculin au pénis finissent par produire un renforcement de la féminité, ce qui conduit à une défense (inavouée et peut-être involontaire) de l'essence du masculin et du féminin (KEHL, 2017 ; KRISTEVA, 1974/1982b, 1977/1982c ; KUSS, 2016). Penser la subjectivité uniquement à partir de ces deux pôles semble limité et limitant.

Si la pensée freudienne à maintes reprises a eu du mal à se voir face à ce qui représen-

terait l'essence de ce qu'elle appelle féminité, les études de genre actuellement ne semblent pas non plus être à l'aise avec une idée d'essence de « la féminité » pour quelques raisons. D'abord, puisque l'idée d'une féminité essentielle, innée, semble de plus en plus illusoire. Dès la parution du *Deuxième Sexe* (1949/2019), il nous semble clair qu'une supposée essence féminine ou masculine est quelque chose de fabriqué, c'est-à-dire qu'être femme est une situation (BEAUVOIR, 1949/2019). Il n'y a rien qui unit naturellement les femmes, comme aussi nous rappelle Donna Haraway (1985/2007b). Une féminité élémentaire et naturelle, qui serait innée et partagée par toutes les femmes, semble de moins en moins vraisemblable. L'idée d'une féminité forcément liée au domestique (BEAUVOIR, 1949/2019), au narcissique, à la reproduction – au sens littéral et au sens du travail reproductif (FEDERICI, 2017) – se présente elle-même de plus en plus fondamentalement comme *une situation*. Et par situation je souhaite dire : une condition née des circonstances, des contingences et qui peut alors changer ; une condition localisée, située (HARAWAY, 1988/1995), jamais universelle. Cela souligne déjà le caractère historique de ces constructions théoriques binaires et essentialisées.

Pourtant, on voit encore en débat aujourd'hui ce qui était posé comme question chez Freud et chez Lacan : le féminin comme mystère (WILLIAMS, 1994). Même celles qui semblent intéressées pour l'aborder de manière non péjorative semblent encore nous parler d'un point de vue ancré dans l'idée d'une reconnaissance de cette catégorie du féminin, toujours attachée à un universel qui unirait toutes les femmes (même si ce qui les fait former un collectif serait la condition partagée de leur impossibilité de former un ensemble (LACAN, 1972/2005)). Une idée persiste selon laquelle « les femmes » représenteraient toutes celles qui ont un vagin, « anatomiquement » femmes. Même si nous essayons de penser ce « féminin » comme quelque chose à laquelle les personnes ayant un pénis peuvent accéder – thèse couramment soutenue après le *Séminaire XX* de Lacan – il nous semble tout de même que les idées de « femme » et de « vagin » se révèlent très proches dans l'épistémologie psychanalytique, flirtant avec un collage entre le biologique et certains prédicats.

Contrairement à de nombreuses féministes, je ne pense pas que travailler à reconnaître « le féminin » dans la culture et le psychisme nous libérerait (FOUQUE, 2015 ; KEHL, 2017 ; KRISTEVA, 1974/1982b, 1977/1982c, 1979/1982d). En réalité, la continuité d'une pensée qui prône les attributs de la féminité (ou de la masculinité) peut être comprise comme une stratégie de la norme pour faire circuler les valeurs habituelles, même si elle donne suffisamment l'impression qu'il y a un changement et une tentative d'inclusion. Mais l'attitude de nombreux psychanalystes est encore plus élémentaire : le conservatisme de genre semble tel qu'on n'arrive *pas même* à donner de l'espace pour réfléchir à ce « féminin ». Ce qui veut dire qu'aujourd'hui encore le non-phallique peut paraître inintelligible (BUTLER, 1990/2007), puisque le phallus lui-même est la condition d'intelligibilité de la théorie psychanaly-

tique. C'est ce que clame Mara Caffé (2018b) en référence à la théorie lacanienne, évoquant un point présent dans les théories de Freud et de Lacan : que le connaissable et l'intelligible sont issus d'une matrice phallique de significations et qu'ils sont ancrés dans le corps, que cela soit déclaré ou non.

(...) il y aurait quelque chose hors de l'Universel phallique, sans doute, ce qui donne une altérité à la position de la femme, mais ce quelque chose n'est pas inscrit – peut-être vaudrait-il mieux dire : ce n'est pas écrit – dans la culture, puisqu'on ne peut pas le dire. Ainsi, la hiérarchie entre les sexes est remplacée dans le modèle lacanien de la différence des sexes. Nous avons donc une aporie, un problème insoluble, car c'est comme si l'altérité de la femme (comme position discursive, ne renvoyant pas au sexe anatomique féminin) ne faisait pas histoire, sauf pour le référent phallique dont la propriété est de rendre dicible. Et on revient sur le terrain de l'homme, médiateur universel (...) (CAFFÉ, 2018b, p. 5, je traduis)

Que dirait-on alors des lesbiennes *butch women*, des hommes et des femmes trans, des personnes non binaires (...)

Si Freud a été particulièrement sensible à la souffrance des femmes hystériques et, en le faisant, a largement contribué à leur émancipation, cela ne l'a pas empêché de présenter, à plusieurs reprises, une pensée réductionniste par rapport aux femmes, avec des idées et des théorisations à la lisière d'une certaine misogynie. Ce « féminin » chez Freud est tantôt appréhendé de manière péjorative, tantôt complètement ignoré ou lu comme inintelligible, et qui donc doit être gardé secret/sacré. Ses doutes profonds sur ce que veut une femme, le continent noir (FREUD, 1925) de la psychanalyse, soit les assimilent à un inconnissable qui les éloigne simultanément de la possibilité d'être vues comme des sujets pluriels et diverses (dans une essentialisation par la négation), soit les caractérisent par des attributs lus comme négatifs.

Enfin, elles sont communément perçues comme inintelligibles. Cette féminité peut aussi apparaître comme une puissance, comme les lectures de certains lacaniens très optimistes sur le « féminisme » de Lacan (1972/2005) à partir de son idée de l'Autre jouissance, les propos d'Antoinette Fouque (2015) sur l'envie de l'utérus et la puissance de la gestation, ainsi que la lecture d'un féminin positif, comme déjà cité. Cette positivisation empouvoirante (*empowering*) tend à conférer au « féminin » un statut mystique, ce qu'on verra jusque dans des textes féministes de grande importance, comme *Le Rire de Méduse* d'Hélène Cixous (1975/2022).

S'ensuit une fétichisation (WILLIAMS, 1994) en psychanalyse de l'idée de « féminin »

comme manque, mysticité, voire de puissance due au manque ou à l'absence de limites – conceptions qui finissent par éloigner le féminin de la catégorie de sujet. Les racines de ce problème, qui ne se limite pas à la pensée psychanalytique, se trouvent chez Freud. Bien qu'elles ne se limitent pas à lui, ce « Père » psychanalytique a servi de totem pour entretenir des arguments qui délégitiment l'existence de nombreuses vies hors normes, les assimilant aux maladies, aux perversions, aux subversions (TRISKA, 2020), et même au gouffre terrifiant (IRIGARAY, 1984).

1.1.3 Quelle femme chez Freud ?

Toujours sur la question du féminin, si nous comprenons le genre comme une situation, il est impossible de ne pas penser qu'une partie du problème lorsqu'on parle du féminin et de la féminité est celui de faire référence nécessairement à *un* féminin très spécifique, qui, si ses racines remontent à l'Antiquité classique, apparaît réellement comme tel au 19^{ème} siècle (LAQUEUR, 1992) dans le Nord global. En d'autres termes, notre idée du féminin est intrinsèquement blanche et colonisatrice (CARNEIRO, 2003/2019; HOOKS, 2015/2019; LUGONES, 2010/2019; VERGÈS, 2019), en plus d'être fréquemment bourgeoise et judéo-chrétienne. Il s'agit alors d'un féminin situé de manière très restreinte et qui, du fait de la colonisation, se veut étendu au Sud global. Comme le dit Oyèrónkẹ Oyèwùmí dans son *L'invention des femmes* (1997/2021), aborder chaque culture implique un fondement épistémologique différencié, de façon qu'il ne serait pas possible d'utiliser une base épistémologique occidentale et nord-globale pour comprendre la culture du peuple Yoruba. Ce qui est latent dans la construction de cette autrice, c'est l'idée que le prisme avec lequel on analyse les phénomènes est, nécessairement, un prisme qui les voit, les crée, les fabrique, les déforme, à partir d'une épistémologie qui se situe (HARAWAY, 1988/1995; HARDING, 1986) – subjectivement, historiquement, géographiquement et socialement.

La base de son livre est précisément l'idée que la pensée occidentale, en essayant de comprendre la culture yoruba, a fabriqué les catégories « femmes » et « genre ». Selon les mots d'Oyèwùmí, « j'ai réalisé que la catégorie 'femme', qui est à la base des discours occidentaux sur le genre, n'existait tout simplement pas au Yorubaland avant le contact avec l'Occident » (1997/2021, p. 13, je traduis). C'est ici dire que la tentative d'universaliser « les femmes » dans une catégorie stable définie par le féminin – ou même si l'on veut, avec Lacan (1972/2005), parler du « féminin » comme une position dans le langage, indépendante de l'anatomie que l'on a – revient à opérer avec une idée géographiquement et historiquement située de ce féminin, qui ne représente peut-être pas l'expérience de nombreux peuples et cultures rendus subalternisés.

Le féminisme noir, par exemple, a longtemps discuté de la lutte des féministes de la deuxième vague concernant le travail domestique et l'entrée sur le marché du travail. Par exemple, la catégorie « la femme », ici équivalente au féminin, dans une phrase comme « la femme veut travailler hors du foyer », ignore la réalité historique de nombreuses femmes noires. Des féministes noires (CARNEIRO, 2003/2019; GONZALEZ, 1984/2019, 2020; HOOKS, 2015/2019) soulignent à juste titre que les femmes noires, surtout dans les colonies, n'ont jamais eu la possibilité de ne pas travailler et que le travail domestique (lorsqu'elles n'étaient plus en situation d'esclavage) était une obligation qui s'ajoutait au travail à l'extérieur de la hors-maison - beaucoup de fois, du travail domestique dans d'autres ménages ou du labeur en nettoyage et soins, occupations souvent considérées comme subalternes (VERGÈS, 2019). À ces points s'ajoute la pluralité même des acceptions contenues dans la catégorie « femme »¹, ce qui fait débat, notamment depuis le magistral « *Trouble dans le genre* » de Judith Butler en 1990/2007.

Voilà pourquoi je fais la critique de la manière dont les textes freudiens semblent parler d'une femme et d'une féminité très spécifiques et localisées dans le temps et dans une certaine classe sociale. Il y a une tendance universaliste chez Freud lorsqu'il vise à aborder les lois générales du psychisme ou de la culture, et pas seulement à se référer à l'Europe victorienne (TRISKA, 2020). La condition humaine elle-même est vue par Freud comme universelle, dans un discours unique sur le psychisme. Rappelons ici qu'il s'agit d'un intérêt à définir et décrire une femme bourgeoise et en cohérence avec les attentes de genre posées sur elle – un exemple serait la maternité obligatoire comme solution aux angoisses de la castration (FREUD, 1924/1982, 1924/1992a, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017).

Il faut constater que, même pour son époque, parler de cette femme en particulier constitue un choix, celui de parler de la femme adaptée à une norme phallique qui l'efface. L'écrivaine du début du 20^{ème} siècle, Colette, est un bon exemple d'autres voies possibles pour être femme même dans ce contexte. Elle illustre ce qu'est une femme subversive. Colette ne se situait pas du côté d'une féminité traditionnelle – ayant eu plusieurs relations différentes, des amants et s'engageant dans des relations avec d'autres femmes, elles-mêmes n'étant pas des personnes conformes à la norme du genre de l'époque. Je dis cela pour rappeler le choix de Freud 1932/1995, 1931/2017 lorsqu'il décide de voir la femme soumise à la norme et bien adaptée à cette position comme la femme qui a atteint la vraie féminité, puisqu'il y a évidemment toujours eu beaucoup de femmes qui n'étaient pas conformes à ce modèle. Pour être juste avec Freud, son approche de l'hystérie est un des moments notables où il a pu donner de la place pour penser aux femmes hors-norme. Il a même réussi à détacher l'hystérie et la féminité, ce qui démontre sa relation complexe avec le biologique/anatomique.

1. Ce point sera développé dans le chapitre 2.

Chez Freud 1895/1992, l'hystérie ne dépend pas d'être femme, car ce diagnostic n'en est pas généré. Néanmoins, la féminité freudienne dite « normale » est définie par le manque du pénis.

1.1.4 Une lecture impliquée de la psychanalyse

Un passage par les textes freudiens est donc nécessaire pour se situer face à cette conception bipartite des genres qui semble encore prévaloir en quelques cercles psychanalytiques. Il faudra chercher à voir si cette notion de différence des sexes tient vraiment lieu de paradigme pour deux subjectivités et, cela étant le cas, si cela suffit à une théorie du sujet capable de saisir les subjectivités de notre temps. Partant de l'hypothèse que la théorie psychanalytique travaille avec une notion restreinte et spécifique du sujet, je tenterai de montrer comment celle-ci a été conçue à partir de quelques extraits de la pensée freudienne que je considère comme les plus intéressants pour réfléchir sur le thème du corps et du genre.

Tout au long de ce chapitre, je souhaiterais démontrer qu'il existe un substrat biologique sous-jacent à de nombreuses considérations psychanalytiques liées aux questions de genre. Par exemple, l'association de la féminité chez Freud ou de la position féminine chez Lacan à une certaine passivité relève d'une prémisse latente dans la théorie : l'idée qu'un corps actif est celui qui pénètre – et que celui qui pénètre a un pénis. Celui qui reçoit, dans ce contexte, est passif et proche du féminin (FREUD, 1937, 1924/1992a). Même si l'on veut penser l'activité et la passivité comme des attributs de l'humain et non des genres, les mots que les théoriciens classiques ou contemporains ont choisis et choisissent d'employer ne sont pas anodins : ces termes parlent d'un modèle spécifique de corporéité et d'une image de relations sexuelles fondées sur un rapport hétérosexuel à des fins de procréation. Plus que démontrer que des relations de ce type existent dans la pensée de Freud, mais aussi dans celle de Lacan, j'entends montrer comment cette corporéité qui y apparaît façonne les théorisations qui en découlent, que cela soit explicitement admis ou non.

Mon propos est de pointer ici la manière dont il y a un corps dans la théorie psychanalytique du psychisme, et que ce corps n'est pas seulement le pulsionnel subversif du Freud de 1905/1923, 1905/2016. Toutefois, travailler à partir d'une idée de corps matériel n'est pas nécessairement un obstacle à l'inclusion de genres et de sexualités pluriels dans la théorie analytique. Le danger est de ne pas reconnaître de quel corps on parle et, surtout, d'essayer d'appréhender toutes les subjectivités à partir d'un modèle unique. Le modèle corporel chez Freud et Lacan, et c'est là mon hypothèse, est celui d'un seul corps : celui de l'homme (cis-gendre). Par ailleurs, il convient toujours de se méfier des notions purement biologisantes, qui nient l'historicité et l'inscription politique de tout modèle scientifique, et de réaliser que

toute compréhension du corps anatomique (en biologie ou en médecine) résulte de notions sociales de genre, normalement inavouées (FAUSTO-STERLING, 1992; LAQUEUR, 1992). Peut-on travailler avec la matérialité sans retomber dans des essentialisations et exclusions ?

Dans ce premier chapitre, je me propose à identifier quel est le corps qui a été le moule et qui a modelé l'épistémologie freudo-lacanienne. Pour le faire, je ferai un parcours archéogénéalogique par l'œuvre de Freud, à partir de quelques formations discursives qui peuvent servir d'outils d'investigation pour mieux comprendre son cadre de pensée – l'Œdipe, l'envie du pénis, la femme, la féminité, le vagin, le clitoris. L'analyse de la pensée freudienne ne se souhaite pas à être parfaitement linéaire ni exhaustive, mais à démontrer l'existence d'axes de pensée qui se maintiennent à travers son œuvre, des études pré-psychoanalytiques jusqu'aux textes sur la féminité de la décennie de 1930. Je travaillerai aussi à partir de l'analyse de quelques formations discursives – le phallus, le manque, la jouissance Autre, les positions féminine et masculine face au phallus – dans quelques moments de l'œuvre de Lacan, surtout sur son texte sur *La signification du phallus* (1958) et le séminaire *Encore* (1972/2005). Mon analyse se fonde sur une vision foucauldienne de la construction des savoirs. De plus, j'instrumentaliserai la pensée féministe de quelques autrices qui font elles aussi une analyse épistémologique critique des savoirs majoritaires à partir des normes de genre et les subalternisations qu'elles entraînent.

Il convient de mentionner ici que la lecture de Freud concernant le genre et les sexualités permet plusieurs constats. Mais cela n'est peut-être dû qu'en partie aux changements dans la pensée de cet auteur. Une partie de ce qui est lu dans Freud est complétée par l'arrière-plan théorique, les préconceptions, la subjectivité et la situation historique et sociale du·de la lect·eur·rice ou théoricien·ne de la psychanalyse qui y accèdent.

Faisant un parallèle avec Marcel Duchamp dans *Le processus créatif* (1959), la lecture et l'étude de la psychanalyse exigent toujours quelque chose du lecteur, un *je ne sais quoi* qui dépasse le conscient et le rationnel, entrant dans sa propre subjectivité. C'est là où Freud écrit, théorise, crée, sans nécessairement savoir ce qu'il en fait, sans forcément en avoir conscience ou avoir l'intention de favoriser un changement, qu'un écart s'établit : ce que Freud écrit sans savoir qu'il écrit est, à la fois, l'espace où le·la lect·eur·rice « finit » le travail, complète l'œuvre freudienne, et donne son interprétation du concept. L'acte créateur de la théorie psychoanalytique a lieu dans cette rencontre, d'où la polysémie conceptuelle prend sa puissance et aussi son danger. Tout de même, cela n'exonère pas Freud des mots qu'il choisit d'employer ou de ce qu'il décide d'écrire, mais explique peut-être la « bienveillance » avec laquelle certains de ses écrits les plus misogynes et conservateurs ont été reçus et interprétés.

La réception et le sens donnés aux mots de Freud, ainsi que l'option de la communauté psychanalytique de maintenir vivants certains textes tout en utilisant peu (ou en accordant moins d'importance qu'ils ne pourraient) à d'autres font partie de ce qui a été créé comme théorie psychanalytique classique ou majoritaire (AYOUCH, 2018). La théorie est socialement, historiquement et géographiquement située, et comprend des coupes ethniques et raciales, de classe et de genre. Sa lecture aussi. Le danger ne réside pas dans cette situation, car toute théorie et interprétation sont localisées (HARAWAY, 1988/1995). Il faut cependant être vigilant·e lorsque l'on tombe sur des lectures qui se veulent uniques, totalisantes, « neutres » par rapport à l'œuvre freudienne, puisque le neutre n'est en réalité rien d'autre qu'une forme masquée du majoritaire, ou du normatif (AYOUCH, 2018; BUTLER, 1990/2007).

Cette thèse n'entend pas réaliser une lecture exégésique des ouvrages sur lesquels elle travaille. Je souhaite montrer ici comment il y a eu - et il y a toujours - une notion totalisante de la sexualité et du corps à différents moments des œuvres de Freud et de Lacan. Je n'ai pas l'intention de présenter cela comme une chronologie dans les travaux de ces auteurs, mais de montrer comment certaines constellations d'idées apparaissent chez les deux, de manière à démontrer ce qu'il me semble que cela représente pour une notion de corps et de psychisme en psychanalyse. La véritable objectivité théorique (HARAWAY, 1988/1995) réside dans l'honnêteté intellectuelle, qui consiste à produire des connaissances en fonction de la place que j'occupe : qui je suis, où je suis. Ce que je pense et comment je le pense ne peut prendre sens que par la chercheuse que je suis. La lecture de Freud et de Lacan que je propose ici part du présupposé que toute œuvre, artistique ou intellectuelle, est inachevée, car c'est au·à la lect·eurrice· qu'il appartient de lui donner un sens.

Cela est vrai tant pour l'usage extrêmement conservateur et excluant des concepts freudo-lacaniens par quelques auteurs, que pour le regard critique (CAFFÉ, 2018a) dans ma façon d'appréhender ces penseurs-là. Il ne faut pas confondre cela avec l'interprétation libre et sans souci de n'importe quel concept, mais plutôt comme la prise énonciative de la position à partir de laquelle nous, chercheur·euses, pouvons parler de manière responsable, car l'utilisation que nous faisons de la théorie – les parties que nous sélectionnons comme fondamentales pour structurer nos arguments, les points que nous développons, ce que nous avons choisi de moins mettre en valeur – est justement ce qui la maintient vivante et productive dans le monde.

Arguments, références et textes insolites à interpréter se retrouvent toujours dans des œuvres aussi vastes et complexes que celles de Freud et de Lacan. Ce que je propose de faire ici, c'est de présenter une interprétation possible de leurs œuvres ayant comme prisme une lecture féministe contemporaine et intersectionnelle, pouvant reconnaître et comprendre que la communauté psychanalytique a autant de participation et de responsabilité dans la

propagation et l'utilisation de certains concepts que leurs propres auteurs. Il ne s'agit pas de sauver Freud ou Lacan de la critique de genre ni de travailler à détruire leurs théories, mais de montrer qu'il y a une idée d'un corps genré présente dans leurs œuvres – ce qui n'est pas sans conséquences. Je soutiens également que peut-être certaines propositions que nous aimerions pouvoir considérer comme très innovantes ou comme des concepts de nature purement symbolique peuvent ne pas l'être lorsque nous les analysons en profondeur.

1.1.5 L'approche dimorphique apparente en psychanalyse

Je voudrais commencer cette thèse en justifiant l'option méthodologique de centrer mon analyse de l'apparition du corps chez Freud et Lacan à partir de l'opposition dimorphique (naturalisée, mais pas naturelle) entre l'homme et la femme, en raison du statut que je comprends que cette opposition a acquis en psychanalyse. Je ne soutiens pas qu'il y ait en fait une différence sexuelle élémentaire qui divise les êtres humains en femmes et en hommes, les êtres avec pénis et les êtres sans pénis, mais je considère que le corps a nombre de fois figuré dans la psychanalyse freudienne à partir de cette fausse opposition. L'idée de reconnaître la différence sexuelle comme quelque chose de central à la subjectivation et à l'entrée dans la culture a persisté et s'est élargie après la lecture de Lacan, avec le concept de phallus (LACAN, 1958) et les formules de la sexuation (LACAN, 1972/2005). Je propose une lecture critique de certains textes freudiens afin de comprendre comment le lien entre corps, sexualité et subjectivité s'est établi chez Freud ; comment on en est venu à penser la subjectivité à partir d'une notion de corps et comment elle est devenue « invisible » et donc d'autant plus difficile à combattre à partir de Lacan.

Je travaillerai donc ici avec la catégorie de la différence sexuelle pour accéder à la place qu'occupe le corps dans les textes freudiens et lacaniens, en comprenant que la « différence sexuelle » est un dispositif qui opère en psychanalyse (ARÁN, 2009) en tant que normalisateur et prisme d'analyse des processus de subjectivation. Même cette différence sexuelle opère sous une norme phallique, qui comprend toutes les existences à partir du phallus, celui-ci étant capable de nous élever au rang de sujets ou de nous contraindre à être des abjects·tes.

C'est dans une perspective féministe inclusive des dissidences de genre qui ne s'inscrivent pas dans cette différence sexuelle que je passerai brièvement en revue les textes de Freud et de Lacan. Le but de cette section est de montrer des moments dans la théorie des deux où il est clair qu'il y a une notion de corps sous-jacent à la conception même de ce qu'est un sujet. Le point principal que je cherche à démontrer est qu'il existe *un seul* corps opérant sous-jacent à de nombreux concepts psychanalytiques, et que ce corps est doté d'un

pénis et menacé de castration. C'est-à-dire qu'il est le fils de la horde primitive freudienne (FREUD, 1912/1998d), ou le petit garçon qui craint de perdre son pénis à la faveur de son père lors du conflit œdipien (FREUD, 1925/1992b). Tous les autres corps ne sont pas inclus dans un paradigme freudo-lacanian classique de subjectivation, ce qui les condamne à un domaine d'inintelligibilité et d'abjection. Je considère que c'est le cas du corps des femmes cis, mais aussi des personnes transgenres, *travestis*² intersexuées ou du genre non conforme.

Il existe une préconception du corps sous-jacente à la pensée psychanalytique, un élan pour se référer et comprendre une certaine notion de l'humain (CUNHA, 2016), le rapprochant de la catégorie « sujet ». Ce sujet, dans la théorie freudienne, est toujours incarné, même quand cela n'apparaît pas à l'évidence. Comprendre le rôle du corps dans l'épistémologie psychanalytique, quel modèle corporel y opère et à partir de quels paramètres, sont des étapes fondamentales pour appréhender comment certains genres et subjectivités ont été abjectifiés dans la théorie psychanalytique, ou du moins dans certains de ses usages. Le sujet freudien est incarné et généré. Ce corps est à la base de la pensée de Freud. Je considère que c'est pour cette raison, parce qu'on parle d'un corps particulier assimilé à une subjectivité précise, que beaucoup de psychanalystes s'avèrent incapables de déplacer leurs théories vers d'autres sujets et subjectivités, avec des présentations différentes du genre et de la sexualité : précisément parce qu'il y a une conception du corps fondamentale et inavouée dans le discours psychanalytique, de Freud à Lacan, jusqu'à nos jours.

1.1.6 Archéologie et généalogie : retrouver le corps

Il est possible de comprendre la place du corps dans la psychanalyse freudienne à partir d'une chronologie. Cependant, ce que j'entends faire, c'est utiliser une méthodologie archéologico-généalogique foucauldienne, c'est-à-dire partir de certaines formations discursives et comprendre comment ces formations issues des discours de savoir-pouvoir peuvent

2. En Amérique Latine et au Brésil (mon pays d'origine dont la réalité je me permets de décrire), il y a une différence entre les catégories de la *travesti* et de la transsexuelle. Souvent, il y a une différence de classe sociale (CARVALHO, 2018) – les femmes *travestis* sont fréquemment associées à la pauvreté, les exagères, la vulgarité et au travail sexuel, tandis que les femmes transsexuelles sont plus facilement liées à un discours médical, ayant un diagnostic et un « traitement » (chirurgie, hormonothérapie, etc.). En réalité, il n'existe pas une définition claire des catégories qui permette de les différencier complètement, hors l'auto-identification des sujets trans/travestis. Il est possible quand même de dire que les *travestis* sont des personnes identifiées comme hommes à la naissance et que se reconnaissent comme femmes. Les personnes trans, à leur tour, sont celles qui se reconnaissent différemment du genre qui leur a été assigné à la naissance, soit-il féminin ou masculin. Dû aux préjugés souvent dirigés vers les travestis, les dernières décennies au Brésil ont témoigné une re-signification (CARVALHO, 2018) et ré-appropriation du terme par les femmes travesties (comme a été le cas du « *queer* »), ce qui fait que cette identification commence à être plus ouvertement avouée et associée à l'*empowerment*.

opérer de manière latente dans la pensée freudienne. Je considère que même chez un Freud bien plus tardif que celui des *Trois Essais*, il y a encore une conception d'un corps anatomique/organique/biologique. Je soutiens que cela est constitutif de l'épistémologie freudienne, générant des effets sur la façon dont la théorie se développe. Les notions de corps, de différence sexuelle, de castration, de vagin, d'envie du pénis sont quelques-unes des formations discursives qui guident ma recherche épistémologique de la corporéité dans la pensée freudienne. Il n'est pas nécessaire que le corps apparaisse de manière déclarée pour que l'on puisse y reconnaître la présence d'un paradigme anatomo-biologique précis.

La méthode archéologico-généalogique foucauldienne (FOUCAULT, 1969/1988, 1966/1990, 1963/2007) est composée bien évidemment de deux approches : l'archéologique et la généalogique, qui se caractérisent respectivement comme des analyses des conditions et formations discursives et des rapports de pouvoir visant à la libération des discours subjugués. L'archéologie n'est pas centrée sur la reconstitution d'un champ historique dans une ligne temporelle évolutive, mais s'intéresse plutôt aux conditions d'émergence des discours de savoir (FOUCAULT, 1969/1988, 1963/2007) à partir de la constitution de leurs objets, thèmes, styles et formations discursives. Souvent cette méthode est employée pour décrire comment les différents savoirs se déterminent les uns aux autres et dialoguent entre eux (REVEL, 2002), formant ainsi un tissu épistémique caractéristique d'un lieu et époque donnés. L'intérêt de Foucault est de problématiser les objets du savoir, pour appréhender les imbrications d'une certaine maille discursive avec sa configuration des pouvoirs (REVEL, 2002). À son tour, la généalogie (FOUCAULT, 1966/1990) vise à travailler à partir de la dispersion, du hasard des commencements et des accidents. La proposition n'est pas d'établir une continuité de l'histoire, mais de comprendre la singularité des événements. Son but est opposé à celui d'une narrative historique univoque et se caractérise plutôt pour son essai de désassujettir les savoirs (REVEL, 2002), allant contre l'ordre du discours et centralisant aussi sur les possibilités du moment présent.

Dans ce premier chapitre et dans la première moitié du deuxième, mon objectif est d'analyser l'épistémè (FOUCAULT, 1966/1990), les rapports entre différents discours dits scientifiques – le psychanalytique et le médical. L'épistémè d'une époque – dans ce cas, le contexte victorien du début de l'œuvre de Freud – se fonde dans les oppositions, les différences, les relations entre discours et l'articulation de multiples systèmes qui s'influencent mutuellement. Je centre sur le sujet du corps et les formations discursives qu'on en trouve en psychanalyse : clitoris, vagin, pénis, castration. Le fait qu'il y ait une notion bien définie du corps opérant en psychanalyse signifie que de nombreuses manières d'être sujet et d'exister dans le système sexe-genre (RUBIN, 1975, 2017) sont reléguées à un domaine exclu et inintelligible. J'entends montrer comment le corps est une *condition d'intelligibilité* en psy-

chanalyse, forcément lié à une certaine conception du sujet.

De la même façon que Luce Irigaray propose que toute sa théorie est un essai de retrouver le corps enterré de la mère – car elle considère qu'en Occident, un matricide précède le parricide décrit en *Totem et tabou* (FREUD, 1912/1998d) – j'emploie la méthode archéologico-généalogique à partir de quelques formations discursives pour retrouver le corps du sujet psychanalytique : l'identifier, découvrir comment et pourquoi il s'est établi comme tel et quels effets cela a entraîné.

C'est parce que l'on parle de cet homme cisgenre, hétérosexuel, européen, bourgeois, judéo-chrétien et de son complexe de castration, puisqu'on a ce modèle comme forme unique de la subjectivation – chez Lacan, celle-ci étant comprise à partir de la dialectique avoir/ne pas avoir le phallus; du manque définissant le sujet et sa capacité de désirer; de l'inscription dans le langage –, que beaucoup de psychanalystes ont d'extrêmes difficultés à penser d'autres modes d'exister dans le genre et d'autres subjectivations. En réalité, il n'y a pas même de différence sexuelle en psychanalyse (IRIGARAY, 1974, 1977, 1984), comme je vais essayer de le montrer, mais l'inscription d'un seul sujet et sa mise en miroir. Pour toutes les autres pluralités de genre, l'intelligibilité est niée, comme dans le cas des femmes.

Pourtant, il y a chez Freud des concepts fondamentaux qui peuvent nous ouvrir la voie au pouvoir de création dans le genre et nous aider à réfléchir sur ce que Laufer 2014 appelle les constellations identificatoires, comme le concept de pulsion et de sexualité perverse-polymorphe. La pensée de Freud est complexe et pleine de déviations, c'est-à-dire que nous n'observons pas dans sa théorie une ligne vers ce qui pour nous aujourd'hui semblerait quelque chose « d'évolutivement plus inclusif » des genres. Sa théorie ne commence par une idée très restreinte de la sexualité des femmes et évolue jusqu'à terminer avec une idée élargie des genres et des sexualités. Il est possible d'étudier Freud sans s'attendre à une linéarité dans sa pensée, comme nous le ferions en écoutant le discours d'un patient. C'est l'approche que Luce Irigaray (1984) applique dans sa méthodologie de « psychanalyser les philosophes » (WHITFORD, 1991c), qui consiste à étudier les théories en mode d'attention flottante et à appréhender le discours théorique comme une association libre. C'est ainsi qu'Irigaray lit Freud, en étant capable de remarquer des refoulements, des mécanismes de défense, des symptômes, etc. C'est en raison de son fonctionnement, qui se refuse à être linéaire, que le début de l'œuvre de Freud a été assez inclusif des femmes hystériques (FREUD, 1905/1923; FREUD & BREUER, 1895/1992), par exemple, avec l'idée d'une sexualité infantile et perverse-polymorphe (FREUD, 1905/1923), en plus de la notion de pulsion (FREUD, 1905/1923, 1915/1936), ce qui ne l'empêche pas de présenter ultérieurement des arguments qui nous paraissent extrêmement essentialisés dans une différence biologique élémentaire entre les sexes, avec une prémisse hétérosexuelle (BUTLER, 1997, 1990/2007; RUBIN, 1975). Cela,

à son tour, coexiste avec la notion de bisexualité originelle.

Il faut donc voir Freud dans son ensemble, avec ses contradictions. Ces paradoxes apparaissent souvent au sein d'un même texte. Ce que nous souhaitons ici mettre en exergue, c'est l'idée, peut-être plus évidente chez Freud que chez Lacan, qu'il y a une corporéité nécessairement liée à la notion de sujet. Elle se limite au pénis et à ses paramètres de pénétrabilité. Par conséquent, j'utiliserai ici comme base la relation des textes freudiens avec la différence sexuelle, afin de montrer comment d'autres compréhensions du genre sont étrangères à la psychanalyse, étant donné que la notion même de « femme » est déjà quelque chose de défini non à partir d'autres paramètres, dans une éthique de la pluralité des références de subjectivation, mais dans une perspective spécifique du phallus. Il y a une psychanalyse d'aujourd'hui, et cette psychanalyse décrypte Freud et Lacan sous des angles précis, sans proposer une seule vérité, ni pour autant abandonner la parole de ses fondateurs.

1.2 Freud : corps anatomique ou pulsionnel ?

1.2.1 Le corps des hystériques

L'histoire du féminin dans la psychanalyse a débuté avec les hystériques (FREUD & BREUER, 1895/1992) et, parce que Freud ne s'est pas occupé directement de l'analyse des enfants, ses conceptions sur la sexualité infantile – particulièrement l'Œdipe – sont héritières de son interprétation des rêves (FREUD, 1900/2003) et, principalement, de l'analyse de ses patientes adultes, notamment les hystériques. C'était par le traitement de ces femmes que Freud a saisi la fondamentale de l'Œdipe dans la constitution psychique (FREUD, 1905/1923) et la centralité de l'envie du pénis (Freud, 1908) dans leurs psychismes. Les échecs des traitements des hystériques par la méthode cathartique (FREUD & BREUER, 1895/1992) ont été primordiaux pour le développement d'un des concepts-clés de la psychanalyse, l'idée freudienne d'inconscient (FREUD, 1915/1936).

Paradoxalement, si les femmes hystériques ont été fondamentales pour le développement d'une théorie psychanalytique, un ensemble de théorisations qui en découlent n'arrivent toutefois pas à représenter les femmes. Car, s'il est vrai qu'une théorie psychanalytique telle qu'on la connaît aujourd'hui ne serait jamais possible sans les patientes hystériques, il est aussi juste de dire que ces femmes que Freud fut remarquablement capable d'écouter étaient des femmes inscrites dans une culture où les hommes détenaient le pouvoir : une société où le pénis est l'objet de désir par excellence, puisqu'il égale la possibilité d'inscription et de circulation sociales, ainsi que de reconnaissance et de représentation.

Si Lacan fait une différence importante entre pénis et phallus, ce qu'il fait à plusieurs reprises dans son œuvre, Freud, beaucoup plus organiciste, parle effectivement en pénis, ayant en tête l'organe génital. Dans cette thèse, je refuse l'existence d'une véritable séparation entre matériel et langagier³ - le symbolique/social façonne le matériel, ainsi que le matériel participe de la fabrique du social. Pour cette raison, je vois les formations discursives pénis-phallus comme inséparables. Chez Lacan, l'emphase est mise sur le signifiant et le manque. Chez Freud, sur le corps et son organicité. Tout de même, je reconnais une continuité entre le pénis comme organe et le phallus comme signifiant (de puissance, de ce qu'on désire avoir, de ce qu'on cherche pour retrouver une complétude utopique et de l'intelligibilité au niveau social). Cette inséparabilité est due au fonctionnement-même du symbolique et de l'imaginaire dans notre société patriarcale. Dans l'hystérie, ce fait même est source de souffrance.

En dépit de l'importance des femmes pour les découvertes théoriques freudiennes, bien des réflexions de Freud consacrées à « la femme », catégorie définie par la féminité et essentialisée, n'ont été réalisées qu'à la fin de sa vie, dans les années 1930. On comprend donc que les accusations de phallogentrisme portées à la théorie freudienne par des féministes (comme Juliet Mitchell et Luce Irigaray) ne sont pas injustes. Selon LAUFER, 2016, p. 29, « Pour certaines [féministes], la psychanalyse est apparue comme un discours, une théorie et une pratique d'hégémonie masculine ». En effet, la lecture de Freud fait penser que, malgré l'écoute de plusieurs femmes, il s'est occupé, dans la plupart de ses théorisations, d'un sujet supposé « neutre » fondamental, un névrosé masculin. Le sujet de la psychanalyse n'est alors pas tant les femmes que le pénis et ses prédicats.

Les hystériques ont non seulement ouvert les portes au développement de la pensée psychanalytique – comment penser à la « cure par la parole » sans se souvenir d'Emmy Von N.? (FREUD & BREUER, 1895/1992) – mais, par leurs symptômes, ont forcé l'inclusion du thème du corps dans les discussions sur la souffrance psychologique. Le corps, sexualisé, de l'hystérique fait l'objet d'un reportage photographique (DIDI-HUBERMAN, 1982/2015) dans la Salpêtrière de Charcot, dénonçant l'inséparabilité de l'hystérie de la figure du corps lui-même. Le corps hystérique se tord, paralyse, blesse, anesthésie, convulse. L'hystérie, possiblement le premier thème majeur de la psychanalyse, a peut-être eu pour rôle d'annoncer la place que le corps occuperait dans les théories freudiennes sur le psychisme. La connotation corporelle inséparable (DAVID-MÉNARD, 2000) de l'image a peut-être été un facteur qui a encouragé Freud à conférer au soma avec une importance particulière.

La recherche sur l'hystérie a ouvert des portes à la compréhension de la sexualité d'une

3. Le nœud matériel-langagier sera abordé dans le chapitre 2.

manière large, permettant également le développement de l'idée que non seulement il y a une sexualité infantile, mais que celle-ci ne s'intéresse à aucune morale et habite en nous tout au long de notre vie. C'est la clinique de l'hystérie qui a amené Freud à concevoir que chaque organe peut être investi libidinalement. Il y a, au moins dans le cas de la névrose hystérique, un lien incontournable entre le corps et la représentation : une jambe immobilisée à cause d'un toucher sexualisé, des nausées qui proviennent de désirs refoulés, etc. Selon Freud, les symptômes de l'hystérie l'ont amené à considérer que les organes du corps humain jouent un rôle au-delà du fonctionnel, ayant aussi un sens érogène et sexuel (FREUD, 1917/2000).

Le corps en évidence dans l'hystérie est également présent, inévitablement, dans la théorie de l'appareil psychique qui, à partir de patientes hystériques, s'est développée. Cependant, à notre grande surprise, en lisant Freud, nous avons constaté que penser au psychisme en prenant l'hystérie comme objet ne signifie pas appréhender des corps féminins⁴ comme base pour comprendre le psychique. Bien que la plupart des patientes hystériques dont Freud s'est occupé fussent des femmes, ce n'est pas à une théorie du sexuel de l'enfant fille qu'il aboutit : celle-ci apparaît comme secondairement, beaucoup plus tard dans la théorie freudienne (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017). L'importance des aspects contextuels et sociohistoriques entourant les découvertes de Freud n'est évidemment pas des moindres. Certes, les conséquences d'être née femme et non pas homme dans cette société de la fin du 19^{ème} et début du 20^{ème} siècle ne sont pas négligeables. Et on est d'accord avec LAQUEUR, 1992 quand il soutient que l'idée freudienne du passage nécessaire de la fille du clitoris au vagin est beaucoup plus en rapport à une conformité à son rôle social de femme qu'à des aspects physiologiques.

On pourrait peut-être affirmer que les femmes qui trouvent un lieu de représentation chez Freud sont surtout les hystériques, car leur conflit évoque exactement le symptôme social que Freud décrit et reproduit dans sa production théorique. Les hystériques sont les sujets-symptômes représentant la répression subie par les femmes, en ce qui concerne presque tous les aspects de leur vie : intellectuel, social, sexuel, productif, sublimatoire, entre autres. Par leur souffrance, ces femmes ont attiré l'attention sur l'énorme écart quant à la liberté d'agir et d'être des femmes par rapport aux hommes.

Bien que Freud fût exceptionnellement attentif à leurs besoins et à leurs souffrances, il

4. Pour une question de cohérence avec le moment historique abordé, je parlerai de corps masculin et de corps féminin chez Freud et chez Lacan comme, respectivement, le corps avec pénis et le corps avec vagin. Pourtant, ce choix se justifie seulement parce que j'analyse des théories préalables à la reconnaissance de l'existence des personnes transgenres et cisgenres, ce qui s'est développé dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Tout de même, ce choix n'indique aucune croyance à moi à quelconque correspondance entre corps-identité

n'a pas longuement théorisé sur les aspects sociaux du *penisneid*. Qu'est-ce que le manque d'un pénis entraîne comme conséquences pour la vie des femmes contemporaines de Freud? Même si Freud a bien décrit l'envie du pénis présente chez les hystériques, il n'a pas produit une réflexion sur les raisons extra psychiques de ce phénomène au niveau social. Les hystériques occupent ce lieu de dénoncer les conséquences de ne pas avoir de pénis et, en cela, elles réussissent à amener Freud à les écouter et à bien comprendre leurs souffrances. La question de savoir pourquoi le manque du phallus peut être aussi central dans la vie des hommes et des femmes à cette époque-là semble peu évoquée par Freud. Qu'est-ce que le manque du phallus⁵ comporte comme conséquences au point que ces femmes souffrent tant de ne pas en avoir?

Sur ce point, nous rejoignons Karen Horney (1926/1991), quand elle suggère qu'il y a des facteurs sociaux qui contribuent à l'envie du pénis chez les femmes. Cette psychanalyste considère qu'on ressent plein d'effets dans les théorisations psychanalytiques du fait que la majorité de ses auteurs sont des hommes. Elle observe que les conditions peu favorables des femmes dans la société sont sous-considérées dans la théorie psychanalytique, notamment pour penser les raisons de la fuite des deux genres devant la féminité ((HORNEY, 1926/1991)), toujours répudiée (FREUD, 1937). Le phallus peut être pensé comme cette représentation du pouvoir mâle dans la société judéo-chrétienne de Freud. L'envie du pénis n'est peut-être pas aussi liée à l'organe qu'à ce que le fait de posséder ce phallus représente en termes de pouvoir et de liberté dans cette société. Surtout, j'emprunte le terme de Butler 1990/2007 d'intelligibilité pour dire que le pénis est la condition d'intelligibilité du sujet freudien, de sorte que la seule façon d'atteindre une compréhension minimale de cette féminité est par ce qu'elle n'a pas, le pénis.

1.2.2 Un modèle phallique

En dépit de la multiplicité des productions freudiennes, la place principale du pénis dans sa théorie l'a empêché de penser d'autres modèles d'intelligibilité pour la vie psychique. Même s'il parvient à annoncer les raisons qui sous-tendent la souffrance hystérique, il semble ne pas arriver à faire un choix épistémologique politiquement cohérent avec ses découvertes théoriques sur les femmes hystériques ni avec son propos sur la différence des sexes (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b). Dans sa théorie, Freud reproduit la logique de la centralité du pénis et, par conséquent, met en place une compréhension androcentrique du psychisme. En même temps, il perpétue dans sa théorie, possiblement de façon involontaire,

5. Il y a bien notamment une différence théorique à souligner entre le pénis et le phallus chez LACAN, 1958. Toutefois, je reconnais un élément anatomique important demeurant même dans sa théorie du phallus. La session suivante de ce chapitre abordera ce sujet.

la non-existence des femmes au niveau social. C'est avec ironie que Pierre Fédida dit sur Freud :

Tout se passerait comme si l'organe génital – tout particulièrement l'organe génital mâle en érection –, en prenant valeur de prototype de tout organe, réinstaurait une idéologie de la représentation du corps humain orienté. Et, jusque dans la conception de la sexualité féminine, cet organe génital mâle en érection modèlerait et modulerait la forme exemplaire du corps – d'abord masculin et aussi féminin pour autant que celui-ci soit le miroir de l'autre. *Cet organe serait donc parfait!* (FÉDIDA, 2000, p. 39)

Il est possible de soutenir que le corps reste une constante dans la théorie de Freud. Sa psychanalyse est matérialiste, dans le sens où sa théorie suppose un substrat concret, un corps qui vit des expériences, un psychisme inséparable d'un soma. Son complexe de castration et son envie du pénis ne sont pas seulement métaphoriques, ils s'avèrent littéraux. Puisque le corps et le psychisme sont inséparables dans la pensée freudienne, ce qui est psychopathologique reste également enfermé dans le corporel. Il y a un substrat matériel, le corps lui-même, qui ne révèle peut-être pas tout du psychisme, mais qui, du point de vue freudien, peut plutôt opérer comme un modèle pour le fonctionnement du psychisme.

Par modèle, j'entends une image ou une analogie, qui fonctionne comme une représentation d'une théorie ou d'un élément théorique dans un paradigme plus large. Par exemple, on peut dire que le paradigme phallique-patriarcal est ce qui soutient la psychanalyse freudienne-lacanienne. Ce paradigme la précède et existe au-delà d'elle. La théorie psychanalytique s'inscrit dans ce paradigme, dont les présupposés sont absorbés par elle sans qu'il y ait de conditions ni même besoin de le reconnaître, puisque le paradigme est une prémisse. Du point de vue de Thomas Kuhn :

La science normale, l'activité dans laquelle la plupart des scientifiques passent inévitablement presque tout leur temps, repose sur l'hypothèse que la communauté scientifique sait à quoi ressemble le monde. Une grande partie du succès de l'entreprise découle de la volonté de la communauté de défendre cette hypothèse, si nécessaire à un coût considérable. La science normale, par exemple, supprime souvent des nouveautés fondamentales parce qu'elles sont nécessairement subversives de ses engagements fondamentaux. (KUHN, 1996, p. 5, je traduis)

Les paradigmes d'une communauté scientifique donnée peuvent se révéler dans sa littérature, dans les cours de ses professeurs, dans les recherches que ses académiciens exposent :

c'est en les étudiant et en les pratiquant que les membres d'une communauté apprennent à développer leur métier (KUHN, 1996). Ces paradigmes sont comme une toile de fond pour la pratique professionnelle et théorique, ainsi que pour la recherche : ce sont les hypothèses avec lesquelles nous travaillons, les grandes idées générales sur ce que nous concevons comme savoir valide, comment le faire et quelles notions nous avons de nos objets d'étude. Ce n'est pas seulement une façon de voir le monde, mais une véritable pratique du monde. Comme le dit Bruno Latour (2006), commentant Kuhn :

Or, le paradigme, malgré les exemples empruntés à la psychologie de la Forme, n'est pas une métaphore optique. Un paradigme n'est pas une vision du monde. Il n'est pas une interprétation et encore moins une représentation. Il est la pratique, le *modus operandi* qui autorise des faits nouveaux à émerger. Il ressemble plus à une route qui permet d'accéder à un site expérimental, qu'à un filtre qui colorerait à jamais les données. Un paradigme agit plutôt à la manière du tarmac d'un aéroport. Il rend possible, si l'on peut dire, « l'atterrissage » de certains faits. On comprend mieux l'importance pour Kuhn de tous les aspects sociaux, collectifs, institutionnels de ces paradigmes. (LATOUR, 2006, p. 29)

Les paradigmes sont latents dans les communautés scientifiques et, vu qu'ils sont pris comme évidents et présupposés, ils ne sont généralement pas remis en question ni thématifiés. Bruno Latour (2006) comprend que le concept de paradigme de Thomas Kuhn est lié à une notion de communauté scientifique, avec ses postulats partagés. Ceux-ci opèrent pratiquement de manière invisible et ne changent pas rapidement : « le paradigme c'est aussi une organisation, une institution, une collectivité, l'ensemble des « chers collègues » qui partagent les mêmes présupposés (...) » (LATOUR, 2006, p. 27-28).

Ainsi, comme toute théorie est inséparable du fait théorique analysé (KUHN, 1996), ce que nous avons décidé d'observer et d'étudier et comment nous avons choisi de le faire est lié à des trames normatives de savoir-pouvoir, de façon que nous ne pouvons pas sous-estimer la relation entre paradigme et norme. Dans une norme hétérosexuelle et ciscentrique, les paradigmes scientifiques seront en consonance avec celle-ci, jusqu'à ce qu'elle s'effondre. Comme l'affirme LATOUR, 2006, le paradigme est beaucoup plus fondamental que n'importe quelle théorie, bien qu'il lui soit lié. On peut penser que, puisque le paradigme est nécessairement un produit social, la norme y opère nécessairement. Le paradigme...

(...) est social, politique, humain en même temps qu'il est conceptuel et technique. Le paradigme dit qu'on ne pense jamais tout seul, qu'on est toujours enraciné dans un collectif

de départements, de méthodes, d'instruments coûteux, d'habitudes corporelles, voire de réflexes conditionnés. (LATOURE, 2006, p. 28)

La psychanalyse à ses origines est contenue dans plus d'un paradigme et à l'intersection de plusieurs – celui de la clinique médicale (FOUCAULT, 1963/2007), le victorien, le colonial et celui de la différence sexuelle, entre autres. « Notre conception du corps et de la différence sexuelle dépend de ce que nous pourrions appeler, avec Thomas Kuhn, un paradigme scientifico-culturel. Mais, comme tout paradigme, il est susceptible d'être remplacé par un autre. » (P. B. PRECIADO, 2019, p. 85). Dans ce contexte, le corps de l'homme cisgenre est pris comme modèle d'intelligibilité pour l'ensemble corps-psychisme et, ainsi, est une référence pour comprendre les phénomènes qui ne sont pas seulement somatiques, mais aussi, et même principalement, subjectifs. Ce modèle correspond à ce que les théoriciens de la modélisation conceptualisent comme hypothèses pour identifier un modèle scientifique.

Toujours sur le sujet du modèle, pour Jean-Louis Le Moigne (1994), connaître c'est modéliser. C'est-à-dire, construire des connaissances et élaborer des théories implique décrire et expliquer ce que nous observons et étudions. Pour autant, ce théoricien soutient l'existence d'une certaine liberté créative pour le-la modélisat-eur-riche : s'il suit quelques principes généraux, le-la modélisat-eur-riche peut avoir une liberté dans l'élaboration de ses modèles, qui peuvent être créatifs et innovants. Ainsi, selon LE MOIGNE, 1994, la modélisation nécessite de passer du monde des phénomènes, celui de l'observation, au domaine de la représentation (CAMPOS, 2004). Dans cette perspective, le modèle est une représentation qui tente d'expliquer, de concevoir, d'approcher le monde observable, et qui répondrait à la question « en quels termes dois-je penser le monde ? ». Le choix du modèle signifie nécessairement des décisions sur ce qui est important ou non d'observer et de représenter, en sélectionnant une partie du monde comme pertinente plutôt qu'une autre. En ce sens, il y a toujours un *compromis ontologique* lors de la représentation à travers un modèle (CAMPOS, 2004).

Le modèle peut être vu comme le résultat d'un processus représentationnel et conceptuel : il peut être langagier ou même une image, représenter un processus unique ou plus d'un. Dans la vision de SIMON et NEWELL, 1955/1956, le terme « modèle » n'est qu'un synonyme de « théorie ». Cependant, il est possible de les considérer comme des éléments liés, mais non équivalents. Ces deux auteurs voient le modèle comme *une analogie*, souvent non verbale, qui illustre ce que le-la théoricien-ne-modélisat-eur-riche veut transmettre. La représentation, le modèle, opère aussi comme un langage qui doit être efficace pour communiquer ce que l'on veut transmettre. Il faut qu'il fonctionne comme une clé d'intelligibilité, tant pour une théorie que pour le phénomène en question. Le modèle est toujours une simplification, une tentative de schématiser un ou plusieurs phénomènes complexes par

l'utilisation d'une seule image, d'un mot ou d'une analogie, transmettant et reproduisant « l'essence » de ce que l'on souhaite représenter.

Dans le cas de la psychanalyse, notamment celle de Freud, le modèle phallique – celui de la castration, de l'homme avec un pénis menacé de le perdre – correspond à la fois à une supposée intelligibilité du mécanisme psychique en cause (le complexe de castration qui structure le sujet à partir de l'Œdipe) et à une intelligibilité de la théorie, puisque nous comprenons tant le psychique que la théorie du psychique à travers cette analogie décomplexifiée. Ainsi, le modèle du corps qui peut perdre son pénis trouve de l'intelligibilité puisqu'il fait écho dans les représentations de la réalité partagée, cet univers collectif représentationnel et langagier, correspondant alors au critère de LE MOIGNE, 1994 concernant la nécessité d'isomorphie de l'objet-modèle par rapport à la théorie (système général) et son homomorphie par rapport à ce qui est représenté (« réalité partagée »). Dans ce cas, le modèle de l'homme cisgenre châtrable correspond en même temps à la théorie freudienne, au système et à une image du corps compréhensible et représentable dans l'univers représentationnel de son temps, où il est entendu que « le corps d'un homme » a un pénis.

1.2.3 Le corps-dispositif

Pour citer un événement qui confirme l'importance du modèle corporel pour rendre intelligible le psychique, en 1912/1998b, dans la discussion sur l'onanisme, Freud souligne que le noyau du symptôme psychonévrotique est somatique. Et souvenons-nous de la phrase notoire ultérieure de Freud selon laquelle le Moi est « (...) « avant tout corporel » (FREUD, 1923/1991c, p. 270) ». Il convient d'ajouter que ce Moi, dans le contexte d'un dispositif de sexualité (FOUCAULT, 1976/2012) dans lequel Freud est inscrit, est défini par sa sexualité. Le dispositif⁶ peut être compris comme les opérateurs du pouvoir, les techniques, les modes de subjectivation et de sujétion dans un réseau discursif. Le dispositif est hétérogène, composé de discours (scientifiques, juridiques, médicaux, etc.), de pratiques, d'institutions, des lois à des finalités stratégiques. Dans celui de la sexualité, la vérité du sujet se trouve dans sa sexualité et doit être « dévoilée ». La lecture, la compréhension, la mesure et le contrôle des corps dans le biopouvoir passent par le lien formé entre le plaisir, la reproduction, la vie et le sexe, éléments tressés par le thème du corps. La sexualité et les pratiques sexuelles apparaissent, dans le dispositif discursif de sexualité, soumises à un régime de véridiction, qui proclame l'identité d'un sujet à partir de son identité sexuelle (LAUFER, 2010). À l'instar de la médecine, la psychanalyse a établi un rapport intime avec ce dispositif du biopouvoir :

6. Pour REVEL, 2002, le concept de « dispositif » a graduellement remplacé chez Foucault celui d'épistémè (FOUCAULT, 1966/1990). Pour elle, alors que l'épistémè est toujours discursive, le dispositif (FOUCAULT, 1976/2012) inclut aussi les institutions et les pratiques.

Dans ses travaux, Michel Foucault étudie le discours sur le sexe qui établit historiquement le lien entre la sexualité, la subjectivité et l'obligation de vérité, une triade qu'il verse au compte de la psychanalyse comme héritière de cette *scientia sexualis* qui cherche la vérité au fond du sexe; et qui serait supposée vouloir dire le vrai sexe et l'identité par l'usage de la norme, accompagnée d'une pratique de l'aveu. (LAUFER, 2010, p. 238)

Pour Márcia Arán (2009), il y a un dispositif de la différence sexuelle qui opère dans la psychanalyse, tel quel le dispositif de sexualité comme théorisé par Michel Foucault (1976/2012). La question de la différence sexuelle a connu beaucoup de changements au cours de l'œuvre de Freud. Si l'idée d'une sexualité infantile perverse-polymorphe a été révolutionnaire pour son époque, avec sa notion de pulsion comme quelque chose qui s'oppose à instinct (et qui se fait dans le psychisme et dans le corps), les tours et détours que les conceptions freudiennes sur le pulsionnel et la sexualité infantile font quand il s'agit du complexe d'Œdipe et de la castration ont fait l'objet de beaucoup de discussions. Dans la décennie de 1920, Freud semble soucieux d'aborder des destins psychiques qui sont conditionnés par les différences anatomiques (la différence anatomique occasionnant des effets dans la subjectivation). Plus tard, dans les textes de la décennie de 1930, Freud s'attache à postuler une phase pré-œdipienne pour l'œdipe des femmes. Au cours de l'œuvre freudienne, la question de la différence entre les sexes semble être, au moins, un analisateur possible. L'anatomie alors demeure importante, malgré les apports freudiens sur la pulsionnalité.

1.2.4 Le corps modèle du psychique

Demeure sous-jacente chez Freud la notion d'une corporalité spécifique : une anatomie qui dans quelques textes se propose fondée sur ce qui s'établirait dans les discours psychanalytiques comme « la différence des sexes ». Pourtant, le statut du corps – notamment, le féminin – n'est pas stable et continu dans les textes freudiens. Du début de sa pensée dans l'*Esquisse*, avec le traitement des hystériques, pendant ses propositions sur la sexualité infantile en 1905 et, plus tard lors de la décennie de 1920, comme lors de celle de 1930, ses idées sur la corporalité bougent. Différemment de la pensée lacanienne, qui propose qu'on détache le corps dit imaginaire du psychique défini par le symbolique, la pensée freudienne s'intéressait à une validation de sa théorie d'un point de vue biologique, médical, ce qui fait que la différence anatomique soit à plusieurs reprises sujet de discussion. Le souci freudien d'avoir une théorie perçue et respectée comme une vraie science, dans un modèle parfaitement médical – rappelons toutefois le glissement opéré par Freud du modèle du regard

médical décrit par FOUCAULT, 1963/2007 à celui de l'écoute, malgré l'insistance de Freud de trouver dans la médecine un ancrage auquel il revient à l'occasion – a été un des facteurs qui l'ont fait garder ce lien si étroit entre psychique et organique, voire, anatomique.

Il nous semble donc que le corps ne perd jamais de son importance dans la pensée freudienne. S'il change, du corps concret au corps pulsionnel puis de retour au biologique, pour ensuite revenir à nouveau à la pulsion, c'est que sa présence est inévitable pour la façon dont Freud pense le psychisme. C'est peut-être parce que le corps fonctionne, dans le travail freudien, comme *un modèle* pour comprendre le psychisme. Nous verrons comment plusieurs concepts qui se réfèrent au psychique semblent être développés dans un jeu de miroirs par rapport à l'idée freudienne de la surface du corps – genrée. Pour cette raison, il peut devenir difficile d'exercer une séparation entre les concepts qui se réfèrent au psychique – tel que le complexe de castration – de certaines corporalités «matérielles» réelles : si le corps est un modèle d'intelligibilité pour ce qui est de l'ordre du psychique, cela entraîne certainement des conséquences épistémologiques et conceptuelles.

Il ne sera pas possible d'appréhender un concept comme purement psychique – ou symbolique, comme Lacan propose qu'on considère le phallus et la castration – si son squelette est une idée corporelle. Le fait qu'autant de psychanalystes trébuchent sur la corporalité marquée par le genre comme un obstacle à la subjectivation – les discours sur la transsexualité comme psychose ou sur l'adoption par des couples homosexuels empêchant une constitution saine de l'enfant – semble tenir à ceci que la base théorique de tant de concepts psychanalytiques qui visent à parler de constitution psychique a un substrat anatomique dans son origine. En raison de facteurs de cette nature, il devient complexe de promouvoir l'intelligibilité pour tout sujet quel que soit son genre ou sa sexualité, puisque les concepts sur le psychisme sont basés, dans leur lointaine origine, sur une idée culturellement construite du corps, mais qui génère toujours des effets. Souligne PORCHAT, 2014 sur son statut dans la théorie psychanalytique : le corps y aurait-il un caractère sacré ?

Mais de quel corps parlons-nous en psychanalyse ? Depuis Freud, la place occupée par le corps – et le rôle joué par la biologie – dans la théorie psychanalytique semble peu claire ou, même, en dispute. Dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique*, comme à plusieurs reprises dans ses *Lettres à Fliess*, on voit Freud soucieux de prouver la scientificité de sa théorie. Dans les lettres, Freud flirte avec des notions assez littérales, comme l'idée qu'une névrose chez un homme peut être une conséquence directe d'un coït interrompu ou de l'usage d'un préservatif. Si j'évoque exemples c'est parce qu'il me semble pouvoir y voir une inquiétude de Freud concernant une certaine concrétude du corps. L'idée de répression sexuelle, qui plus tard sera raffinée et repensée comme refoulement, apparaît initialement comme quelque chose de très matériel et concret. Dans ses écrits pré-psychanalytiques,

on voit aussi que Freud s'intéresse aux idées de Fliess sur les cycles des hommes et des femmes : la question des règles et son rapport avec le nez et, notamment, le lien entre hystérie, le cycle menstruel et le nez. Le fait que les origines de la pensée psychanalytique soient si intimement liées à une corporalité – genrée – façonne ses idées sur le psychisme, puisque celui-ci est lu à travers un modèle corporel.

1.2.5 Le corps dans sa « concrétude »

1.2.5.1 La sexualité littérale

Commençons cette investigation archéologico-généalogique par une analyse de la place occupée par « le corps » dans le texte freudien à travers ses *Lettres à Fliess* 1904/2006c. Considérées comme des écrits pré-psychanalytiques et n'ayant pas comme objet d'être publiées en tant qu'étude scientifique, ces lettres peuvent mettre en lumière certaines préconceptions de la théorie de Freud. Dans ses écrits à Wilhelm Fliess, on retrouve un Freud qui ne lâche pas le corporel. Néanmoins, bien sûr, l'on verra plus tard sa pensée se développer et, ainsi, son abandon de beaucoup de ces idées. Malgré cela, on considère que la richesse de la lecture de ces lettres réside dans leur caractère d'ébauche psychanalytique. Comme le dit VIDAL, 2010, p. 461, je traduis, « de tels documents témoignent que ce dispositif d'écriture a été la voie que Freud a empruntée non seulement pour l'invention de la psychanalyse, mais aussi du psychanalyste » et finissent par fonctionner comme une « antichambre de la publication » (VIDAL, 2010, p. 470, je traduis).

C'est dans le dialogue avec Fliess qu'on observe Freud se battre avec les déficits trouvés dans la clinique et ses essais de les théoriser, proposant des sens possibles à ce qu'il observe. Je trouve, tout comme VIDAL, 2010, p. 461, je traduis qu'« il est évident que les réflexions dirigées par Freud à son ami ont comme point de départ ce qui ne marche pas, ne fonctionne pas dans la relation entre les sexes ». Le point de la sexualité restera une constante chez Freud. Il est intéressant de noter que le souci de ce qui ne dialogue pas, ne se fait pas comprendre entre les deux sexes annonce le souci de Freud du débat autour de la « différence anatomique ». En 1917, dans la 20ème leçon d'introduction à la psychanalyse, *La vie sexuelle de l'être humain*, Freud (1917/2000) définit le sexuel comme tout ce qui touche à la distinction entre les deux sexes ou comme tout ce qui concerne les corps en vue d'obtention de plaisir, surtout les organes sexuels d'une personne du sexe opposé, et ce qui vise à l'union des organes génitaux dans l'acte sexuel.

Pour mieux comprendre comment situer Freud par rapport aux théories de Fliess et pour vérifier où sa pensée converge et diverge de celle de son ami, il est nécessaire de revenir

sur quelques aspects de l'œuvre de ce dernier. Selon VIDAL, 2010, pour Fliess la sexualité est une substance, un flux qui baigne tous les êtres vivants (de l'homme au végétal) dans deux rythmes temporels : masculin (23 jours) et féminin (28 jours). La nature cyclique des menstruations est conférée par Fliess à tous les êtres organiques, devenant une loi universelle. Quant à la bisexualité, cause de la querelle entre Fliess et Freud et pivot de leur rupture définitive en 1904, Fliess l'assimile à la bilatéralité (opposition entre droite et gauche), pour lui symétriquement présente dans la nature (FREUD, 1904/2006c). Pour Fliess, chaque sexe contient l'autre en lui-même, ce qui comporte les périodicités. Freud n'est pas d'accord avec la dimension cosmique que Fliess donne à sa théorie de la sexualité, mais il se place a priori en consonance avec ses notions de périodicité et de bisexualité (VIDAL, 2010).

Il est possible de dire que ces lettres étayaient le rôle joué par le corporel au tout début de la théorie de Freud. Avec Fliess, on voit un Freud qui commence à soupçonner l'importance que la sexualité aura dans l'étiologie de l'hystérie et des névroses. Ce qui est peut-être peu mis en lumière est le point jusqu'auquel cette sexualité est organique, biologisée et anatomisée. Une lecture plus contemporaine de Freud, notamment après l'influence de la pensée lacanienne, essaie de diminuer l'importance donnée par Freud à ce qu'il considérait véritablement matériel dans la sexualité et la psychopathologie.

Commençons par quelques idées de Freud retrouvées dans ces lettres. En 1893, Freud écrit un manuscrit sur l'étiologie des névroses où il affirme que toutes les neurasthénies acquises ont une étiologie sexuelle. Il considère que la neurasthénie masculine a la masturbation ou l'*onanismus coniugalis* (coït interrompu), comme source (FREUD, 1904/2006c). La neurasthénie chez la femme aurait la même origine et serait un résultat de la névrose masculine. En général, elle apparaîtrait chez la femme avec une symptomatologie combinée avec celle de l'hystérie. C'est-à-dire, à cause d'une accumulation d'excitation sexuelle. Ce n'est pas par hasard que dans ce manuscrit Freud corrèle l'impuissance sexuelle de l'homme à l'intensité de l'hystérie de la femme. Notons la compréhension littérale de la sexualité dans ce premier moment de l'œuvre de Freud, où la notion de fantasme n'est pas encore développée. La répression sexuelle, encore loin du refoulement psychique théorisé dans la décennie de 1910, est concrète et, littéralement, incarnée dans le corps et vécue par le psychisme.

Sur le cas d'un Monsieur K., que Freud décrit comme mélancolique ayant des caractéristiques d'une névrose d'angoisse, il remarque que sa peur de maladies infectieuses et sa décision de porter un préservatif dès l'acte sexuel constituaient la base de ce qu'il voyait comme l'aliénation entre le somatique et le psychique. La frustration physique est assimilée à la douleur psychique. En 1894, dans la lettre 18, Freud adresse à Fliess un manuscrite (E) sur les origines de l'angoisse (FREUD, 1904/2006c). Dans ce texte, de nouveau, Freud propose de concevoir des causes sexuelles à la base de l'angoisse.

Soulignons quelques classifications y offertes par l'auteur. La première, l'angoisse chez les vierges. Selon Freud, ce type d'angoisse touche les deux sexes, mais est plus présent chez les femmes et se caractérise par une sensation similaire à l'érection dans les organes génitaux. Freud cite aussi l'angoisse chez ceux qui sont délibérément abstinentes sexuels, chez celles qui sont abstinentes pour avoir un mari impuissant, l'angoisse des femmes soumises au coït interrompu et de celles dont les maris souffrent d'éjaculation précoce, l'angoisse des hommes qui pratiquent le rapport interrompu, celle des hommes qui sont obligés à avoir plus de rapports qu'ils ne le veulent et celle des hommes occasionnellement abstinentes (FREUD, 1904/2006c). Il est à remarquer ici que l'étiologie sexuelle est tout à fait *littérale*, débouchant presque à une équation dans laquelle frustration sexuelle égale angoisse et névrose.

Cette première idée, bien concrète, sur la façon dont se déroulerait le mécanisme psychique des angoisses et des névroses, toujours imbriquées au corps, annonce une pensée récurrente chez Freud. Si nous analysons l'idée d'un blocage qui empêche un flux d'énergie (on peut penser, avec des concepts de 1905 et 1915, à la pulsion) et qui nécessite alors de trouver une formation de compromis (symptôme), nous observerons une base non encore élaborée, mais surtout véritablement littérisée dans le corps de ce qui se développera plus tard en termes psychiques comme refoulé ou refoulement (FREUD, 1915/1936, 1915/1988b).

Si Freud commence ses études sur les hystéries avec le corps et par le corps, par la suite ce corps ne sera pas nécessairement abandonné. On le pensera en effet comme pulsionnel et érogène, mais ce n'est peut-être pas une hypothèse à exclure que le corps « biologique », anatomique et « concret » continue à fonctionner comme une sorte de *modèle* pour les théories du psychique. Peut-être est-il possible de comprendre que certains concepts de Freud sur le psychisme reflètent sa compréhension du corps. C'est ce que nous verrons en 1894 (lettre 18), lorsque Freud considère que les symptômes de la crise dans la névrose d'angoisse essaient de mimétiser le coït (FREUD, 1904/2006c).

Voyons que, comme dans l'abstinence et le coït interrompu, la façon de performer l'acte sexuel serait elle aussi partie d'une étiologie psychopathologique. Le sexuel, ici, n'est pas une sexualité plurielle et polymorphe, comme on pourra voir après chez le Freud (1905/1923) des *Trois Essais*, mais une sexualité qui se circonscrit à l'acte sexuel en soi, normalement le rapport pénétratif dit génital entre homme et femme ou, à la limite, incluant la masturbation. Ce que je voudrais souligner c'est combien la crise d'angoisse est vue presque comme une chorégraphie, un théâtre psychique et corporel qui se mire dans le conflit qui serait représenté – la jambe paralysée d'Elizabeth Von R. est notamment celle où son père pose son pied (pour qu'elle refasse son pansement) (FREUD & BREUER, 1895/1992). Ainsi, si le conflit est sexuel, les maniérismes, les mouvements, les spasmes aussi seront le reflet d'une

sexualité refoulée. Le corps représente en effet le conflit d'ordre sexuel, ou l'acte sexuel lui-même, en même temps qu'il fait émerger ce qui appartient au psychique. Autrement dit, le psychique est un reflet du corporel/sexuel, le corps incarnant littéralement ce reflet. Le corporel, dans la théorie freudienne de l'hystérie, est capable de se produire en miroir avec le psychique. Le corps est plastique ; il peut, malgré son anatomie et sa physiologie, arrêter de fonctionner, changer, créer des symptômes, produire des crises en fonction du conflit psychique.

On peut bien sûr avancer que le développement de la théorie freudienne la rapprochera du psychique comme représentationnel (donc symbolique et aussi social) et d'une théorie du fantasme et de l'érogène pulsionnel, si bien que ces premières esquisses n'entraîneraient aucune conséquence et n'auraient pas une importance majeure. Au contraire, j'espère pouvoir montrer que l'idée d'un corps à refléter par le psychique est tellement présente chez (FREUD, 1923/1991c) qu'elle se maintient jusqu'à la deuxième topique : l'idée même d'un Moi comme surface étant une allusion à une certaine matérialité, une cartographie du psychique à partir d'un modèle de spatialité, d'existence cartographiable, un modèle de corps. Par cartographie, je comprends le dessin anatomique que l'on fait des corps. Comme Valérie Traub (1995), je vois l'anatomie comme une discipline qui fait la cartographie d'un corps. Les cartographies anatomiques que j'aborderai lors des chapitres 1 et 2 sont des lectures genrées que les arrangements discursifs et normatifs d'une certaine époque fabriquent. Il n'y a point de « réalité objective » des corps, mais plutôt de la matérialité toujours tressée avec le tissu social.

On retrouvera déjà chez ce Freud, antérieur à l'invention de la psychanalyse, un intérêt important pour la sexualité, voire le sexe, comme cause du psychique. On y trouve des notions comme une corrélation et une causalité entre excitation sexuelle/somatique et psychique. Les limites entre le corps et le psychisme ne sont pas claires. Le rôle joué par la sensation et la tension sexuelle est central, ce qui annonce possiblement la place occupée par la pulsion dans ses théorisations. Dans le manuscrit G, sur la mélancolie, Freud considère que celle-ci serait un deuil par la perte de la libido (FREUD, 1904/2006c). En ce moment, il pense le psychisme en termes de décharge sexuelle, une compréhension partant du corps dit masculin : excitation, érection, tension sexuelle et décharge (séminal). Pour les femmes, il s'agirait du même modèle, évidemment sans la libération du sperme.

C'est dans ce manuscrit qu'on retrouve l'idée suivante : des femmes trop exigeantes sexuellement finissent par être mélancoliques. Ayant toujours le modèle de la sensation et de la décharge en tête (l'excitation physique devient angoisse quand il n'y a pas de décharge), Freud suggère l'anesthésie (sexuelle) comme cause de la mélancolie, mais pour penser la frigidité il comprend l'anesthésie comme un signe de la prédisposition à la mé-

lancolie. Pour lui, la mélancolie serait l'absence d'excitation sexuelle somatique, tandis que l'anesthésie serait le manque de voluptuosité. Il convient de remarquer que pour Freud la voie mélancolique est en rapport avec celle de la frigidité.

Il se demande pourquoi l'anesthésie serait si caractéristique de la femme et conclut que cela se doit à l'obligatorité subie par la femme d'avoir des rapports sexuels, dans un rare moment où des considérations culturelles sur le genre sont réalisées. Alors qu'un homme anesthésique éviterait d'avoir des rapports, une femme frigide n'aurait pas la même possibilité, vu qu'on ne lui demande pas si elle souhaite ou non les avoir. Comme facteurs pour la frigidité, il cite d'abord l'éducation répressive comme cause (les femmes doivent réprimer leurs pulsions sexuelles et les transformer en psychiques), mais aussi la passivité attendue des femmes et l'obligation de satisfaire l'homme dans l'acte sexuel. Brève, mais importante réflexion ici sur le rôle du social dans le développement des psychopathologies qui touchent les femmes.

Dans la lettre 30 (1895), Freud évoque sa théorie concernant l'étiologie de l'hystérie. Il conclut que l'hystérie est conditionnée par une expérience sexuelle primaire (pré-sexuelle), tandis que la névrose obsessionnelle surgirait d'un plaisir sexuel pré-sexuel qui deviendrait une autocensure (FREUD, 1904/2006c). Freud décide de préciser ici que pré-sexuel veut dire pré-puberté – autrement dit, la sexualité à ce stade de sa pensée est encore comprise comme seulement génitale. Dans la lettre 33, on voit Freud comprendre l'hystérie comme ayant un rapport avec la répression et avec le mécanisme plaisir – déplaisir (plaisir – douleur). Il considère qu'a lieu une séduction par un adulte à l'origine de l'hystérie (théorie du trauma) (FREUD, 1904/2006c).

Si l'on parle donc d'un corps biologique dont Freud souhaite dévoiler le rapport avec le psychique, comment cela dialogue-t-il avec les théories physiologiques de Fliess? Dans la lettre 35, Freud répond à Fliess relativement à ses impressions sur sa théorie sur le nez et son rapport avec la sexualité et le sexe, et affirme être complètement d'accord avec la théorie de Fliess (FREUD, 1904/2006c). Bien sûr, on peut penser qu'il s'agit d'une relation d'amitié chère à Freud, ce qui peut signifier que sa validation des théories de Fliess peut être considérée comme un angle mort pour Freud. Pourtant, on voit qu'il essaie d'intégrer la pensée de Fliess à la sienne. On retrouve quelques remarques de Freud sur la théorie de Fliess, qui essaie d'établir un rapport entre le nez et la menstruation, mais on ne voit pas Freud y réfléchir longuement. Il est intéressant de noter ici que Freud n'a probablement tout simplement pas voulu s'opposer à son ami, mais, malgré cela, le sérieux qu'il accorde aux théories de Fliess, même les plus inattendues, attire l'attention. Comme le souligne VIDAL, 2010, Freud comprend que Fliess serait capable de démêler les règles des mécanismes biologiques. Une fois de plus, on voit bien la valeur que Freud concède au corps comme

modèle pour comprendre le psychisme et, par conséquent, combien il confère à Fliess la place de médecin, de scientifique de la biologie, capable de l'aider à comprendre la biologie du corps comme un moyen de dévoiler le psychique.

C'est pourquoi il n'est pas étonnant que Freud (lettre 42) commente à nouveau la thèse physiologique de Fliess et dit être particulièrement intéressé par la notion de la ménopause chez l'homme. Freud considère qu'il y a des hommes qui passent par un climatère, comme les femmes, et qui subissent une névrose d'angoisse due à leur impuissance croissante (FREUD, 1904/2006c). Sur la névrose d'angoisse, Freud dialogue avec Fliess sur la périodicité des crises et dit que le rôle de la périodicité, chez les femmes abstinences, est joué par l'excitation menstruelle, par les pollutions nocturnes et par les rapports sexuels eux-mêmes, qui peuvent être préjudiciables si insatisfaisants.

En 1896, dans le manuscrit K sur les névroses de défense, Freud se penche sur la névrose obsessionnelle. Il considère qu'une expérience sexuelle primaire à l'enfance a été accompagnée de plaisir (FREUD, 1904/2006c). Cela a pu être vécu activement (par le garçon) ou passivement (par la fille). Lorsqu'il parle de l'hystérie en particulier, il souligne qu'elle pré-suppose un vécu primaire désagréable et établit un rapport entre cette absence de plaisir et la passivité. Il ajoute que la *passivité sexuelle naturelle* de la femme la rend plus susceptible à l'hystérie. De plus, il considère que, dès sa découverte de l'hystérie chez un patient homme, il a aussitôt remarqué le caractère passif que celui-là avait dans sa vie sexuelle. Il est à noter que la question de l'activité en tant que masculine et de la passivité en tant que féminine trouve ses racines chez un Freud très précoce, pré-psychanalytique. Ce n'est qu'une idée parmi d'autres qui continueront d'être présentes dans la pensée de FREUD, 1937, 1924/1982, 1924/1992a, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017, se déployant et se recomplexifiant avec le temps.

Freud essaie de se rapprocher de Fliess en cherchant à comprendre la psychogénèse des névroses à partir des calculs sur les notions de Fliess sur les cycles masculins et féminins (KAMIENIAK, 2005). Dans la lettre de 6 décembre 1896, Freud établit des rapports entre la neurasthénie et la névrose d'angoisse et ces deux cycles. Même si nous considérons son essai d'inclure les cycles, menstruel et mensuel, dans ses formulations plus comme une tentative de se rapprocher de Fliess qu'un intérêt véritable, il est pertinent de remarquer que, tout de même, il essaie de transcrire les idées de Fliess dans sa propre théorie.

Dans la lettre 52 de 1896, Freud écrit à Fliess sur sa théorie autour de l'appareil psychique pour affirmer qu'il considère que celui-ci opère sur la base de la transcription des traits mnésiques. Il présente des idées nouvelles sur la compulsion par rapport au plaisir-déplaisir et à la répression. Sur l'organique, Freud soutient qu'il est nécessaire de découvrir

pourquoi les expériences sexuelles qui ont été agréables sur le moment apparaissent dans des moments postérieurs du développement psychosexuel comme désagréables ou en tant que compulsions – ce qui sera plus tard développé comme après-coup.

C'est dans cette lettre que Freud avoue l'importance qu'il donne à la bisexualité, la comprenant comme universelle. Ce serait la bisexualité psychique qui déciderait d'un fonctionnement de voie névrotique ou perverse. FREUD, 1904/2006c, lettre 52, se réfère là à « un être purement masculin », « un être purement féminin » et souligne que « les vraies femmes » préféreraient les névroses de défense. Aussi dans cette lettre Freud parle de la « nature intellectuelle des hommes ». Si Freud tente plus tard de complexifier ce qu'il comprend comme féminin et masculin, ce n'est pas ce qui apparaît dans ce moment embryonnaire de ses théorisations. Cependant, l'idée qu'il y aurait une véritable féminité restera présente jusqu'à beaucoup plus tard, dans les années 1930 avec les textes sur la féminité. L'idée que l'hystérie ne serait donc pas une véritable féminité est conforme aux associations que Freud (1932/1995, 1931/2017) fait plus tard entre le clitoris, le refus de la castration et l'hystérie, le complexe de masculinité et d'autres pathologisations. Prenons comme illustration les termes « féminin » et « masculin ». Freud avoue, ultérieurement, dans la *Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine* y voir un substrat biologique, qu'il emprunte dans sa théorie :

En admettant une bisexualité primitive de l'individu humain (comme de l'animal) la psychanalyse est d'accord avec la biologie. Mais elle ne peut établir la nature intrinsèque de ce que, dans la terminologie conventionnelle ou dans la terminologie biologique, on appelle « masculin » et « féminin ». Elle prend simplement possession des deux notions et les met à la base de ses travaux. Si l'on tente de réduire encore davantage les deux notions, la virilité s'exprime en activité, la féminité en passivité, ce qui est insuffisant. (FREUD, 1920/1933, 1980, p. 211)

Même s'il ne me semble pas que la biologie émerge en contraste au corps pulsionnel tout au long de l'œuvre freudienne – puisque je soutiens que la relation entre le corps pulsionnel et le corps biologique peut être « voilée » dans les théories sur le pulsionnel –, je souligne ce constat car je crois la possibilité de penser en analogie avec les propos butleriens (BUTLER, 1993) sur le pénis et le phallus. Butler considère que si nous devons nier chaque fois que le phallus est le pénis, alors nous sommes sous la domination du pénis, même si nous essayons de soutenir son caractère symbolique. De même, si ce corps pulsionnel doit se placer par rapport à une certaine organicité, cela signifie que nous opérons dans une épistémologie qui n'ignore pas l'anatomie et le corps, car elle fait partie de sa matrice de sens.

1.2.5.2 Corps et psychisme inséparables : différence des sexes

Souvent il se dit de Freud qu'il a débiologisé la souffrance psychique : l'hystérie, par exemple, n'est pas un problème du système nerveux (auparavant traitée par l'électrothérapie, les massages et l'hypnose), mais un trouble psychique animé par des fantasmes autour de l'histoire personnelle de l'hystérique et par l'investissement libidinal/pulsionnel sur quelques représentations. Cela veut dire que l'aspect genré de l'hystérie se perd dans le sens où l'hystérie cesse d'être comprise comme une maladie « féminine » pour être vue comme une souffrance occasionnée par la répression. Des hommes et des femmes pourraient alors souffrir des réminiscences (FREUD & BREUER, 1895/1992), c'est-à-dire, des représentations de leurs passés. L'hystérie fait que Freud change d'intérêt, de la maladie vers la le malade – son histoire, ses associations. Dans les mots de Pierre Fédida, Freud :

(...) n'a certes jamais manqué de rappeler aux médecins qu'ils ne gagnent rien, dans l'analyse, à faire appel aux connaissances acquises par eux sur les organes. C'est la langue et son usage qui donnent forme aux organes dont le malade se plaint. C'est le mot prononcé à l'ouverture de la bouche qui – tel dans l'image du rêve – invente l'organe. (FÉDIDA, 2000, p. 38)

Ainsi, Freud se refuse au dualisme entre corps et esprit, ici corps et psychisme. La pulsion en est exemple : elle est un concept de nature hybride (AYOUCHE, 2018), dont les origines et pressions sont somatiques et les représentations sont mentales. En ce sens, il est intéressant qu'il ne rompe pas complètement avec ses origines de physiologiste et neurologue. L'importance accordée au corps est aussi ce qui permet qu'un concept tel que la pulsion se développe et, aussi, qu'on dépathologise la sexualité, par voie d'une intégration du corps aux théories sur le mental. J'espère démontrer que le fait que le corps est l'un des acteurs dans la pensée freudienne n'est pas en soi un obstacle à l'inclusivité des genres dans sa théorie – son usage du corps pourrait même être subversif, – le problème semble être plutôt que ce corps est restreint à un modèle univoque, des origines duquel Freud n'effectue pas de critique épistémologique.

Comme nous pouvons le voir, c'est dans les *Lettres à Fliess* que nous trouvons certains des moments les plus littéraires de la pensée freudienne dans la relation entre la sexualité et le symptôme psychique. L'idée que la frustration sexuelle au sens très concret, comme les coïts interrompus, ou l'impuissance sexuelle du partenaire dans le cas des femmes peut engendrer la neurasthénie, ou même la névrose d'angoisse comme inhibition de la fonction sexuelle, révèle un type d'équation symbolique (SEGAL, 1950) dans laquelle la vie sexuelle dite anormale est assimilée à une pathologie psychique. Ainsi, un corps sexuellement frustré

entraîne une névrose. L'hystérie commence progressivement à apparaître comme de l'ordre du sexuellement traumatique, revenant aux traumatismes sexuels précédents à la capacité de comprendre. On remarque des idées ancrées dans le concret du corps et du sexuel, comme celle de la névrose provoquée par une véritable répression, vraie dans le corps.

Dans *L'étiologie de l'hystérie*, Freud (2010a) marque l'importance de ce qui est de l'ordre sexuel dans l'étiologie de l'hystérie. Cette découverte elle-même montre déjà l'importance du corps dans la compréhension freudienne du phénomène hystérique, en plus, bien sûr, de la symptomatologie hystérique convertive elle-même, qui donne au corps un rôle prépondérant (sensations, douleurs, paresthésies). La sexualité, le corps et le psychisme s'entremêlent dans la pensée de Freud, qui se demande s'il existe une physiologie de l'hystérie. Le corps qui apparaît ici ne fait pas partie de l'étiologie au sens du déterminisme biologique, mais plutôt au sens de l'expérience vécue par le corps, des expériences sexuelles prématurées de l'enfant, qui, à ce moment de l'œuvre freudienne ne sont pas comprises comme de l'ordre du fantasme, mais font partie de la réalité. Les ressources en anatomie dans ce texte sont principalement anecdotiques, ou se cantonnent, tout au plus à des exemples de symptômes de patients traités par Freud. Ce que nous remarquons, c'est que les expériences vécues dans le corps du sujet laissent des traits mnésiques inconscients qui peuvent alors engendrer une symptomatologie du type hystérique, somatique ou non. La sensibilité au toucher de certaines patientes, qui susciterait des souvenirs inconscients et mettrait en action toute une chaîne associative traumatique pour la patiente, activant le symptôme, suggère une compréhension de physique et psychique entremêlés pour Freud. Ce qui est immédiatement explicite dans ce texte, c'est qu'il n'y a pas d'anatomie de l'hystérie pour la pensée freudienne (FREUD, 2010a).

À ce stade de l'œuvre, la question est le corps vécu : ce qu'un corps biologiquement « normal » sexuel et sexué expérimente et comment cela transforme et produit l'expérience psychique. Freud argumente ici à partir de l'idée que les hystériques ne sont pas naturellement différentes des personnes dites « normales », mais que quelque chose a été vécu par elles. L'aspect intéressant de ceci est qu'il n'y a pas d'exclusion de la biologie ou de la corporéité. Ce corps continue d'être un corps compris à partir de certaines théories médicales et biologiques, qui le cartographient par le biais de certains discours de genre (LAQUEUR, 1992), mais l'intérêt freudien réside dans ce que ce corps « concret » vit. Il n'y a pas d'anatomie propre aux psychopathologies, mais le corps fait quand même, pour ainsi dire, partie du psychisme.

Quant à la bisexualité, Freud est d'accord avec Fliess sur le rôle qu'elle joue dans la tendance au refoulement. Mais il questionne la relation entre bilatéralité et bisexualité tel que Fliess tente de proposer (FREUD, 1904/2006c, lettre 75). Freud s'oppose à l'idée de Fliess

selon laquelle la libido serait le facteur masculin et le refoulement le facteur féminin dans sa théorie des cycles. Au fil du temps, Freud accorde de plus en plus de place à la notion de bisexualité, dont l'importance il ne nie pas avoir été soulignée par Fliess dès le départ. Il va jusqu'à dire, dans la lettre 146 de 1901 que le refoulement et les névroses, voire l'existence même de l'inconscient, sont fondés sur la bisexualité. Dans cette lettre, Freud dit qu'il n'est pas possible d'éviter de se référer à certains aspects biologiques et anatomiques pour penser la bisexualité, mais qu'il préfère laisser cette partie à Fliess.

Dans la lettre 75, Freud parle de son intérêt à approfondir le thème du refoulement dans son auto-analyse et dit qu'il soupçonnait que quelque chose d'organique intervenait dans le mécanisme du refoulement. À cet égard, il affirme avoir précédemment commenté avec Fliess que ce "quelque chose d'organique" était l'abandon des anciennes zones sexuelles (FREUD, 1904/2006c). Ce recours au biologique dans l'hypothèse de Freud annonce une fois de plus l'idée qu'il y a quelque chose de développemental attendu dans le rapport entre le psychisme et le corps dès la puberté, relatif à l'idée de perte et de renoncement. L'idée de zones abandonnées persiste dans la pensée freudienne, notamment à propos de la sexualité clitoridienne chez les filles et de la sexualité anale chez les garçons. Pour FREUD, 1905/1923, les domaines qui, chez l'homme mûr et normal, devraient cesser de produire l'excitation sexuelle seraient l'anal et le buccopharyngien – éléments qui apparaîtront dans les *Trois Essais*, lors de la soumission attendue des pulsions partielles à la reproduction. Les garder excitables comme dans l'enfance indiquerait quelque chose de nature perverse. Pour le psychanalyste, les zones que l'enfant doit abandonner tout au long de son développement produisent des sensations similaires à ce qui sera plus tard vécu comme l'excitation sexuelle. L'extinction de ces zones sexuelles initiales aurait pour contrepartie l'atrophie de certains organes internes au cours du développement. Notons qu'il ne s'agit pas d'énoncés théoriques détachés d'hypothèses de genre hétéronormatives.

La distinction fondamentale entre les deux sexes, pour le Freud pré-psychanalytique, est pensée dès la puberté. À cette époque, chez la femme l'investissement libidinal de la région clitoridienne, où la sexualité de la fille se concentre pendant l'enfance, s'arrête (FREUD, 1904/2006c, lettre 75). Une avalanche de pudeur surgirait alors chez la fille jusqu'à ce que l'investissement du nouveau domaine, vaginal, se produise. L'excitation libidinale à ce moment est comprise par Freud comme pouvant provenir de stimulations périphériques des organes sexuels, d'excitations internes de ces organes ou, enfin, de représentations, de traces mnésiques.

En d'autres termes, la libido depuis 1897 peut déjà être pensée comme quelque chose de psychique et de somatique, avançant probablement la notion de pulsion comme concept limite entre le corps et la psyché. Libido, corps et psychisme sont connectés depuis le début

de la pensée freudienne. Comment ce corps est toujours genré (la supposée différence anatomique binaire) dans son œuvre est aussi une question à aborder. Pour mieux saisir quelle place occupe le corps dans les origines ses théorisations sur les névroses, il faut nous situer un peu plus sur les différences que Freud fait entre les catégories avec lesquelles il travaille.

1.2.5.3 Corps et psychisme dans les névroses actuelles et les psychonévroses

La névrose d'angoisse est un type spécifique de maladie que Freud (1894/2005b) considérait différente de la neurasthénie à cause de la prédominance des symptômes d'angoisse (crises d'angoisse ou crises somatiques équivalentes, états chroniques d'angoisse) et de l'hystérie pour des raisons étiologiques. La névrose d'angoisse (FREUD, 1894/2005b) est une névrose actuelle (FREUD, 1898/1984), caractérisée par l'accumule d'excitation sexuelle qui se transforme en symptômes sans aucun rôle joué par le psychisme. Là, si la libido ne trouve pas de satisfaction physique elle apparaît dans le corps et/ou par l'anxiété/angoisse. Ses symptômes ne sont ni symboliques ni surdéterminés (LAPLANCHE & PONTALIS, 1973/2003).

Freud fait une différence entre la névrose d'angoisse et la neurasthénie, bien que les deux soient comprises comme des névroses actuelles. La neurasthénie pour Freud est caractérisée par la fatigue physique, la pression intracrânienne, la dyspepsie, la constipation, des paresthésies spinales et la diminution de l'activité sexuelle (LAPLANCHE & PONTALIS, 1973/2003). Son étiologie est centrée sur des troubles dans la décharge des tensions libidinales, surtout pour une satisfaction incomplète – par exemple, une masturbation où il n'y a pas de décharge séminale.

La psychonévrose, à son tour, se différencie de la névrose d'angoisse surtout pour des raisons étiologiques (FREUD, 2010a) et pathogéniques. La psychonévrose apparaît depuis 1894/2005b dans son *Les psychonévroses de défense* et a des origines psychiques. Le terme est employé comme l'opposé de la névrose actuelle (FREUD, 1898/1984, 2010a). Toutes les deux ont des causes sexuelles, mais dans la névrose d'angoisse l'origine du trouble reste dans la vie sexuelle actuelle du sujet et demeure somatique, non pas psychique - en cela, elle diffère de l'hystérie et de la névrose obsessionnelle (LAPLANCHE & PONTALIS, 1973/2003). Dans sa discussion sur l'onanisme, FREUD, 1912/1998b revient sur l'idée que pour la formation des symptômes dans les névroses actuelles il devrait y avoir un type d'intoxication chimique par la non-décharge des tensions sexuelles.

Même si, dans son trajet du concept de névrose d'angoisse au développement de l'idée de psychonévrose, il y a une « psychisation » de la théorie freudienne – le corps perd de la place et les causes des symptômes sont beaucoup moins littéralisés et centrées sur l'acte

sexuel et sa satisfaction –, le corps demeure présent dans la pensée freudienne. Malgré le fait que sa participation en tant que corps « anatomique » devient moins évidente depuis l'introduction du concept de pulsion en 1905/1923, le corps ayant un pénis comme modèle d'intelligibilité demeure présent chez Freud jusqu'à la fin de son œuvre.

L'usage de l'organique chez Freud est intéressant parce qu'il pointe non seulement son intérêt à valider comme scientifique ce qu'il propose (pour être basé sur la médecine ou la biologie), mais aussi et surtout parce qu'il sert à montrer comment la pensée freudienne ne renonce pas aux bases biologiques, c'est-à-dire au matériel. Au contraire, la matière sert souvent de modèle au psychique, dans ce que TRAUB, 1995 appelle la psychomorphologie freudienne. J'introduirais ici le souvenir que VIDAL, 2010 reprend d'une lettre de Freud à Fliess : la sexualité, la libido est comprise comme un « organe énigmatique ». Si la sexualité est comparable à un organe, cela signifie qu'elle existe dans le concret des expériences, qu'elle est en quelque sorte tangible, non exclusivement psychique, tel un pur fantasme. Son caractère « d'organe énigmatique » rappelle le rapprochement entre sexualité et zones érogènes, mais aussi l'idée d'une localisation dans le corps – une enveloppe, un contenant pour ce qui est à la fois corporel et psychique. La sexualité en tant qu'organe pourrait-elle être cartographiée dans une anatomie ?

Même s'il ne s'agit ici que d'écrits pré-psychoanalytiques, c'est-à-dire qu'il n'est pas encore question de théorie psychoanalytique, mais de ses fondements, ce que l'on peut observer est une épistémologie en construction, dont le sujet est toujours incarné et sexuel. Cela continuera à apparaître chez un Freud ultérieur. J'ose même dire que le corps marqué par le genre est un fil conducteur possible pour la lecture de l'œuvre de Freud. Son intérêt pour le biologique vient de sa formation médicale, bien sûr, mais cela ne s'arrête pas là. Le modèle anatomique et/ou biologique est souvent un mode de pensée freudien et, par conséquent, fait partie intégrante de son épistémologie et de sa théorie du sujet – sa psychomorphologie (TRAUB, 1995).

Dans la lettre 102 de 1899, Freud se réfère à sa théorie du désir, abordant le sujet des maux de tête hystériques, commentant qu'une comparaison qui l'enchanterait est possible, dans laquelle l'extrémité céphalique du corps est comparable à son opposé. Pour cela, il compare les lèvres du visage aux lèvres de la vulve et la bouche au vagin (FREUD, 1904/2006c). À ce stade, Freud considère que la crise d'hémicrânie peut symboliser un viol (« dévirginisation forcée »), de sorte que, pour Freud, la céphalée hystérique finit aussi par être la réalisation inconsciente d'un désir. Il cite également le cas d'une adolescente qui découvre une atrésie hyménale, dont Freud interprète alors la mélancolie par le biais du prisme de l'impuissance.

1.2.5.4 La matérialité permanente

Dans *Esquisse pour une Psychologie Scientifique*, nous voyons FREUD, 1895/2005a essayer de trouver des bases neuronales pour les découvertes qu'il fait dans la clinique avec des névrosés et des hystériques. Ainsi développe-t-il certaines théories sur les types de neurones et de systèmes neuronaux dans le cerveau, pour mieux comprendre l'effet de la perception et de la mémoire sur la formation des symptômes. À la question de savoir si les neurones sont plus ou moins perméables, les premiers plus aptes à échanger avec l'environnement, à la sensorialité et à la perception par exemple, et les seconds plus aptes à la mémoire, Freud constate encore qu'il n'y a pas de données qui corroborent *morphologiquement* son hypothèse. L'auteur est soucieux de démontrer des substrats anatomiques pour soutenir la théorie du psychisme qu'il essaie de développer, de sorte qu'il y a une inquiétude quant à l'existence de matériel factuel, de données bio-anatomiques qui corroborent ses découvertes cliniques.

La question quantitative et qualitative de l'excitation apparaît déjà ici, ce que nous verrons se développer plus loin dans le concept de pulsion. La préoccupation freudienne de la localisation du matériel dans le cerveau, du fonctionnement neuronal, c'est-à-dire l'idée d'une topique, d'une *cartographie mentale*, a été abandonnée dans le sens d'une véritable neuroanatomie. Pourtant, l'intérêt de cartographier le psychique reste présent, influence que l'on peut observer aussi bien dans le modèle de la première que de la deuxième topique. Dans le cas de la première, cela apparaît à travers les couches de la conscience, ainsi que le modèle en peigne, et dans la deuxième à travers l'idée de trois instances psychiques, avec le Moi en tant que surface (FREUD, 1915/1988a, 1915/1988b, 1923/1991c, 1895/2005a).

Cette préoccupation s'estompe de plus en plus, mais je maintiendrais ces observations qui me semblent démontrer une tendance épistémologique toujours présente vers une certaine matérialité corporelle comme base ou arrière-plan d'une théorie du psychique. La tentative d'explication du mécanisme neuronal de la douleur démontre être en relation avec la douleur psychique, qui apparaît dans l'idée d'évasion de la douleur, liée au développement ultérieur de la notion du principe de plaisir et du principe du nirvana (FREUD, 1911/1998c), la douleur représentant un excès, un quantitatif de tension. Déjà dans l'*Esquisse* apparaît l'idée d'une tendance dans la vie psychique à éviter le déplaisir.

L'idée même d'un appareil psychique, d'une topique, peut être comprise comme anatomiquement inspirée, matérielle, avec l'appareil psychique comme modèle dessinable du psychique, tout comme un corps peut être cartographié. La subjectivité, le psychisme lui-même, opère, principalement après la deuxième topique, à partir d'un modèle de « lieux », « d'espaces », ainsi que du corps lui-même et de sa surface (FREUD, 1923/1991c). Bien qu'un

modèle spatial ne soit pas équivalent à du corporel, Freud reste soucieux de comprendre le psychisme à partir d'un prisme d'intelligibilité corporel. Voyons, par exemple, sa remarque sur le Moi corporel : « il n'est pas seulement un être de surface, mais lui-même la projection d'une surface » (FREUD, 1923/1991c, p. 270). Le Moi de la deuxième topique existe comme une subjectivation de la surface corporelle. L'appareil psychique lui-même existe tout au long de l'œuvre de Freud avec un rapport complexe avec ce qui est corporel : souvent, comme un miroir. Rappelons que cela n'exclut pas la considération qu'il n'y a pas de corps « réel », « objectivement vrai » de la biologie, mais que toute cartographie corporelle est dépendante de discours de savoir-pouvoir, de normes de genre qui, finalement, fabriquent le sexe (LAQUEUR, 1992).

Depuis le début de son travail avec les hystériques, Freud élabore sa conception de l'appareil psychique en prenant en considération le corps, surtout comme le lieu de la conversion. En termes psychiques, l'image mnémonique hostile provoque un déplaisir dans l'expérience de la douleur et une décharge conséquente. L'investissement (quantitatif, libidinal) dans les souvenirs déclenche du déplaisir à l'intérieur du corps, donnant lieu à de nouvelles quantités de déplaisir/douleur. Ainsi voyons-nous que le corporel cause la douleur psychique et que la douleur psychique occasionne la douleur matérielle. La question de ce qui s'inscrit dans la mémoire comme douloureux et qui, ainsi, génère un cycle d'investissements et de tensions intracorporelles et intrapsychiques apparaît autour de l'expression *instruit par l'expérience biologique* (FREUD, 1895/2005a), c'est-à-dire ce que le psychisme trouve comme voies neuronales à partir de l'expérience de douleur (corporelle ou psychique). Depuis l'*Esquisse d'une Psychologie Scientifique*, le modèle corporel de tension/déplaisir/douleur a été instrumentalisé comme moule pour la compréhension de la tension et la douleur psychiques. Patricia Porchat souligne également la valeur du

corps dans les conceptualisations psychanalytiques : le corps, en psychanalyse, a une histoire. Histoire de l'hystérie, histoire d'une théorie sexuelle, histoire du Moi, de la douleur, de l'angoisse, du plaisir et au-delà. Le corps en psychanalyse a un Autre/autre qui le rend tranchant, et vous fournit une image. Il a une fonction biologique qui le soutient pour la construction de la sexualité sur laquelle il s'appuie. Il a des zones érogènes et/ou des zones d'échange. Il a une voix et un regard. Il a des récits de soi-même qui racontent les expériences de douleur et de plaisir. Le corps se fait Moi, le corps se fait représenter. Je note ici l'idée d'un corps érogène et d'un ego corporel. (PORCHAT, 2014, p. 127, je traduis)

À ce point de la pensée freudienne, le Moi lui-même est compris comme l'ensemble des

investissements psychiques existant à un moment donné. En d'autres termes, le modèle du Moi est celui de l'appareil psychique plus le corps, un modèle psychique et biologique centré sur une idée matérialisée du psychisme. Revenons ici au début de ce parcours dans la matérialité du corps. Dans les *Études sur l'hystérie* (FREUD & BREUER, 1895/1992), avec Breuer, Freud mentionne une série de symptômes somatiques fréquents chez les hystériques : contractures et paralysie, crises hystériques et convulsions épileptiques, tics, anorexie et vomissements, troubles de la vision, hallucinations. Il fait le lien avec un éventuel traumatisme de l'enfance, la théorie de la névrose étant fondée sur le traumatisme psychique. Tout événement ayant pu générer de l'angoisse, de la peur, de la douleur ou toute circonstance apparemment banale ayant pu générer une grande excitabilité dans l'enfance seraient potentiellement traumatiques, ce qui dépendrait de la susceptibilité et de la sensibilité du sujet.

Les auteurs présentent l'idée de l'événement traumatique ou de sa mémoire comme un corps étranger dans le psychisme, point sur lequel j'insiste pour amener l'idée du psychisme comme un corps en soi, ou comme un organe : du psychisme comme un continent, un espace anatomisable au point qu'il puisse y avoir, agissant sur lui, un corps étranger (FREUD & BREUER, 1895/1992). Si le Freud pré-psychoanalytique a déjà une idée sur l'importance de la sexualité dans la vie psychique – malgré la littéralité de ses constats à l'occasion – et la comprend à partir d'un corps biologique, qui se veut fait d'une anatomie vraie, absolue, le Freud psychoanalytique, à partir de la notion de pulsion, de sexualité infantile et de sexualité perverse-polymorphe, semble parler d'un autre corps, le corps pulsionnel.

1.2.6 Les pulsions partielles

Revenons alors sur la question sur le statut du corps dans la pensée freudienne. Jusqu'ici, j'ai presque seulement fait référence au corps concret, matériel, littéral. Pourtant, les développements de la théorie freudienne l'amènent à penser le corps autrement, à partir de la pulsion. Mais le corps pulsionnel substitue-t-il l'organique dans la théorie ou les deux coexistent ? Partons à l'investigation sur cette question.

1.2.6.1 Pulsions perverses polymorphes

Avec la notion de tout un corps qui se fait surface pour la sexualité, pour le plaisir, et avec l'idée de pulsion (FREUD, 1905/1923), à la place d'instinct – c'est-à-dire, le constat de ce qu'il n'y a pas un objet prédéterminé pour le désir –, la question du corps semble se compliquer. Nous ne parlons plus alors d'un corps biologique, qui vise à la reproduction, un corps mâle

qui cherche à pénétrer un corps femme, mais d'un corps qui n'est pas complètement fondé dans la biologie. Le corps érogène est fait des pulsions, d'un investissement libidinal vers l'autre ou vers quelque chose (comme dans le fétichisme). Si l'on détache la sexualité de la notion de reproduction, il s'agit alors de qui se passe dans le registre du désir, et non pas dans le registre de la biologie.

La pulsion n'est pas pré-décidée par la nature, mais se fait dans le lien du sujet avec son extérieur. Il s'agit alors d'une autre conception du corps ici, composée d'une certaine charge qui est corporelle et d'une représentation qui se fabrique dans la vie psychique. Freud dénaturalise et débiologise la pulsion lorsqu'il la détache d'un objet déjà déterminé (AYOUCHE, 2014). La dénaturalisation de la sexualité permet une débiologisation de la sexuation. Si l'objet de la pulsion n'est pas celui de la reproduction, alors la supposée complémentarité entre les sexes devient questionnable.

Les notions de pulsion, identifications et modalités de plaisir rompent avec les ensembles idéologiques qui mettraient en stabilité et cohérence, par exemple, le sexe (dit biologique féminin – le genre féminin – la modalité féminine de plaisir (CAFFÉ, 2018b)). Le concept de pulsion, avec son objet contingent et variable, montre bien que l'hétérosexualité n'est pas la seule possibilité, mais une parmi d'autres. La possibilité de différentes identifications peut complexifier un schéma trop rigide de genre, de sorte que des combinaisons variées de sexes, genres et modalités de plaisir peuvent se produire. La notion de sexualité perverse-polymorphe, celle de la bisexualité psychique et le fait de que la pulsionnalité n'implique pas un objet prédéterminé rendent alors plus intelligibles plusieurs formes d'accès à l'érotisme hors de la voie génitale hétérosexuelle.

De ce fait, on peut voir que l'idée de corps demeure présente, mais d'une façon bien plus complexe. La sexualité débute à l'enfance, non pas à l'âge adulte, elle n'est pas forcément hétérosexuelle (elle a autant de destins possibles que la pulsion) et elle n'est pas non plus forcément génitale.

(...) Comme le souligne la psychanalyse, les réseaux du voir, du toucher ou de toute attestation sensible ne correspondent pas à l'immédiateté naturelle de la perception, mais à la multiplicité des inscriptions imaginaires et symboliques par lesquelles le corps est psychiquisé et symbolisé. Le sujet ne perçoit son propre corps et le corps de l'autre qu'à travers une certaine symbolisation de son désir : le corps est toujours abordé à partir de la structuration du fantasme. Dès lors, poser la question de la différence des sexes, en tant que différence anatomique constatée à travers le témoignage du corps, revient à se demander ce que le corps atteste ici. Cela ne

manque pas de questionner certaines conceptions analytiques de la sexuation et de la sexualité. De quelle articulation de la visibilité des corps provient la différence des sexes, quelle inscription d'ordre symbolique permet-elle, et comment est-elle désignée et établie par la théorie ? Il s'agit d'interroger le cheminement du corporel au sexué et du sexué au sexuel, afin d'examiner si l'anatomie est vraiment un destin. (AYOUCH, 2014, p. 59, je traduis)

L'abandon d'une idée de corps médical, biologique, par Freud semble plus claire au fil du temps. Des textes comme *Pulsions et leur destin*, *L'inconscient* et *Pour introduire le narcissisme*, textes métapsychologiques, ne semblent pas si centrés sur la corporalité. C'est à partir de la notion de fantasme et de sexualité infantile que Freud pourra voir que les fantasmes qui ont rapport avec le corps vécu n'ont pas forcément un rapport avec le corps biologique.

Dans les *Trois essais*, FREUD, 1905/1923 explicite la relation qu'il établit entre la névrose et la sexualité en concevant que les symptômes seraient l'activité sexuelle des névrosés. Dans le cas de l'hystérie, les formations mentales inconscientes demanderaient une décharge qui se ferait par la voie conversive, apparaissant dans le soma. Les symptômes en viennent à être considérés par Freud comme des substituts de la pulsion. L'idée est importante : c'est comme si la conversion hystérique apparaissait à ce moment dans l'œuvre freudienne comme *l'incarnation même de la pulsion*.

Il y a, pour Freud, des aspects pervers dans toute sexualité – des aspects entendus comme la recherche du plaisir de l'organe, partiel et non « intégral », comme si l'on entendait le génital comme « total ». La névrose fonctionnerait sur un spectre entre normal et névrotique, la plupart des gens se situant entre une extrême et l'autre. C'est dire ici que la sexualité serait majoritairement partielle, car la névrose représenterait non seulement un grand nombre de personnes, mais elle serait présente même chez les personnes qui ne seraient pas diagnostiquables. En d'autres termes, la sexualité partielle, perverse-polymorphe est quelque chose de commun à tous les humains et qui va bien au-delà de l'enfance. Dans les névroses, plus encore que dans la sexualité dite normale :

Certaines parties du corps, telles que les muqueuses buccales et anales – dont on doit constater l'importance par toutes ces pratiques – en viennent à être considérées comme organes génitaux et à être traitées comme telles. Nous verrons que cette tendance est justifiée par le développement de la pulsion sexuelle et que, dans la symptomatologie de certains états morbides, elle trouve sa réalisation. (FREUD, 1905/1923, p. 88)

Le rôle des pulsions partielles dans la constitution subjective prévaudrait dans la formation des individus dits névrosés. Étendant la sexualité à tout ce qui est corporel et psychique, bref, pulsionnel, Freud comprend quelque chose de sexuel même dans l'allaitement ou le téter du bébé.

À propos de la sexualité perverse, Freud affirme le besoin de comprendre les formes dites pathologiques de sexualité pour accéder à une compréhension sur la sexualité dite normale (FREUD, 1917/2000). Ce point est fondamental pour au moins deux raisons. D'abord, parce qu'il éclaire la question de la sexualité perverse-polymorphe telle que partagée par tous les humains et, enfin, comme fondement de tout ce que nous considérons comme étant d'ordre sexuel – non exclusivement génital. Cette sexualité perverse-polymorphe est intrinsèquement pulsionnelle et transformable, on peut éventuellement avancer que c'est la sexualité qui caractérise tout lien humain et même les rapports entre corps et psychisme, entre extérieur et intérieur ou entre Moi et objet. Cette sexualité est celle des pulsions partielles, celle qui recherche le plaisir d'organe. C'est pour cette raison que Márcia Arán soutient que Freud :

quand il problématise les 'détours' sexuels, notamment le statut de la dégénérescence et de l'hérédité de l'homosexualité – à l'époque appelée 'inversion' –, Freud introduit une nouvelle façon de concevoir la sexualité humaine, en affirmant que la névrose n'est que le négatif des perversions. On met en relief, en ce moment, les caractéristiques perverse-polymorphes des pulsions sexuelles, autant que l'importance du caractère érogène du corps. (ARÁN, 2009, p. 656, je traduis)

Deuxièmement, il est intéressant de noter l'utilisation par Freud de ce qui était considéré comme déviant en tant que base de ce qui était considéré comme « normal », une subversion qui marque le début de la psychanalyse et qui a opéré dans le sens de rapprocher la folie de la raison, de brouiller les frontières entre abject et sujet. Dit Freud : « On devra reconnaître que cette disposition à toutes les perversions est quelque chose de profond et de généralement humain » (FREUD, 1905/1923, p. 99). Aussi dans ses mots : « L'expérience nous a montré que la plupart de ces déviations, au moins quand il s'agit des cas les moins graves, sont rarement absentes dans la vie sexuelle de sujets normaux, qui les regardent simplement comme des particularités de leur vie intime » (FREUD, 1905/1923, p. 129). Cette opération subversive freudienne est ponctuée par FOUCAULT, 1976/2012 et à certaines occasions par des psychanalystes contemporains comme Laurie Laufer (2014, 2015) et Thamy Ayouch (2018). Pour LAUFER, 2014, par exemple, la psychanalyse est devenue une vieille dame conservatrice, de plus en plus distante et détachée de ses racines subversives. L'issue pour le maintien et la création d'une psychanalyse contemporaine serait dans la reprise des

subversions en tant que telles.

Bien qu'il rapproche souvent la masculinité de l'activité et la féminité de la passivité, Freud tient à plusieurs reprises à souligner combien il considère ce constat incomplet. Dans *Les pulsions et leur destin*, il écrit que la soudure de l'activité avec la masculinité et parallèlement celle de la passivité avec la féminité paraît un fait biologique, mais elle n'est pas rigoureusement une vérité incontestable (FREUD, 1915/1936). Tout de même, Freud caractérise la polarité activité-passivité comme biologique et la comprend comme l'une des trois grandes polarités qui régulent la vie psychique. Dans une note ajoutée aux *Trois Essais* en 1915, il dit :

Il faut bien se rendre compte que les concepts « masculin » et « féminin », qui, pour l'opinion courante ne semblent présenter aucune équivoque, envisagés du point de vue scientifique, sont des plus complexes. Ces termes s'emploient dans trois sens différents. « Masculin » et « féminin » peuvent être l'équivalent d'activité ou de passivité ; ou bien, ils peuvent être pris dans le sens *biologique*, ou enfin dans le sens *sociologique*. La psychanalyse tient compte essentiellement de la première de ces significations. C'est ainsi que nous avons caractérisé tout à l'heure la libido comme « masculine ». En effet, la pulsion est toujours active, même quand son but est passif. C'est pris dans le sens biologique que les termes « masculin et « féminin se prêtent le mieux à des définitions claires et précises. « Masculin et « féminin » indiquent alors la présence chez un individu ou bien de glandes spermatiques, ou bien de glandes ovulaires, avec les fonctions différentes qui en dérivent. L'élément « actif » et ses manifestations secondaires, telles qu'un développement musculaire accentué, une attitude d'agression, une libido plus intense, sont d'ordinaire liés à l'élément « masculin » pris dans le sens biologique, mais il n'est pas nécessaire qu'il soit ainsi. Dans un certain nombre d'espèces, nous constatons en effet que les caractères que nous venons d'énumérer appartiennent aux femelles. Quand au sens sociologique que nous attribuons aux termes « masculin » et « féminin », il est fondé sur les observations que nous faisons tous les jours sur les individus de deux sexes. Celles-ci nous prouvent que ni du point de vue biologique ni du point de vue psychologique, les caractères d'un des sexes chez un individu n'excluent ceux de l'autre. Tout être humain, en effet, présenté, au point de vue biologique, un mélange des caractères génitaux propres à son sexe et des caractères propres au sexe opposé, de même qu'un mélange d'éléments actifs et passifs, que ces éléments d'ordre

psychique dépendent ou non des caractères biologiques. (FREUD, 1905/1923, note en bas de page)

Par pulsion Freud désigne « le représentant psychique d'une source continue d'excitation provenant de l'intérieur de l'organisme » (FREUD, 1905/1923, p. 66). Cette demande de flux tensionnel ou énergétique (d'excitation) d'origine somatique apparaît notamment dans les organes sources de telles pulsions, lesquels on comprend que chez Freud s'égalent à ce qu'il appelle la zone érogène. Celle-ci est conceptualisée comme « une région de l'épiderme ou de la muqueuse qui, excitée de certaine façon, procure une sensation de plaisir d'une qualité particulière ». (FREUD, 1905/1923, p. 87)

Si la jambe d'Elizabeth von R. est paralysée par le souvenir du toucher de son père (FREUD & BREUER, 1895/1992), si la toux et l'enrouement de Dora (FREUD, 1905/2006b) proviennent de la transformation de sa gorge en zone érogène, c'est qu'il est entendu que le corps tout entier est potentiellement l'objet de la pulsion, ainsi que source et moyen pour la réalisation de la finalité pulsionnelle.

(...) dans les cas de voyeurisme, c'est l'organe visuel qui joue le rôle de zone érogène, tandis que, quand la douleur et la cruauté entrent en jeu, c'est l'épiderme qui fonctionne comme zone érogène ; l'épiderme qui, dans certaines parties du corps, se différencie en organes sensoriels et se transforme en muqueuse, il est donc zone érogène (...) (FREUD, 1905/1923, p. 68)

C'est précisément le rapport entre sexualité (libido) et vie psychique, relation que Freud établit clairement depuis les *Études sur l'Hystérie*, qui est dénoncé dans le corps hystérique. S'il n'y a pas de psychisme sans corps, cela ne signifie pas, bien entendu, que le psychisme se réduise au corps, mais que la conception de l'appareil psychique n'est pas indépendante d'un corps-surface pulsionnel. « (...) n'importe quelle partie du corps peut acquérir l'excitabilité de l'appareil génital, et s'élever au rang de zone érogène. Les zones érogènes et les zones hystérogènes ont des caractères identiques. » (FREUD, 1905/1923, p. 88)

En d'autres termes, le corps (sain ou pathologique) n'est pas séparable du psychisme. Fondamentalement, n'importe quelle partie du corps peut devenir ou être une zone érogène, selon la qualité du stimulus qui y est utilisé. Ce constat est révolutionnaire et totalement en contradiction avec la conception du nécessaire abandon des zones érogènes, idée qui coexiste dans la même ouvrage (FREUD, 1905/1923) avec le concept de pulsion polymorphe lorsque Freud postule la soumission des pulsions à la génitalité pour des fins reproductives.

1.2.6.2 Le soma de la psyché : quel corps de la pulsion ?

La conception de quelque chose entre le somatique et le psychique semble être une des définitions de la pulsion qui persévère tout au long de l'œuvre de Freud. Depuis le cas Schreber de 1911, la pulsion apparaît comme un concept frontière (FREUD, 1905/1923). La notion de *stimuli* endogènes produisant une pression constante est présente chez Freud depuis l'*Esquisse* (1895/2005a). Dans *Au-delà du Principe de Plaisir* (1920/1996), Freud caractérise les pulsions comme l'élément le plus fondamental et le plus obscur de l'investigation du psychisme. Dans *Les pulsions et leur destin*, FREUD, 1915/1936 souligne l'importance de leur origine interne à l'organisme et insiste sur la nature biologique de cet élément psychique-corporel.

Il est possible d'affirmer que la pulsion est le concept qui représente le mieux l'inséparabilité entre ce qui est psychique et ce qui est somatique, l'inséparabilité, donc, de ce qui est représentable et de ce qui est au-delà ou au-deçà des mots. La tâche psychique la plus fondamentale est peut-être de gérer le défi d'exister en tant qu'être corporel, avec l'impossibilité d'atteindre la pleine intelligibilité de ce corps qui doit être intégré dans un psychisme dont la fonction principale est précisément de promouvoir l'intelligibilité des expériences vécues par ce même corps, ainsi que par le psychisme lui-même. La pulsion naît du corps somatique, mais ne s'y réduit pas. Toutefois, son lien avec le corps biologique est maintenu en ce qui concerne l'aspect épistémologique. En 1915, FREUD, 1915/1936 considère par exemple comme source de la pulsion ce qui résulte d'un processus somatique qui se produit dans un organe ou une partie du corps. À ce stade, Freud dit que la pulsion apparaît comme un concept-limite entre le psychique et le somatique, un représentant psychique d'excitations qui proviennent de l'intérieur du corps, un travail imposé au psychique en raison de son lien avec le corporel (FREUD, 1915/1936).

Dans ce texte métapsychologique, FREUD, 1915/1936 considère que toutes les pulsions représentent une certaine activité, même si leur but est passif. Considérant que dans *La disparition du complexe d'Édipe* (1924/1982), mais aussi en *Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique* (1925/1992b), *De la sexualité féminine* (1931/2017) et *La féminité* (1932/1995). Freud désigne le masculin comme actif et le féminin comme passif, il est peut-être possible de concevoir que la pulsion pour Freud s'entend à partir de paramètres d'intelligibilité dits « masculins ». Cela n'a rien d'étonnant si l'on pense à partir du modèle de la décharge pulsionnelle, présent depuis les *Lettres à Fliess* et l'*Esquisse*, en passant par les *Trois Essais* et les œuvres métapsychologiques des années 1910. Le premier modèle pulsionnel, pulsions du Moi (auto-préservation) et pulsions sexuelles (libidinales), opère principalement à partir de ce modèle de décharge, dans lequel l'excitation a lieu et il

y a un but et un mouvement vers la satisfaction (FREUD, 1915/1936). Considérant les nombreuses fois où Freud a abordé le fonctionnement psychique du corporel, que j'ai démontré en essayant de créer la base de mon argumentation, il ne semble pas trop audacieux de dire que la conception du psychisme comme cherchant à atteindre zéro stimuli à partir de la décharge est un modèle qui opère à partir de la notion d'un corps masculin cisgenre, avec excitation, érection et éjaculation.

Cette idée que j'élabore ici s'apparente à ce que LACAN, 1972/2005 travaille dans le *Séminaire XX* à propos de la jouissance phallique comme jouissance limitée et limitante, barrée par la limite du langage (et, comme on le voit dans l'exemple ci-dessus, par celle du corps) en opposition à une jouissance Autre, féminine, caractérisée par l'absence de limites. Dans *Au-delà du Principe de Plaisir* de FREUD, 1920/1996, le concept de pulsion de mort est introduit et, avec lui, il y a un tournant dans cette épistémologie du corps. Avec la notion de compulsion de répétition, de la pulsion comme désintégrative et ne recherchant pas forcément le plaisir, on aborde une autre idée du psychisme. Peut-être que dans la deuxième phase de la pensée freudienne des pulsions, le modèle des pulsions de vie (intégratives, favorisant les connexions entre les êtres, entre les représentations, entre le psychisme et le corps) par opposition aux pulsions de mort (désintégratives, destructrices, de déconnexion) suggère une autre idée du corps fonctionnant sur la base des postulats de Freud.

L'idée de répétition, cyclique, de la pulsion, en même temps que la rapproche du corporel, l'écarte d'une notion de corps masculin, ou plutôt de corps avec pénis. Pour certaines autrices, l'« issue féministe » se trouverait dans le concept de pulsion de mort comme possible élément constitutif d'une Autre jouissance, féminine. Cette pulsion de mort comme modèle pourrait porter avec elle l'image d'un corps qui n'est pas soumis à la logique linéaire plaisir-déplaisir, excitation-décharge : un corps dit féminin.

Cela semble être ce que de nombreuses autrices suggèrent d'une manière ou d'une autre au sein du féminisme (IRIGARAY, 1977 ; WILLIAMS, 1994). Toutefois, cette idée porte avec elle le danger d'être instrumentalisée afin de maintenir les femmes à une place de pré-symbole – comme dans le registre sémiotique de KRISTEVA, 1974/1982b, quelque chose sans limites qui flirterait avec la psychose et le Réel. Il ne me semble pas que si le modèle de la pulsion de mort permet d'aborder le « féminin », cela renouvelle les conceptions du genre dans la psychanalyse, il me paraît plutôt que garder ce « féminin » comme phare renforce des exclusions du domaine symbolique. J'apporte cette réflexion juste pour souligner que, pour certaines penseuses, le concept de Réel, ainsi que la pulsion de mort, pourraient faire référence à une anatomie « de femme », ce qui semble être quelque chose d'important à souligner quand on parle du psychisme comme ayant une présupposition corporelle dans la théorie freudienne. Le modèle corporel comme masculin apparaît clairement dans l'extrait

qui suit, ainsi que l'idée que les rapports pénis-vagin seraient supérieurs à la sexualité dite « partielle ». Dans les mots de Freud : « (...) l'excitation appropriée d'une zone érogène, de la zone génitale localisée au gland, par l'objet le plus approprié à cet effet, à savoir la muqueuse vaginale » (FREUD, 1905/1923, p. 126)

C'est à la source d' *Au-delà du principe de plaisir* (FREUD, 1920/1996) que Lacan puise l'idée de jouissance, qui permet de penser une jouissance phallique et d'une jouissance Autre, féminine par excellence (LACAN, 1972/2005). Cette Autre jouissance ne serait pas définie par la logique phallique, elle ne rencontrerait pas de limites, de bords. Si l'on maintient l'idée qu'il existe une mise en miroir avec le corps, il semble alors difficile, de ne pas penser une analogie avec les orgasmes multiples chez les femmes cis en raison de leur indépendance totale vis-à-vis de l'émission de fluides. Pour autant, je ne considère pas que travailler avec l'idée de jouissance, au détriment de la pulsion, nous libère des problèmes de genre que produit le collage entre pulsion, corps et hétéronorme. De plus, nous n'avons pas besoin de nous débarrasser du corps, mais de comprendre de quels corps nous parlons, pourquoi et comment nous le faisons. Pour cette raison, dans les chapitres qui suivent, je proposerai le modèle de muqueux (IRIGARAY, 1984) comme une base corporelle pour comprendre la pulsion. Le muqueux comme voie à rendre intelligible la pulsion permettrait de comprendre la pulsionnalité hors d'une linéarité excitation-décharge (masculine) et d'une notion cyclique-mortifère (féminine) – alors, hors d'une binarité.

1.2.6.3 Génitalité et pulsionnalité

L'importance accordée à la pulsion et au développement du concept nous amène à penser qu'il semble alors avoir eu lieu un abandon du corps dit anatomique. Pourtant, quand Freud s'intéresse aux thématiques œdipiennes et de la castration, on revient à des notions cartographiées et genrées du corps. Bien que l'on sache que la sexualité pour la pensée freudienne ne relève pas de la sexualité telle que nous la concevons au sens commun (rapports sexuels), puisqu'elle renvoie à une compréhension libidinisée de la vie psychique à partir de différentes impulsions corporelles, qui nous font nous rapporter au monde, nous pouvons cependant percevoir une importance qualitativement différente attachée au génital dans la pensée de Freud. Quoique Freud ait souvent signalé l'importance d'une distinction entre génital et sexuel, cette distinction apparaît généralement de manière hiérarchique. C'est-à-dire que le sexuel devrait éventuellement se plier ou s'intégrer au reproductif et au génital, du moins la plupart du temps dans des constitutions psychiques considérées comme saines (FREUD, 1905/1923, 1915/1936, 1932/1995, 1931/2017). Ce postulat est potentiellement contradictoire avec un Freud qui proclame dans un cours magistral le danger de confondre

sexualité et reproduction, ce entraînerait l'impossibilité de bien comprendre la sexualité, des perversions et des névroses (FREUD, 1917/2000).

En réalité, la pensée freudienne distingue le sexuel du génital, mais la reproduction continue d'occuper une place importante dans les thèses freudiennes, étant souvent assimilée à un certain niveau de maturité psychique (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017) ou à la résolution de conflits, malgré ses nombreuses considérations sur l'indépendance du sexuel par rapport au génital (FREUD, 1905/1923, 1915/1936). Quelques exemples sont présents dans ces mêmes textes (FREUD, 1905/1923, 1915/1936), dans lesquels apparaît l'idée de l'amalgame des pulsions sous le primat de la génitalité, en plus de l'idée de l'hystérie féminine, le complexe de masculinité et la frigidité étant liés à une sexualité encore clitoridienne (donc phallique et partielle), au détriment d'une sexualité vaginale et donc reproductrice et soumise à la castration (FREUD, 1932/1995, 1931/2017).

Pourtant, l'idée que l'issue saine de l'Œdipe féminin serait le remplacement du désir du père par le désir d'avoir un bébé (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b) renforce encore une fois l'idée de la reproduction (génitalité) comme une sorte d'intégration, supérieure à la sexualité partielle. La soumission des pulsions partielles à l'impératif (hétéronormatif) de reproduction n'apparaît pas seulement dans la théorisation sur les femmes. Selon les mots de Freud, « Dans le même temps où le processus de la puberté amène le primat des zones génitales, où la poussée du membre viril devenu érectile indique le nouveau but, c'est-à-dire la pénétration dans une cavité qui saura produire l'excitation (...) » (FREUD, 1905/1923, p. 142)

Alors, si le corps est une prémisse épistémologique chez Freud, s'il figure dans la forme sous-jacente de nombre de ses concepts, quel corps est-ce donc ? Quels sont ses contours, à qui appartient-il ? L'enquête nous mène aux études freudiennes sur la féminité.

1.3 La féminité inintelligible chez Freud

1.3.1 Un modèle isomorphiste

S'il met en avant ses limites à théoriser la féminité, Freud le fait toutefois dans quelques textes, en particulier *Sur la sexualité féminine* 1931/2017 et *La féminité* 1932/1995. Or, le fait que Freud ne consacre que quelques textes au sujet des femmes laisse entendre que l'ensemble de son œuvre se caractérise précisément comme une théorie d'un homme sur les hommes. Le sujet freudien élémentaire, son névrosé original, n'est pas de sexe féminin, même si ses investigations sont forcément passées par les femmes hystériques. Dans les

textes où Freud s'attache à penser la féminité – comme les deux cités ci-dessus, mais aussi dans *Un enfant est battu* (1919), *Le problème économique du masochisme* (1924/1992a), *La disparition du complexe d'Œdipe* (1924/1982), *Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes* (1925/1992b), entre autres – il n'arrive pas à décrire un autre sujet que le névrosé mâle, œdipien, castré – dépourvu de pénis.

Ce n'est pas sans raison que Freud affirme qu'en examinant les premières configurations psychiques de la vie sexuelle de l'enfant, l'objet de la psychanalyse a été surtout le petit garçon (FREUD, 1925/1992b). Je soutiendrais que, malgré son originalité théorique et sa pensée clinique révolutionnaire, sa théorie est inscrite dans un « modèle du sexe unique » (LAQUEUR, 1992), sous cet aspect, en désaccord avec son époque, caractérisée par le modèle du dimorphisme sexuel. Les textes de Freud semblent reprendre le modèle binaire, celui de la différence morphologique bipartite entre les sexes. Toutefois, on observe que Freud n'emploie pas différents éléments pour comprendre la vie psychique des femmes, ce qui serait cohérent à partir d'un modèle supposé binaire. Les tentatives freudiennes de tisser des considérations spécifiques sur les femmes échouent face à l'incapacité de leur auteur de déconstruire quelques conceptions fondamentales de sa théorie pour parler d'une autre, de ces autres sujets, en leur pluralité et diversité : les femmes. En réalité, Freud n'échappe pas à son modèle mâle, centré sur un seul sexe.

Ce que je propose est que la pensée freudienne n'est pas linéaire et qu'elle n'opère pas dans le sens d'une « évolution constante », mais qu'elle fait des allers-retours et présente des constructions théoriques qui, malgré leur début à la fin du 19^{ème} siècle, apparaîtront à nouveau dans ses textes des années 1930. Il y a bien notamment des transformations mais il me semble plus productif de penser de façon à faire une archéologie-généalogie de la pensée freudienne à partir de quelques axes d'analyse qui comprennent certaines transformations au fil du temps. Je propose qu'on prenne quelques formations discursives (FOUCAULT, 1969/1988) qui apparaissent dans sa théorie et qu'on les analyse comme des axes d'intelligibilité de la théorie. Il est possible de convenir que la pensée freudienne se fait intelligible du fait d'opérer à partir de quelques formations de son propre discours (féminité, femme, castration, envie du pénis) – ce qui n'est pas, évidemment, séparable de contexte socioculturel et historique.

D'après le regard freudien, la différence anatomique des sexes entraîne des conséquences psychiques, qui distinguent la vie mentale des femmes de celle des hommes (FREUD, 1925/1992b). Pour cette raison, dans les derniers moments de son œuvre, le psychanalyste s'est consacré, entre autres sujets, à penser la féminité et les supposées particularités psychiques des femmes par rapport aux hommes. FREUD, 1937, 1924/1982, 1924/1992a, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017 émet maintes considérations sur ce thème.

Les trois points d'analyse que je présente ne nous permettent pas de penser toutes les dimensions représentatives des femmes dans la littérature psychanalytique. Ils ne se proposent pas du tout d'être exhaustifs. De plus, ils se chevauchent certainement, car ils sont une division artificielle pour essayer de saisir la pensée théorique freudienne. Néanmoins, ils peuvent être utiles pour la réflexion ci-présente, c'est-à-dire celle sur une idée spécifique de corps opérant à la base de la pensée freudienne. Cette conception de corps et de sujet est née au sein d'une norme du phallus qui opère en psychanalyse et qui contribue à l'abjection de catégories qui n'égalent pas celle de l'homme cisgenre hétérosexuel dans la théorie psychanalytique, dont l'œuvre de Freud est à la base. Pour rendre possible cette discussion, je propose de penser la manière dont les femmes sont vues chez Freud à partir des axes suivants : l'envie du pénis, l'effacement du clitoris et les essentialisations paradoxales sur la féminité (féminité construite ou anatomique ?)

1.3.2 L'envie du pénis

L'idée freudienne de l'envie du pénis est fondée sur le stade phallique (FREUD, 1923/1991a) de la sexualité infantile. Dans ce moment du développement psychosexuel, le pénis est le dépositaire de la plupart des investissements libidinaux de l'enfant ; qu'il soit garçon ou fille (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b). Pour FREUD, 1924/1982, à ce stade, le vagin est inexistant, la conception de l'organe génital masculin est la seule accessible à l'enfant. La vision de la fille nue pourrait faire peur au petit garçon, qui s'apercevrait du risque de perdre son propre organe, si valorisé. Comme l'enfant n'a pas d'idée de l'existence d'un autre organe sexuel dans son psychisme – comme un vagin, par exemple –, ce qu'il remarque, c'est l'absence du pénis⁷. Pour Freud, la conception chez les deux sexes d'un vagin n'apparaîtra que dans le stade génital, c'est-à-dire après la latence, près de la puberté (FREUD, 1924/1982). La conséquence inconsciente est l'angoisse de la castration, la terreur de perdre son propre pénis.

Le fantasme de castration persiste, bien sûr, jusqu'à l'âge adulte, menaçant non seulement les individus mais des cultures entières. Dans *La tête de méduse*, FREUD, 1922/1991b analyse le mythe de la Méduse sous cet angle, assimilant les serpents sur la tête de la créature au pénis ou aux poils du pubis maternel. L'horreur de Méduse équivaudrait à la peur de la castration, puisque voir Méduse signifierait voir quelque chose de castré : la voir, c'est contempler l'absence de pénis. Dans ce cas, les serpents sont paradoxaux car ils représentent

7. La question du regard est centrale ici d'un point de vue épistémologique. Thamy Ayouch (2014) en parle, reliant le caractère imaginaire inhérent au regard à l'aspect aussi imaginaire présent dans l'idée de cartographier un corps, de l'anatomie en soi – surtout pour la dimension du genre. On retrouve une idée intéressante sur la question du savoir et du regard aussi chez FOUCAULT, 1963/2007.

le pénis, étant présent, mais signifiant son absence. Le fait que les hommes deviennent des pierres fait une analogie avec l'érection et, comme cela symbolise la castration, voir Méduse reviendrait à voir la représentation des organes génitaux féminins. La vulve serait terrifiante. Dans ce contexte, pour Freud, les organes génitaux dits féminins n'apparaissent pas positivement en raison de la présence de quelque chose, mais négativement en raison de l'absence du pénis.

Pour la fille, dans la vision freudienne, le fait de remarquer le pénis du garçon, qui serait visible et beaucoup plus grand que son propre organe à elle, dit d'être petit et caché (FREUD, 1924/1982) éveille chez elle l'envie du pénis (FREUD, 1924/1982, 1908/2006a). La fille s'aperçoit sans pénis et, reconnaissant qu'elle n'en a pas, souhaite en avoir un. Pour FREUD, 1925/1992b, le fait de se voir sans cette partie si privilégiée du corps provoque une blessure dans le narcissisme de la fille, qui, jalouse du garçon, se sent inférieure de ne pas avoir le membre phallique. Le fait de remarquer la différence anatomique et la supposée jalousie conséquente chez la fille marquent son entrée dans le conflit œdipien.

FREUD, 1924/1982, 1925/1992b souligne cela comme une différence majeure entre l'Œdipe de la fille et celui du garçon : elle subit le complexe de castration d'abord et désire le père comme façon d'avoir un pénis. En ressentant de la haine envers sa mère pour ne pas lui avoir donné cet organe, la fille verrait sa mère comme la responsable pour son manque de pénis et sa supposée insuffisance (FREUD, 1925/1992b). Selon l'auteur, une issue réussie du conflit œdipien pour la fille serait que l'envie d'avoir un pénis soit remplacée par le désir d'avoir un enfant, du père. Freud (1924/1982) réalise l'équation dans laquelle pénis équivaut à bébé pour la femme dont la sexualité est vraiment féminine – on abordera prochainement ce que cela veut dire pour lui. Enfin, les femmes doivent remplacer leur désir d'avoir un phallus par un nouveau désir, celui d'être mère et épouse (FREUD, 1924/1982). Cela serait une issue saine de la phase phallique et de l'Œdipe, selon Freud (1931/2017), qui souligne l'importance des aspects du pré-Œdipe dans la sexualité féminine.

Chez le garçon, le désir pour la mère et l'envie de se débarrasser du père précèdent le complexe de castration. Ce dernier conclut l'Œdipe du garçon, qui, idéalement, pour Freud, comprend que son père lui interdit d'avoir sa mère et que le pouvoir du père comme figure d'autorité le menace de perdre son pénis. Pour maintenir ce membre, le garçon accepte de ne pas pouvoir se marier avec sa mère, avec la promesse inconsciente de pouvoir le faire plus tard, à l'âge adulte, avec une remplaçante de celle-ci (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b).

Freud théorise que l'incapacité à renoncer au phallus produit le complexe de masculinité chez la femme, ce qui rendrait difficile le processus de développement de sa féminité (FREUD, 1925/1992b). Dans cette situation, le refus de la femme d'accepter sa castration la

pousse à agir, selon Freud, comme si elle était un homme (FREUD, 1925/1992b). FREUD, 1937 considère que normalement la plus grande partie de ce complexe se transforme et contribue à la construction de la féminité, car la possibilité de surmonter l'envie du pénis en restant féminine, pour Freud, est l'envie d'avoir un enfant, notamment mâle (FREUD, 1932/1995). Ce qui fait que la fille cherche le père comme objet d'amour est le désir d'avoir le pénis, selon la vision freudienne. Si cela n'arrive pas et que la jeune fille continue dans le complexe de masculinité, elle reste identifiée au père et refuse d'arrêter la masturbation phallique/clitoridienne en faveur de la sexualité vaginale, la féminine par excellence dans l'optique freudienne (FREUD, 1932/1995). La fille « une fois qu'elle a aperçu l'organe génital du garçon ; elle est sujette à l'envie du pénis qui la porte au désir, si important plus tard, d'être à son tour un garçon ». (FREUD, 1905/2016, p. 105)

Pour Freud (1931/2017), dans l'Œdipe, la femme accepte la supériorité de l'homme et sa conséquente infériorité. Pourtant, elle est insatisfaite de cette réalité, car même lui admet que la castration dévalorise la féminité et reconnaît que la femme n'est pas contente d'être obligée d'accepter cet état des choses (FREUD, 1931/2017). L'insatisfaction face à la taille réduite du clitoris par rapport au pénis pousserait la fille à renoncer à l'activité masturbatoire phallique – le phallus équivalant au clitoris chez FREUD, 1931/2017. Le clitoris étant un équivalent diminué et moins valorisé du pénis – équivalence freudienne (FREUD, 1932/1995) – l'abandon par la fille de la masturbation clitoridienne signifie aussi l'abandon du côté actif de sa sexualité, sa masculinité. La passivité qui survient de ce changement aide la petite fille dans son parcours vers la féminité comme elle est conçue par FREUD, 1924/1992a, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017 : vaginale et passive.

En 1933, Freud exprime encore plus clairement la situation, à son avis, peu privilégiée des femmes, quand il conclut que ne pas avoir de pénis est perçu comme un désavantage, surtout pendant le stage phallique. Pour surmonter l'envie du pénis, la fille se voit obligée à réaliser un énorme travail psychique. A cause de sa jalousie, le plaisir qu'elle ressentait dans la masturbation phallique est perdu (FREUD, 1932/1995). Elle abandonnerait cette pratique après avoir compris qu'elle est défavorisée par rapport aux garçons, qui détiennent un pénis bien plus important que son clitoris. La fille commence à se percevoir en général de façon moins favorisée que les garçons : sa supposée infériorité phallique (FREUD, 1932/1995) transcende le fait d'avoir ou pas de pénis et elle se voit comme appartenant à un genre inférieur.

1.3.3 L'effacement du clitoris

Dans l'histoire de la psychanalyse freudienne, on peut penser que le clitoris n'a pas été oublié, mais presque effacé en tant que source de plaisir et d'expression sexuelle des femmes. Cela, car il est, selon le mythe freudien, un équivalent inférieur du pénis, ce dernier interprété comme membre actif dans le rapport sexuel homme/femme (FREUD, 1932/1995, 1931/2017). Le fait supposé que la masturbation clitoridienne garderait une caractéristique active est la prémisse à l'idée que le plaisir clitoridien serait donc masculin, et que le maintenir relèverait d'une solution ratée à l'Œdipe. Chez FREUD, 1917/2000, il est compris que les femmes se sentent désavantagées dû à l'absence d'un pénis, ce qui fait qu'elles développent de l'envie par rapport aux hommes. Le clitoris est caractérisé par son excitabilité, pourtant le processus par lequel une fille devient femme, pour FREUD, 1924/1982, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017, dépend de la possibilité que le clitoris transfère, si l'on peut le dire ainsi, sa sensibilité au vagin.

Pour FREUD, 1924/1982, dans l'Œdipe, on trouve deux possibilités de satisfaction : l'active (masculine) et la passive (féminine). Dans la phase phallique, le vagin, qui est l'organe essentiellement féminin selon Freud, n'a pas encore été découvert par les deux sexes, malgré les récits de sensations vaginales précoces chez les filles (FREUD, 1932/1995). Dans le passage que la femme réaliserait du clitoris vers le vagin, la sensibilité du premier doit partiellement ou complètement être transférée vers le second (FREUD, 1932/1995) – une soumission du psychique-corporel à des attentes de genre qu'il convient de noter. Nous voyons ici que le parcours de la sexualité féminine chez Freud inclut des renoncements et des transformations importantes, motivées par une supposée infériorité fondamentale du corps féminin par rapport au masculin.

De plus, il apparaît clairement qu'il y a une contradiction notable dans cette conception freudienne, par rapport au reste de ses théorisations autour du corps pulsionnel. Notamment en relation aux *Trois essais* de 1905, lorsque le psychanalyste exprime sa compréhension de la sexualité humaine fondée sur des pulsions partielles et d'un corps entier source de plaisir, passible d'être l'origine et l'objet des pulsions sexuelles. Le renoncement aux investissements libidinaux sur le clitoris semble incompatible avec cet autre postulat freudien sur la pulsionnalité. Comme d'autres zones érogènes abandonnées dès la soumission des pulsions à la génitalité (FREUD, 1905/1923), la stimulation du clitoris est susceptible d'apparaître seulement en tant que « préliminaire » dans l'acte sexuel.

Pour cela, on se demande si le fait que ces personnes auxquelles Freud se réfère aient un vagin et un clitoris ne pose pas de problème à la pensée théorique de Freud, souvent centrée autour d'un seul et différent organe, le pénis. Sous le regard freudien, cela équivaut à une

femme avec un pénis, une idée intolérable dans le cadre théorique de Freud. Les motivations pour l'abandon et le désinvestissement du clitoris comme partie d'un corps pulsionnel semblent difficiles à saisir. Par conséquent, le renoncement à une source de plaisir aussi élémentaire que le clitoris dans le corps féminin paraît une idée très compliquée à soutenir. L'anatomie serait vraiment le destin chez FREUD, 1924/1982, 1924/1992a : avoir un vagin amène à une sexualité passive et restrictive dans ses possibilités de plaisir.

Dans les origines de la psychanalyse, le vagin est considéré comme réceptacle, contenant, endroit de la passivité (FREUD, 1924/1992a, 1932/1995, 1931/2017). L'idée du féminin comme contenant ou réceptacle (IRIGARAY, 1974) renvoie à Platon (*Timée*, 1934) – et apparaît aussi souvent en rapport avec la maternité. La mère ici serait un volume sans contours, comme dirait IRIGARAY, 1974. Observons que l'idée du féminin comme réceptacle pour les contenus d'autrui se rapproche de la notion d'un féminin informe, fluide, sans ontologie ni présence positive ni matérialité propre à soi. Le féminin en ce modèle est l'environnement, le contenant soit pour le pénis (vagin), soit pour la reproduction (utérus), ce qui renvoie à l'idée de Luce Irigaray (1977) des femmes comme gardiennes de la matière, foyer de la reproduction du système patriarcal qui les exclut.

L'équivalence du clitoris à l'activité et, par conséquent, selon la vision freudienne, à la masculinité, entraîne d'importantes conclusions sur la manière dont Freud pense la vie sexuelle des femmes. En 1932/1995, Freud a défendu la notion selon laquelle il n'est pas possible de dire que la libido est masculine ou féminine. S'il y a libido à but passif, on ne peut pas dire que la libido est masculine, car l'activité continue d'être plutôt associée à la masculinité et la passivité à la féminité, même chez le Freud tardif.

Le psychanalyste défend l'idée que les femmes s'intéresseraient moins à la masturbation que l'homme. D'après Freud, leur nature même les éloigne de la masturbation. Cela serait une des raisons pour lesquelles la masturbation clitoridienne est associée à une pratique masculine (FREUD, 1925/1992b). En dépit du fait que FREUD, 1905/1923 suggère un corps sexué à partir de pulsions partielles et d'une sexualité originellement perverse-polymorphe, quand son sujet est la femme, ses conceptions de stades du développement psychosexuel reviennent.

On sait que l'insensibilité des femmes est le plus souvent apparente et simplement locale. Insensibles aux excitations de l'orifice vaginale, elles ne le sont pas à une excitation partant du clitoris, ou même d'une autre zone. À ces causes érogènes d'insensibilité, s'ajoutent d'autres causes, de caractère psychique, qui, comme les premières, sont conditionnées par un refoulement. Quand la transmission de l'excitation érogène

s'est faite du clitoris à l'orifice du vagin, un changement de zone conductrice s'est opéré chez la femme, dont dépendra à l'avenir sa vie sexuelle, tandis que l'homme, lui, a conservé la même zone depuis son enfance. (FREUD, 1905/1923, p. 105)

Je ferai ici appel aussi au chapitre *La tâche aveugle d'un ancien rêve de symétrie* dans *Speculum* (1974) par Luce Irigaray. Sa critique se continue plus tard dans *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977), mais déjà dans cette première thèse Irigaray nous présente l'idée de que le sujet des femmes est posé par Freud de façon à empêcher le développement d'une vraie pensée sur et pour la subjectivité des femmes. C'est ici dire que la théorie freudienne, quand elle touche le sujet de la supposée féminité révèle des incohérences avec d'autres conceptions de sa théorie et se montre incapable de reconnaître les femmes en tant que sujets. Ce sont ses propres fondements épistémologiques qui l'empêchent de penser les femmes. Cet obstacle est dû à l'impossibilité de Freud de reconnaître que malgré son intérêt de parler de la différence des sexes, il n'en débat pas véritablement; sa pensée révèle plutôt un paradigme unique et centré sur le masculin. Penser au manque d'organe (ici, le pénis) équivaut à ne considérer qu'un seul attribut, à partir d'un seul angle d'intelligibilité (BUTLER, 1993, 1990/2007). La différence, elle, s'intéresse à la présence d'attributs à partir de deux ou plusieurs filtres d'analyse (SCOTT, 2008). Tout discours pour Luce Irigaray (1977) étant sexué, l'*épistémé* à travers laquelle Freud produit sa théorie est masculine. Selon IRIGARAY, 1977, 1985, il n'y a pas de savoir neutre ni de discours qui ne soit sexué. Et pour la théorie freudienne, sa sexualité inavouée n'est pas même binaire – elle ne se fait qu'à partir de paramètres masculins (IRIGARAY, 1977).

Dans une métaphore pour le moins surprenante, Freud explique comment il comprend que le rôle du clitoris pourrait aussi être lié à la reproduction, servant en quelque sorte de préparation au « vrai » sexe.

Le clitoris, quand il est excité lors de l'acte sexuel, auquel finalement la femme se prête, garde son rôle qui consiste à transmettre l'excitation aux parties génitales contiguës, un peu à la façon d'un bois d'allumage qui sert à faire brûler du bois plus dur. (FREUD, 1905/1923, p. 141)

On voit bien comment il y a recours à la biologie pour valider sa thèse, ce qui n'est pas à dédaigner, puisque cela contribue à l'argument qu'il y a là un certain corps « concret » à l'esprit, alors même que l'intérêt principal de Freud s'est déjà détourné de l'activité sexuelle « réelle » et traumatisante (comme dans la théorie des traumatismes), vers l'idée de fantasme (psychique), dans laquelle le rôle du corps en tant que pulsionnel et érogène est fondamental. Nous remarquons également que le pénis est la condition d'intelligibilité du

clitoris. C'est-à-dire qu'il est compris soit comme un corrélat soit comme une copie. Freud appelle même le clitoris un « réel substitut du pénis » (FREUD, 1905/1923, p. 104), ce que, pour lui, la science biologique peut confirmer.

Parmi les zones érogènes de l'enfant, il en est une qui, certainement, n'a pas la primauté et ne peut être le point de départ des premiers mouvements sexuels, mais qui est destinée à jouer plus tard le grand rôle. Elle est, chez le garçon et la petite fille, en rapport avec la miction (gland, clitoris); chez le garçon, elle est en outre contenue dans un sac muqueux, de sorte que les excitations ne peuvent manquer de se produire, amenées par les sécrétions que des mouvements sexuels déterminent prématurément. L'activité sexuelle de cette zone érogène que constitue l'appareil génital forme le début de ce qui sera plus tard la vie sexuelle normale. (FREUD, 1905/1923, p. 94)

Cela révèle encore une fois comment le clitoris apparaît comme une sorte de copie du « vrai », le pénis masculin, plutôt que comme un attribut de la femme. Le parallèle ici avec un pénis « idéal » au sens platonicien (*Timée*, 1934) et le clitoris comme simple copie nous paraît incontournable.

À la lumière de son époque, il est cependant plus approprié de considérer que ce clitoris est associé à un pénis diminué par Freud, principalement parce que le clitoris est une présence, par opposition à l'absence, représentée par le vagin – celle-ci, un espace creux compris comme devant être pénétré par le pénis. Dans la métaphysique de la présence, identifiée par Irigaray à partir de ses études de Jacques Derrida, que l'on retrouve dans la pensée freudienne, la positivité – dans le sens d'attribut présent – est conférée au sujet intelligible, l'homme. Le clitoris en tant que « copie » du pénis reste encore mystérieux pour Freud, surtout parce qu'il n'y a pas de rôle clair dans la reproduction pour l'organe. Si sexualité et reproduction ne sont pas à confondre, pourquoi l'existence d'un organe dans le seul but d'obtenir du plaisir dérange-t-elle autant Freud, au point d'en devenir inconnaissable ? Dans les mots de Márcia Arán (2009) :

Dans ce qui touche la fille, Freud affirme que « l'anatomie » aurait démontré que l'organe correspondant au pénis serait le clitoris; ainsi, face à la vision des organes génitaux masculins, elle développerait un grand attrait qui se convertirait en envie – fondamentale pour la réalisation de changement de zone érogène et d'objet. Quelques auteurs considèrent que l'idée que dans la puberté la fille subirait une vague répressive qui affecterait la sexualité clitoridienne et la transmet-

trait au vagin peut être comprise comme si Freud avait ouvert les bases anatomiques pour ‘le monde du genre du 19^{ème} siècle’. Ainsi, à une époque tout occupée à distinguer les rôles sociaux de l’homme et de la femme, cette théorie essaie d’ancrer le fondement de cette différence dans la ‘complémentarité’ entre pénis et vagin. Nulle part ailleurs n’apparaît avec autant d’évidence la manière dont une narration franchement culturelle se forge sous le déguisement anatomique (...) (ARÁN, 2009, p. 657, je traduis, je souligne)

1.3.3.1 Une seule anatomie

Dès 1905 on constate que l’apparente binarité avec laquelle opère Freud est loin d’être bipartite. Elle est, en fait, monolithique : son épistémologie suit un modèle unisexe (LAQUEUR, 1992) sous-jacent sous l’égide d’une supposée division duale des sexes. Il serait en effet possible de soutenir même à partir de Luce Irigaray (1974, 1977, 1984) que l’idée de différence sexuelle telle qu’elle est reprise chez Freud n’a jamais vraiment été une division binaire, mais toujours un modèle unique, universel et indivisible, avec son autre comme un miroir (inversé, déformé ou abjecté). La différence sexuelle, en effet, opère toujours à partir du seul sexe masculin et est intrinsèquement patriarcale⁸.

Maintenant, un but sexuel nouveau est donné, à la réalisation duquel toutes les pulsions partielles coopèrent, tandis que les zones érogènes se subordonnent au primat de la zone génitale. Le nouveau but sexuel déterminant pour les deux sexes des fonctions très différentes, les évolutions sexuelles respectives divergent fortement. Celle de l’homme est la plus logique, la plus facile à interpréter, tandis que chez la femme se produit une espèce de régression. (FREUD, 1905/1923, p. 121)

La prédominance des représentations sur le masculin par rapport au féminin et la présence d’une pensée théorique centrée autour du phallus chez Freud et Lacan fait penser au *modèle du sexe unique* de Thomas Laqueur (1992). Ce modèle est une façon d’apercevoir et de définir l’anatomie des corps à partir d’un seul sexe. Laqueur défend dans ses théorisations, à partir d’un paradigme foucauldien, l’idée que la matérialité des corps n’est pas

8. Je travaille ici avec la définition de patriarcat de Nancy Fraser. Selon FRASER, 2009/2019a, p. 35, je traduis, le patriarcat est « la société capitaliste organisée par l’État de manière androcentrique, structurée par trois ordres inter-relationnés de subordination : (mauvaise) distribution, (manque de) reconnaissance et (manque de) représentation ». Je comprends, avec Luce Irigaray (1977) que les deux premiers problèmes, celui de la distribution et celui de la reconnaissance, sont des effets concrets qui découlent du problème central de la représentation, tout sujet hors l’homme hétérosexuel étant pas représenté dans le systèmes symbolique et imaginaire à l’Occident (IRIGARAY, 1977).

donnée a priori. Selon LAQUEUR, 1992, la conception de deux sexes, qui ont des caractéristiques et des fonctionnements différents, n'a pas toujours existé. L'auteur comprend que le discours des deux sexes n'est que le plus récent sur la corporalité, laquelle nous pose problème depuis toujours. Jusqu'aux 17^{ème}-18^{ème} siècles, le modèle dominant pour comprendre le corps fut le sexe unique. Les corps que nous appelons « des femmes » ou « des hommes » étaient lus à partir du paradigme du masculin. Le féminin serait l'inverse de ce corps sexué de l'homme : par exemple, dans le modèle du notable médecin et anatomiste gréco-romain Galien (129 EC – 216 EC), le vagin serait le corps du pénis (version interne de cet organe) et les ovaires correspondraient aux testicules (LAQUEUR, 1992).

L'anatomie, les comportements, les émotions et les événements psychiques étaient pris en considération à partir du rapport vrai sexe/sexe inversé. LAQUEUR, 1992 s'oppose à l'idée que la science découvre la vérité du sexe, car sa conception est que l'interprétation même que nous faisons des phénomènes corporels est constitutive de ceux-ci. Le dispositif de la différence sexuelle serait, pour lui, un produit du 18^{ème} siècle. Cependant, LAQUEUR, 1992 amène le lecteur à sa proposition de fond : l'idée que le sexe dit anatomique, ainsi que le genre, est créé.

Pour Laqueur, on ne trouve pas une vérité anatomique qui soit libre de discours. Les compréhensions sur le corps sont toujours des dérivés énonciatifs d'un discours dominant. Il n'y a donc pas de vérité sur les sexes sans un discours qui la crée; et qui, finalement, fabrique les corps. Une anatomie donnée par la nature et dépourvue de sens n'existe pas. Toute tentative d'appréhension de la supposée vérité sur les sexes est agent de la production même de ceux-ci.

Selon cet historien, les conceptions des corps varient selon les différentes perspectives discursives. De ce fait, son hypothèse est que l'on n'arrive pas à développer une idée de sexe qui ne soit pas contingente. Les théorisations sur le sexe « anatomique » sont toujours dans un contexte discursif où l'on trouve des catégories de genre et des rapports de pouvoir établis – des éléments jouant un rôle décisif dans la construction du sexe. Selon cet auteur, nature et culture se confondent; une différence entre les deux n'est pas vraiment possible, vu que toute interprétation d'une occurrence supposée « naturelle » est faite à partir de conjectures discursives.

Selon LAQUEUR, 1992, autour du 18^{ème} siècle, le modèle du sexe unique a commencé à être remplacé peu à peu par celui des deux sexes distingués par la différence sexuelle. Néanmoins, il n'a pas disparu aussitôt et il a continué à opérer longtemps. Sur le modèle du sexe unique, Laqueur nous dit : « ...l'homme est la mesure de toutes les choses, et la femme n'existe pas comme une catégorie ontologiquement différente. [...] la norme pour le corps

humain et ses représentations est le corps masculin » (LAQUEUR, 1992, p. 62, je traduis). La femme, en tant qu'inverse du sexe fondamental, n'est que l'antipode du sujet élémentaire dans ce modèle, l'homme. Au sujet de Freud et Lacan, Thamy Ayouch considère que :

Nous avons décidé de nous limiter ici à parler de sexe anatomique, défini, chez Freud, par l'alternative avoir/ne pas avoir de pénis, différence anatomique qui déclenche de grandes conséquences imaginaires. Il conviendrait cependant de reprendre le questionnement de ce « champ biologique » à partir du concept lacanien de phallus. Il est pourtant difficile de développer pleinement une étude de cette perspective dans un texte consacré à la différence des sexes dans l'œuvre de Freud. Signalons simplement que la théorie lacanienne du phallus vise à défaire la conception biologique de la différence des sexes, le phallus étant le signifiant d'un désir qui n'est pas structuré par la différence anatomique des sexes. Le phallus est déduit par Lacan de la doctrine freudienne d'une libido unique, d'essence masculine et propre aux deux sexes (Lacan, 1966, p. 695). (...) Sans entrer dans les détails, notons aussi que, dans le Séminaire XX (Lacan, 1998), les formules de la sexuation définissent une posture féminine et masculine dans le rapport au phallus et à la jouissance, mais si elles abandonnent la référence à un sexe défini « naturellement », elles invoquent les groupes universels des « hommes » et des « femmes », distingués de manière binaire par l'appel du père de la horde primitive. Or, tant ces groupes « universels » que le père de la horde primitive sont constitués et reconnus de manière irréductiblement historicisée, inscrite dans le postulat d'un dualisme de genre présenté comme indiscutable et anhistorique – où l'on pourrait penser, au-delà du dualisme, en une diversité multiple. (AYOUCHE, 2014, p. 61, je traduis)

La prétendue vérité biologique est l'une des manifestations des discours naturalisés dans la culture : les découvertes sur le corps sont forcément guidées par des enjeux discursifs sur le genre. Le fait qu'on ne trouve pas dans le modèle d'un seul sexe des nomenclatures spécifiques pour les organes génitaux de la femme est le corrélat dans le langage de l'inexistence ontologique des femmes ; sa condition d'être reste celle d'une version de l'homme, d'être l'Autre. Le paradigme n'est pas modifié quand on parle de la vie psychique des femmes. Cela justifie l'idée ci-présente qu'on est dans un modèle d'un seul sexe dans les théories de Freud et Lacan, au moins quand ils se réfèrent au « genre». ⁹

9. Le concept de "genre" a été développé par John Money en 1955 et n'apparaît pas comme tel dans les ouvrages de Freud et de Lacan. Ce n'était qu'en 1968 que Robert Stoller a commencé à travailler avec le concept dans le contexte psychiatrique et psychanalytique. Néanmoins, je me permets de retrouver, chez ces

Nous pensons comme Ayouch (2018) quand il suggère que considérer l'inscription historique d'une approche et d'une théorisation est un mouvement psychanalytique en soi. Une contextualisation historique de la valeur du phallus dans cette société serait intéressante comme condition pour le développement de nouvelles manières de penser les possibilités d'être du sujet psychique, au-delà de la norme phallogénique. Jusqu'à présent, ce que nous pouvons considérer à propos du sujet de la psychanalyse est proche de ce que suggère Leal Cunha, l'idée qu'il existe un modèle spécifique de l'humain présent dans les textes psychanalytiques (CUNHA, 2016).

Ce modèle unique de sujet tente d'universaliser, effaçant les différences et la pluralité, visant un discours unique sur le psychisme. C'est dans les théories de la féminité que l'on voit, peut-être plus que la folie elle-même, la catégorie de genre « femme » comme abjecte : exclue pour être inintelligible et non représentable. Le clitoris finit par être le noyau de cette intelligibilité, qu'il faut expulser (de la théorie et de la vie psychique du sujet) pour conserver une sorte d'intelligibilité pour « être femme » – même si c'est une fausse intelligibilité, puisque la tentative de comprendre ce corps et ce psychisme « féminins » ne repose pas sur un déplacement de Freud de la position qu'il occupe dans le sexe-genre (RUBIN, 1975, 2017), mais, au contraire, à travers une moralisation atypique de sa pensée et une rigidification accentuée de rôles de genre, collés à certaines anatomies spécifiques.

1.3.3.2 Une perte pour avoir de l'intelligibilité

L'idée d'un corps pulsionnel et érogène – non purement biologique car dépendant du rapport du psychisme à cette érogénité et à cette cartographie corporelle, c'est-à-dire dans un rapport inséparable au langage et au fantasme –, présente depuis le cas Dora, *Fragment d'une analyse d'hystérie* 1905/2006b et les *Trois Essais* (1905/1923), semble s'effondrer lorsque le discours renvoie à la formation discursive « féminité » ou « femme ». Le sujet freudien est tellement intrinsèquement masculin que même dans les *Trois Essais* lorsque Freud postule une sexualité perverse-polymorphe commune et universelle à tous, il semble toujours avoir une réserve à se référer au clitoris comme devant être abandonné (FREUD, 1905/1923), ce qui persistera tout au long de sa pensée, comme une sorte de bloc infranchissable.

C'est aussi dans les *Trois Essais* que Freud postule l'idée que la sexualité deviendrait « altruiste » (FREUD, 1905/1923, p. 122), les pulsions sexuelles se concentrant sur la finalité reproductive. Si cela vaut aussi bien pour la sexualité masculine (devoir abandonner l'analité) que pour la sexualité féminine, il nous semble encore que c'est quand Freud vise à parler

deux auteurs, des vraies théories sur le genre, malgré l'absence de ce concept.

des femmes qu'il établit (malheureusement) une théorie du genre, car c'est là qu'il s'arrête pour bien préciser comment les choses fonctionneraient dans le cas de ces êtres « autres », les femmes. Cela démontre, une fois de plus, que son sujet de base, le sujet de sa théorie qu'il a toujours eu en tête, était essentiellement masculin, avec des conflits masculins dans le contexte historique et culturel de l'époque. De nombreuses théories qui visent à expliquer les genres et les sexualités « déviants » opèrent à partir de l'exception, c'est-à-dire de l'exclusion : ce qu'il faut expliquer, c'est le différent. Le sujet de la norme est la prémisse, il est « neutre » et naturalisé. Chez Freud, les abjects sont les femmes et la féminité se produit comme amalgame de l'abject en tant que rejet de la phallicité. Même l'hystérique pour Freud est peut-être entendue ayant à l'esprit un sujet intrinsèquement tiré de paramètres phalliques, malgré le fait que de nombreuses hystériques sont des femmes.

Avant les années 1930, Freud considérait l'Œdipe de la fille comme celui du garçon, à la lumière d'une seule différence : que la castration serait l'entrée, et non la sortie, d'Œdipe. Chez les filles, un attachement affectueux à leur père, l'envie d'éliminer la mère et de prendre sa place annonceraient déjà pour Freud quelque chose d'une coquetterie qui utiliserait déjà les méthodes de la future féminité (FREUD, 1917/2000). C'est à partir des années 1930 que commence à être donnée l'importance des aspects précœdipiens dans l'Œdipe de la fille : le rapport à la mère et le changement « nécessaire » d'objet par lequel passe la fille.

Luce Irigaray suggère que Freud conceptualise la relation de la fille avec sa mère à partir d'un paradigme phallique, centré sur l'envie du pénis et la castration. L'importance accordée par l'auteur, à partir du complexe de castration, à la phase précœdipienne dans le complexe d'Œdipe féminin semble, pour Irigaray, presque un effort vain compte tenu de son incapacité à penser à partir d'un paradigme non « neutre », mais féminin. Pour IRIGARAY, 1974, 1977, l'imaginaire freudien (qui est aussi l'imaginaire occidental) ne reconnaît pas la différence sexuelle.

Luce Irigaray (1974) attire l'attention sur le fait que dans la pensée freudienne il y a cette notion qu'une perte (ou plusieurs) est nécessaire pour passer à la féminité. Freud comprend que renoncer au phallus, au clitoris et à l'activité serait le deuil que la fille devrait nécessairement subir dans le chemin de la féminité dite mature, génitale, reproductrice, vaginale et maternelle. Pourtant la philosophe et psychanalyste note que non seulement la fille devrait renoncer à la phallicité, mais, et surtout, cela reviendrait à renoncer à l'accès à l'intelligibilité. Puisque dans la culture occidentale l'intelligible est associé au phallus et à ses attributs, se voir sans lui représente la perte de sa propre possibilité d'être sujet. La « perte » du clitoris représente la perte d'une voie d'accès possible à la subjectivation.

Par ailleurs, ce qui existe dans l'Œdipe de la fille tel que pensé par Freud, c'est l'idée

de changement de l'objet du désir. C'est une perte que le garçon n'a pas à subir dans ce paradigme hétéronormatif. Le garçon est soigné par sa mère et viendra ensuite à la désirer dans l'Œdipe. Gayle Rubin (1975) le souligne parfaitement lorsqu'elle soutient que plus fondamental encore que le tabou de l'inceste est le tabou de l'homosexualité, l'idée de base de Freud étant qu'il est impossible que le désir passe par une voie homosexuelle, la fille aurait nécessairement besoin de changer son objet d'amour pour que l'Œdipe reste et puisse être hétérosexuel.¹⁰

Pour Irigaray, cet échange d'objet correspond à une première perte, de très grande ampleur, puisqu'elle équivaudrait à la perte de l'origine. Le deuil de ce premier lien avec la mère représente la perte des dimensions possibles de sa sexualité, des formes d'expression, de l'accès à sa propre jouissance (insoumise à la norme phallique), un amour homosexuel entre-femmes, une généalogie féminine. La relation de la fille avec sa mère serait le continent noir par excellence de notre société et de notre culture, qui fonctionnent sur la base d'un matricide (IRIGARAY, 1987a). Contrairement à la formulation freudienne d'une culture (et d'une loi) fondée sur le parricide, Irigaray (1987a) postule l'existence d'un matricide préalable, compris comme « nécessaire » à l'ordre dans la polis. Pour IRIGARAY, 1987a, 1987b, notre culture occidentale est basée sur l'assassinat de la mère par l'homme-Dieu-père. Un des objectifs de la théorie de la psychanalyste belge est justement de retrouver le corps de la mère enterrée, cela veut dire retrouver la généalogie féminine.

Selon IRIGARAY, 1987a, la loi du père (le Symbolique) s'insère dans le corps à corps avec la mère, forcluant le rapport corporel et intime de tout sujet avec son espace premier, l'utérus maternel. Ce premier corps, foyer et objet d'amour, représenterait dans notre culture la frayeur de la fusion et de l'anéantissement, nécessitant d'une forclusion pour qu'un langage (toujours masculin) se crée dans son espace. L'ordre social et culturel aurait besoin que la mère, en tant que représentation de tout cela, soit exclue.

Il faut à la fille freudienne d'échanger ce qui caractérise sa féminité – ses attributs à elle, non pas de manque, mais de présence – sa morphologie plurielle, la possibilité de jouir à sa manière et donc d'être sujet à sa manière, non soumise à l'empire phallique, sa relation avec sa mère, une relation homosexuelle entre femmes contre de l'intelligibilité. De se maintenir clitoridienne représente tout cela : tenir à une existence dans des termes féminins, ce qui renvoie à être inintelligible. Cette première perte représente l'impossibilité d'être sujet et femme dans la culture à partir de ses propres paramètres (IRIGARAY, 1974, 1977), pour accéder à quelque chose *ressemblant* au statut de sujet. Dans ce renoncement, la fille doit s'assujettir à la mimesis. Celle-ci est une tentative toujours artificielle de copier

10. Ultérieurement, Judith Butler reprend l'idée d'une perte fondamentale, qu'elle théorise comme mélancolie de genre (BUTLER, 1997, 1990/2007).

la subjectivation masculine comme moyen d'accéder à une condition minimale de sujette désirante.

Afin de sauver sa sexualité d'un refoulement absolu, la jeune fille tenterait de s'approprier les signifiants de l'univers même qui l'exclut. Par mimesis, elle répéterait une mise en miroir avec ce que lui est imposé dans l'ordre du Même et imiterait le sujet, cherchant à le déformer, à le transformer en quelque chose qui puisse au minimum répondre à ses propres exigences¹¹. Le refus de la fille de mourir, de disparaître (psychiquement, libidinalement et représentationnellement) signifie que la seule issue qui n'équivaut pas à une suppression totale de ses pulsions est l'hystérique. Dans cette logique, la seule motivation possible pour devenir femme serait l'essai de s'approprier de l'instrument de jouissance (le phallus), par imitation, réplique ou miroir, pour tenter de récupérer quelque chose qui lui était privé par le monopole phallique.

1.3.4 Essentialiser la féminité

En raison du caractère passif que Freud confère à la féminité, le masochisme dans la vision freudienne appartient au domaine du féminin (Freud, 1919). Freud arrive à le penser comme l'essence même du féminin (FREUD, 1924/1992a). Les fantasmes des patients hommes dits masochistes, dans lesquels ils sont objet de coït ou castrés, sont un exemple de Freud pour penser que ces fantasmes appartiennent au domaine de la féminité.

La prémisse selon laquelle la différence anatomique a forcément des conséquences sur le développement psychique est un argument utilisé par l'auteur pour montrer comment les sexes seraient vraiment distincts au niveau mental, raison pour laquelle il déduit que le mouvement féministe a tort de proposer l'égalité entre les sexes (FREUD, 1924/1982). A partir de la proposition selon laquelle « l'anatomie c'est le destin » (FREUD, 1924/1982), de nombreux postulats sont produits et soutenus théoriquement par Freud.

Depuis les *Trois Essais*, Freud a accordé une importance fondamentale aux « caractères » qui résulteraient de la « différence anatomique et naturelle » entre les sexes. Peu de considérations des aspects culturels, voire aucune, n'accompagne ses théorisations à cet égard, la plupart de ses idées aboutissant à quelque chose qui s'apparente à une « nature féminine » par opposition à une « nature masculine ».

11. Malgré son appartenance à un cadre épistémologique différent et ultérieur, on sait que Judith Butler a lu et travaillé avec la pensée de Luce Irigaray à plusieurs reprises (*Trouble dans le genre*, *Ces corps qui comptent* et *Les sens du sujet*). Il me semble important de remarquer que l'idée de mimesis de Luce Irigaray a des similitudes avec la conceptualisation beaucoup plus élaborée chez BUTLER, 1993, 1990/2007, 2018 de performativité de genre et de parodie.

On sait que c'est seulement à la période de la puberté que l'on voit apparaître une distinction nette entre le caractère masculin et le caractère féminin, opposition qui, par la suite, exerce plus que toute autre une influence décisive sur le cours de la vie. Il est vrai que les dispositions mâle et femelle se manifestent déjà durant l'âge infantile. Le développement des inhibitions sexuelles (pudeur, dégoût, pitié) s'accomplit de bonne heure chez les petites filles, et rencontre moins de résistance que chez les jeunes garçons. Chez les filles également, le penchant au refoulement sexuel paraît jouer un plus grand rôle, et lorsque les pulsions partielles se manifestent, elles prennent de préférence la forme passive. Toutefois, l'activité autoérotique des zones érogènes est la même pour les deux sexes, et ceci empêche que, dans l'âge infantile, la différence sexuelle soit aussi manifeste qu'elle le sera après la puberté. (FREUD, 1905/1923, p. 138)

Elizabeth Grosz (1994) décrit l'essentialisme comme l'attribution d'une essence impossible à changer des femmes. Leur essence est prise comme universelle et tend à être aussi identifiée à une certaine biologie et à des caractéristiques dites naturelles. Tout de même, pour GROSZ, 1994, l'essence de la femme dans quelques théories apparaît aussi non dans une biologie mais dans une certaine liste d'attributs psychologiques attendus (empathie, intuition, une nature accueillante et soignante, une non-compétitivité). Ce qui caractérise le plus l'essentialisme est son idée de fond, le présupposé de que ces prédicats seraient partagés par toutes les femmes depuis toujours et à toujours. Aussi par son refus à historiciser, cet essentialisme obstaculise les possibilités de changement, car il ne conçoit pas que l'on peut agir ou exister hors une certaine nature pré-décidée.

Revenons aux essentialisations freudiennes. En 1925, Freud défend l'idée que, différemment du cas du garçon, où la castration est une menace, la castration de la jeune fille a effectivement eu lieu. Voilà pourquoi, selon FREUD, 1925/1992b, il n'y a pas de motivation pour la destruction du complexe d'Œdipe, puisque la castration est déjà réalisée. Ainsi, l'Œdipe ne serait pas défait chez la fille, il serait refoulé. Ce « fait » de la castration chez la femme entraîne la conclusion que le Surmoi, héritier de l'Œdipe, serait plus faible chez elles que chez les hommes. La menace de la castration ne servait pas à rendre le Surmoi rigide et la conséquence en serait une morale et une éthique faibles (FREUD, 1925/1992b). En raison de la supposée faiblesse de son Surmoi, la femme freudienne montre un sens de la justice diminué par rapport au masculin. Sa relation avec les exigences de la réalité extérieure serait aussi plus fragile. Elle présenterait une tendance à l'agir guidé par ses sentiments FREUD, 1925/1992b. De plus, il est intéressant de remarquer que, pour FREUD, 1931/2017, la femme se trouve plus près de la bisexualité que l'homme. En effet, cela nous convoque à la réflexion,

non pas seulement sur le concept de féminin, mais aussi sur le masculin chez Freud et la présomption d'hétérosexualité qu'on y trouve (BUTLER, 1990/2007 ; RUBIN, 1975).

On remarque que l'idée freudienne de la valeur de la distinction anatomique pour penser la différence mentale entre les hommes et les femmes est plus tard remise en question par l'auteur lui-même, quand il postule que ce qui constitue la masculinité et la féminité est au-delà de l'anatomie (FREUD, 1932/1995). Dans ce même texte, il admet un rapport entre le féminin et le passif et le masculin et l'actif, mais questionne l'utilité de cette considération. A ce moment théorique, il suggère que le masculin et le féminin sont des traits mentaux et comportementaux. FREUD, 1932/1995 pense que l'agressivité réduite chez les femmes serait constitutionnelle. Pourtant, il affirme qu'il y a aussi des raisons sociales pour lesquelles cette agressivité serait plutôt dirigée vers elle-même, dans le masochisme. Dans ce moment tardif de ses théorisations, Freud soutient encore l'idée du masochisme comme caractéristique du féminin. Rappelons ses mots dans les *Trois essais* : « (...) en attachant aux conceptions de mâle et femelle des notions plus précises, on peut affirmer que la libido est, de façon constante et régulière, d'essence mâle, qu'elle apparaisse chez l'homme ou la femme (...)» (FREUD, 1905/1923, p. 139)

Malgré ces conceptualisations essentialisantes, FREUD, 1932/1995 fait la fortuite contribution de penser la féminité comme quelque chose d'acquis. Si chez Simone de Beauvoir, on ne naît pas femme, on le devient, chez Freud aussi (LAUFER, 2014). Pourtant, cela se fait par un chemin très différent de celui de BEAUVOIR, 1949/2019, puisque Freud décrit le phénomène de « devenir femme » en se centrant sur le psychique, alors que Beauvoir s'applique à interroger les causes sociales qui font qu'on devienne « femme » (femme au foyer, mère, passive, objet, Outre). Freud décrit minucieusement les mécanismes qui font que les enfants entrent dans ce système sexe-genre (RUBIN, 1975), mais il ne se montre pas soucieux d'évaluer et d'analyser quelles sont les questions sociales qui agissent par-dessous cette entrée dans le système. C'est ce qui fait que RUBIN, 2017 dise que la psychanalyse est une théorie de genre, puisqu'elle décrit comment des enfants androgynes deviennent des hommes et des femmes. Néanmoins c'est aussi ce qui fait que cette anthropologue affirme que la psychanalyse est un féminisme manqué, une théorie qui a pu reconnaître que le genre n'est pas quelque chose qu'on est ou qu'on a, à titre d'essence, mais quelque chose qu'on acquiert. Pourtant, Freud n'a pas su comment aborder cela d'un point de vue critique et social.

Même si les textes des années 1930 sont truffés d'essentialisations, on peut dire que leur but principal est de penser quels processus l'on retrouve dans le développement de la féminité. On remarque tout de même que l'intention de Freud de penser ce devenir femme cohabite avec des contradictions, des conceptions souvent biologisantes¹². Parallèlement,

12. GROSZ, 1994 fait une différence entre essentialisme et biologicisme. Ce dernier serait une forme parti-

on considère que la cohérence théorique demanderait que, si l'on devient femme, on doive aussi devenir homme, sinon cela voudrait dire qu'à la base, le sujet est masculin.

Or, cela serait en accord avec la critique de Simone de Beauvoir (1949/2019) à propos des thèses de Freud sur les femmes : essentiellement, elles sont l'Autre sexe, l'Autre d'un sujet original et, souvent, son objet. Pour Beauvoir, le sujet freudien est masculin et essentialisé par le pénis et la problématique de la castration. La tentative freudienne de comprendre les femmes par l'envie du pénis et sa compréhension de la féminité comme quelque chose qui renvoie nécessairement à une passivité et à un caractère objectal posent problème pour BEAUVOIR, 1949/2019, qui trouve que ces conceptions sur la féminité cantonnent « la femme » à une position d'objet, elle-même ne pouvant pas être sujet de désir. Les constats de Freud sur le pénis et la castration seraient insuffisants pour comprendre le développement psychosexuel de la fille, surtout puisqu'il n'ajoute pas à son analyse de l'envie du pénis le caractère social de ce que n'avoir pas de pénis représenterait dans cette société. Le caractère non biologique, mais forcément fabriqué de la féminité est au cœur des thèses de Beauvoir, comme on le sait bien.

Pour la philosophe (BEAUVOIR, 1949/2019), l'envie du pénis n'est pas comprise de façon suffisamment complexe chez Freud, mais comme quelque chose d'incontestablement biologique, le rejet de la féminité étant quelque chose de donné par la nature (FREUD, 1937). La fuite de cette dite « féminité » (HORNEY, 1926/1991) renverrait au rejet d'une passivité élémentaire – la passivité et la castration apparaissant ici comme indétachables. Les théories freudiennes sur la différence des sexes, pour Beauvoir, appartiendraient plutôt à un ensemble dogmatique dans la psychanalyse qu'à des outils scientifiques, c'est-à-dire, questionnables, passibles d'être interrogés, discutés, repensés...

Ce n'est pas une entreprise facile que de discuter de la psychanalyse. Comme toutes les religions – christianisme, marxisme – elle se montre, sur un fond de concepts rigides, d'une souplesse gênante... Si on attaque la lettre de la doctrine, le psychanalyste prétend qu'on en méconnaît l'esprit ; si on en approuve l'esprit, il veut vous enfermer dans la lettre. La doctrine n'a pas d'importance, dit celui-ci : la psychanalyse est une méthode ; mais le succès de la méthode fortifie le doctrinaire dans sa foi. D'ailleurs, où rencontrer le vrai visage de la psychanalyse, sinon chez les psychanalystes ? Mais parmi ceux-ci comme parmi les chrétiens et les marxistes, il existe des hérétiques ; et plus d'un psychanalyste a déclaré que « les

culière d'essentialisme, dans laquelle l'essence de la femme est définie en termes biologiques. Des facteurs sociaux et culturels sont vus comme des effets d'une certaine corporalité donnée. Notamment, le biologicisme relie intimement féminité à reproduction.

pires ennemis de la psychanalyse ce sont les psychanalystes.
» (BEAUVOIR, 1949/2019, p.81)

Freud partage d'autres idées d'inquiétantes, comme celle sur la contribution réduite des femmes au développement de la civilisation, à l'exception de l'art du tressage et du tissage (FREUD, 1932/1995) – on ne trouve pas même une brève réflexion sur les raisons sociales qui seraient les causes derrière cette affirmation contestable. Celle-ci est du reste bien mal justifiée : l'envie du pénis, bien évidemment, serait-ce qui motive les femmes à développer des artifices pour cacher leur absence de l'organe.

Par l'idée que les femmes ressentent un plus grand besoin d'être aimées que d'aimer, FREUD, 1932/1995 se montre toujours défenseur d'une passivité essentielle féminine. La supposée vanité des femmes serait aussi justifiée par l'envie du pénis : le maquillage, les accessoires et les vêtements comme artifices servant à cacher leur manque de pénis (FREUD, 1932/1995). La conception selon laquelle les femmes ont un sens de la justice moins développé, que l'on dirait problématique en soi, est aussi pensée à partir de la jalousie qui est plus présente dans leur vie mentale, du fait de leur castration. Selon Freud, les femmes seraient aussi moins douées pour la sublimation comme destin pulsionnel (FREUD, 1932/1995), aussi dû à ceci que le complexe d'Œdipe n'est pas résolu par le complexe de castration, comme c'est le cas pour les garçons, puisque leur succession est inversée.

En 1937, Freud tente de démontrer l'intensité du rejet de la féminité dans son texte *L'Analyse finie et analyse infinie*. Il prend le supposé souhait des femmes d'avoir un pénis et la lutte masculine contre la passivité comme des exemples de troubles presque impossibles à résoudre dans une analyse. Selon l'auteur, il est effectivement très dur de convaincre un homme lors de son analyse qu'une attitude passive par égard à un autre homme est indispensable pour les rapports sociaux. Le fait d'être passif dans une relation avec un homme mettrait le patient dans une position féminine, castrée. Cela serait forcément rejeté par les hommes. Le rejet de la passivité est comparé au rejet des femmes, ce qui serait accompagné d'une intense angoisse de castration. Par rapport à l'envie du pénis, FREUD, 1937 soutient que l'acceptation par la femme de l'impossibilité d'avoir un pénis serait la cause d'un moment de retrait dépressif. Elle se rendrait compte que l'analyse est inutile, car ce qu'elle recherche est inatteignable.

1.3.5 Le corps et le psychisme sexués chez Freud

Nous nous trouvons en face d'une grande énigme, d'un problème posé par un fait biologique, celui de l'existence de deux sexes. Là finissent nos connaissances et ce fait, nous n'ar-

rivons pas à le ramener à autre chose. La psychanalyse n'a contribué en rien à résoudre ce problème qui est sans doute tout entier d'ordre biologique. Nous ne découvrons dans le psychisme que des reflets de cette grande opposition (...) (FREUD, 1938/1949, p. 58)

La théorie du psychisme fonctionnant en miroir par rapport à un corps supposé objectif, réel, ayant concrétude, solidité monolithique et impossible à questionner, un corps dont les contours ne bougent pas entraîne des conséquences. Surtout si ce corps est considéré une vérité objective, déjà donnée, naturelle. Les enjeux normatifs font que ce que les sciences médicales et biologiques trouvent sur l'anatomie du corps se propose neutre, tout en étant interprété à partir d'une norme. En vérité, il n'y a pas de réalité objective en soi : le corps est toujours lu à travers une optique normative spécifique. Cela revient à dire que comprendre un psychisme comme réflexe, en tant que miroir de ce corps, voudra dire comprendre le psychisme à partir d'un modèle normatif de genre.

Le fait d'avoir une théorie de l'inconscient et du psychisme fondée sur l'idée du corps a, en soi, ses particularités et ses effets sur la pensée produite. Et cela à cause d'une idée à la fois simple et véritablement complexe : la notion de corps dit concret, objectif, n'existe pas. Une cartographie corporelle est toujours dépendante des contingences sociales, politiques et historiques (LAQUEUR, 1992). Il n'y a pas un seul paradigme de corps possible (FAUSTO-STERLING, 1992, 2000). La matérialité n'est point pure, elle est toujours déjà signifiée (BUTLER, 1990/2007). Alors ce qui doit être perçu est que le corps sur lequel Freud produit sa théorie n'en est pas un dont la matérialité a une indépendance par rapport aux normes de genre. Au contraire, il s'agit de notions anatomiques qui découlent de discours sociaux.

De cela, nous déduisons que le fait de travailler avec l'idée d'une différence sexuelle binaire ne revient pas à se mettre d'accord avec l'immuabilité de telle notion. Au contraire, comme remarqué par BUTLER, 1990/2007, le fait que cette différence sexuelle semble irréductible et impossible à transformer, qu'elle soit perçue comme naturelle et immuable, antérieure à toute signification, est notamment un des mécanismes normatifs qui contribuent pour que la norme semble solide et transcendante. Fait partie des caractéristiques mêmes de la norme qu'elle semble naturelle. Ainsi l'idée d'une différence sexuelle, organique et préalable à toute signification – y compris au patriarcat – est un mécanisme normatif.

Or, que pourrait-on dire de la différence sexuelle binaire ? Observons que cette différence définie par rapport à avoir/ne pas avoir de pénis vient d'une visibilité, c'est-à-dire d'un premier moment de capture imaginaire. Outre la dimension culturelle

épistémique qui donne des formes définies à cette différence, la dimension subjective de la perception est toujours imaginaire : la perception de son propre corps ou de celui d'autrui ne se réduit pas à une somme d'innervations brutes, mais s'inscrit toujours sur un plan structurant du fantasme, une symbolisation du désir. La différence entre les sexes définie de manière binaire (avoir/ne pas avoir) vient alors de cette captation imaginaire de la perception du corps : elle vient de la « théorie sexuelle infantile » du garçon qui, comparant la « région génitale » de la fille à travers ses yeux, introduit l'alternative avoir/ne pas avoir. Ici apparaît la fascination de ce regard qui est sur le seuil du corps : c'est la capture imaginaire du garçon réparant la dissemblance sexuelle. Lorsque la théorie reprend l'interdit du savoir propre à la fascination horrifiée devant le sexe féminin, un double mouvement s'opère. La théorie reproduit, dans sa conformation, une théorie sexuelle infantile qui n'appréhende la différence des sexes qu'en regardant, dans une double captation imaginaire. De même que c'est en regardant cette « région génitale » de la fille que le garçon, comparativement, déduit la différence sexuelle, c'est en regardant cette différence que la théorie se réduit au binaire avoir/ne pas avoir. Mais c'est aussi par le regard que le garçon attribue une identité de genre à la fille et c'est par ce même regard que la théorie reproduit cette attribution d'une identité sexuelle. (AYOUCHE, 2014, p. 64, je traduis)

Si Freud choisit, pour plusieurs raisons, d'attacher le psychique au corporel et si, par la suite, il semble si important pour la théorie lacanienne qu'on détache le psychique du corps et que l'on le comprenne à partir du langage et du signifiant, il nous semble que le chemin pour échapper au maximum possible des contraintes normatives ne passe ni par cette fuite du corps et ancrage dans le symbolique, ni par une naturalisation de ce corps. La question problématique de l'épistémologie freudienne n'est pas que le corps y figure de manière sous-jacente mais qu'il le fasse de façon inavouée. Deuxièmement, il est limitant que ce corps ne soit pas compris à partir des enjeux normatifs qui le signifient. Autrement dit, la matérialité et la cartographie (l'anatomie) du corps ne sont pas perçues comme des aspects contingents eux-mêmes. Il y a un détachement du fait que la notion en soi de ce qui est un corps est une fabrication des enjeux normatifs, qui le signifieront comme il est convenable pour la norme.

Il ne faut pas postuler l'abandon de la matérialité mais plutôt insister sur sa présence, que l'on comprenne quel est son rôle dans la pensée psychanalytique et dans la pratique clinique. Surtout je propose qu'on voie que la notion d'un corps essentiel ayant une nature

pure et, ainsi, devant être déchiffré, signifié par le langage et la culture, n'est pas une histoire erronée mais en est une *incomplète* et imprécise, du fait de ne pas reconnaître que le sexe en soi, et même le corps sexué lui-même, ne se fabriquent pas sans un réseau de sens, sans une matrice de significations. La matérialité ne se produit pas sans les processus de signification, et ceux-ci dépendent profondément de cette même matérialité, de façon que corps et langage – et corps et politique – ne sont pas séparables, ne sont pas dans une relation de cause et effet, ni de précédence l'un par rapport à l'autre, mais dans un mouvement de fabrication mutuelle. De manière inattendue, la critique que Butler fait dans son *Trouble dans le genre* (1990/2007) à l'idée d'une perspective différentialiste dans le féminisme constructiviste comme un problème – l'idée qu'il y a une différence des sexes et que le souci est la façon dont cela a été signifié – est une critique aussi applicable à Freud. Les féministes constructivistes et Freud partagent la même difficulté – celle de ne pas voir à quel point le corps en soi est imago politique et réflexe des conceptions de genre d'une culture donnée. Je rappelle ici l'idée de Judith Butler (1993) de que la matérialisation des corps ne se fait pas sans une liaison étroite avec les mécanismes de signification – en d'autres termes, les enjeux de la norme.

Nous voyons que le corps est le modèle pour une compréhension du psychisme genré. Tout marche comme si Freud comprenait le corps et essayait d'appliquer son modèle pour accéder au psychique, une approche que Valerie Traub (1995) appelle psychomorphologie. La querelle entre le corps anatomique et le corps pulsionnel est ancienne en psychanalyse (PORCHAT, 2014). Malgré cela, l'anatomie se fait toujours présente. Le phallus, est-il le pénis ? La passivité est-elle forcément attachée à la castration et au vagin ? Les psychanalystes les plus optimistes diraient peut-être que non. Mais avec Luce Irigaray ((IRIGARAY, 1977)), Jane Gallop (2001) et Judith Butler (1990/2007), on peut considérer que peut être le corps pulsionnel ne réussit-il pas à être si éloigné du corps dit « matériel » ou anatomique, comme tant de psychanalystes le veulent. Ce que la psychanalyse freudo-lacanienne en général arrive à faire, en réalité, est d'invisibiliser ce corps. Le phallus, représentant la forme liée au sujet homme du désir, de la symbolisation, de la production de la culture et du langage, devient « le neutre » (IRIGARAY, 1977, 1984).

On entend souvent dire qu'il faut lire Freud en sachant qu'il est un homme de son temps. Nonobstant la tautologie de la phrase – nous sommes tous de notre époque, du moins pour autant que les technologies ont pu nous mener jusqu'à aujourd'hui – elle s'avère fausse, du point de vue de l'originalité et de la créativité dans la pensée freudienne. Cet argument apparaît cependant lorsque la théorie freudienne est critiquée pour son sexisme ou sa misogynie. Mais dans tant d'autres concepts et innovations – l'inconscient, le transfert, la cure par la parole, la sexualité infantile, pour n'en citer que quelques-uns – l'œuvre de Freud

était tout sauf « de son époque ». Elle a été à la fois innovatrice et rétrograde. C'est un des points que nous présente Thomas Laqueur (1992), lorsqu'il rappelle qu'au regard de la notion de sexualité féminine à laquelle pense Freud dans ses théorisations sur le passage du plaisir clitoridien au vaginal (FREUD, 1924/1982, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017) serait, en vrai, insolite et totalement hors de l'esprit de l'époque où il était. Il était un fait déjà établi pour la science de l'époque, et même des siècles auparavant, que le plaisir féminin se situait dans le clitoris (LAQUEUR, 1992, 2000 ; PARK, 1997).

Ce qui est peut-être vrai dans nombre de ses textes, peut-être surtout ceux concernant les cadres hystériques, c'est que Freud était un excellent descripteur de la réalité de genre de son époque. C'est-à-dire que Freud prend en compte qu'il y a un « devenir » en jeu, précédant en ce sens le propos Beauvoirien (BEAUVOIR, 1949/2019 ; LAUFER, 2014). Ce qui n'est pas présent chez Freud, du moins pas suffisamment, c'est la question historique et culturelle (BEAUVOIR, 1949/2019 ; HORNEY, 1933/1967, 1926/1991) ce que cela signifiait pour les hystériques de vivre dans une société dont la valeur qui rendait la vie intelligible était le phallique.

Ce que nous trouverions opérer chez Freud ne serait pas vraiment la différence entre les sexes. Ce serait le paradigme d'un seul sexe (LAQUEUR, 1992), monosexuel (IRIGARAY, 1974, 1977, 1984). Mais veut-on un paradigme matériel binaire pour les corps ? Faut-il penser une vaginalité ou une clitoridicité auxquelles correspondraient quelques souffrances, angoisses et caractéristiques psychiques ?¹³ Serait-ce bien différent si nous avions, à la place du phallus comme paradigme du sujet et du désir, le clitoris, l'utérus ou le vagin ? Possiblement les conclusions qui en découleraient seraient autres. Néanmoins, elles continueraient également d'insister sur une subjectivité pré-décidée pour le sujet, et de produire des abjections. Elles seraient excluantes des subjectivités et identités trans, intersexuées ou asexuelles, pour n'en nommer que quelques-unes.

1.4 Le corps latent chez Lacan

La limitation théorique d'avoir un seul modèle de matérialité sous-jacent aux théorisations n'est pas restreinte aux origines de la psychanalyse avec Freud. Elle s'est désormais reproduite dans l'œuvre de plusieurs auteurs psychanalytiques. Pour l'objet de cette thèse, on considère que les travaux de Jacques Lacan sont les plus illustratifs du problème que je discuterai, puisqu'il propose une reprise de la théorie freudienne à ces racines. De plus, l'importance de cet auteur pour le développement de la psychanalyse postfreudienne ne prête pas à controverse. L'œuvre de Lacan a influencé tous les courants de pensée psychanalytiques.

13. Je reviendrai sur ce débat dans le chapitre 2.

nalytique postérieurs, ce qui rend ses théorisations sur les femmes un objet d'une valeur indiscutable pour la discussion de genre en psychanalyse.

Dans le cas de Lacan et des développements d'après son œuvre, on ne parlera plus de pénis et de castration anatomique, mais d'un phallus signifiant, dû à un inconscient langagier. La différence des sexes chez lui n'est pas celle du corps, mais plutôt celle d'une position logique face au phallus, en tant que signifiant du manque (LACAN, 1958). La castration n'est plus alors anatomique, mais a lieu dans le domaine du langagier, du symbolique. Il semble toutefois que chez LACAN, 1958, le phallus ne s'éloigne pas suffisamment de la notion freudienne de pénis. La condition de passage de la nature à la culture et, par conséquent, aussi la constitution du sujet désirant chez LACAN, 1966a, dépendent de la reconnaissance de la différence sexuelle – deux positions face au phallus développées plus tard dans le *Séminaire XX*. Dans le *Séminaire XVIII*, Lacan analyse la relation du phallus avec la jouissance :

Le phallus, en mettant l'accent sur un organe, ne désigne nullement l'organe dit pénis avec sa physiologie, ni même la fonction qu'on peut, ma foi, lui attribuer avec quelque vraisemblance, comme étant celle de la copulation. Si l'on se rapporte aux textes analytiques, il vise de la façon la moins ambiguë son rapport à la jouissance. Et c'est en cela qu'ils le distinguent de la fonction physiologique. (LACAN, 1971/2007, p. 67)

Bien que souvent, chez Freud et chez Lacan, semble apparaître un modèle dimorphique pour les corps et pour les subjectivités, je soutiendrais que ce que l'on retrouve n'est pas de l'ordre de la différence, mais du manque. C'est le rapport à la castration qui constitue le sujet lacanien, une castration qui se réfère à un phallus défini comme signifiant suprême, mais qui, pourtant, reste inscrit dans une proximité avec le pénis. Plus tard, dans les formules de la sexualité, le groupe hommes et le groupe femmes se définiront aussi par rapport à la castration, en relation au père de la horde primitive. Comme démontre Márcia Arán (2009), les analyses de Lacan maintiennent un dispositif de la différence sexuelle, tout comme celles de Freud. Voyons alors comment cela opère dans l'œuvre lacanienne.

1.4.1 Le primat du phallus

En dépit des années écoulées entre les écrits freudiens sur la féminité et des changements sociaux ayant eu lieu à ce moment-là, notamment la parution du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (1949/2019), l'entrée des femmes dans le marché de travail et le début de la deuxième vague féministe, on peut constater que Lacan reproduit à certains moments

la logique de Freud. La centralité du phallus demeure un moteur théorique, cette fois-ci considérée surtout à partir de son caractère symbolique.

Chez LACAN, 1958, le phallus est, très idéalement – on verra bientôt pourquoi il ne l'est pas vraiment –, destitué de son organicité de pénis pour accéder à sa nature signifiante. Virtuellement, le phallus chez Lacan (1958) devient synonyme de signifiant fondamental, dépourvu d'un contenu fixe ou de sens en soi. Le phallus serait une structure vide, un espace pour la métaphore dont le sens change selon le sujet, le fantasme, le symptôme, le moment et le contexte. Le phallus serait en rapport également à la métonymie, pour être le signifiant princeps, qui fait tourner les autres signifiants.

Toutefois, il faut remarquer que, malgré le statut symbolique conféré par l'auteur au phallus, (LACAN, 1958) continue justement de le nommer « phallus » : mot dérivé du grec (*phallos*), et latin pour pénis en érection (« Phallus », s. d.). Et, bien qu'il dise beaucoup plus tard, dans les années 1970¹⁴, qu'il ne s'agit que de positions possibles, des signifiants (LACAN, 1972/2005), il ne les nomme pas au hasard, mais toujours « homme », « femme », « masculin », « féminin ». De plus, que la femme n'existe pas semble reprendre des conceptions phallogocentriques propres à l'époque de cette affirmation. Lacan maintient le mythe totémique du meurtre du père de la horde primitive (FREUD, 1912/1998d) comme paradigmatique et l'utilise pour fonder son énoncé de l'inexistence de la femme (LACAN, 1972/2005). Le père de la tribu aurait le phallus par le fait d'avoir accès à toutes les femmes de la horde, ce qui reste interdit aux fils.

c'est que le réel, à proprement parler, s'incarne de quoi ? de la jouissance sexuelle, comme quoi ? comme impossible, puisque ce que l'Œdipe désigne, c'est l'être mythique dont la jouissance, sa jouissance à lui, serait celle de quoi ? de toutes les femmes. (LACAN, 1971/2007, p. 38)

Ces choix théoriques seraient-ils vraiment fortuits ? Ou s'agirait-il plutôt d'un reflet, dans la théorie, d'une position politiquement située (et sexuée), quoique jamais avouée, du discours lacanien ? Les arguments pour considérer que « masculin » et « féminin » ne sont que des positions logiques par rapport au phallus (pris comme signifiant) abondent, mais il nous semble tout de même que de tels arguments font fi des conséquences du choix même de prendre le « phallus » comme signifiant primordial. On peut considérer que Lacan ne s'est pas intéressé aux aspects politiques de cette question, c'est-à-dire qu'il n'a pas pris le

14. Tout en sachant que Lacan développe ses formules de la sexuation depuis le *Séminaire XVII* jusqu'à aboutir à son complet développement dans le *Séminaire XX, Encore*, je ne travaillerai en profondeur qu'avec ce dernier. Pour les finalités de cette thèse, son exposé dans ce séminaire suffit pour aider à construire mon point sur le rôle de l'anatomie dans ses théorisations.

« phallus » comme une question de genre. Ainsi, il n'aurait été soucieux que de décrire une certaine réalité, de connaître le rapport des sujets à ce phallus, qui deviendra le signifiant du manque. Beaucoup soutiennent que ce manque que représente le phallus n'a rien à voir avec le genre. Il nous semble cependant que cet argument est ébranlé par la toute-puissance qu'il contient : l'idée qu'on peut prendre un mot et le vider de sens, comme si les signifiants n'avaient pas une certaine saturation de sens et de significations – au moins sur le plan social.

Le langage n'appartient pas (seulement) à la psychanalyse. Phallus, homme, femme, féminin, masculin sont des mots qui contiennent un sens partagé. Ce sens peut être subverti et rendu pluriel, diront certains. Autant l'on peut être d'accord avec cette affirmation, autant il ne me semble pas que c'est ce qui se passe dans la pensée de LACAN, 1958. Si nous faisons comme nous l'avons fait avec la pensée de Freud et décidons de suivre la pensée lacanienne non pas à partir d'une chronologie, mais à partir de l'analyse d'une formation discursive, le phallus, nous verrons que la logique qui s'en dégage est très proche de la logique de l'envie du pénis et la castration telle que pensée par Freud.

Dans le texte de 1958, *La signification du phallus*, Lacan considère que le phallus est pris comme signifiant primordial parce qu'il représente une vitalité au moment de l'érection, mise en évidence par la tumescence de l'organe. Or, l'argument central de ce texte est que « phallus » et pénis ne sont pas équivalents : que le phallus serait, justement, le signifiant principal de l'absence, du manque, y compris des significations. Autrement dit, le phallus est le signifiant privilégié pour représenter le manque. Si cela est pris en termes symboliques, comment se fait-il que l'on glisse si facilement, en l'espace de quelques pages, dans une image si brutalement biologisante de ce phallus ?

1.4.2 Signifiants : le langage est généré

Il semble donc nécessaire de repenser le statut de virtuelle absence de sens préalable que Lacan confère au signifiant dans quelques-unes de ses théorisations. Notamment, il nous semble nécessaire de passer par une analyse épistémologique des postulats lacaniens pour ainsi comprendre la matrice de sens qui irrigue les racines de sa pensée. Il s'agit alors de réaliser une analyse de l'épistémologie politique du corps généré chez Lacan.

Conserver encore des noms qui portent une infinité de sens dans les cultures occidentales tout en proposant un phallus et une sexualité binaire dépourvus de sens déjà donné peut être utopique et incohérent avec le concept même de signifiant et la proposition lacanienne des trois registres toujours entrelacés (Réel-Imaginaire-Symbolique) (LACAN, 1953/

1982, 1974/2017). L'exercice de donner un nom crée déjà un sens. Par exemple, suggérer une sexualité divisée en deux positions fondamentales de genre (LACAN, 1972/2005) cache une conception de sexe et de genre – une signification déjà ; sinon pour d'autres aspects, du moins pour le fait de penser une sexualité en deux, binaire. Il y a une logique antérieure, qui divise les sujets en deux par rapport à quelque chose – le pénis chez Freud, le père phallique de la horde de *Totem et tabou* (1912/1998d) – et, ainsi, un rapport déjà établi aux signifiants phallus, femme, homme.

Cette relation préalable est attendue dans un système langagier-symbolique, qui opère justement en établissant des rapports entre signifiants. C'est justement ce qui empêche qu'on les prenne de façon complètement dépourvue de sens, malgré nos intentions. L'idée selon laquelle les signifiants sont des structures insaturées de significations paraît exiger au moins quelques questionnements. On présuppose toujours quand on nomme quoi que ce soit. L'exercice de conceptualiser est non seulement symbolique, mais imaginaire aussi. Proposer un signifiant dépourvu de sens implique de penser aux registres de façon détachée, ce qui serait virtuellement impossible dans la perspective lacanienne. Tout cela suggère qu'il y a forcément des conséquences théoriques et cliniques si l'on maintient des termes comme phallus, masculin, féminin et féminité.

Pour Luce Irigaray (1977, 1985), le langage est toujours sexué. C'est un produit et un producteur de subjectivité, étant inévitablement marqué par le genre. Cela signifie que l'énonciation est aussi importante, sinon plus, que l'énoncé. Le fait de parler, qui parle et comment il/elle parle est aussi important que ce qui est dit. Pour Irigaray (1977, 1985), le discours est quelque chose de vivant et qui contient des structures, des logiques, des sens qui reflètent, reproduisent ou créent des relations de genre. Le langage est primordial à la réalité concrète (IRIGARAY, 1977). Pour elle, tout changement social ne peut se produire que s'il y a une modification de nos systèmes symboliques et imaginaires, ce qui signifie introduire un changement de notre langage.

Selon cette autrice, tout langage est marqué par le genre, ce qui apparaît dans les structures mêmes de la pensée qui surgissent dans les discours, dans l'emploi de certaines prépositions par rapport à d'autres, dans le genre des mots et dans la construction syntaxique des phrases (IRIGARAY, 1985). Le fait que tout discours soit sexué ne lui pose aucun problème. Ce qui est problématique, c'est que cette sexualité du discours n'est pas avouée : qu'elle veuille rester cachée, faisant ainsi apparaître le discours comme neutre. Il s'agirait donc d'un langage monolithique, totalisant et totalitaire, qui nie les différences. Avouer la sexualité du discours est nécessaire pour qu'il puisse en effet y avoir plusieurs conceptions du sujet, des logiques, des sens...

Le problème pour Irigaray est que la sexuation dans le discours psychanalytique est cachée, de sorte que sa « neutralité » opère dans le sens d'effacer le subalterne, qui, dans la norme phallique, signifie les femmes. Ainsi, un langage qui appartient aux femmes ne se forme pas, il n'existe pas. Car même lorsque les femmes parlent, cela se fait dans des structures et avec des signifiants issus d'un univers symbolique masculin. Pour Luce Irigaray (1985), parler n'est pas neutre : cela signifie bien sûr que les mots que nous choisissons d'utiliser ont un poids fondamental dans les théories que nous développons.

Dans le sillage de cette critique, nous notons que la centralité du phallus joue un rôle fondamental dans le fait que les femmes demeurent sans représentation dans la théorie de Lacan, aussi bien que dans celle de Freud, puisqu'elles se trouvent toujours désignées par un manque de ce qu'elles n'ont pas. Par une absence, effectivement. Jacques Lacan a proposé un retour à Freud. Ainsi, malgré l'innovation et l'originalité de sa théorie, Lacan est toujours en lien direct avec les origines de la psychanalyse.

1.4.3 Phallus, pénis...utérus ?

Certainement Lacan (1958) développe une vision de la castration comme symbolique, ce qui implique de nombreuses conséquences théoriques et cliniques. En dépit de cela, on ne pense pas pouvoir affirmer que Lacan a proposé un paradigme corporel différent de celui de Freud. Il reprend donc la théorie freudienne de la castration sous une autre forme, mais il est d'accord avec Freud sur les éléments de base de la théorie de la castration : la dynamique fondamentale d'avoir / être le phallus. Je soutiendrais que la référence principale reste le pénis, malgré l'effort lacanien de débiologiser le phallus.

De cette façon, même si pour Freud la reconnaissance de la différence anatomique a un effet normatif – la femme a comme destin l'envie du pénis – cela n'acquiert pas une fonction structurale et n'est pas une preuve de l'entrée du sujet dans la culture ou dans la civilisation. En ce sens, il est fondamental de distinguer le présupposé théorique de différence sexuelle de la transformation de cette reconnaissance en condition de subjectivation. Cet effet serait en fait peut être plus présent dans la pensée de plusieurs psychanalystes de matrice lacanienne (CHILAND, 2005 ; LEBRUN, 2009 ; MELMAN, 2003 ; ROUDINESCO, 2008, 2022) que chez Lacan en fait. Dans la critique de Márcia Arán :

C'est l'interprétation lacanienne qui fera de l'Œdipe un processus d'accès au symbolique, par lequel l'enfant va se constituer en tant que sujet, face à l'opération inaugurale de la métaphore paternelle et son mécanisme corrélât, le refoulement originaire de la 'chose' maternelle. On sait le niveau auquel cette

interprétation a fait écho dans la communauté psychanalytique en général, et a encore voulu définir l'idée même de culture comme quelque chose de lié au père. (...) Pourtant, il semble clair dans ce schéma 'd'abord la mère, après, le père', qui prétend définir un fonctionnement psychique universel, qu'on correspond exactement à ce qui a été prévu dans la division traditionnelle entre les sexes (...). » (ARÁN, 2009, p. 657, je traduis)

Même si Lacan abandonne le complexe d'Œdipe tôt dans ses théorisations, il maintient la suprématie du phallus-signifiant, ce qui fait que la notion de manque, et conséquemment de castration, demeurent centrales. Dans le début de son œuvre, la proposition de LACAN, 1958 est de travailler le concept du phallus à partir de sa dimension symbolique. De ce fait, il le pense comme un signifiant, en tant que signifiant s'oppose à signifié. C'est-à-dire que le phallus n'a pas de sens. Il n'a pas de valeur, de signification en soi. Les contenus qui transmettent ce signifiant sont contingents à l'Autre et à la singularité du sujet. Le signifiant, pour LACAN, 1958, produit des effets là où sont les éléments qui sont marqués par lui. Il produit une marque, il fait registre dans l'univers des choses signifiables. Les processus dont le signifiant fait marque sur l'élément signifié sont les mêmes processus qui gèrent la signification. Les signifiants, pour LACAN, 1958, ne sont qu'utilisés, verbalisés, dits par l'humain : ils sont la « matière » même qui construit la structure humaine du langage. Le signifiant, du fait même d'être parlé, de nommer les existences, crée les événements.

La lecture lacanienne de l'œuvre de Freud est innovatrice lorsqu'elle affirme que le phallus peut être lu au-delà de l'anatomique. Il peut être interprété comme un signifiant, dont la fonction subjective ne peut être révélée qu'à partir des mouvements de transfert dans le cadre analytique. Le phallus est le signifiant privilégié pour métaphoriser, en les condensant, la logique et le désir. Tout de même, c'est notable comme des prémisses anatomiques dérapent vers le signifiant ou vice-versa :

On peut dire que ce signifiant est choisi comme le plus saillant de ce qu'on peut attraper dans le réel de la copulation sexuelle, comme aussi le plus symbolique au sens littéral (typographique) de ce terme, puisqu'il y équivaut à la copule (logique). On peut dire aussi qu'il est par sa turgidité l'image du flux vital en tant qu'il passe dans la génération. (LACAN, 1958, p. 692)

Alors, une des justificatives de Lacan pour maintenir le phallus dans ce lieu éminent dans le langage provient d'une corporéité assez concrète, comme l'on peut remarquer dans cette citation.

Pour LACAN, 1958, le phallus serait un signifiant favorisé pour représenter un univers

d'éléments différents dans des psychismes les plus divers. Ici, je voudrais penser à la proposition d'Antoinette Fouque (2015) sur l'envie de l'utérus. Cette psychanalyste différentialiste souligne que les origines de la misogynie remontent à l'envie de pouvoir avoir une gestation, de reproduire. Elle parle de la géni(t)alité féminine et pense qu'il y a une envie de la pulsion de vie des femmes, ce qui engendre socialement ce contrôle reproductif de leur corps. Je présente ici cette thèse susceptible d'être comprise comme le revers de la médaille de cette pensée de Lacan.

Au premier abord, il peut sembler étrange de penser à « l'envie de l'utérus », mais la notion de « manque » est tout aussi fondée biologiquement que chez Lacan – seulement elle apparaît de manière plus voilée, dans les structures elles-mêmes, les prémisses et les conclusions de la pensée lacanienne. Fouque (2015), comme Lacan, opère à partir d'une logique binaire, basée sur le corps et la notion de présence/absence. Cependant, ce qui provoque généralement le plus d'inconfort, c'est l'idée d'envie utérine, d'envie maternelle, bien plus que d'envie du pénis. La notion d'envie du pénis et de complexe de castration est toujours vivante chez Lacan, elle n'a pas disparu avec Freud. Cependant, elle est devenue plus complexe et, par conséquent, elle est aussi devenue plus difficile à reconnaître et à démanteler.

1.4.4 Castration anatomique et symbolique

En ce qui concerne la différence sexuelle, le signifiant phallique structure les relations dans deux sphères différentes qui se chevauchent : l'une concrète, objective et anatomique, et l'autre symbolique, non nécessairement en consonance avec l'anatomie. Cela signifie qu'on retrouve chez Lacan une castration anatomique (une absence de pénis chez les femmes qui occasionne son inexistence) et une castration symbolique, laquelle est beaucoup plus discutée et mise en lumière. Ces deux castrations ne sont pas pensées et exposées de cette manière chez Lacan. Ce que l'on retrouve dans son œuvre, c'est la référence à un phallus et à une castration symboliques, qui voisinent avec des postulats parfois un peu mystérieux sur le corps et l'anatomie.

C'est pourquoi Arán considère qu'on ne voit pas clairement, dans l'œuvre de Lacan, s'il s'agit d'anatomique ou de symbolique, puisqu'il y a un va-et-vient et des contradictions entre ces deux castrations. Dans le *Séminaire XIX*, Lacan soutient qu'il faudrait admettre

(...) que l'essence de la femme, ça ne soit pas la castration. Pour tout dire, à partir du réel, à savoir, mis à part un petit rien insignifiant – je ne dis pas ça au hasard -, elles ne sont pas castrables. Parce que le phallus, dont je souligne que je n'ai point encore dit ce que c'est, eh bien, elles ne l'ont pas. »

(LACAN, 1971/2011, p. 47, leçon du 12 janvier 1972)

Ce type de passage prête aux controverses, car on glisse d'un argument logique à un autre essentialiste (ARÁN, 2009). Comme le montre cette citation de Lacan, il n'est pas simple de se débarrasser des sens anatomiques et essentialisés que l'on retrouve dans les mots qu'on choisit d'employer. Le matériel-corporel se construit en nœud avec le symbolique-langagier, comme j'essaierai de démontrer dans le chapitre suivant. Puisque la lecture des corps n'est pas séparable des préconceptions sociales et, donc, du langage, il y a une matérialité dans l'histoire de la notion de castration et dans l'imagerie même que ce mot évoque. Il existe un corps spécifique qui vient à l'esprit quand on pense à la castration, celui d'un homme cisgenre. Il y a des corps donnés auxquels nous pensons quand nous parlons d'« homme » et de « femme », du moins dans le moment culturel et social où nous nous trouvons encore. L'essai de séparer phallus et pénis, par exemple, démontre l'impossibilité de le faire, car l'un est nécessairement en rapport à l'autre, au moins dans la langue.

Les lacaniens peuvent vouloir polariser les deux termes en opposition claire, mais *il est difficile de polariser les synonymes*. De telles tentatives de refaire le langage en fonction de nos propres besoins théoriques, comme si le langage n'était qu'un outil à notre disposition, suggèrent *une vision non lacanienne du langage*. Le désir des lacaniens de séparer nettement le phallus du pénis, de contrôler le sens du signifiant phallus, est rigoureusement symptomatique de leur désir d'avoir le phallus, c'est-à-dire leur désir d'être au centre du langage, à son origine. Et leur incapacité à contrôler le sens du mot phallus témoigne de ce que Lacan appelle la castration symbolique. (GALLOP, 2001, p. 280, je souligne, je traduis)

La matérialité elle-même peut être une puissance théorique, émancipant des corps et des subjectivités – pensons aux corps intersexués par exemple ou aux sujets qui visent une transition de genre – mais elle perd son pouvoir si elle est inavouée et si elle nous dit une vérité unique. La différence des sexes en tant que différence logique parfois donne lieu à une différence anatomique à reconnaître, sauf à risquer la psychose. Dans la lecture de quelques lacaniens, reconnaître « la différence des sexes » signifierait reconnaître la castration de ne pas pouvoir être de n'importe quel sexe, ce serait être capable de voir les limites du corps – être un homme n'est pas comme être une femme (LEBRUN, 2009; MELMAN, 2003). D'où l'on remarquera que certains postulats qui se proposent de donner un statut symbolique au phallus et à la castration n'arrivent souvent pas à maintenir leur promesse, car il y a, semble-t-il, des contradictions dans les présuppositions théoriques mêmes de Lacan. J'essaierai de démontrer sur quoi s'est fondée ma lecture de Lacan.

Chez LACAN, 1958, tous les humains se retrouvent face à la castration – que l'on peut entendre comme interdiction, loi, ce qui marque le manque, impossibilité de complétude, limites qui séparent le sujet de ses objets et interdisent une jouissance infinie. Avoir le phallus chez Lacan est une virtualité qui remonte à une complétude utopique, qu'aucun humain ne connaîtra. *La femme*, dans la vision lacanienne, est celle qui occupe la place de phallus de l'homme. Elle profite de ce lieu d'objet, de signifiant du désir de l'Autre (LACAN, 1958). Le signifiant de la femme étant aussi le phallus, mais pour celle-ci, marquée par le manque, il faut qu'elle le trouve dans le corps d'un autre. Ce qu'on ne peut pas manquer de remarquer c'est la continuité d'une pensée binaire qui définit tout par rapport au phallus, autour duquel « tout le jeu tourne » (LACAN, 1969/1991, p. 86). Le phallus change de sens au cours de l'œuvre lacanienne, mais ce qui demeure est l'importance accordée à ce signifiant. Dans la lignée de Luce Irigaray, Jane Gallop et Judith Butler je questionnerai ici la possibilité que le phallus s'éloigne du pénis autant que peut l'affirmer Lacan. Dans son *Séminaire XVIII*, Lacan constate :

L'identification sexuelle ne consiste pas à se croire homme ou femme, mais à tenir compte de ce qu'il y ait des femmes, pour le garçon, qu'il y ait des hommes, pour la fille. Et ce qui importe n'est même pas tellement ce qu'ils éprouvent, c'est une situation réelle, permettez-moi. C'est que pour les hommes, la fille, c'est le phallus, et que c'est ce qui les châtre. Pour les femmes, le garçon, c'est la même chose, le phallus, et c'est ça qui les châtre aussi, parce qu'elles n'acquièrent qu'un pénis, et que c'est raté. Le garçon ni la fille d'abord ne courent de risque que par les frames qu'ils déclenchent, ils sont le phallus pendant un moment.

Voilà le réel, le réel de la jouissance sexuelle, en tant qu'elle est détachée comme telle, c'est le phallus. (LACAN, 1971/2007, p. 34)

On retrouve là cette fonction signifiante, dans laquelle l'organe est masqué par des significations qui dépassent l'anatomie. Il semble que Lacan nous évoque par moments un phallus symbolique et à d'autres reprises reste attaché à un discours rendant le phallus équivalent au pénis.

Une lecture des textes de Freud qui reste dans une compréhension biologisante de la castration et du phallus sera forcément essentialisante, car elle entraînera les conséquences de penser le complexe de castration chez l'homme et le *Penisneid* chez la femme comme des situations biologiques prédéterminées, détachées de la culture, donc ayant un sens *a priori*. Ainsi, ce que Lacan défend est le phallus comme élément signifiant privilégié dans les rapports sociaux, un élément qui n'est pas en lien avec des organes du corps humain.

Toutefois, cela ne semble pas être systématiquement soutenu. Il convient de rappeler que la problématique elle-même peut être lue comme masculine et renvoie à des conflits dans l'univers des hommes. C'est du moins ce qu'affirme Luce Irigaray :

L'empire du phallus et sa logique du sens et son système de représentations, sont autant des façons d'écarter le sexe de la femme de lui-même que de priver la femme de son « auto-affection ». (IRIGARAY, 1977, p. 131)

Le maintien du phallus comme signifiant suprême fait que le masculin et ses paramètres demeurent en tant que structure épistémologique. C'est aussi garder l'homme comme sujet élémentaire de la théorie, qui, avec l'élément théorique du phallus, reste apparemment cohérent, continu et stable. Cela a d'irréductibles conséquences sur l'existence même d'un sujet qui trouve une consistance factuelle et représentative : l'homme menacé de castration, habitant de la norme phallique en tant que sujet. Le sens et la représentation restent les privilèges d'une seule catégorie de sujets.

Avec Luce Irigaray, je comprends qu'il existe une infinité de conflits vécus par les femmes et qui ne trouvent pas de sens dans notre univers symbolique et imaginaire. La psychanalyste cite surtout la relation entre la mère et la fille, qu'elle compare à la relation très symbolisée entre la mère et le fils – symbolisée constamment à travers la culture chrétienne et occidentale, avec le couple Marie et Jésus. Les conflits vécus par elles ne trouvent pas d'univers figuratif dans lequel elles puissent se vider, ce qui les oblige à habiter un domaine de l'inintelligible. La question du manque et de la castration ne serait pas centrale dans les paramètres féminins, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut pas y apparaître, mais qu'il existe bien d'autres conflits qui ne peuvent être signifiés par le manque d'un langage qui rende compte de ces phénomènes en attente de sens. Pour que la psychanalyse sorte d'une logique masculine, il faut qu'elle change, ou du moins varie, son sujet d'énonciation.

Le phallus lacanien est donc un concept linguistique. Le discours est phallogentrique. Ainsi, avoir un phallus signifierait être au centre du discours, générer du sens, maîtriser le langage, contrôler et ne pas se conformer à ce qui vient de l'extérieur, de l'Autre. La distinction entre le phallus et le pénis est importante pour la question du rapport entre la psychanalyse et le féminisme. Les féministes se plaignent de notre culture phallogentrique ; Les lacaniens conviennent que notre culture est phallogentrique, mais considèrent qu'il s'agit d'un fait structurel du langage qui n'a rien à voir avec l'oppression des femmes par les hommes. Pour les lacaniens, le phallogentrisme n'est pas la même chose que l'androcentrisme, car le phallus n'est pas un pénis. Les hommes ne possèdent pas plus

le phallus que les femmes. Les féministes pensent qu'il faut modifier le phallocentrisme du discours pour modifier le sort des femmes dans la société. Les lacaniens séparent simplement le phallus symbolique du pénis. Mais cette séparation est-elle possible ? Ou est-ce un simple fantasme ? » (GALLOP, 2001, p.280, je traduis)

Possiblement, la tâche de dé-génitaliser le phallus trouve des obstacles dans le langage. Cette structure en soi est peut-être un des facteurs qui empêchent l'utilisation de la langue en lui donnant le sens qu'on souhaite. Le fait d'être partagé par un collectif empêche que l'on ne donne n'importe quel sens aux mots. Le langage est toujours quelque chose qui unit les personnes à partir d'un registre Symbolique commun. Questionnons ici la capacité de la psychanalyse de séparer ces deux définitions du phallus. Même dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*, initiant les développements théoriques sur la jouissance, on peut reconnaître quelques approximations significatives entre phallus et pénis. Voyons comment la référence à l'érection du pénis/phallus apparaît :

Bien entendu, il n'y a pas que le phallus dans les relations sexuelles. Seulement, ce qu'il a de privilégié, cet organe, c'est qu'en quelque sorte, on peut bien isoler sa jouissance. Il est pensable comme exclu. Pour dire des mots violents – je ne vais pas vous noyer ça dans le symbolisme –, il a justement une propriété que nous pouvons considérer, dans l'ensemble du champ de ce qui constitue les appareils sexuels, comme très locale, très exceptionnelle. Il n'y a pas, en effet, un très grand nombre d'animaux chez qui l'organe décisif de la copulation est quelque chose d'aussi bien isolable dans ses fonctions de tumescence et de détumescence, déterminant une courbe, dite orgasmique, parfaitement définissable – une fois que c'est fini, c'est fini. » (LACAN, 1969/1991, p. 86)

Demandons-nous, par ailleurs ce que le besoin de rester agrippés à ce signifiant nous apprend ici. Jane Gallop le dit très bien :

Savoir si l'on peut séparer le phallus du pénis va de pair avec savoir si l'on peut séparer psychanalyse et politique. Le pénis est ce que les hommes ont et que les femmes n'ont pas ; le phallus est l'attribut du pouvoir que n'ont ni les hommes ni les femmes. Pourtant, *tant que l'attribut du pouvoir sera d'avoir un phallus qui ne peut être signifié que par rapport à un pénis ou en étant confondu avec un pénis, cette confusion maintiendra une structure où il semble raisonnable que les hommes aient le pouvoir et pas les femmes.* Et tant que les psychana-

lystes soutiendront *la séparabilité idéale* du phallus par rapport au pénis, ils pourront s'accrocher à leur phallus et croire que leur discours phallogentrique n'a pas forcément de rapport avec l'inégalité sexuelle ni avec la politique. (GALLOP, 2001, p. 280, je traduis, je souligne)

D'abord, il est possible de juger ce fonctionnement binaire (avoir, ne pas avoir, être, ne pas être) comme issu d'une disposition théorique et de pensée propre à une logique masculine. Je considère, avec IRIGARAY, 1977, que le fonctionnement réfractaire à la contradiction et qui opère dans des oppositions binaires excluantes peut être considéré comme issu d'une épistémologie qui prend pour modèle de sujet précisément celui qui se définit par la castration, dans ce système patriarcal : les hommes. C'est un raisonnement circulaire, dans lequel l'intérêt même de la théorie du découpage des subjectivités en catégories inélastiques et définies par le oui ou le non – c'est-à-dire par la présence ou l'absence de quelque chose – appartient à une tradition de pensée centrée précisément sur les sujets qui se définissent par la présence de quelque chose, le pénis/phallus.

Voyons comment il est impossible de séparer théorie, théoricien et sujet de la théorie de la norme qui nous assujettit. Pour Luce Irigaray (1977, p. 86), la différence des sexes et la vérité sur les femmes se produisent dans un discours « dont il ne faut pas oublier que les lois sont prescrites, depuis des siècles, par des sujets masculins. ». L'exclusion des femmes du discours est interne à son ordre. Lacan soutient qu'il n'y a pas de réalité pré-discursive et que toute réalité se fonde comme un discours. Irigaray affirme qu'il y a une logique qui a déjà ordonné la réalité comme telle, et donc une circularité dans cette loi. Le discours philosophique et métaphysique occidental est déjà donné quand Lacan essaie de penser la sexuation en tant que discours. Pour IRIGARAY, 1977, la psychanalyse et le capitalisme partagent la même matrice phallique de sens, dans laquelle opèrent les logiques de l'avoir/ne pas avoir. Dans ce discours sexué, dirait Irigaray, toute la question de l'avoir, de la présence et de l'acquisition de quelque chose partage également le même aspect épistémologique du discours du profit et des biens présents dans le capitalisme.

La seconde paire de cet ensemble dialectique est l'être/ne pas être le phallus. Cette paire correspondrait au côté « féminin » de la sexuation, c'est-à-dire à la façon dont ces êtres qui se situent du côté féminin se voient face au phallus. Il s'agit ici d'essayer *d'être* le phallus de l'autre, l'objet du désir de l'autre. C'est une position classiquement conférée aux femmes, à la limite du cliché. C'est-à-dire devenir « activement » passive, se faire objet pour avoir ainsi accès au phallus. Dans ce mythe, la femme, n'ayant pas le phallus, cherche à l'être pour l'homme, elle se déguise en phallus pour, alors, être choisie comme objet de celui qui, en fait, aurait le phallus : l'homme.

Lacan et quelques lacaniens diront qu'aucun d'eux n'a le phallus, ni l'homme ni la femme. Mais notons que le caractère biologique reste ici évident. Chercher à « être » le phallus pour « l'avoir » à travers l'autre renvoie à la conception sempiternelle du féminin/femme comme réceptacle (BUTLER, 1993 ; IRIGARAY, 1974, 1977), comme objet de l'attribut présent chez les hommes. Si ni l'homme ni la femme n'ont de phallus, comment se fait-il qu'elle cherche à l'être, si ce n'est parce qu'elle occupe, dans la théorie de Lacan, une place d'objet, c'est-à-dire de celle qui n'est pas vraiment vu comme sujet ? Il nous semble que cette conception du féminin rejoint ce que nous observions chez Freud en 1931 et 1933 : la féminité comme passive et vaginale – caractérisée par l'absence de quelque chose, un contenant sans contenu.

1.4.5 La logique de la sexuation

Ce n'est pas parce que c'est biologique que c'est plus réel.
C'est le fruit de la science qui s'appelle biologie. Le réel c'est autre chose. (LACAN, 1971/2011, p. 29)

Jacques Lacan (1972/2005) discute « la femme » dans son séminaire, notamment dans *Encore*, où il travaille ses formules de la sexuation. Le fameux aphorisme lacanien « la femme n'existe pas » (LACAN, 1972/2005) est justifié à partir des éléments interconnectés de sa théorie. Le statut de la femme chez Lacan est lié à certaines conceptions fondamentales de sa théorie de la sexuation : la jouissance, l'impossibilité du rapport sexuel (LACAN, 1971/2007, 1971/2011) et la castration – on remarque qu'il s'agit des éléments où le phallus (et le pénis) joue un rôle. S'il n'y a pas *La femme* pour Lacan cela ne veut absolument pas dire qu'elle n'a pas d'existence concrète, mais que quelque chose chez elle échappe à la primauté phallique. *La femme* n'existe pas comme catégorie ontologique universelle pour LACAN, 1972/2005.

En 1972, dans le *Séminaire XX*, il aborde la jouissance comme pilier de la sexuation, en défendant l'idée que l'homme circule par la jouissance phallique. La position masculine est toujours en rapport avec le jouir phallique, où il règne la logique d'avoir le phallus, de la castration et des interdictions. La jouissance phallique est limitée, quelque chose l'interdit, la rend incomplète : il ne s'agit pas d'une jouissance infinie. La position féminine est différente, sous le regard lacanien. Le jouir féminin serait d'un autre ordre, il échappe à la jouissance phallique. En dépit du fait que les femmes peuvent aussi jouir par cette jouissance dite phallique, elles n'y sont pas entièrement, puisqu'elles ont accès à un autre jouir – toujours selon la vision de (LACAN, 1972/2005). Toutefois, dans la construction progressive des formules de la sexuation demeure le renvoi à position qui se situe par rapport à être

le phallus et une autre par rapport à l'avoir. Dans le *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan affirme :

Ce que je propose est ceci. C'est de poser que le langage – n'est-ce pas, nous le mettons là en haut – a son champ réservé dans la béance du rapport sexuel telle que la laisse ouverte le phallus. Ce qu'il y introduit n'est pas deux termes qui se définissent du mâle et du femelle, mais de ce choix qu'il y entre des termes d'une nature et d'une fonction bien différentes, qui s'appellent l'être et l'avoir. (LACAN, 1971/2007, p. 68)

Dans le *Séminaire XX*, la répartition entre hommes et femmes se fait à partir du rapport au phallus ou, plus précisément, à la fonction phallique. Le côté masculin, tout phallique, s'opposerait au féminin (pas-toutes phalliques). « La femme n'est *pas toute* » (LACAN, 1972/2005, p. 13). On peut croire que le jeu de mots est voulu : elle n'est pas toute dans la jouissance phallique et elle n'est pas toute car elle ne détient pas le phallus, elle est marquée par le manque. « Il n'y a pas *La femme* puisque [...] de son essence elle n'est pas toute » (LACAN, 1972/2005, p. 68). Lacan renvoie la femme à cet Autre endroit, à cette jouissance Autre, dont il nous avoue ne pouvoir pas dire beaucoup. Lacan joue ici avec le « mystère » de la sexualité féminine (WILLIAMS, 1994) et maintient la femme à l'écart en la nommant Autre : un territoire d'un autre jouir, une altérité de la jouissance par rapport au sujet (masculin, désirant du phallus).

Si la jouissance de la femme est une Autre jouissance, elle est Autre par rapport à quelqu'un, elle est le dehors, l'exclue d'un territoire où l'existence est plus valable : le domaine du sujet soumis à la logique du phallus (IRIGARAY, 1977). L'explication lacanienne a ceci de particulier : le fait qu'on ne peut pas dire *la femme* se justifie aussi par sa jouissance qui, selon lui, est de l'ordre de l'infini (LACAN, 1972/2005, 1971/2011). Sa jouissance, ainsi que sa (non)existence, serait quelque chose sans bords. Si l'on comprend que le domaine du phallus est celui de l'intelligible et du signifiable, puisque l'imaginaire et le symbolique sont majoritairement masculins (IRIGARAY, 1977, 1984), il n'est pas étonnant de voir que ce qui est féminin tombe dans un domaine du « mystère », sorte d'abîme de sens, qui rapproche la féminité du Réel lacanien (WILLIAMS, 1994) – démantelé, brisé, irréprésentable, au-delà et en-dessous du sens. Il y a de la puissance dans le Réel, sans doute. Pourtant, il demeure significatif, pour une théorie qui met énormément l'accent sur le symbolique et sur le langage – et cela jusqu'à considérer que l'inconscient lui-même est structuré comme langage (LACAN, 1965) – que les descriptions du féminin finissent par ressembler tellement aux descriptions du Réel.

Les relectures féministes de notre héritage philosophique - en

particulier le discours des Lumières – ont vu l'identification répétitive de l'homme à la raison et à la transcendance et de la femme à l'irrationalité (...) La femme est effectivement l'autre de la raison, souvent associée au mythique, au mystique et au maternel. La stabilité dans la représentation peut être signifiée par le masculin, mais elle est soutenue en interne en considérant le féminin comme intrinsèquement instable. Ces oppositions binaires (nature/raison, rationnel/irrationnel, sujet/objet, esprit/corps, masculin/féminin) fondent les théories masculines dans ce qu'Irigaray appelle la Logique du Même : c'est-à-dire qu'elles sont toutes imprégnées d'un ordre de discours masculin, que nous pouvons appeler ou nommer phallogocentrisme. (WILLIAMS, 1994, p. 165, je traduis)

Du *Séminaire XIV* sur *La logique du fantasme* au *Séminaire XX* nommé *Encore*, Lacan travaille sur la fonction du phallus dans son rapport avec la jouissance du sujet. Ce débat touche aussi le sujet de la différence des sexes et de l'impossible de la relation sexuelle (LACAN, 1971/2007, 1971/2011)¹⁵. La théorie de la jouissance chez Lacan vise à un éloignement de l'anatomique jusque-là contenu dans la différence des sexes. La sexuation serait pensée à partir du signifiant : le masculin et le féminin sont compris par Lacan comme des structures signifiantes, positions différentes vis-à-vis de la castration et de l'Autre (LACAN, 1972/2005). Toutefois, l'énoncé sur l'inexistence de la femme nous amène à la discussion sur la castration et son rôle dans la sexuation pour Lacan. Celle-ci est la division des êtres humains en homme et femme (y compris comme des positions subjectives, supposément non pas de leur anatomie) et elle est dérivée du mythe du père totémique freudien (FREUD, 1912/1998d) et soutenue par la logique aristotélique. Ce sont les différences des jouissances qui apparaissent dans le séminaire *Encore* et qui définissent la position féminine ou masculine dans les formules de la sexuation. Dans ce séminaire, Lacan propose la jouissance phallique et l'existence d'une autre jouissance, proprement féminine, la jouissance Autre. Déjà dans le *Séminaire XVIII*, Lacan disait des femmes :

Ce que désigne le mythe de la jouissance de toutes les femmes, c'est que toutes les femmes, il n'y en a pas. Il n'y a pas d'universel de la femme. Voilà ce que pose un questionnement du phallus, et non pas du rapport sexuel, quant à ce qu'il en est de la jouissance qu'il constitue, puisque j'ai dit que c'était la jouissance féminine. (LACAN, 1971/2007, p. 69)

15. Dans le séminaire sur *La logique du fantasme*, le phallus apparaît comme faille, l'incapacité de toute signification à vraiment symboliser la différence sexuelle. Celle-ci ne serait signifiée qu'en termes de manque. Dans le *Séminaire D'un Autre à l'autre*, le phallus apparaît comme ce qui n'est pas symbolisable dans la jouissance sexuelle (LACAN, 1968/2006).

La logique d'Aristote postule que, pour former un ensemble qui ait une existence ontologique, cet ensemble doit être en rapport avec une altérité : c'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait un élément différent de l'ensemble, lequel marque sa différence par rapport à lui. La disparité entre l'élément différent et l'ensemble des similaires agit en faveur de la constitution de l'ensemble, par le fait de la non-similitude entre lui et l'élément différent. C'est la différence de cet élément par rapport au reste qui construit l'existence d'une totalité qui fait des éléments Un. Il existe parce qu'il y a au moins un élément différent, une exception.

Quand on pense au mythe freudien, on comprend pourquoi l'homme existe à partir des prédicats logiques appliqués par LACAN, 1972/2005. Tous les hommes de la tribu sont castrés, à l'exception du père totémique. Sa non-castration permet qu'il y ait une marque chez les autres : ils sont castrés et ils le savent, parce qu'au moins un ne l'est pas. Chez le garçon, ce même phénomène se produirait. Il découvre le fait de sa castration, mais pense qu'il y a au moins un homme qui ne l'est pas, son père. Les hommes sont un ensemble, ils existent comme un collectif avec des bords marqués, parce qu'il y en a toujours un qui n'est pas soumis à la castration. Les formules de la sexuation s'expriment alors en quatre propositions logiques.

- universelle affirmative : « tous les hommes ont le phallus » ($\forall x \Phi x$),
- universelle négative : « aucune femme n'a le phallus » ($-\forall x \Phi x$),
- particulière négative : « tous les hommes moins un sont soumis à la castration » , ($\exists x - \Phi x$) (l'homme existe, car il y a une exception à la castration, le père de la horde primitive).
- particulière négative : « il n'existe pas un x qui fasse exception à la fonction phallique » , ($-\exists x - \Phi x$) (la femme n'existe pas, car il n'y a pas d'exception, elles sont toutes soumises à la castration).

L'affaire des femmes ferait qu'elles ne forment pas un ensemble, d'où l'impossibilité de leur existence comme entité. Pour LACAN, 1972/2005, toutes les femmes sont castrées. Aucune n'a le phallus. La non-existence d'une exception à la castration les coince dans cet endroit où le sujet n'est pas marqué par la castration. La castration de toutes les femmes empêche leur ontologie. Car il n'y a pas une exception, on ne trouve pas au moins une femme qui ne soit pas marquée par l'absence du phallus, selon la vision de Lacan. S'il s'agit d'une question de signifiants et de logique, alors pourquoi sommes-nous à nouveau amenées à des prémisses anatomiques ? Car, si toutes les femmes sont castrées, comment séparer cette idée du fait que le sexe féminin est justement le sexe dépourvu de pénis ? La justificative de Lacan pour soutenir l'inexistence des femmes semble finir dans le point de départ, dans son œuvre mais aussi dans celle de Freud : le fait que c'est le manque du phallus qui définit

l'intelligibilité des femmes dans un cadre épistémologique qui ne semble pas conférer de l'intelligibilité à ce qui s'éloigne du phallique-pénien.

De la même façon que je propose de lire Irigaray sans ignorer ses tendances à l'essentialisme, et de lire Freud avec ses contradictions, il me semble nécessaire de pouvoir maintenir cette position quand on lit Lacan. Il y a un choix politique présent quand il énonce l'inexistence, non pas des catégories de genre, ni de la sexuation, mais *des femmes*. Si les hommes aussi sont sous menace de castration et si le phallus est une abstraction que personne n'a, alors pourquoi seulement le côté féminin de la sexuation n'a pas d'existence ? Si Lacan fait appel à la logique d'Aristote, quels sont les prémisses qu'il choisit d'articuler ? Justement le mythe freudien qui met le phallus et la castration le plus évidemment en relief – et, notamment, un mythe où les femmes ne sont que des monnaies d'échange, des objets qui circulent entre les sujets. Elles ne participent pas du repas totémique, qui symbolise notamment l'entrée dans la civilisation. Cela s'éloigne-t-il suffisamment des constats freudiens sur la morale faible féminine ou de son avis selon lequel les femmes ont peu contribué à la civilisation ?

Il ne me semble pas possible d'ignorer qu'il y a un choix fait par Lacan quand il désigne ces clés d'intelligibilité, le phallus et la castration, comme des repères pour constater l'existence d'un ensemble et l'inexistence de l'autre. Il est également important de rappeler que LACAN, 1972/2005 commence à parler de sexuation et de la femme « inexistante » en référence à un groupe de féministes qui l'ont interrogé à ce sujet – ce qu'il caractérise comme le MLF italien (mouvement de libération des femmes). Il répond que « la femme », ça n'existe même pas. Toute théorie fait partie d'un ou plusieurs schémas discursifs de savoir-pouvoir, ce qui n'exclut pas l'œuvre de Lacan. Quels sont les enjeux cachés derrière ce type de constat, il n'y a pas la femme ?

Si les formules de la sexuation permettent certaines désessentialisations puisqu'il est possible d'être assigné homme à la naissance et se voir dans le côté féminin de la sexuation, par exemple, il convient de noter que les possibilités restent limitées quand on considère toutes les présentations possibles de sexe-genre. Le fondamental et ce qui me semble le plus frappant est que, dans la logique de la sexuation de Lacan, on reste dans un paradigme phallique pour la subjectivation, où la logique désirante demeure toujours séparée en deux pôles : actif/passif, sujet/objet ; sujet/autre¹⁶. Même si l'on avoue la possibilité de se situer du côté « mâle » des tableaux de sexuation, tout en ayant un corps « anatomiquement féminin », le paradigme reste binaire et caractérisé par la présence/absence d'un objet valorisé, généré et sexué.

16. Ce sujet sera travaillé dans la section suivante.

La non-existence de *la femme* renvoie aussi à un autre aphorisme lacanien : l'impossible du rapport sexuel (LACAN, 1972, 1972/2005, 1971/2007, 1971/2011). Parmi d'autres raisons, le rapport sexuel est inexistant parce qu'il se situe au-delà du langage – outil insuffisant pour penser le rapport sexuel. Lacan maintient l'idée des jouissances différentes chez l'homme et chez la femme pour justifier cette non-rencontre sexuelle. Et pour cet auteur, si le rapport sexuel n'existe pas, il n'y a pas *la femme* (LACAN, 1972/2005). L'impossibilité de rencontre sexuelle entre l'homme et la femme est justifiée chez Lacan par leurs jouissances différentes et par la quête de chacun pour obtenir le phallus dans le rapport sexuel. Il y a quelque chose qui ne passe pas par le langage dans cette rencontre, qui explique l'insuffisance de l'élément phallique pour saisir le sexe. Et il y a peut-être un autre élément qui n'est pas considéré et que l'on retrouve du côté de la féminité. Pour Lacan, la jouissance « inatteignable » des femmes, incompréhensible et hors-représentation, renvoie à un jouir duquel on ne peut rien dire. Cela entraîne des conséquences significatives pour une théorie (in)capable d'inclure les femmes. Rappelons ce que dit Lacan : « il suffit d'avoir une toute petite expérience analytique pour en avoir la certitude. (...) La femme, à cette occasion, on s'aperçoit que c'est elle qui est l'Autre. » (LACAN, 1971/2007, p. 70-71)

Même si Lacan vise à produire ses théories sur la jouissance de façon à s'écarter du biologique, il est pertinent de demander si cela se fait de façon consistante ou s'il n'y a pas de glissements vers l'anatomique. La jouissance phallique semble difficilement détachable de la limitation, lors de l'orgasme, de ceux qui ont un pénis après l'éjaculation et pendant la période réfractaire. La jouissance féminine équivalant à un jouir sans bords et presque infini aussi me semble être en rapport avec la condition de jouissance, en réalité organique, de celles qui ont un vagin et dont la jouissance, physique, ne reçoit pas de limites organiques claires. Les essentialisations présentes qui découlent de l'anatomie féminine, comme celle que je viens de citer, semblent contradictoires avec l'idée de positions subjectives féminine et masculine indépendantes de l'anatomie. Je reprends ici les propos de Márcia Arán, qui veut montrer les incohérences de la logique soutenue par Lacan :

(...) même s'il était possible d'abstraire la place des hommes et des femmes dans les formules de la sexualité pour discuter cette thèse – ce qui de notre point de vue est presque impossible, puisque les signifiants (homme et femme) sont construits indépendamment (avant) la formule –, une question s'impose : pourquoi la place du « pas-tout » appartient-elle aux femmes, puisque ce n'est qu'une affaire de logique ?
...(ARÁN, 2009, p. 661, je traduis)

Tout de même, on voit que la jouissance phallique est attachée à la notion de limites – socialement attribué à ce qui est masculin et qui renvoie au transcendantal, à l'ordre,

au symbole, au langage, au civilisé. Ce qui est sans limites est souvent associé au réel, au mystère, au-deçà ou au-delà le langage, des prédicats essentialisants et qui fétichisent le féminin.

Dans la théorie lacanienne, la femme, en tant que telle, ne peut exister dans l'ordre symbolique défini par rapport au phallus comme signifiant transcendantal. De plus, elle est l'élément manquant du discours. Incapable de prendre sa place de sujet signifiant, le sujet féminin est l'autre exclu, hors du langage grammatical. (...) Pour que la Femme parvienne à la représentation, elle doit être dénaturalisée ou objectivée dans le langage. Ce n'est qu'en tant qu'autre de l'homme que la Femme entre dans le processus de signification. Par l'objectivation de la Femme, le sujet masculin maintient sa cohérence à soi et déguise son origine dans le réel. Le rôle de la femme est alors de représenter le réel irreprésentable. Dans la mesure où elle réussit cette mascarade de la vérité, la Femme assume pour l'homme la fonction d'objet fétichisé, elle devient le symptôme de l'homme, et représente pour lui un état de jouissance et de consistance phallique (affirmation de sa propre subjectivité). Dans ce rapport, la Femme reste muette, incapable d'exprimer ses propres besoins organiques (plaisir, désir, amour, son rapport au monde), l'immédiateté de son corps enraciné dans le maternel, ou son rapport réel au savoir (fondé sur la non-singularité, non-fixité et non-fermeture). Chacune de ces facettes de la Femme reste, comme le réel, irreprésentable, impossible. (WILLIAMS, 1994, p. 170, je traduis)

À nouveau, ce qui est ici débattu est s'il est possible de réaliser des théorisations qui fuient si tant aux sens sociaux attachés aux mots et aux logiques déjà établies dans la culture que des théorisations comme celles-ci ne dérapent vers les essentialisations anatomiques. Cela serait possible si l'épistémologie-même de laquelle il part, la freudienne, a un substrat anatomique si bien marqué, comme on l'a déjà vu ?

Il faut que la psychanalyse puisse reconnaître ce qu'il y a d'historique et de contingent dans ses formulations. Il y a une idée de corps genré en dessous de la notion freudienne du sujet. Il y a une notion de corps genré aussi quand Lacan et les lacaniens parlent du phallus signifiant. C'est pour cette raison que ce qui a à voir avec le maternel finit par être associé au réel (WILLIAMS, 1994), au psychotique, au non-représentable, à ce qui est engloutissant, et que ce qui est de l'ordre du langage, de la Loi, du symbolique, revient à être sujet, au phallique (IRIGARAY, 1977).

Que les rôles de genre attendus finissent par arriver à des collages tel quel les clichés

qu'on entend souvent, comme celui du père qui coupe la symbiose entre mère et bébé, tient au fait qu'on associe le phallique à l'ordre du langagier et qu'on pense à des figures masculines pour faire cette « césure ». Il y a un collage entre le corporel et ces concepts qui se veulent transcendants chez Lacan. Voyons la suggestive métaphore et puissante image par lui proposée dans un de ses séminaires tardifs :

Un grand crocodile dans la bouche duquel vous êtes – c'est ça, la mère. On ne sait pas ce qui peut lui prendre tout d'un coup, de refermer son clapet. C'est ça, le désir de la mère. (...) Il y a un rouleau, en pierre bien sûr, qui est là en puissance au niveau du clapet, et ça retient, ça coince. C'est ce qu'on appelle le phallus. C'est le rouleau qui vous met à l'abri, si, tout d'un coup, ça se referme. (LACAN, 1969/1991, p. 129)

De même qu'il y a un collage entre les soins avec le bébé et le maternel, compris comme féminin, menaçant de psychose, gouffre, abîme... Tout cela conduit au fait que le registre du symbolique pensé d'un point de vue structuraliste est instrumentalisé dans un vain essai de contenir les changements sociaux contemporains dans ce qui touche les identités et les sexualités dites dissidentes. Dans la vision de Preciado, le fait que des constats dit symboliques soient si attachés à certains corps (et à certains organes) montre à quel point la psychanalyse n'a pas encore lâché du dispositif de la différence sexuelle :

Je voudrais partager avec vous l'hypothèse selon laquelle toute la psychanalyse lacanienne, qui naît précisément après les années 40, sa relecture de Freud, son détour par la linguistique, est déjà une première réponse à cette crise de l'épistémologie de la différence sexuelle. Je pense qu'il est possible de dire que Lacan essaie, comme John Money, de dénaturer la différence sexuelle, mais, que comme Money, il finit par produire un méta-système presque plus rigide que les notions modernes de sexe et de différence anatomique. Dans le cas de John Money, ce méta-système introduit la grammaire du genre pensée comme construction sociale et endocrinologique. Chez Lacan, ce méta-système n'est pas non plus anatomique, il prend la forme de l'inconscient structuré comme un langage, de l'ordre symbolique et du « réel »... Mais, comme dans le cas de John Money et même s'il n'est pas réduit à l'anatomie, il s'agit d'un système de différences qui n'échappe pas au binarisme sexuel et à la généalogie patriarcale du langage. Mon hypothèse est que Lacan ne réussit pas à se défaire du binarisme sexuel à cause de sa propre position à l'intérieur du patriarcat hétérosexuel comme régime politique. Sa dénaturalisation était conceptuellement en marche, mais La-

can lui-même n'était pas politiquement prêt. Et donc, la psychanalyse, tant freudienne que lacanienne, contribuera amplement à la normalisation des enfants intersexués et à la pathologisation de la transsexualité. (P. B. PRECIADO, 2020, p. 41)

Ce qui est ici en débat, c'est si la compréhension symbolique du phallus provoque un changement épistémologique suffisamment fondamental pour la question de la sexuation et de la féminité. Si l'on est convaincu que la pensée lacanienne, au moins au cours des deux textes principaux que je cite, *La signification du phallus et Encore*, n'a pas abandonné une notion de corps, est-ce que le corps qui y est présent rend compte de toutes les possibilités pour la subjectivation ?

Autrement dit, parlons-nous d'un corps autre que le masculin cisgenre ? Est-il possible à partir de Lacan de penser l'humain à partir de plusieurs modèles de corps, fournissant ainsi de nouveaux modèles pour comprendre le psychisme ? Ou demeurons-nous dans une logique du manque ? Continuons-nous à parler du même sujet freudien : le névrotique qui craint de perdre son pénis/phallus ? Je soutiendrais que Lacan a introduit avec ses conceptualisations un grand nombre de contributions pour la psychanalyse « du genre », mais aussi que, malgré ses efforts de penser la sexuation comme des positions différentes par rapport à la jouissance, au phallus et à l'Autre, il ne manque pas de reproduire une pensée essentialisante, matérialiste, binaire et phallogcentrique.

Cela ne signifie pas que le corps, et même le corps sexué, ne peut pas apparaître dans les théories psychanalytiques, mais que nous avons besoin d'un modèle qui inclut le phallus, l'utérus, le clitoris, l'anus, le vagin, etc., sans être réduit à aucune de ceux-là et sans limiter les possibilités d'identification à une, deux, trois... La gamme d'identifications peut être comprise comme infinie si nous gardons à l'esprit un *paradigme pulsionnel* et divers modèles corporels.

1.4.6 Qui est Autre ? L'effacement du marquage

Le modèle qui cherche à rendre intelligible la sexuation repose sur des notions binaires et des hypothèses anatomiques. Il y a un privilège épistémique incontestable dans l'aphorisme lacanien sur l'inexistence de la femme. Ce qui est évident c'est qu'il peut l'affirmer puisqu'il est dans le côté qui existe, qui compte (BUTLER, 1993), qui a de l'existence et de l'intelligibilité, de la sexuation et de la norme. Plusieurs chercheuses féministes et décoloniales (ANZALDÚA, 2012; HOOKS, 2015/2019; G. C. SPIVAK, 1985/2010) ont signalé combien le fait d'être « marquée » concerne les catégories subalternes. C'est-à-dire que le sujet par excellence est supposément équivalent au neutre. Il est présupposé : son existence est tel-

lement évidente qu'elle n'a pas besoin d'être signalée. Elle est naturalisée et prise comme immuable, comme vérité transcendante.

Les rapports raciaux dans la norme desquels nous vivons en est un exemple. La catégorie élémentaire étant celle des blancs, ils n'ont pas besoin d'être nommés, car ils en sont le présupposé. Biologiquement, il est convenu qu'aucune race « n'existe ». Mais des phrases comme « nous sommes tous de la race humaine » vont dans le sens d'effacer des différences qui, non, ne sont pas naturelles, mais qui, néanmoins, existent, parce qu'elles ont été fabriquées dans le tissu social, elles sont produites et reproduites dans une toile symbolique qui a des effets concrets, réels, excluants, violents et nuisibles. Pouvoir parler de « race humaine » finit par être le privilège de ceux qui se situent du côté qui n'a jamais été marqué, racialisé, altéré : le côté blanc.

Les sujets noirs·noires n'ont bien souvent pas la possibilité de pouvoir être pris comme prémisses, car le marquage de race est automatique sur le plan social – ils sont racialisés par les circonstances dans lesquelles ils sont devenus sujets et dans lesquelles ils vivent. Proclamer des phrases qui nient l'existence de la race vise à effacer les effets réels de la racialisation – exclusion sociale, génocide, violences policières, travail précaire, pauvreté... Comme bien signale AYOUCHE, 2022, p. 21, je traduis la soi-disant color blindness des analystes peut passer sous silence les discriminations qui pourraient être présentes dans le discours de l'analysant·e. Le sujet de l'inconscient, supposé apolitique et éthéré, est parfois instrumentalisé comme concept qui discrimine indirectement (AYOUCHE, 2022) des groupes sociaux lorsqu'on ignore ou nie la spécificité de leur inscription sociale et qu'on proclame la neutralité raciale de notre société et de notre théorie psychanalytique.

Le sujet de la psychanalyse, cet héritage d'une certaine métaphysique occidentale du sujet (...) se montre anhistorique, universel, insurmontable par rapport à quelconque inscription sociale et politique. Dans l'approche lacanienne, cela a ses origines dans la croyance dans l'ahistoricité et la nature apolitique soit de la structure – héritage d'un certain structuralisme qui caractérise le premier Lacan – soit du registre du réel (...) Si la théorisation analytique vise le réel de l'inconscient, qui échappe à tout symbolique, celle-là utilise pourtant des formations discursives, des catégories du langage qui sont, à leur tour, historiquement situées, appartenant à des outils symboliques d'une époque et d'un lieu donnés. (...) Cette résistance à l'historicité peut occasionner une subalternisation des patient·e.s lorsque le sujet est la race, le genre, les sexualités ou la classe social. Il surgit ici un silence différent de celui qui apparaît dans le langage : ce n'est pas

celui causé par la structure du langage, ni celui de la faille du sujet, mais plutôt la réduction au silence de tout ce qui a été rejeté par la rationalité moderne, contre laquelle on a défini le sujet de l'inconscient. (AYOUCH, 2022, p. 35, je traduis)

Dans un parallèle rare que je pense possible entre les questions de race et les questions de genre, je crois que nier l'existence des femmes va dans le sens d'effacer une différence (sexuelle). Celle-ci est certainement le résultat d'un discours et de normes de genre qui sont socialement fabriquées, mais qui ont pourtant des effets réels sur les vies et les subjectivités. Quand Freud fait toute une théorie du sujet pour seulement dans les années 1930 penser la subjectivité des femmes et que Lacan n'a pas proclamé l'inexistence de toutes les catégories, mais d'une en particulier – la femme – cela efface le marquage social et normatif de genre qui subordonne les femmes, les exclut, les rend abjectes et plus sujettes aux violences (domestiques, sexuelles), au travail non rémunéré, à la précarité du travail, au harcèlement et aux relations abusives, à la violence de l'État contre leur corps, au contrôle de leur corps par les partenaires et par l'État, etc.

Ce sont des effets matériels, des symptômes, d'un problème que Luce Irigaray (1977) considère en amont de ces manifestations : le fait que la conception occidentale que nous avons du sujet et de l'humain intelligible, en général, soit d'un sujet supposé neutre, mais toujours masculin. L'inexistence symbolique barre la possibilité d'être vues comme des sujets. Ce problème est, selon Irigaray, préalable à des phénomènes concrets, matériaux et sociaux, tel quels les discriminations de genre. Ainsi, il n'y aurait pas pour les femmes de loi possible de leur jouissance, pas plus que de discours.

Matrice, inconsciente, du langage de l'homme, elle n'aurait, quant à elle, de rapport à « son » inconscient que marqué d'une irréductible désappropriation. Dans l'absence, l'extase... le silence. L'ek-sistance en deçà ou au-delà de tout sujet. (IRIGARAY, 1977, p. 92)

Si le sujet naturalisé, pris comme prémisses, est toujours un homme, alors prétendre que son existence soit aussi artificielle que celle de la catégorie des femmes relève d'un énorme privilège épistémique : celui de ceux qui ont déjà leur intelligibilité et leur existence assurées. Le genre marqué est celui de l'autre, les altérisées, qui dans ce cas sont les femmes. Le sujet « neutre » n'a pas de genre. Mais cette neutralité qui se veut sans genre est aussi genrée, sauf que de façon inavouée, car prise comme prémisses. Nier l'existence de cette autre catégorie, marquée par le genre, les femmes, revient à renforcer le marquage de ce genre, à les altérer encore plus, à les abjecter, en même temps qu'une atteinte à la perception

s'opère – en termes féministes, un *gaslighting*¹⁷.

En d'autres termes, il semble que dire que « la femme n'existe pas » est libérateur, car cela suggère qu'elles sont en dehors de cette norme (phallique) qui les opprime. Cependant, ce qui se cache derrière cette phrase est la prémisse : « moi, sujet de la norme, j'existe et, ainsi, je peux nier qu'il existe une toile discursive qui travaille à nier, violer et affronter votre existence ». Les existences sont fabriquées dans la norme (BUTLER, 1993), mais elles existent, néanmoins. Lorsque LACAN, 1972/2005 choisit de dire que « la femme » n'existe pas, au lieu de « l'homme » ou « le sujet », il promeut une attaque contre la tentative d'unifier la catégorie femme comme soumise et assujettie à un discours phallique qui l'opprime : il nie qu'il y ait une différence fabriquée avec des effets concrets et attaque la perception que cela se produit, avec l'argument qu'aucune catégorie n'a d'existence ontologique réelle, ni phallus, ni homme, ni femme. Plus tard on verra beaucoup d'idées qui iront dans le sens de « la femme n'a pas de phallus », « sa jouissance est Autre », elle est « dehors », elle est « autre chose ». Autrement dit, un déni a lieu, mais le statut du sujet lacanien comme homme, comme théoricien et de sa catégorie « masculine », « phallique », reste inchangé, puisque ce sont des catégories données comme « neutres », non altérées, non marquées. Elles sont le modèle de l'intelligible.

1.4.7 Une norme du phallus

Comme nous avons pu l'observer, dans le discours psychanalytique canonique, les femmes semblent toujours en dehors d'une norme. En psychanalyse, elles sont souvent caractérisées comme des êtres différents, occupant un lieu d'altérité mystérieuse. De ce fait, il semble que les femmes ne sont pas représentées dans cette théorie. Par ailleurs, ce qui nous paraît remarquable, c'est la constance de l'élément phallique dans ce discours. Cette centralité du phallus pour la subjectivation en psychanalyse a des implications sur la façon dont le sexe qui ne détient pas le pénis est traité, décrit et conceptualisé. La lecture de Freud et de Lacan donne l'impression qu'une théorie du phallus a été conçue ; et que c'est une théorie qui parle des hommes. Quand la psychanalyse essaie d'inclure les femmes dans ses théorisations, il nous semble qu'on arrive très vite à des concepts peu précis et à des prédicats réducteurs.

La norme est vue à partir de la perspective foucauldienne (FOUCAULT, 1976/2012) comme une production du savoir disciplinaire qui prend place à partir du 18^{ème} siècle. Dans le pou-

17. *Gaslighting* est un terme du jargon féministe contemporain pour rendre compte du phénomène courant dans des relations abusives hétérosexuelles (mais pas restreint à elles), dans lequel on fait une atteinte à la perception de la femme, à partir d'une dénégation d'un élément de la réalité partagée en faveur de l'homme. Le terme vient du film de 1944 titré *Gaslight*, par George Cukor et avec Ingrid Bergman.

voir disciplinaire, la loi et le pouvoir monarchique sont remplacés par une dispersion de micropouvoirs et une prolifération de discours normatifs, où la norme remplace la loi. La norme est différente de la loi, notamment du fait d'être aussi interne et constituante du sujet. La norme crée et multiplie les discours. Au lieu de les réprimer, elle leur donne vie. Par son caractère interne, la norme fait partie de la subjectivation et fabrique les sujets. Le processus de devenir sujet passe par cette norme définissant les possibilités et inviabilités d'existence comme sujet. C'est une structure qui fonde et est fondée par le sujet qui, à son tour, se subjective par elle et demeure acteur dans sa mise en place. Le phénomène discursif est un ensemble de stratégies, de savoirs, de pratiques, de dispositifs, de concepts qui instituent une norme. Les discours agissent dans la production du pouvoir et sont créés par ce dernier.

La question de la norme est à l'origine même de dispositifs comme le genre par exemple, dans lequel la norme est l'hétérosexualité, considérée comme intelligible (BUTLER, 1990/2007). Seuls les êtres qui parviennent à s'inscrire dans cette norme sont intelligibles, tolérables ou représentables dans ce discours normatif, produisant ainsi l'exclusion des autres. Si la norme est soutenue par différents discours qui la fabriquent, la véhiculent et la mettent en place, le discours psychanalytique crée et dissémine une norme que j'appelle norme du phallus. Certes, le phallus comme élément appartenant à un cadre de pouvoir n'est pas restreint à la psychanalyse, elle ne produit pas cette norme anhistoriquement. Comme on l'a déjà vu, le discours psychanalytique provient d'autres discours (médical, biologique, philosophique) qui jouent un rôle fondamental dans sa création.

Dans la théorie psychanalytique dite classique, la norme du phallus et le modèle du sexe masculin comme genre élémentaire conditionnent tout arrangement de sexe et genre hors de l'homme (blanc) cisgenre hétérosexuel à être compris selon un seul modèle qui ne les inclut pas – et qui s'avère insuffisant pour penser toutes les subjectivations possibles. Dans le concept de pulsion et dans la différence fondamentale entre le Moi et l'Autre, se trouvent probablement les moyens de penser un modèle anatomique, un corps matériel susceptible de rendre compte de l'idée de la libido, du sexuel et des barrières et limites entre interne et externe. Ces barrières toutefois doivent être perméables, de manière à permettre des échanges. Ce pulsionnel/matériel/langagier doit être flexible, susceptible de transformation. Il est nécessaire qu'il soit pulsion et non instinct, c'est-à-dire non déjà donné de forme polarisée et binaire comme masculin/actif, féminin/passif. Comment penser une matérialité qui n'abandonne pas les deux éléments centraux pour une théorie du sujet en psychanalyse, le corps et le langage – ici compris comme espace social du symbole, distinguant la pulsion de l'instinct, - mais qui ne reproduise pas de normes de genre excluantes? C'est ici la question principale à laquelle cette relecture du corps sexué sous-jacent aux théories

freudienne et lacanienne semble aboutir.

Si nombre de conceptualisations lacaniennes peuvent être lues comme ayant un corps, une organicité genrée, sous-jacent, une anatomie latente et marquée par le phallus-pénis, je souhaite alors montrer comment cela entraîne des effets. Le corps étant inavoué, cela peut produire encore plus d'effets nocifs que si sa présence était reconnue et situé comme une vérité incomplète (HARAWAY, 1988/1995). La différence sexuelle, vacillant entre anatomie et langage, entre corps et signifiant, se prête à être un outil à maintenir des exclusions.

1.5 Différence sexuelle et norme

La corporalité est instrumentalisée aujourd'hui par nombre de psychanalystes qui visent faire une analyse anticipatrice du supposé chaos qui attend notre société si l'on continue à revoir les normes de genre et à valider les existences trans, intersexuées, les couples homosexuels, parmi d'autres possibilités. Dans leurs arguments, qui visent au statisme de la norme, on observe un mélange important entre prémisses corporelles et conclusions symboliques-logiques. Le cadre structurel lacanien est pris comme format d'analyse, mais les prémisses avec lesquelles quelques psychanalystes travaillent nous semblent quand même tout à fait corporelles.

Il est possible de soutenir que, si nous avons depuis le début une idée de corps très claire pour le sujet intelligible de la psychanalyse, cela ne se passe pas sans conséquences. L'instrumentalisation de la psychanalyse comme discours normatif semble trouver sa force justement dans son épistémologie corporelle sous-jacente et, chez Lacan, inavouée. Essayons de comprendre comment cela apparaît dans les débats sur le genre dans la contemporanéité. Notamment, on voit comment « la différence sexuelle », à la fois symbolique et anatomique, est articulée dans ces discours.

1.5.1 Monnaies d'échange

Dans la préface écrite en 1999 pour *Trouble dans le genre*, Judith Butler (1990/2007) s'interroge sur ce qui constitue une vie intelligible et comment les idées normatives présupposées sur le genre et la sexualité servent à délimiter ce que nous comprenons en tant qu'humain. Le sujet incarné sous-jacent aux théorisations majeures de la psychanalyse a pour conséquence direct un collage entre père et symbolique (LEBRUN, 2009; MELMAN, 2003). Pour ces derniers auteurs, une culture dans laquelle le sujet n'est pas l'homme cis-genre est *nécessairement* une culture menacée d'effondrement, sans frontières, perverse ou

psychotique. Si ce collage entre père et civilisation n'est pas exclusif à la psychanalyse, il procède néanmoins d'une certaine interprétation des théorisations de Freud et de Lacan. Si le pacte civilisateur tel qu'il est compris en psychanalyse est fondé sur une collectivité masculine, menacée de la perte du pénis et face à un père tout phallique, détenteur de toutes les femmes – les femmes étant la monnaie d'échange (LÉVI-STRAUSS, 2002) entre les clans dans ce mythe, comme le souligne Gayle Rubin (1975) – il implique l'idée que le père est la base de la civilisation.

(...) il y a chez Freud l'idée que l'abandon de l'inceste et l'institution de la conscience et de la morale, nécessaires à la sortie d'Œdipe, ne sont possibles que grâce à l'intervention autoritaire de la figure paternelle, qui menace l'enfant de castration en tant que troisième instance entre lui et sa mère. La menace (paternelle) de castration est configurée pour le garçon comme la condition de sa sortie de l'Œdipe et donc de sa structuration psychique. (POMBO, 2018, p. 451, je traduis)

Rappelons que les femmes ne participent pas au repas totémique (FREUD, 1912/1998d), qui représente l'entrée dans la Loi et dans la culture. C'est sous l'égide de la castration que s'imprime ce mythe freudien, c'est-à-dire sous l'image du pénis et la menace de sa perte. Si les notions mêmes de civilisation, de culture, de loi et de raison sont associées au conflit de la castration (qui peut être compris dans ses aspects symboliques chez Lacan, mais qui chez Freud est bien concret) et si ce qui nous fait entrer dans la culture en tant que sujets individuels est ce qu'on appelle conventionnellement la fonction paternelle, alors ce qu'une psychanalyse majeure (AYOUCH, 2018) comprend comme culture est nécessairement ancré à un ordre phallique.

S'appuyant sur les travaux de Lévi-Strauss (1947/2002) sur les structures élémentaires de la parenté, principalement sur sa thèse selon laquelle c'est l'interdit de l'inceste qui définit le passage de la nature à la culture, Lacan (1953/1999, 1956-1957/1995, 1957-1958/1999) propose de penser l'Œdipe comme un passage de la nature (pôle maternel) à la culture (pôle paternel). L'Œdipe se configure comme un processus d'extraction de l'enfant hors du corps maternel : le père ferait la coupure décisive de la relation entre l'enfant et la mère, le sortant du registre spéculaire de l'imaginaire pour l'inscrire dans le registre symbolique, social et culturel, fondé par l'interdiction de l'inceste. (POMBO, 2018, p. 453, je traduis)

Dans *Trouble dans le genre*, Judith Butler (1990/2007) attire l'attention sur l'affirmation de Lévi-Strauss selon laquelle la pensée symbolique exigeait que les femmes soient échan-

gées entre les clans, des symboles d'échange, comme le sont les mots. Dans cette théorie, que Lacan s'approprie plus tard, le passage de la nature (pré-langage) à la culture (langage, symbolique) dépend de l'établissement d'une Loi : celle de l'inceste, instaurant l'exogamie entre clans. C'est par l'interdiction que les hommes d'un clan aient des relations avec leurs femmes que le « sexe » deviendrait « genre », ou, en d'autres termes, que la nature serait signifiée par la culture. Les femmes seraient échangées entre clans, solidifiant les liens entre les hommes dans une économie homosexuelle (IRIGARAY, 1977, 1987a). Ce qui est placé dans ce premier interdit, c'est l'impératif de castration : il y a des femmes qui ne sont pas accessibles à tous les frères de la tribu. Il convient ici de penser au modèle de *Totem et Tabou* comme exemple pour rendre intelligible ce que décrit Claude Lévi-Strauss (2002). C'est l'établissement de la Loi qui interdit la violence entre les hommes de la tribu dans la compétition pour les femmes, instituant à la fois l'interdiction de l'inceste, la reconnaissance de la différence entre les générations et la différence entre les sexes.

Cette circulation des femmes comme institution de la culture est reprise par la lecture lacanienne au niveau individuel, c'est-à-dire œdipien. C'est parce que la mère est inaccessible à l'enfant, parce qu'elle *appartient* au père, qu'il a besoin de reconnaître la castration (la différence des sexes et des générations) et de chercher une autre femme, en dehors de sa famille.

Cela signifie un passage de ce qui est immédiat (nature) à ce qui est médiatisé (culture, symbolique). C'est en passant par cette castration symbolique que le sujet peut effectivement entrer dans le langage, la culture, en se soumettant à cet impératif. Dans la pensée lacanienne, la castration est si centrale qu'elle indique la capacité même de désirer (LACAN, 1958/1966b) et, par conséquent, de symboliser : mettre une chose à la place d'une autre, représenter dans l'absence, transférer des sens et des significations, dans des mouvements de métaphore et de métonymie. L'issue névrotique, symbolique par excellence, est le refoulement de la castration – ce qui signifie la soumission à la différence sexuelle « naturelle ». Rappelons que les autres issues à l'Œdipe, la forclusion et la dénégation, impliquent des structures, respectivement, psychotiques et perverses. Comme l'écrit Butler (1990/2007, p. 58, je traduis), dans la lecture lacanienne :

Bien que les structures du langage, comprises collectivement comme le Symbolique, maintiennent une intégrité ontologique en dehors des divers agents parlants à travers lesquels elles travaillent, la Loi se réaffirme dans les termes de chaque entrée infantile dans la culture. La parole n'émerge qu'à la condition d'insatisfaction, où l'insatisfaction est instituée par l'interdit incestueux (...) Le langage est le résidu et l'accomplissement alternatif du désir insatisfait.

Ici, la reconnaissance de la différence sexuelle, tenue pour acquise, représente l'accès même au symbolique. En ce sens, il ne semble pas si étrange qu'avec la participation croissante des femmes dans la sphère sociale et politique, ainsi que sur le marché du travail, et avec les demandes croissantes de représentation et d'inclusion des minorités de genre, personnes non binaires, intersexuées et transgenres, penser hors la « différence sexuelle » soit si problématique pour une psychanalyse majeure (AYOUCH, 2018). Dans quelques discours psychanalytiques, les notions d'altérité et de différence sont artificiellement liées à la différence sexuelle essentialisée, le féminin et le masculin. Ce cadre de pensée semble avoir comme prémisse que le rapport à la catégorie « différence » est restreint à l'hétérosexualité et aux individus cisgenre.

1.5.2 La fonction de tiercéité

La reconnaissance des limites entre soi et l'autre, des impossibilités, de l'altérité et du respect des différences demeure associée à la notion de différence sexuelle. Je propose de concevoir tous ces exemples comme représentant une large catégorie susceptible d'être entendue comme *tiercéité* ou catégorie des *limites*. En d'autres termes, l'idée qu'il existe un troisième rôle, la fonction paternelle, fonction castratrice, associée à un pénis, rend difficile de penser différentes configurations familiales – et de comprendre que même dans une famille traditionnelle, la mère peut être la séparatrice et le père celui qui dispense des soins. Le plus souvent, ces rôles ne sont pas étanches, mais variables. Principalement, ces fonctions peuvent avoir été théoriquement conçues comme miroir d'un fonctionnement social patriarcal, inséré dans un système de production capitaliste, au sein d'un dispositif biopolitique appelé « sexualité ». L'idée de soins maternels et de fonction paternelle est indissociable de la notion de famille nucléaire, couple de parents hétérosexuels et progéniture. Ainsi, les notions de soins portés à un enfant et de découverte de l'altérité sont-elles comprises par de nombreux psychanalystes comme des tâches indissociables des subjectivités hétérosexuelles, intelligibles dans la norme.

La manière dont sont pensés les rôles des parents dans l'Œdipe est l'exemple le plus clair de l'incarnation du problème épistémologique de la différence sexuelle. Pour la psychanalyste Leticia Glocer Fiorini (2014), il est nécessaire de revoir le complexe d'Œdipe comme noyau pour comprendre les processus de subjectivation dans le système sexe-genre. Selon elle, l'évolution de la place occupée par les femmes dans les sociétés occidentales au cours des dernières décennies, ainsi que la plus grande visibilité et acceptation des configurations de genre et de sexualité qui s'écartent de la norme, seraient au moins deux des principales raisons qui rendent obligatoire cette remise en cause d'Œdipe. Cette autrice pro-

pose d'abandonner des termes tels que fonction paternelle et d'introduire des nominations moins genrées, telles que « fonction tierce ».

L'idée même qu'il faille une instance parentale qui introduit des limites, par opposition à celle qui favorise la fusion, érogénise et soigne, travaille en miroir avec certaines notions du corps et, surtout, avec un fonctionnement social historiquement et géographiquement inscrit. Les fonctions subjectivantes ne doivent pas forcément être pensées en opposition. Il est possible de concevoir, avec Luce Irigaray (1977), que la logique des contraires fait partie d'une matrice de sens masculine et patriarcale. De plus, il faut comprendre que l'Œdipe est une construction théorique d'un moment précis de l'histoire, et que peut-être les enjeux de la triangulation aujourd'hui ne passent pas forcément par le prisme de la différence sexuelle. Pour reprendre les mots de Fiorini,

il faut revoir le concept de fonction paternelle et le dégager de ses connotations patriarcales. Certes, le nom « paternel » suffit à l'assimiler aux structures patriarcales, même s'il est suggéré de l'abstraire et de le considérer comme une fonction à caractère structurel. Dans ce sens, j'ai proposé d'appeler cela une « fonction tierce », qui peut être exercée par d'autres, y compris la mère avec ses propres réserves symboliques. Cela permettrait à la mère d'exercer aussi cette troisième fonction et de reconnaître l'enfant dans son altérité. (FIORINI, 2014, p. 50, je traduis)

Nombre de psychanalystes réitéreraient ici le cliché voulant que la fonction paternelle puisse être exercée par n'importe qui. Les sujets – ces analystes inclus - ne sont toutefois pas détenteurs du sens des mots. La langue est vivante et a une histoire. Paternel et maternel restent dans la culture occidentale collés à une idée de famille nucléaire cis-hétéronormative, dans laquelle il appartient au père d'exercer « la coupure » et à la mère de libidiniser l'enfant.

1.5.3 Différence des sexes et pathologie

Les féminismes de la deuxième vague interrogeaient le rôle social des femmes, autrement dit la manière dont la « différence sexuelle » naturelle était interprétée, lue, et à quelles fonctions les femmes étaient alors reléguées pour cette raison. En même temps qu'ils questionnaient la différence des sexes, ces féminismes postulaient l'universalité du patriarcat, contradiction, si l'on considère le patriarcat comme construction. Nos modèles d'intelligibilité en psychanalyse, et l'Œdipe du garçon en est l'exemple le plus clair, dépendent de la prise comme fait d'une différence fabriquée ; ils partent de conceptions de corps qui ne sont

jamais « pures ».

Soutenir que la signification est un phénomène qui suit la matérialité peut finir par se retourner contre l'argumentation féministe. En revanche, comprendre la matérialisation des corps comme un processus continu, en lien avec le langage et la culture, peut nous aider à inclure davantage de corps et de subjectivités dans le mouvement féministe. Au niveau individuel, c'est la reconnaissance de la différence sexuelle, dans la sortie névrotique de l'Œdipe, suivie de son refoulement, qui représente l'issue « inscrite dans le langage » du conflit œdipien. La forclusion de la différence sexuelle conduirait à la psychose et son déni conduirait à la perversion. Dans cette logique, le refus de la différence sexuelle (anatomique) signifie le refus de l'entrée dans la Loi, dans le Symbolique, la Culture, le Langage. Selon les mots de Mariana Pombo, dans le tournant structurel de la théorie lacanienne :

(...) l'Œdipe ne s'énonce plus seulement comme un complexe et acquiert la condition d'une structure, dans laquelle la fonction du père est normative, d'introduction du sujet dans le monde symbolique. (...) Ainsi, à propos du rôle du père, représenté par le Nom-du-Père, Lacan semble procéder à un double réductionnisme. Le premier est d'assimiler Œdipe et la fonction du père (...) niveaux, le rôle de la castration, en tant que représentante de la loi interdisant l'inceste. Le père s'affirme comme le dépositaire de la mère par rapport à l'enfant, comme celui qui est le support de la loi et qui a l'objet de son désir. Sa parole intervient dans le discours de la mère comme un interdit, un « non ». (...) L'appréhension par l'enfant de la castration de la mère, avec la menace qui en découle (chez le garçon) ou la nostalgie du manque à avoir (chez la fille), et l'introduction de la loi paternelle dans la séquence sont les conditions nécessaires à la structuration psychique et symptomatique du sujet et à l'organisation du désir. Sans loi et sans entrer dans le cycle signifiant, il n'y a ni sujet ni désir. (POMBO, 2018, p. 454, je traduis)

Le lien entre le corps et la signification de ce corps dans la culture est ici si intime que reconnaître la différence des sexes, c'est reconnaître les limites et la Loi. La conception même de différence sexuelle, de pénis et de vagin, part du postulat que l'un signifie le primitif, l'anarchique, l'illimité, et l'autre le rationnel et le civilisé. C'est-à-dire qu'il existe une notion selon laquelle le masculin est pénien et civilisé et le féminin est psychotique, engloutissant et sans limites, en dehors du langage – le pousse-à-la-femme psychotique (BROUSSE, 2002 ; LACAN, 1974/2017) en est une illustration. Le lacanisme conservateur unit les fondements de Lacan à l'époque de ses écrits sur les complexes familiaux à la pensée structuraliste à la fin de son œuvre (POMBO, 2018). Ainsi, les prémisses qui renvoient à

une certaine littéralité de la figure du père et, fondamentalement, du corps, entraînent des conséquences structurelles et symboliques. L'idée de déchéance paternelle apparaît comme dénominateur commun dans l'analyse de la contemporanéité par le discours hégémonique freudolacanian (TRISKA, 2020).

Pour Jean-Pierre Lebrun (2009), par exemple, le déclin du patriarcat est associé à une société qui perd de plus en plus son rapport au symbolique. Une société non patriarcale, pour ce psychanalyste, c'est « un monde sans limite », le titre de son livre. Ce monde où les barrières sont fluides, où il n'y aurait pas de limites nettes, serait dépourvu de fonction paternelle et, donc, de castration, ce qui, pour ce psychanalyste, semble désespérant. La souveraineté du père par rapport à la mère serait, pour Lebrun, garante de la reconnaissance de la fameuse différence des sexes.

Sur l'absence de limites, Charles Melman (2003) serait d'accord, considérant aussi que le passage d'un patriarcat à un matriarcat (plus proche de la nature, du primitif et du non-symbolisé, sans médiation et fusionnel) signifie un recul vers un monde où il n'y a pas d'interdits, pas d'écart entre soi et l'autre, ni de frustration. Dans sa critique de ce lacanisme, Nancy Fraser atteste :

En insistant sur le fait que l'identité de genre est construite discursivement, le « lacanisme » semble éliminer les vestiges persistants du biologisme freudien, traiter le genre comme profondément socioculturel et le rendre, en principe, plus ouvert au changement. Une analyse plus approfondie révèle cependant un échec dans la réalisation des avantages promis par le lacanisme, qui, au contraire, commence à se montrer vicieusement circulaire. D'une part, il prétend décrire les processus par lesquels les individus acquièrent des subjectivités genrées à travers une conscription douloureuse de la petite enfance à un ordre symbolique phallogénique préexistant. La structure de l'ordre symbolique est ici assumée pour déterminer le caractère de la subjectivité individuelle. D'autre part, en même temps, la théorie prétend montrer que l'ordre symbolique doit nécessairement être phallogénique, étant donné que la réalisation de la subjectivité exige la soumission à la « Loi du Père ». Ici, à l'inverse, la nature de la subjectivité individuelle, dictée par une psychologie autonome, est présumée dans la détermination du caractère de l'ordre symbolique. Un résultat de cette circularité est un déterminisme apparemment robuste. (...) Le phallogénisme, la place défavorisée de la femme dans l'ordre symbolique, la codification de l'autorité culturelle en termes masculins, l'impossibilité de décrire une sexualité non phallogénique, bref, les innombrables

écueils historiquement contingents de la domination masculine apparaissent désormais comme des traits invariables de la condition humaine. La soumission des femmes est ainsi inscrite comme le sort inéluctable de la civilisation. (FRASER, 2017, p. 5, je traduis)

Dans la lignée de la chute du patriarcat flirtant avec la fin de la civilisation, Charles Melman (2003) parle d'une crise des références et d'une nouvelle économie psychique issue de la crise du patriarcat. Cette nouvelle société serait essentiellement fondée sur la perversion, par opposition au mécanisme du refoulement typiquement névrotique, dans une économie de l'exhibition de la jouissance, pour reprendre les termes de MELMAN, 2003, p. 16.

Le matriarcat règle, en effet, la question de la cause, de la causalité. Et d'abord en ce qui concerne la fécondation, en disant que ce processus trouve son origine dans un mécanisme évident et qu'il ne saurait être plus positif : la mère est la cause de l'enfant. Un régime s'instaure alors dans lequel la mère, en tant que présente dans le champ de la réalité - c'est-à-dire en tant qu'elle ne se fonde sur aucun mystère, mais sur son propre pouvoir, sa propre autorité - est investie de ce pouvoir qui est pour tous les êtres humains la puissance suprême, en devenant la référence phallique. La mère devient ainsi l'incarnation du phallus (...) Nous avons, grâce à ce régime, le bonheur de participer à un monde qu'il faut dire positif, un monde simple où le mot, le signifiant, renvoie directement à la chose, il n'y a pas d'autre sens que la chose elle-même. (...) L'invocation du père comme métaphore, caractéristique du patriarcat, introduit effectivement une rupture dans cette simplicité apparemment heureuse, où tout est « naturel ».

Le monde animal, c'est-à-dire le monde naturel par excellence, a évidemment un rapport direct avec son objet. Dans le monde animal, on n'hésite ni sur la conduite à suivre, ni sur le choix de l'objet, ni sur la nature ou la spécificité de la satisfaction recherchée et obtenue (...) Ce monde propice à une satisfaction, qui ne n'implique aucune « médiation » et qui n'implique pas de travail, n'a pas manqué de représenter pour notre humanité une sorte d'idéal, un paradis perdu (...) (MELMAN, 2003, p. 79-80)

MELMAN, 2003 souligne que dans le patriarcat, puisqu'il y a représentation, symbole et médiation, il y a toujours une perte. Cette perte nous donnerait la capacité de désirer. En opposition à cela, le régime matriarcal serait un monde sans médiation, dans lequel la satisfaction est directe et, par conséquent, il n'y a pas de symbole, puisqu'il n'y a pas de perte,

de manque ou de désir. Charles Melman ira même jusqu'à dire qu'un monde matriarcal est un monde qui pourrait exister sans parole, tant serait grand le collage entre ceux qui y habiteraient. Ce « père » qui se veut universel, omniprésent et anhistorique est un obstacle à l'écoute des sujets. Je souligne aussi que cette conception du symbolique immuable entrave l'écoute de diverses coupures sociales, telles que le genre, la race et la classe sociale.

(...) pour le « lacanisme », il n'y a que « l'ordre symbolique », un univers unique du discours si systématique et omniprésent, si monolithique qu'on ne peut même pas concevoir des perspectives alternatives, des zones discursives multiples, des luttes pour des significations sociales, conflits entre les définitions hégémoniques et contre-hégémoniques des situations sociales et conflits dans l'interprétation des besoins sociaux. On ne peut même pas concevoir, en effet, la pluralité des divers locuteurs. (FRASER, 2017, p. 7, je traduis)

Ce que nous observons, c'est une psychanalyse déclinologique, qui lit la contemporanéité et ses présentations cliniques prédominantes comme le résultat d'un phénomène de déchéance paternelle, associé à des éléments aussi divers que la corruption, la toxicomanie, la dépression, la perte du repère de la tradition, la perte de la différence, la fin de la tiercéité, la délégitimation de l'autorité paternelle. Cela empêche les psychanalystes d'accueillir et d'écouter dans leurs cabinets les vraies demandes et souffrances des sujets de leur temps. Dans la suggestion de TRISKA, 2020, le « père » opérerait en psychanalyse comme un obstacle épistémologique, comme le formule Gaston Bachelard (1996) : quelque chose de résistant aux nouveaux savoirs et excessivement ancré dans les savoirs antérieurs, considéré comme irréductible et pris comme présumé de toute nouvelle connaissance ou théorie.

Ce que j'appelle Père n'est pas une notion correspondant à un concept spécifique de la théorie psychanalytique. C'est une idée diffuse, première et générale qui sous-tend et fonde la rationalité explicative patrocentrée. Il apparaît en termes de déficit dans la bibliographie de plusieurs manières, comme déjà démontré : absence de la référence paternelle, déclin du Nom-du-Père, discrédit de la figure paternelle, lien social non discipliné par la hiérarchie paternelle, décadence psychique du père, délégitimation de l'autorité paternelle, déclin du père symbolique, discrédit actuel du père réel, incohérence des formations imaginaires qui soutiennent la place symbolique du père comme représentant de la Loi, déclin de la fonction paternelle, déclin paternel, déclin de l'organisation phallique et lacération du Nom-du-Père (TRISKA, 2020, p. 7, je traduis)

Ce qui est un obstacle n'est jamais vu comme une construction théorique née d'un cer-

tain contexte, mais comme le résultat d'une observation neutre d'un phénomène. Le travail d'une psychanalyse, pour Wilfred Bion (1967/2014), consiste à constamment investiguer l'inconnu. Il s'agit d'un modèle clinique dans lequel la mémoire, les idées préconçues et le déjà connu opèrent comme des obstacles à l'investigation psychique et à l'accès à la vérité, toujours inconnaissable. C'est cette idée de l'inconnu que j'essaie d'appliquer ici à une écoute toujours ouverte à la nouveauté, dans laquelle la clinique ne sert pas à illustrer la théorie, mais permet de nouvelles ouvertures et créations de sens, dans des directions d'investigation du psychisme qui recherchent l'inédit. Les notions de « père », de symbolique, de fonction paternelle, telles qu'elles sont issues de cette conception transcendante et immuable, font obstacle à cette ouverture au nouveau, ce qui va contre la posture d'écouter le patient sans mémoire, sans désir et sans tentative de compréhension, comme le suggère Bion (1967/2014).

La « différence sexuelle », inéluctablement liée à l'idée de patriarcat et de père, fonctionne aussi comme un frein à l'ouverture au nouveau pour la théorie psychanalytique, notamment les nouvelles configurations de genre et sexualité. L'instant présent est appréhendé dans une perspective chaotique, de désordre, dans laquelle un tel déclin de la fonction paternelle est comparé à un passé nostalgique, plus civilisé, lorsque les notions de culture, de droit, d'identité, de rôles sociaux et le pacte civilisateur en général étaient plus claires et plus sûres, opérant sous l'égide du « père ».

Nancy Fraser (2017) oppose le modèle structuraliste, propre selon elle au lacanisme, à un modèle pragmatique, comme celui de Foucault, qui prend comme objet d'analyse les discours et non les structures. Les discours sont toujours contingents et changeants, et la signification n'est qu'un acte, non pas une représentation figée. Les identités sociales ne sont pas vues comme monolithiques, car cette mise en exergue des discours rejette l'idée d'un système symbolique unique qui se perpétue. Au contraire, l'approche pragmatique comprend que les sujets sont des agents de production de significations et de pratiques, c'est-à-dire que tout sujet est aussi un agent de discours. Le modèle pragmatique, selon Nancy Fraser, permet d'appréhender le symbolique comme composé de plusieurs réseaux discursifs, ce qui inclut naturellement les débats de race, de classe, de genre. Surtout, comprendre le symbolique comme discursif, dans une perspective foucauldienne, c'est le comprendre comme *transformable*, puisqu'il est composé de sujets qui sont *agents* du discours et de la norme.

1.5.4 Savoir-pouvoir

On voit comment la question du « chaos » que les dissidences de genre seraient censées représenter ou imposer aux psychanalystes procède d'un lien qui s'opère entre une certaine Loi, vue comme universelle et civilisatrice, et l'image du père.

Il y a un retour vers les théories de la dégénérescence maquillée en catastrophisme devant l'expression et la visibilité des « nouveaux modes de jouissance », selon l'expression consacrée, aussitôt pathologisés, catégorisés en perversion sociale ou en psychose ordinaire. Pour certains psychanalystes, il n'y a plus de révolutionnaires, il n'y a que des malades. Rappelons que pour Freud les hystériques n'étaient pas malades mais inventaient la possibilité de faire des symptômes corporels un langage. (LAUFER, 2014, p. 25)

Cela semble être un exemple clair de la façon dont l'épistémologie à partir de laquelle nous produisons des connaissances en psychanalyse est inséparable de son ontologie (sa conception du sujet) et, principalement, de la politique (les normes sociales). Pourtant Freud a notamment rompu avec la logique d'une séparation élémentaire entre normal et pathologique, mettant la santé et la folie dans un continuum, comme nous rappelle Laufer après Foucault : « Libérer la parole allait donc de pair avec un élargissement de la sexualité, un élargissement du concept du sexuel, par-delà les normes qui, à tel moment de l'histoire, prescrivent telle ou telle organisation dominante et condamnent toutes les autres. » (LAUFER, 2014, p. 24)

Les débats sur la connexion entre norme et production de savoir remontent aux écrits de Michel Foucault sur le rapport entre savoir et pouvoir. Même sans faire référence à des textes féministes classiques sur le sujet (des articles comme *Savoirs situés* de Donna Haraway (1988/1995), ou l'œuvre moins connu mais non moins emblématique de Luce Irigaray, qui aborde ce thème à plusieurs reprises 1974, 1977, 1985, 1987a), des psychanalystes qui dialoguent avec le champ foucauldien ou qui s'intéressent aux débats sur l'épistémologie aboutissent au thème de l'intersection entre le pouvoir et la théorie (philosophie, science, psychanalyse). Si toute conceptualisation est intrinsèquement politique, notre utilisation des concepts l'est aussi. La psychanalyste brésilienne Mara Caffé dit : « Les sens d'une théorie ne se décident pas seulement dans le bureau de celui qui recherche, mais dans la dispute politique collective, dans les jeux de pouvoir et contre-pouvoir qui ont lieu dans l'arène sociale » (CAFFÉ, 2018b, p. 2, je traduis). Ici, à nouveau, il vaut remarquer le rôle que la communauté psychanalytique joue en maintenant quelques textes en circulation et son oubli d'autres, peut être plus subversifs.

En tant que psychanalystes, nous sommes de lecteurs et lectrices de théoriciens, et notre interprétation des concepts, ainsi que notre application de ceux-ci constitue la théorie et la pratique elles-mêmes. Une lecture historicisée de la psychanalyse et de ses concepts, qui considère son origine sociale, géographique, culturelle et historique, est vitale pour sa continuité. Il convient de mentionner la critique de la féministe Monique Wittig (1978/1992), qui met l'accent sur l'ahistoricisation qui va de pair avec un certain «apolitisme» de la psychanalyse et de son écoute. Pour Wittig, les interprétations universalisantes et l'utilisation de concepts invariants, ainsi que la recherche incessante d'une étiologie psychosexuelle et pathologisante, font partie d'une psychanalyse qui tente de se promouvoir comme apolitique, mais qui est, en fait, oppressive à sa propre manière.

L'amalgame Œdipe-différence sexuelle est peut-être le plus grand producteur d'abjections au sein de la psychanalyse de nos jours. C'est à partir de l'argument d'une différence nécessaire entre les sexes au sein de la famille nucléaire et d'une insistance sur la triangulation (génrée) que surgissent des arguments meurtriers en relation aux homosexualités et aux transidentités, par exemple. Le problème ici est la tentative de condenser toutes les cultures et tous les peuples, gommant les singularités individuelles, historiques, politiques, culturelles, sous l'égide du complexe d'Œdipe, avec ses composantes de complexe de castration et d'envie du pénis.

Tout l'enjeu, me semble-t-il, c'est qu'on n'admet pas que *le complexe d'Œdipe-la différence sexuelle* soit pensé d'un point de vue très particulier et qu'on essaie de l'universaliser, comme s'il s'agissait d'une expérience commune à toute l'humanité – c'est ce que soulignait déjà Malinowski (1927/2003). L'Œdipe n'a donc de sens que si nous le comprenons depuis sa véritable origine, et reconnaissons son véritable sujet : le fils menacé de castration, l'un des frères parricides de la horde primitive, le garçon intéressé par la mère et craignant la castration par le père. Il y aurait une sorte d'équation implicite, dans laquelle là où il y a langage, loi, civilisation, il y a reconnaissance de la différence sexuelle et triangulation œdipienne. Dans les mots de Laufer : « La différence entre les sexes serait pour certains la capacité même de penser, ce qui est relayé désormais par certains psychanalystes qui s'expérimentent comme experts sur le mariage dit « pour tous ». » (LAUFER, 2014, p. 21). Et, si la question du complexe de castration est facilement observable dans certaines circonstances en clinique, comme le dit Leticia Fiorini (2014), cela ne signifie pas que cette expérience soit universelle, partagée par tous les humains au sein du langage.

Le complexe d'Œdipe n'est pas absent de nos cliniques, mais il n'est certainement pas toute l'histoire non plus. Autrement dit, l'Œdipe est une des questions possibles à rencontrer lors d'une écoute analytique, mais ce n'est pas non plus la grande et unique question à travers laquelle il faut penser tous les conflits que l'on entend. Même si l'on déplace la

question de la castration vers le conflit du manque symbolique et des limites, bien que le rapport à l'incomplétude soit quelque chose de très humain, cela ne me semble pourtant qu'une possibilité de sens possible à ce que se fait entendre en analyse. Bref, le complexe d'Œdipe est une histoire sur le psychisme et le social, mais c'est une histoire incomplète.

1.5.5 Le substrat du corps derrière le symbolique et le réel

La reconnaissance de la corporéité ne se concrétise jamais, car certains analystes ne cessent de dire que ces catégories que je viens d'évoquer (castration, différence des sexes, phallus) sont purement symboliques, ou sont des structures, concepts qui ne sont liés à aucune anatomie. Si nous comprenons le sujet psychanalytique à travers un prisme corporel spécifique, marqué par le genre, et que nous le gardons inavoué, la tâche de questionner des concepts et des formulations théoriques qui nous paraissent excluants devient pratiquement impossible, car le discours manifeste, comme celui d'un patient, recouvre une idée latente, c'est-à-dire l'idée de corporéité sous-jacente aux notions psychanalytiques de subjectivation. Si la présence du corps n'est pas admise et avouée, le débat sur la matérialisation de ce corps et sur sa fabrication comme produit social devient impossible. Cela implique, bien sûr, que la compréhension psychanalytique d'entités telles que « la femme », « le père », « le sujet », « l'homosexuel », « le transsexuel » en tant qu'identités figées en psychanalyse nie la construction historique de ces identités. En les rendant monolithiques, on a affaire à une notion d'essence qui dénie leur construction historique et sociale.

Derrière un discours du symbolique, il y a un substrat du corps. Le caractère le plus nocif de cela est la dénégation produite. De plus, ce sont des discours qui ne reconnaissent pas la dimension toujours construite, fabriquée du corps. C'est-à-dire le fait que la matérialité du corps n'est pas séparable de la façon dont nous le lisons. Il n'y a pas de différence sexuelle immuable à reconnaître. Pour cela, il est nécessaire de comprendre où la connaissance est produite, quelles sont les forces sociales et les opérateurs politiques qui sont en jeu. Or, le voir c'est reconnaître que la psychanalyse est inéluctablement politique, impliquant toujours des rapports de force. Essentiellement, des auteurs comme ceux-celles mentionné-e-s ci-dessus finissent par promouvoir *le refus* (la dénégation) de ce qu'ils-elles accusent de faire les personnes trans et homosexuelles : ils-elles nient le fait que leurs discours sont misogynes, transphobes et homophobes, en déguisant tous les concepts comme purement symboliques. Melman, qui s'intéresse à lier sans cesse le phallus à l'ordre symbolique et au père, illustre parfaitement ce problème :

On pourrait dire que notre désir est fondamentalement pervers dans la mesure où il est organisé par un état de dépen-

dance par rapport à un objet dont la captation imaginaire ou réelle assure la jouissance. Cette capture est *réelle pour la femme à travers le pénis de l'homme*, imaginaire pour celui-ci via le corps de la femme. (MELMAN, 2003, p. 51, je souligne)

Dans cet extrait, il est évident qu'il s'agit bien d'un pénis et d'un corps organique : la « femme » a un vagin, un « manque » à combler. Ce qui n'est pas clair, c'est ce que Melman entend ici par réel, puisque cet emploi de « réel » ressemble peu à ce à quoi le réel renvoie véritablement dans l'œuvre lacanienne, en particulier la plus tardive (LACAN, 1974/2017). L'expression « réel du sexe » est un sujet à lui seul, catégorie qui apparaît dans des moments curieux dans l'argumentation de plusieurs psychanalystes. La non-coïncidence entre le concept de réel et la « réalité partagée » semble être temporairement ignorée. Nous voyons cela dans un autre exemple :

La triangulation œdipienne père-mère-enfant, qui n'a de sens, structurellement, que si elle est comprise en référence à cette unité fondatrice qui l'ordonne : le phallus, entité d'autant plus irréductible qu'elle est l'unité significative du *réel de la différence des sexes*. A ce titre, le phallus est donc le centre de gravité de la fonction paternelle, ce qui permettra à un Père réel d'en venir à assumer sa représentation symbolique. Pour cela, il lui suffira de pouvoir prouver, à un moment donné, qu'il est capable, précisément, d'actualiser l'incidence phallique en tant que seul agent régulateur de l'économie du désir et de sa circulation en référence à la mère et à l'enfant. (DOR, 1991, p. 18, je traduis, je souligne)

Cet exemple sert à démontrer, une fois de plus, comme l'usage de la catégorie de la différence sexuelle est souvent directement articulé à une idée assez corporelle et concrète du phallus et de la différence anatomique, prise comme naturelle. À nouveau, quelque chose qui se prétend logique et dit se référer seulement aux signifiants finit par parler d'une corporalité restreinte.

Dans ces situations, nous voyons des psychanalystes répéter l'erreur de Freud, soulignée par Laura Downs (1993), celle de comprendre le mythe privé du névrosé comme une micro-représentation d'un conflit au niveau social. Ou, plutôt, la compréhension des phénomènes sociaux et anthropologiques à travers le prisme des conflits psychiques individuels. C'est ce que font ces auteurs lorsqu'ils soutiennent qu'un supposé déni de la castration dans la sphère privée reflète ou provoque une absence totale de limites dans l'ordre du social, du collectif. Ce que nous voyons ici, c'est que l'instance des limites est associée à la castration, au pénis. Nous aurions besoin de réfléchir à la façon dont la psychanalyse a traité les transidentités, en nous interrogeant sur ce que cela nous dit sur notre discipline. Autrement dit, qu'est-ce que la résistance des psychanalystes à la dissidence de genre nous dit sur notre savoir ? Selon les mots de Thamy Ayouch : « La peur de ces théoriciens ren-

voie à l'*Unheimlichkeit* provoquée par un mélange d'agitation, de peur, de fascination et de familiarité suscitée en chacune et chacun de nous pour une raison transidentitaire. » (AYOUCH, 2015, p. 26, je traduis) Le collage entre reconnaissance de la différence des sexes et le complexe d'Œdipe paraît un exemple significatif du niveau auquel le corporel semble être toujours en question dans les débats qui se proposent purement logiques.

1.5.6 Psychanalyse sans Œdipe ?

Philippe Van Haute et Tomas Geyskens dans leur *A Non-Oedipal Psychoanalysis? : A Clinical Anthropology of Hysteria in the Works of Freud and Lacan* (2016) mettent en débat l'idée qu'il existe toute une psychanalyse antérieure au concept d'Œdipe qui, cependant, après le développement de cet articulateur théorique triangulaire, a commencé à être relue et réinterprétée par de nombreux auteurs (dont Freud) par le biais œdipien. Mais ces textes dans lesquels il n'y avait pas encore la postulation de l'Œdipe, ou du moins pas encore si bien développée, parlaient, selon Van Haute et Geyskens (2016), principalement des pulsions partielles, de la sexualité perverse-polymorphe, de la sexualité infantile et de la bisexualité psychique. Les auteurs soulignent, par exemple, que dans les premiers textes de Freud, ni l'hystérie ni les autres névroses n'auraient pour base le conflit œdipien.

Pour ces penseurs, il y a une lecture conservatrice de l'œuvre de Freud, qui travaille avec des interprétations déjà saturées de divers concepts, comme l'envie du pénis et le complexe de castration. Ils considèrent qu'il s'agit de lectures de Freud qui partent de la fin de son œuvre, où les premiers textes sont interprétés en gardant à l'esprit ce développement ultérieur. Cependant, ces auteurs soutiennent qu'une lecture de la psychanalyse comme une *pathoanalyse* peut être intéressante pour une écoute plus inclusive. CAVALHEIRO, 2016, p. 128, je traduis, indique que Van Haute et Geyskens :

soulignent des points de lecture non saturés : jusqu'à la première édition des *Trois Essais*, du cas *Dora* et de l'ouvrage sur le *Mot d'esprit*, la notion de complexe d'Œdipe ne joue pas un rôle crucial, sa centralité commence à émerger à partir de *l'Homme aux rats* et surtout dès la spéculation anthropologique de *Totem et Tabou*. Même dans le texte de 1906 sur *La sexualité dans l'étiologie des névroses*, il n'y a pas un mot sur l'Œdipe. Ils rappellent que le concept de Complexe d'Œdipe n'apparaît pas dans la première édition des *Trois Essais* et soulignent l'originalité de l'essai quand on exclut tel conflit. Les références au concept mythique sont systématiquement incluses à partir de 1920. En 1905, ce n'est pas le complexe d'Œdipe, mais la bisexualité qui est au cœur des thèses de

Freud sur la sexualité et l'hystérie, qui dialoguent également avec le texte de l'année suivante.

Pourtant, pour beaucoup de psychanalystes, le titre même livre de Van Haute et Geyskens paraît déjà de l'ordre de l'impossible : comment penser une psychanalyse sans Œdipe ? Il est vrai que pour de nombreux auteurs et cliniciens de la psychanalyse, le complexe triangulaire semble être devenu quelque chose d'insurmontable et de définissant de la psychanalyse, une structure centrale non seulement pour la psychanalyse elle-même, mais pour le psychisme tel que nous le comprenons.

Van Haute et Geyskens opposent l'approche pathoanalytique à l'approche psychogène. Van Haute comprend que Freud opère un tournant fondamental lorsqu'il subvertit la logique psychiatrique de son temps - rappelons la *Psychopathia sexualis* de Richard von Krafft-Ebing (1886/2011) -, qui cherchait à marquer et à comprendre les déviants et les comportements dits « anormaux ». Freud comprend le comportement déviant comme quelque chose de commun à tous les humains : propre au psychisme, voire au soi-disant « normal ».

Van Haute soutient que Freud opère à partir de la pathoanalyse dans les deux premiers des *Trois Essais*, mais qu'il retombe dans une approche psychogène lorsqu'il postule que toutes les pulsions doivent être unifiées lors de la génitalité pour la reproduction. VAN HAUTE, 2017 considère même que Freud s'éloigne du potentiel libérateur de sa propre théorie lorsqu'il postule la castration et le complexe d'Œdipe, démontrant une tendance plus normalisante.

En défendant cette reconnaissance de la différence sexuelle comme suprême et fondamentale pour l'existence de la civilisation, de nombreux psychanalystes montrent qu'ils travaillent avec une idée précise et limitée du sujet, allant dans le sens inverse de la pathoanalyse, comprenant qu'il existe un modèle d'humain que la psychanalyse doit garantir. L'accent mis sur la bisexualité telle que conceptualisée par Freud pourrait ouvrir des portes à des compréhensions moins normatives du genre. Dans la proposition pathoanalytique du début de l'Œuvre de Freud, toute psychopathologie serait de nature quantitative, c'est-à-dire celle d'un excès d'une tendance commune à tous les humains.

Il est difficile de nier que la psychanalyse freudienne avait à bien des égards un potentiel libérateur et que la psychanalyse a effectivement contribué à de profonds changements dans notre paysage culturel et moral. Freud a par exemple été l'un des premiers à dépathologiser l'homosexualité, et ses idées sur la sexualité (infantile) et sur l'éducation sexuelle témoignent d'une attitude en rupture avec les tendances fondamentales de son temps. (...)

Pour Freud, cependant, les perversions, comme les autres pathologies qui sont au cœur de sa pensée (par exemple l'hystérie, la névrose obsessionnelle et la paranoïa), ont une valeur anthropologique. Selon Freud, les différentes catégories psychopathologiques nous renseignent sur les tendances et les problématiques fondamentales qui constituent l'existence humaine en tant que telle. Cela signifie, plus concrètement, que par rapport à notre existence sexuelle, les perversions montrent de manière accrue les briques qui constituent la sexualité de chacun de nous. La psychanalyse freudienne est une pathoanalyse. Elle prend la psychopathologie comme point de départ de son anthropologie et, ce faisant, déconstruit l'opposition problématique entre « normalité » et pathologie. (VAN HAUTE, 2017, p.1, je traduis)

La position théorique consistant à comprendre le sujet du psychisme à partir de la différence sexuelle et de l'Œdipe ignore et re-signifie d'autres postulats freudiens se référant à la pulsionalité et à la bisexualité psychique, comme l'ont bien expliqué Van Haute et Geyskens (2016). Quand on lit toute la théorie freudienne du point de vue de l'Œdipe, on rate l'occasion d'aborder sérieusement et profondément la possibilité de prendre le pulsionnel comme prisme principal d'analyse de la psychanalyse, celle qui la caractérise véritablement. Si le sujet chez Freud et Lacan s'est dessiné autour de l'Œdipe et toujours comme l'enfant mâle dans cette triangulation, il n'est pas nécessaire que nous fassions aujourd'hui la même relecture que Freud lui-même a faite de son travail à partir de ce modèle tellement centré sur le genre. La possibilité de mettre l'accent sur la pulsionalité et non sur l'Œdipe peut être une manière intéressante de garder la psychanalyse vivante, pertinente et sans être excluante.

Or, il y a cependant un irréductible du sujet de la psychanalyse, c'est la pulsion et la variabilité de son objet, son excès, la compulsion de répétition, la jouissance. Le sujet auquel affaire la pratique analytique se confronte à une réalité qui l'excède, à une réalité qui excède l'ordre du normatif et du biologique, à une excédence dont l'insistance, la persistance marque l'irréductibilité de l'être de langage à la norme et aux coordonnées biologiques. (...) La psychanalyse prolifère sur l'excès, sur les restes irréductibles de la norme – à savoir la jouissance. Jouissance liée au fait qu'il n'y a pas simplement des organismes ou des corps régulés par le plaisir ou le déplaisir, mais aussi des corps confrontés aux pulsions, aux ratages du langage, à l'inconscient et à ses formations (actes manqués, lapsus, oublis...). (LAUFER, 2014, p. 23)

Serait-il, alors, intéressant d'opérer avec d'autres concepts pour élargir notre capacité de compréhension et d'écoute avec nos patients ? Je comprends que le sujet de la psychanalyse a un corps et que, pour construire une théorie psychanalytique qui permette une pratique inclusive et plurielle pour la contemporanéité, nous avons besoin d'un changement dans la conception psychanalytique de sujet – et, donc, de sa conception de corps genré sous-jacent. Est-ce que travailler avec un autre modèle de corps nous confèrera davantage d'outils pour une écoute analytique ? Je soutiendrais ici que penser à partir de la corporéité comme modèle aide à conférer de l'intelligibilité au psychique-pulsionnel, mais que la conception de sujet-corporifié habituelle est incomplète et insuffisante.

La psychanalyse contemporaine, si elle veut être ouverte aux genres pluriels, si elle veut être décoloniale et anti-raciste, a besoin d'autres modèles de corps, impliquant d'autres modèles d'intelligibilité – rendant, ainsi, d'autres subjectivités pensables et représentables au-delà de l'homme cisgenre blanc et hétérosexuel. Dans les chapitres suivants, je tenterai construire progressivement une proposition de modèle corporel pour le sujet psychanalytique contemporain. Ce modèle ne se veut pas unique, mais fonctionne plutôt comme une invitation à la communauté psychanalytique pour tenter un élargissement de la norme, ainsi rendant intelligibles corps et subjectivités maintenant pris comme abjects.

LA MATÉRIALITÉ ET SES REPRÉSENTATIONS

Il y a une grande valeur en définir la possibilité de voir à partir de la périphérie et des abîmes.

HARAWAY, 1988/2007c, p. 22

Résumé

Ce chapitre propose une analyse épistémologique de l'anatomie sous-jacente à la théorie psychanalytique. Le rôle que la norme joue dans la forme comme la science lit les corps est au centre de cette partie de la thèse. L'objectif est de discuter comment penser la matérialité sans produire d'essentialisations et d'exclusions. À partir de l'analyse épistémologique de Luce Irigaray (sa théorie des miroirs et sa notion de la sexuation inhérente à tout discours), je montre l'indissociabilité entre le corps genré et les apports théoriques psychanalytiques. Irigaray démontre le besoin de nouveaux discours, qui ne se situent pas seulement du côté masculin de la différence sexuelle. La discussion sur la matérialité et comment elle est représentée demande une analyse sur le corps « anatomique ». Celui-ci est fabriqué dans/pour le tissu social, puisque matérialité et représentation sont inséparables. De son tour, ce corps fabrique aussi le social. À partir de la notion de savoir situé de Haraway, de la vision de science de Fausto-Sterling et de l'approche historique de Laqueur, j'essaie de montrer qu'il n'y a pas de vérité anatomique qui ne soit pas aussi un produit de la norme. Le cas emblématique du clitoris, qui a été découvert, redécouvert, oublié et

redessiné quelques fois pendant l'histoire en est une illustration. Toutefois, abandonner la matérialité ne nous empêcherait pas de produire d'exclusions. Il s'agit plutôt de repenser la forme dont on comprend les corps. Je discute comment penser matérialité/corps et représentation/langage dans l'œuvre d'Irigaray, ainsi que dans la pensée de Judith Butler. Ce chapitre inclut une discussion sur l'essentialisme et l'ontologie, ayant comme but de comprendre leur relation avec la matérialité. Les fondements théoriques d'Irigaray et de Butler sur la (non)catégorie des femmes amènent à une discussion sur le rôle du corps dans la pensée féministe. Finalement, le chapitre vise à soutenir qu'il ne faut pas un abandon de la matérialité dans les théories féministes et de genre - et cela non plus dans la psychanalyse. Plutôt, il est nécessaire que les théories sur le psychisme et sur la matérialité soient lues tels que des savoirs situés. La matérialité peut être un outil qui promet des changements et d'élargissements dans les possibilités intelligibles d'être sujet, pourtant cela demande qu'on ne produise pas une fausse séparation entre corps et psychisme et qu'on ne détache pas les théories des discours sociaux et normatifs qui les produisent.

2.1 La psychanalyse comme un savoir situé : corps et psychisme

2.1.1 Situer la matière, situer la lecture du psychisme

La vérité du psychisme dans la psychanalyse freudienne tient à la manière dont les corps façonneraient les sexualités. Comme on a vu, le corps muselé par la norme sous-tend également la théorie lacanienne, quoique de façon beaucoup moins évidente et linéaire. Cependant, le fait que Lacan se réfère constamment aux origines freudiennes de la psychanalyse le rapproche des notions qui lient inséparablement corps et psychisme. Ce qui est également inavoué chez Freud, c'est le sexe unique dont traitent des moments centraux de sa théorie. Rappelons ici le cas de Dora [1905/2006b](#), un échec clinique dû à l'immense difficulté rencontrée par Freud à reconnaître sa place dans l'écoute de cette patiente comme différente de la sienne dans le sexe-genre ¹. Je souhaite tout simplement faire remarquer les contraintes retrouvées par Freud pour se demander effectivement sur sa possibilité d'écouter cette patiente. Dans les années 1920, soucieux de théoriser l'Œdipe, l'intérêt pour le

1. Le concept de genre n'existait pas à l'époque, étant un terme établi plus tard au 20^{ème} siècle. Ainsi que les questionnements sur la situation politique du savoir, ils sont beaucoup plus tardifs (FOUCAULT, [1969/1988](#); HARAWAY, [1988/1995](#)), [harding1986science,spivak1985subaltern](#)

corps apparaît avec toute sa force comme une tentative de penser à partir d'un binarisme de genre, une perspective dimorphique des corps. Cependant, Freud glisse souvent vers un sexe unique. C'est peut-être l'effet d'un savoir, le psychanalytique, qui se veut « neutre » et séparé de la politique.

Les idées que la psychanalyse produit et maintient sur les corps marqués par le genre, notamment le féminin, sont indétachables des discours sociaux et normatifs qui les lisent/produisent. Le corps « anatomique » en psychanalyse est fabriqué dans/pour le tissu social, parce que matérialité et représentation sont inséparables. À son tour, le corps fabrique aussi le social. Il n'y a pas une vérité anatomique qui ne soit pas aussi produit de la norme.

Toutefois, cela n'équivaut pas dire qu'il faut un abandon de la matérialité dans les théories féministes et de genre, et cela non plus dans la psychanalyse. La matérialité a un rôle important à jouer dans l'élargissement de la norme. La corporalité est un moyen accessible de conférer de l'intelligibilité à des sujets et phénomènes, ce qui inclut le psychisme en soi. Je propose, dans ce chapitre, qu'il ne faut pas craindre les modèles corporels pour accéder à parler du psychisme et de la subjectivation. Toutefois, pour que ces modèles ne soient pas excluants, il faut situer la matérialité par rapport aux discours qui la lisent et produisent. Ainsi, les théories sur le psychisme et la matérialité doivent être lues en son rapport avec les discours sociaux qui fabriquent ceux-ci au cours du temps.

Dans ce chapitre, je tenterai de faire dialoguer l'idée de corps-psychisme dans la pensée freudienne avec l'approche des épistémologies situées, tel que théorisées par Donna Haraway (1988/2007c). À partir de Luce Irigaray (1977) et de Judith Butler (1993), je partirai de la prémisse qu'une véritable séparation entre la matérialité du corps et sa représentation n'est pas possible. Au niveau social, il y a un collage entre le sexe et le genre qui fait que le discours anatomique (et psychanalytique) fonctionne en miroir avec les conceptions normatives du genre. Pour cela, je mobiliserai également les travaux de la théoricienne décoloniale Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997/2021), la pensée de l'historien Thomas Laqueur (1992, 2000) et celle de la biologiste Anne Fausto-Sterling (1992, 2000). Je passerai aussi par une brève histoire du clitoris, un cas emblématique pour témoigner à quel point toute anatomie est politique (CHAPERON, 2012). Je terminerai le chapitre par une discussion sur la matérialité comme indissociable du langage à travers l'œuvre d'Irigaray et aussi de Butler, ainsi que par la pensée d'autres féministes qui se sont dédiées à ce débat.

Par cela, je souhaite démontrer que la matérialité faire partie de toute conception de sexe/genre peut même signifier un pouvoir de subversion. Même si cela est normalement instrumentalisé pour réitérer des exclusions, je suggère que nous n'ayons pas besoin d'écarter la notion de matériel/corporel dans nos approches du psychique, mais que nous nous

bénéficierons plutôt de reconnaître qu'elle a été jusqu'à aujourd'hui inséparable des discours sociaux. Cette reconnaissance est le premier pas pour élargir nos idées sur les corps qui existent et qui comptent, rendant intelligibles d'autres notions de matérialité : d'autres corps, d'autres anatomies, d'autres modèles – qu'ils soient genrés ou non. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra se garder de produire des abjections, ce que je tâcherai de démontrer au cours du chapitre.

2.1.2 Corps et normes

Le corps, toujours présent chez Freud, ne se produit pas isolément du social ou de toute épistémè. Un corps n'est point de concrétude naturelle à découvrir, de matière à être « objectivement » détectable par nous, êtres de culture et de langage. Il n'y a pas de matérialité que nous retrouverions à l'état brut dans la nature et ultérieurement signifierions. Ainsi, pouvons-nous considérer que ce corps genré, biologique et anatomique, est aussi construit par les conceptions du genre que les théorisations que Freud fait éclore de ce corps, ses idées sur le psychisme ? Si le corps est une production langagière-matérielle, nous concluons qu'il n'y a pas de matérialité pure, exempte de politique, de discours de savoir-pouvoir qui la façonnent, qui la matérialisent et qui la fabriquent. La matérialité du corps n'en fait pas une substance passive qui subit l'effet du langage, de la culture qui tente de l'interpréter. Le corps est le producteur même des significations qu'il véhicule : il est produit et producteur de ses significations. Je souhaite établir que le corps qui sous-tend la pensée freudienne n'est pas un corps neutre – aucun corps ne l'est – « objectivement perçu », à partir duquel nous créons une théorie de psychisme-corps. Ce corps est imbriqué dans les discours sociaux de genre et les attentes sociales des rôles sexuels : il est produit et lu par une science qui a des conceptions de genre concomitantes à ses idées sur un sexe biologique, prétendument pure matérialité.

Il y a un corps avoué chez Freud, qui est souvent le corps biologique et/ou pulsionnel. Pourtant, le corps inavoué y présent c'est le corps politique, dans le sens foucauldien du terme, qui traverse ses autres conceptions de corps. C'est l'anatomie politique (CHAPERON, 2012) qui est derrière sa pensée et qui affecte directement la manière dont cette épistémologie psychanalytique se construit choisissant de parler d'une seule notion du corps, même si elle cherche à croire à la neutralité de son appréhension médicale de la matérialité. Autrement dit, le rôle que joue la norme dans la création de l'épistémologie psychanalytique est fondamental pour son choix de sujet intelligible.

La perspective foucauldienne (FOUCAULT, 1976/2012) voit la norme comme une dispersion de micro-pouvoirs et une prolifération des discours normatifs. La norme crée et multiplie

les discours² ; au lieu de les réprimer, elle leur donne vie. Le processus de subjectivation est traversé par les normes, qui imposent les possibilités d'existence et leurs corrélats impensables. Les enjeux des normes sont une structure qui fonde et qui est fondée par le sujet qui, à son tour, se subjective par elles, tout en étant acteur dans sa mise en place. La norme est à l'origine même de dispositifs comme le genre, dans lequel la norme est l'hétérosexualité, vue comme intelligible (BUTLER, 1990/2007). Les êtres qui arrivent à faire partie de cette norme sont intelligibles, tolérables ou représentables dans ce discours normatif. L'hétéro-normativité qualifie l'humain et l'inhumain à partir de ses conditions d'intelligibilité, en créant des barrières et des contours qui excluent le non intelligible, le non assimilable, en produisant le rejet de la norme (BUTLER, 1990/2007).

Il me semble qu'il faut s'inspirer de la façon dont Butler pense le lien entre psychisme et social en 1997 dans *La vie psychique du pouvoir*, où il est possible de comprendre qu'elle échappe à une logique cause-effet et chronologiquement linéaire dans la manière dont nous nous constituons dans le genre. Judith Butler suggère à la fois le concept de performativité comme matérialisation (BUTLER, 1993 ; PRINS & MEIJER, 2002) et signification en acte, c'est-à-dire, constante et, donc, sans début, milieu et fin³. La performativité butlerienne serait une invention constante de son propre genre, une intériorisation réitérative de la norme, qui passe par une répétition (potentiellement subversive) de celle-ci, qui ne s'inscrit pas dans une chronologie stable.

Il est possible de lire dans l'œuvre de BUTLER, 1997 que ce n'est pas la dépendance à l'autre qui précède la norme sociale, ni la norme sociale qui précède la dépendance au soignant. L'intériorisation de la norme ne précède pas non plus sa répétition, ni celle-ci provoque l'intériorisation de la norme. Tous ces phénomènes jouent ensemble concomitamment. Norme, psychisme et dépendance à l'autre forment un nœud dans lequel nous nous produisons en tant que sujets, non pas dans une ligne causale, mais comme des cadres différents, des coupures temporelles à chaque instant où nous fabriquons, réitérons et subvertissons la norme. Dans une trame, tous ces phénomènes-là s'entremêlent et se déroulent en même temps, produisant la norme, le corps, la lecture de ce corps (l'anatomie) et la

2. Les discours sont des outils de savoir qui décrivent et créent la vérité de la norme ; ainsi que les possibilités d'agir et d'être qui sont acceptables et celles qui ne le sont pas. Le phénomène discursif est un ensemble de stratégies, de savoirs, de pratiques, de dispositifs et de concepts qui instituent une norme (FOUCAULT, 1976/2012).

3. Avec cela, coexiste, tout de même, dans sa théorie le concept de mélancolie de genre (BUTLER, 1997, 1990/2007) qui est en rapport avec l'acquisition du genre dans la première enfance – moment de dépendance complète du nourrisson vis-à-vis du/de la soignant-e. Je propose de ne pas lire la mélancolie de genre sous son aspect « développemental » et chronologique, mais comme un modèle pour la dépendance que nous avons par rapport aux autres. Ainsi, Butler parle également de la façon dont nous acquérons le genre afin d'intérioriser la norme en raison de notre dépendance à l'égard de nos soignant-e-s. Pris ainsi, le concept de mélancolie de genre ne contredit pas celui de performativité (BUTLER, 1993, 1990/2007) .

production du discours psychanalytique comme dépendant d'un corps (toujours construit entre matérialité-expérience vécue-norme-langage).

Pour comprendre les arguments de BUTLER, 1997, mais aussi ceux de Thomas Laqueur (1992) à partir de Michel Foucault (1976/2012), il faut abandonner momentanément l'idée de causalité ou de ligne historiographique, pour laisser place à la notion de trames, de réseaux discursifs et de pouvoir, des dispositifs et à l'existence dans le genre comme performatique, quelque chose qui se déroule dans une action constante : des actes de *faire/être fait* dans le *genre/faire genre* (BUTLER, 1993, 1990/2007).

Du même lieu d'où surgit l'invention de ce corps-matière cartographié par l'anatomie, viennent les idées de ce qu'est une femme ou un homme et comment devraient être leurs sexualités. Remarquons combien cela peut être important dans la théorie freudienne, celle qui naît au sein du dispositif disciplinaire et normatif de la sexualité, dans lequel la vérité sur qui nous sommes réside dans la sexualité (FOUCAULT, 1976/2012). Dans le pouvoir disciplinaire abordé par Foucault – dont le début peut être situé entre les 18^{ème} et 19^{ème} siècles – les discours médicaux et scientifiques s'accompagnent de la création de certains « personnages psychologiques », comme « l'homosexuel », « l'hystérique » et « le pervers ». Ces catégories psychologiques et médicales cherchent à rendre le sujet intelligible à travers l'analyse et le contrôle de sa sexualité, ce qui est évident dans des œuvres telles que la *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing (1886/2011).

2.2 Une méthode pour analyser l'épistémè : la critique philosophique de Luce Irigaray

Dans les années 1970, Luce Irigaray, psychanalyste, linguiste et philosophe belge, a débuté son projet de se consacrer à une critique de la pensée philosophique occidentale et de la psychanalyse. Irigaray présente des idées importantes pour analyser la forme dont le genre a joué un rôle constitutif dans l'épistémologie psychanalytique – théorie fondamentalement marquée par le masculin, quant-à son point de vue (IRIGARAY, 1974, 1977, 1984). Sa théorie se montre pertinente pour réévaluer des catégories figées, telles que la castration, la féminité, l'hystérie, l'envie du pénis, parmi d'autres. Margaret Whitford (1991c), spécialiste de sa pensée, considère qu'Irigaray fait une investigation des fondements passionnels de la raison. Elle effectue cela à travers une méthode consistant à psychanalyser *les philosophes*⁴.

Irigaray évoque les textes d'Aristote, Platon, Kant, Descartes, Spinoza, Lévinas, Merleau-

4. Voir *Speculum – de l'autre femme* (1974), *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) et *Éthique de la différence sexuelle* (1984), pour en citer quelques-uns.

Ponty, Hegel, Nietzsche, entre autres, pour tenter de démontrer comment, chez tous ces auteurs, une théorie philosophique « du féminin » n'a pas été possible. Pour Irigaray, cela n'a pas d'effets seulement sur des cercles académiques, car la philosophie fait partie des valeurs, des croyances, des visions de monde d'une époque et d'un contexte. Le fait qu'une philosophie susceptible de penser les femmes n'ait pas été possible veut dire que dans ces sociétés le féminin était impensable.

2.2.1 L'absence de la différence

La critique principale de Luce Irigaray est la notion de sujet unique, un unique type de subjectivation valide, une seule façon d'exister dans le monde et dans le langage. Irigaray pense toujours aux contingences sociales et historiques. Ce serait la *pluralité* et la *diversité* dans la subjectivation qui l'intéresseraient : la fluidité, le polysémique, le polymorphe, le toujours changeant et changeable. L'un des intérêts insignes de sa pensée est sa vision de la *différence*. Centrée sur la différence sexuelle, sa philosophie peut être identifiée comme féministe différentialiste (LAUFER, 2016), soutenant l'existence de deux sexes avec leurs caractéristiques propres. Aujourd'hui effectivement, l'idée d'un récit unique du sujet nous semble totalisatrice, effaçant les différences, enrichissantes en elles-mêmes. Ce sujet unique, toujours masculin – souvent blanc, hétérosexuel, cisgenre et colonisateur – ne rend pas compte de toute la diversité humaine. L'idée alors d'une logique de la différence en tant que pluralité de discours, de subjectivités, d'histoires, d'héritages symboliques différents n'est pas en soi un problème. Pourtant, la théorisation sur la différence sexuelle devient problématique quand on ne la voit pas comme plurielle, et qu'elle finit par retomber dans une perspective duale, avec le féminin et le masculin essentialisés dans le corps. Le trouble est dans la *naturalisation* de cette différence, dans l'impossibilité de reconnaître l'artificialité des catégories, sa fabrique nécessairement politique.

Le féminin, dans l'histoire de la philosophie lue par Irigaray, est défini justement pour être un dehors constitutif – le féminin est la condition d'existence du sujet intelligible et des théories philosophiques en soi. Toutefois, le féminin exclu comme condition pour l'existence-même de la dichotomie masculin-féminin est un diagnostic dangereux par Irigaray, car il risque naturaliser la féminité comme nécessairement dehors d'un système et d'une matrice de sens et représentations. Judith Butler décrit en ces termes la forme comme Irigaray lit les philosophes :

Quand Irigaray entreprend de relire l'histoire de la philosophie, elle se demande comment ses frontières sont sécurisées : qu'est-ce qui doit être exclu du domaine de la philosophie

pour que la philosophie elle-même procède, et comment se fait-il que l'exclu en vienne à constituer négativement une entreprise philosophique qui se considère auto-enracinée et auto-constituante ? Irigaray isole alors le féminin comme précisément cette exclusion constitutive, ce qui l'oblige à trouver un moyen de lire un texte philosophique pour ce qu'il refuse d'inclure. Ce n'est pas chose facile. Car comment peut-on lire un texte pour ce qui n'apparaît pas dans ses propres termes, mais qui constitue néanmoins les conditions illisibles de sa propre lisibilité ? En effet, comment peut-on lire un texte pour le mouvement de cette disparition par laquelle se constituent les « intérieur » et « extérieur » textuels ? (BUTLER, 1993, p. 37, je traduis)

Il serait possible même de défendre l'idée de que quelques féminismes décoloniales (tels que ceux de Gloria Anzaldúa, Gayatri Spivak, María Lugones, ou de Rita Segato) s'intéressent à une notion de différence⁵ en tant que vraie altérité, qui se construit dans et par les différentes conditions historiques, sociales, culturelles de chaque peuple ou région. Pour G. C. SPIVAK, 1985/2010 par exemple, la question est d'écouter et de voir vraiment l'autre comme un sujet complexe et constitué historiquement. Cette autre subjectivité peut être vue comme aussi valide dans sa propre forme, pourtant selon d'autres paramètres. Reconnaître l'altérité effectivement demande de ne pas placer un sujet quelconque comme Autre, mais comme sujet relativement à sa propre forme. Dans ce sens, ce qu'Irigaray propose semble très actuel, en gardant à l'esprit, bien sûr, la critique sur le binarisme et l'essentialisme. Comment pouvons-nous penser de manière plurielle les subjectivités si l'on ne reconnaît pas les différences – toujours fabriquées, mais tout de même existantes ?

2.2.1.1 Psychanalyser les textes

À la lumière de cette question, Irigaray s'interroge sur la manière dont l'exclusion des femmes de la catégorie des sujets impacte la pensée théorique psychanalytique. Dans sa thèse publiée en 1974, *Speculum : de l'autre femme*, Irigaray consacre le chapitre *La tâche aveugle d'un vieux rêve de symétrie* à l'analyse du texte freudien *La féminité*. Au cours de cette thèse-là, Irigaray passe non seulement par l'exégèse de cette conférence de Freud 1932/1995, mais aussi par la pensée d'Aristote et de Platon. Dans ses écrits, Irigaray lit les penseurs comme si le discours théorique était celui de l'analysant. Cherchant à identifier les fantasmes qui les hantent, elle emploie la méthode psychanalytique pour une analyse épistémologique. Les associations faites, le fonctionnement et la structure du discours, les

5. Je ne parle pas ici de « différence sexuelle », mais de la catégorie « différence ». Ces notions seront toutes les deux abordées dans le chapitre 3.

mécanismes défensifs, les césures, les symptômes sont compris à partir d'une logique psychanalytique. Elle veut trouver ce qui a été refoulé dans la métaphysique occidentale, ce qu'il y a d'inconscient. Selon la psychanalyste, on retrouve une structure spéculaire dans le discours et la culture occidentaux. Le masculin est projeté sur le monde qu'il transforme alors en miroir, qui lui permet de voir partout son propre reflet à lui.

L'objectif de cette psychanalyste c'est de réaliser l'analyse du langage et de la culture. Ceux-ci sont des aspects semblables aux registres imaginaire et symbolique lacaniens, dans la lecture d'Irigaray. Ayant étudié avec Jacques Lacan, Irigaray incorpore à sa théorie les notions de symbolique, imaginaire et réel. Toutefois, ces registres prennent dans sa théorie des colorations très particulières, de façon que nous ne sommes plus dans le terrain des registres lacaniens tels qu'on les connaissait préalablement. Le symbolique et l'imaginaire ne sont pas facilement séparables dans l'œuvre d'Irigaray, qui ne se soucie pas de les conceptualiser effectivement. L'interprétation d'Irigaray de ses concepts est même inventive⁶. À la manière de Lacan, elle développe un style théorique produisant peu de définitions et éclairicissant peu ses concepts. La philosophe et psychanalyste comprend que les mots sont des tentatives de rendre compte de phénomènes fluides et instables, qui se relient par déplacement, condensation et association – souvent par métonymie, non pas seulement par métaphore. Il est possible toutefois d'appréhender le symbolique d'Irigaray comme la jonction du psychique, du corporel et du langage (WHITFORD, 1991c).

Luce Irigaray veut produire une écriture qui soit également intervention, tel quel la parole de l'analyste en séance. Sa théorie n'est pas si importante du fait de *ce qu'elle dit, mais du fait qu'elle le dise*. Controversée, sa méthode et sa pensée se caractérisent par une compréhension de la psychanalyse et de ses concepts comme historiquement et socialement déterminés. La théorie freudienne, pour Irigaray, est inséparable du fait d'être produite par un homme, d'être alors un savoir qui se situe du côté privilégié du patriarcat. Luce Irigaray considère que l'outil de la psychanalyse est le langage – et celui-ci n'est pas neutre⁷, au contraire, il est sexué (IRIGARAY, 1977, 1985, 1987a). La théorie psychanalytique est gouvernée par des fantasmes qui n'ont pas été avoués ni interprétés. Le souci se trouve dans l'absence d'une reconnaissance par Freud de sa situation épistémologique. Les études philosophiques de Luce Irigaray lui ont fait comprendre que la pensée freudienne est née d'un discours métaphysique héritier de la philosophie classique occidentale, qui place la validité de l'être du côté mâle. Le fait que la psychanalyse ne le reconnaît pas fait qu'elle répète la même logique : la valeur phallique élevée à l'universel.

Par sa méthode, l'autrice débouche sur le constat qu'il y a un inconscient, quelque chose

6. Pour des clarifications, voir : Whitford, M. (1991c). *Luce Irigaray : philosophy on the feminine*.

7. Voir : *Parler n'est jamais neutre* (1985), de Luce Irigaray.

de refoulé et d'exclu dans la métaphysique occidentale : les femmes (IRIGARAY, 1974, 1977). Le discours philosophique opérerait selon la logique du Même, une logique où seulement le sujet masculin est compris comme valide et véritable, le féminin représentant son opposé ou même son déchet. Pour les femmes, les modes faisables de constitution psychique seraient ceux « en miroir » avec le sujet valide. Une telle subjectivation par réflexion peut se passer en miroir direct (dans la mimesis, comme l'on abordera prochainement) ou inversé (l'Autre comme antipode, opposé, inverse). En outre, il ne resterait que la pire possibilité, dans la perspective d'Irigaray : celle de l'absence complète de représentation (IRIGARAY, 1974, 1977). Dans le cadre patriarcal de compréhension du monde, la présence du pénis est la marque de la subjectivation. Son opposé, l'absence ou le manque du pénis, reste à l'Autre, les femmes, ce continent noir, mystérieux et irréprésentable, selon les paramètres du seul sujet valable. Ainsi, le féminin représenterait l'inconscient au moins en deux niveaux : d'abord, comme exclu/rejeté et, deuxièmement, en tant que refoulé. Si l'on pense avec un FREUD, 1923/1991c plus tardif à l'inconscient comme domaine habité aussi par les pulsions détachées des représentations, le féminin équivaldrait aussi à cet inconscient pulsionnel et innommable.

La stratégie d'Irigaray de lire à la recherche des résistances et des défenses lui révèle un matricide initial caché, un refus des hommes à reconnaître leur dépendance primordiale avec leur origine – leur naissance à partir d'une femme. Toute l'analyse des philosophes par Irigaray entraîne, d'abord, un regard attentif à la relation spéculaire et, en outre, le déterrement de la mère enterrée. Si c'est dans le langage que nous devenons sujets, alors dire que le sujet est masculin ne devrait pas être une rhétorique polémique, mais une conclusion théorique évidente si l'on prend en compte la structure masculine du symbolique et de la subjectivité intelligible. On ne pense pas ici à un seul individu ou sujet, mais à une structuration monosexuelle de la subjectivité, due à un symbolique restreint en significations. Dans ce cadre symbolique et social, être sujet équivaut à occuper la place active (masculine) dans le cadre œdipien, à s'identifier avec le Père (la Loi) et ainsi, pour les femmes, à se voir en dissonance avec leurs mères, les autres femmes et elles-mêmes, puisqu'il n'y a pas de soutien symbolique qui leur assure la possibilité d'être sujets.

Selon Irigaray, cette structure est passible de changement. Pour elle, les représentations discursives ont une histoire, car la subjectivité et le langage sont connectés. Pourtant le féminin doit encore être créé (IRIGARAY, 1977), il lui manque encore une forme symbolique. Surtout, selon Irigaray, la difficulté principale qui se pose aux femmes est celle de leur existence dans le langage. La première et la plus fondamentale des violences est justement celle-là : le fait que les femmes ne sont jamais présumées. Catégorie prise comme accessoire, les femmes doivent toujours préciser leur sexuation, le fait de leur inexistence dans les discours partagés demeurant ainsi évident. Comment se faire sujet dans une norme qui

n'offre pas les outils pour cela? De quel répertoire représentationnel les femmes peuvent-elle s'emparer psychiquement pour sublimer?

Pour Irigaray, jusque-là, ce serait presque impossible d'être sujet de langage (LACAN, 1953/1956, 1965) et de désir (LACAN, 1958, 1958/1966b) en tant que femme. Dans la culture occidentale les hommes parlent aux hommes (le Même) et les femmes ne seraient que des médiatrices dans ces échanges, en tant qu'objets ou produits, jamais comme de vraies partenaires de dialogue. Ce qu'on a dans l'ordre culturel occidental est l'idée d'*Un* sujet, le Même, et son *Autre*. Cette *Autre* peut être son opposé, sa copie, son objet, son outil masturbatoire, son extension, sa matrice... Pourtant, l'*Autre* n'existe que par une relation spéculaire. Cela conduit à l'idée qu'il n'y a pas d'autre subjectivation en jeu – voire, il n'y a pas de différence –, mais une relation d'instrumentalisation, ou, à la limite, de miroir.

2.2.2 *Épistémè* et miroir

L'analyse épistémologique est l'une des parties de la théorie de Luce Irigaray qui peut nous être plus utile dans le parcours de cette thèse. Sa théorie des miroirs se propose comme métaphore pour comprendre comment la raison s'est structurée au cours des siècles dans notre société. Inspirée du mythe de la caverne de Platon, avec l'analyse duquel elle clôt sa thèse, *Speculum*, les miroirs chez Irigaray sont directement liés au reflet de la raison (lumière). Pour elle, une théorie sur les reflets porte sur l'*épistémè*⁸. Dans ce livre, Irigaray produit sa théorie sur l'usage de la raison dans la philosophie occidentale, employant la lumière comme équivalente de la raison. La lumière naturelle (le soleil) est posée par la psychanalyste comme un prisme d'analyse pour la production de connaissances, une manière de voir le monde : une *épistémè*.

Irigaray soutient, en 1974, que toute raison est le résultat d'un système de miroirs qui garantit l'illumination, à travers une source de lumière ou de chaleur. On comprend que la métaphore des miroirs et des reflets vient de l'idée qu'il existe une *épistémè* qui éclaire et lit les phénomènes. Toute sa théorie des miroirs dans les systèmes philosophiques qu'elle analyse peut alors être lue à partir de l'idée que la lumière signifie une *manière* d'employer la raison à partir d'un angle précis, une *position* épistémologique. Ainsi, quand Irigaray souligne que la théorie de Freud fonctionne avec une mise en miroir de la logique phallique pour penser les femmes, l'*Autre*, cela signifie que cette *épistémè* unique opère comme un miroir plan – qui inverse et/ou redouble son image.

8. Ayant étudié la psychanalyse de Lacan, sa théorie des reflets a aussi bien notamment une connotation de réponse, même sarcastique, au texte *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* de J. Lacan (1949).

C'est à partir de ces constats qu'IRIGARAY, 1974 affirme que le seul usage de la raison que nous ayons jusqu'à aujourd'hui est celui du miroir plan. Lorsque les femmes se soumettent à cette mise en miroir, elles perdent leur propre rapport à la représentation et à l'imaginaire. Elles s'égarent de leur point de vue, leur logique, leur *épistémè*. Sans leur propre reflet, elles ne peuvent pas réfléchir, créer leur propre système de pensée, étant ainsi obligées de ne refléter que l'image de l'homme. Niées dans leur subjectivation, elles se retrouvent en position d'objet. Il faudrait rompre avec ce mode unique de miroir, ouvrant la voie à de nouveaux systèmes possibles de réflexion. Autrement dit, il faut trouver d'autres formes de raison, d'autres optiques pour analyser les phénomènes, rendre les sujets intelligibles, pour représenter. Il faut créer de nouveaux prismes, de nouvelles lumières, de nouvelles épistémologies.

La théorie de cette psychanalyste traite du thème de la représentation, comprise dans ses aspects sociaux et psychiques. Ses dimensions langagières, symboliques et imaginaires apparaissent ainsi toujours comme indissociables de ce qui renvoie au sujet. Représentation et *épistémè* sont des vertex qui guident la théorie de Luce Irigaray. En les parcourant, la philosophe arrive à la conception que l'économie des sens occidentale est homosexuelle : elle ne connaît pas la différence, l'altérité véritable, ni les échanges. Cette économie n'a lieu qu'entre les hommes, qui ne se font des représentations (d'eux-mêmes et des femmes) que sous un prisme très spécifique qui leur est intelligible, mais dans lequel les femmes ne se verraient pas représentées. Sa proposition est de complexifier notre lecture des théories que nous tenons pour « neutres », en cherchant à comprendre les racines générées de ces pensées.

Dans la mise en miroir qui s'opère dans la construction des savoirs, l'homme est comme l'étalon du Même (IRIGARAY, 1974), produisant des représentations autologiques ou homologues d'un sujet masculin. L'effacement de l'origine (pour Irigaray, toujours maternelle) nous maintient dans cette économie masculine. Se référant à Lacan, la psychanalyste déclare : « Dire, pour autant, qu'il n'y a pas de rapport sexuel possible, n'est-ce pas prétendre que de ce *logos* on ne sort pas, et qu'il est assimilé au seul discours du connaître ? » (IRIGARAY, 1977, p. 97). Ce discours unique du savoir est appelé par Irigaray la logique ou discours du Même. Dans la production de ce discours, toutes les formes se plient pour donner la même représentation pourtant qu'elles *semblent* se référer à l'*Autre* (IRIGARAY, 1974). Au lieu de reconnaître une double syntaxe, avec des logiques et des représentations différentes, le discours du Même tente de prendre la seconde (Autre) dans la grammaire du premier (Même), en faisant d'elle sa représentation à lui. Parlant de « l'*Autre* » dans le langage du même, il n'y a vraiment pas de différence ni d'altérité. Il n'y a pas deux ou plusieurs possibilités de subjectivation, d'interprétation des phénomènes, de points de vue, de désir,

de production de langage et de savoir. Ce qui existe est un miroir du Sujet (Même) dans l'Autre, qui sera lu comme manquant, opposé, reste ou inconnaissable.

Luce Irigaray reprend la conception par Simone de Beauvoir (1949/2019) des femmes comme l'Autre, mais au lieu de soutenir que le monde « masculin » doit faire place aux femmes, elle comprend que cela reviendrait à la sempiternelle soumission au Même. Après tout, pour elle, viser l'égalité renvoie toujours à chercher à être égal à une certaine référence extérieure, en l'occurrence, la masculine. L'autre pour Irigaray est toujours *l'Autre du Même*, le négatif du sujet de la norme, pour employer un terme butlerien (BUTLER, 1990/2007). À la place de l'égalité, Irigaray suggère que nous créions un espace pour la différence. Pour la psychanalyste, l'égal tend à être assimilé, subjugué au dominant. La lutte pour l'égalité sur son point de vue peut facilement retomber dans la soumission à la norme masculine. Cela représenterait un effacement des femmes et de leur identité :

(...) ma réflexion sur la libération des femmes a pris une autre dimension que la quête de l'égalité entre les sexes. Cela ne m'empêche pas de me joindre à, et de promouvoir, des manifestations publiques pour l'obtention de tel ou tel droit pour les femmes : droit à la contraception, à l'avortement, au soutien juridique en cas de violences publiques ou privées, droit à la liberté d'expression, etc. (IRIGARAY, 1990, p. 31)

L'épistémologie du Même fait que *tout dehors* soit une possibilité de se reproduire, que toute surface soit un miroir pour les autopies. Dans cette logique linéaire et, selon Irigaray, masculine, les hommes ne posent que des questions auxquelles leur système de représentation est capable de formuler des réponses. Bien sûr, parce qu'il n'est possible de produire des questions et des hypothèses qu'à partir de ce qui nous est intelligible. Tout ce qui est vu par l'homme, tout ce que la lumière (la raison) touche, sera interprété dans son *épistémè*. Lorsqu'elle soutient que la raison, la lumière de l'homme lit tout comme son reflet, je formulerais plutôt l'interprétation que *le sujet intelligible* (qui dans notre matrice de sens est l'homme, mais qui pourrait ne pas l'être) n'est capable de compréhension qu'à partir de la norme qui le constitue. Pensant en termes de sujet de la norme, intelligible, et exclu/abject, inintelligible, de la norme, je cherche détacher le débat sur l'intelligibilité du binarisme essentialiste vers lequel Irigaray dérape souvent. Le sujet de la norme n'arrive pas à sortir de la matrice de sens qui le forme et dont il contribue à produire la fabrication. Pour ce faire, il faudrait qu'il comprenne que son Autre, son objet, reste et antipode, n'est ainsi comprise que parce qu'elle est lue à travers une économie représentationnelle qui lui est étrangère.

Or, pour que ce moi soit valeureux, il faut bien qu'un « miroir

» le rassure, ré-assure, sur sa validité. La femme étayera ce redoublement spéculaire, renvoyant à l'homme « son » image, le répétant comme « même ». L'intervention d'une image « autre », d'un miroir « autre » signifie toujours le risque d'une crise mortelle. (IRIGARAY, 1974, p. 63)

Les sujets de la norme (pour Irigaray, les hommes) cherchent à se voir partout par réaction à leur peur de l'origine (IRIGARAY, 1974). Le matricide duquel dépend leur condition de sujet et leur système de représentation hante les hommes, qui craignent de perdre leur validité. Ainsi Irigaray écrit-elle :

Le 'sujet' doit retravailler plus bas ses fondations, ouvrir plus avant les souterrains qui assuraient l'édifice de sa détermination, creuser encore plus les caves sur lesquelles il élève le monument de son identification, afin d'étayer de manière plus stable sa « demeure » : le système de son rapport à soi, la clôture de ses auto-représentations, foyer de son exil solitaire comme 'sujet'. Le séjour le plus familier à l'homme est en effet devenu ces/ses élaborations théoriques par lesquelles il a tenté de reconstruire, en une impossible métaphorisation, le matriciel et le chemin qui y mènerait, ramènerait. Mais, voulant renverser l'angoisse de l'incarcération dans l'autre, de l'intromission dans l'autre, en faisant sienne la demeure même, le voilà prisonnier d'effets de symétrie qui ne connaissent plus de limites. Il bute partout sur les parois de son palais de glaces... (IRIGARAY, 1974, p. 169-170).

Même l'acte par le sujet de prendre les femmes comme objet d'étude finit par lui assurer un autre reflet. Là où le sujet projette quelque chose à avoir, à voir, à posséder, un sol sur lequel se tenir, un miroir sur lequel se refléter, il se retrouve face à lui-même encore une fois (IRIGARAY, 1974). Ce jeu de miroirs finit par être également insatisfaisant pour le sujet car il n'y se relationne pas vraiment. Il n'y a pas d'altérité réelle, mais une économie homosexuelle⁹ qui, en effet, ne connaît pas de différence. Par conséquent, elle ne connaît aucune *relation*.

Dans cette trame discursive, le sujet craint de perdre sa condition d'intelligibilité. Le silence de l'objet garantit la continuité du fonctionnement du miroir plan, qui serait le miroir

9. Pour subvertir la notion hétérosexuelle de masculin et d'homme dans le patriarcat, IRIGARAY, 1977 postule que la matrice de sens que nous partageons ne compte qu'avec les représentations d'un seul sexe, le masculin. Pour cette raison, les échanges qui se passent dans nos systèmes représentationnels seraient essentiellement homosexuels, dans le sens où ils n'incluent les femmes que comme des objets. Il s'agit d'une colocation satirique et théorique de la part de l'autrice, qui veut aussi faire le point que, dans un patriarcat si centré sur « la masculinité » et « le phallique », avec ses mâles procréateurs qui domineraient toutes les femmes, l'hétérosexualité masculine serait, du moins, questionnable.

le plus représentatif du système de réflexion du Même. Le sujet (Même) cherche à continuer à se réaffirmer toujours comme égal. La différence ne lui est pas cognoscible. L'existence de l'Autre assure l'organisation de tout un univers identique au sujet (IRIGARAY, 1974). Le sujet se démultiplie, se plie, se déforme, reflète. Il puise ses ressources dans le même modèle pour construire l'idée de mère, père, femme, phallus (...) Tout ce qui est hors du sujet finit par être une condition d'existence de son image et de sa reproduction, une surface ou terrain.

La « maison » de l'homme serait son usage de la raison, ses théories, son ontologie. C'est par là qu'il cherche à reconstituer son origine : son rapport à la mère, donc, à la différence et à la dépendance, au fossé qui sépare les sujets, dont le premier modèle est ce rapport qu'il a assassiné, refoulé et tenté d'effacer à travers l'usage de la raison et le développement de son système représentationnel. En essayant de créer un récit de lui-même indépendant de son origine, il cherche à échapper à la peur d'être emprisonné à l'intérieur de l'autre, d'avoir une mère/femme comme foyer, d'avoir son origine simultanée et dépendant de l'abjecte. Il reste alors piégé par des effets de symétrie qui l'empêchent de connaître la différence, vivant dans un monde identique à lui-même (IRIGARAY, 1974).

Dans le système des miroirs plans, la condition féminine est de mimétiser, de redoubler, sans rien ajouter d'elle-même (IRIGARAY, 1977). La femme est volume sans contours (IRIGARAY, 1974), elle est la matière pour nourrir la spécularisation, l'utérus-matrice d'un système qu'elle doit littéralement reproduire, mais qui l'exclut. Dans ce système, elle est ressource, mais aussi déchet de la réflexion. La psychanalyste finit même par faire une comparaison entre la place occupée par les femmes en société et la structure du miroir, son cadre et son fond. Les femmes sont les parties du miroir qui le soutiennent, mais qui ne peuvent jamais « voir » le reflet ni avoir une image à soi, puisque cette matière est ce qui permet l'existence d'une surface projective. De cette façon, les femmes sont l'infrastructure du langage et de la culture.

IRIGARAY, 1974 interprète le mythe de la caverne de Platon à partir de sa théorie du miroir et des reflets. L'autrice dit que le soleil a toujours besoin d'être observé par un miroir. La lumière, la raison, existe toujours à travers d'un prisme. A partir de Platon, la raison (lumière naturelle) est le résultat d'arrangements spéculaires qui donnent une luminosité constante, ce qui permet que les formes (les idées) ne puissent être capturées que par la lumière qui cause leurs ombres. Ces surfaces (Formes ou Idées) existent en fonction de la façon dont la lumière les atteint, d'après leur intensité, selon ce que la lumière bloque, ce qu'elle accentue et aussi ce qu'elle ne permet pas de voir – là où elle n'illumine pas. C'est le prisme de la raison qui interprète les formes. Exactement comme chaque *épistémè* et chaque point de vue est capable d'observer, de délimiter, d'interpréter un phénomène à partir d'un lieu et manière de le faire. Irigaray utilise alors sa proposition de miroir concave pour faire

une réinterprétation de la caverne platonicienne. Celle-ci est pour Irigaray également liée à un mythe d'origine. Des hommes vivent dans une caverne (utérus), qui a un antre, un long passage ou conduit (vagin), qui mène à la lumière du jour. Les hommes interprètent les ombres des formes, à travers la lumière naturelle, selon le modèle que Luce Irigaray (1974) reconnaît comme celui du miroir plan (rectiligne). C'est le modèle qui a prévalu en Occident dès lors, celui d'un paramètre unique et phallique et masculin. Encore une fois, c'est la question du regard qui se pose ici – une économie scopique selon IRIGARAY, 1977 – donc, fondamentalement, celle du point de vue : d'où et à partir de quels arrangements la connaissance est produite, la raison se développe.

Des hommes, donc, demeurent dans cette caverne depuis leur enfance. Depuis toujours, de cet espace, ou lieu, ou topographie, topologie, de l'antre, ils ne sont jamais sortis. (...) Enchaînés par le cou et les cuisses, ils sont maintenus têtes et sexes en direction de *l'avant*, de *l'en face*. (...) ces hommes tenus par des liens qui les empêchent de tourner *la tête*, ou *le sexe*, vers le jour sans doute, mais encore vers le plus originnaire (...) Retenus par des chaînes qui leur interdisent de se retourner vers l'origine mais/et prisonniers dans l'espace-temps du pro-jet de sa représentation. (...) Ne pouvant regarder qu'en droite ligne, (se) tendre en avant. Fiction perpétuée, par des chaînes, du linéaire, de la perspective rectiligne, du mouvement continu dans une seule direction. Vers l'avant. Antre qui ne peut se trouver exploré circulairement, circonscrit, délimité avec circonspection. D'où le fait qu'ils demeurent, tous, dans le même endroit – lieu même, temps même –, dans le même cercle, ou cirque, *enceinte théâtrale* de cette représentation. (...) Étant immobilisés par l'impossibilité de *se retourner* (...) vers l'origine (...) ils sont contraints de regarder en face d'eux (...) Direction phallique, ligne phallique, temps phallique, tournant le dos à l'origine. (IRIGARAY, 1974, p. 302-302)

Cela serait le modèle du miroir plan, qui fonctionnerait à partir de « lignes », produisant un reflet direct (phallique, dans cette métaphore). En regardant « vers l'avant », les sujets tournent le dos à l'origine (maternelle et utérine), qui reste cependant la matière de leur existence. Il y a une enveloppe-couloir entre la caverne et la lumière du jour, quelque chose qui relie la grotte à son feu. Un passage – un entre – un vagin. La façon dont les hommes verront et interpréteront les ombres, dont la lumière du jour leur permet de reconnaître les formes, dépend de leur miroir, de la forme dont ils réfléchissent, représentent. Dans ce mythe, il n'y a pas de miroir concave, donc pas de possibilité de regarder ni de penser l'origine (l'utérus, la généalogie féminine).

Dans l'analyse épistémique de Luce Irigaray (1977, 1987a), la mère est l'infrastructure et la gardienne, reproductrice de l'ordre social. La tradition métaphysique occidentale hériterait de cette logique illustrée dans sa lecture du mythe platonicien. Pour ouvrir les possibilités d'être sujet.tte.s intelligibles, nous avons besoin d'un autre type de reflet, d'utilisation de la lumière (la raison) : une *autre spécularisation*, ce qui signifie un autre miroir, une autre épistémè. Dans celle que nous avons...

Tout se joue entre répétition et représentation, ou reproduction. (...) Même s'il trouve support dans le visible, même s'il se poursuit les yeux ouverts, en plein jour, preuves d'objectivité (...) Rêve du même qui aboutira à imaginer, ou inférer, ou pourquoi pas déduire que le col, passage, conduit, oublié ou oblitéré, ne pourrait être qu'un même sexe. *Inversé ou tronqué*. (IRIGARAY, 1974, p. 307)

Pour cette raison, si un discours (symbolique/imaginaire) féminin advient, il ne peut y avoir d'« autre » (IRIGARAY, 1977), en opposition à la « nouvelle Même ». Sinon, on perpétuerait la logique d'exclusion déjà connue, un modèle qui privilégie la symétrie comme condition de possibilité de la maîtrise dans la méconnaissance de l'autre (IRIGARAY, 1977). Ce dont nous avons besoin, c'est d'une pluralité de possibilités d'existence, de modèles de subjectivation, de lumières différentes, d'autres usages de la raison, d'épistémès pour rendre compte de toutes les singularités de l'existence. Si nous prenons le féminin essentialisé (comme utérus, origine, vagin) en tant que modèle du sujet, nous finirons par générer à nouveau des abjections.

Le fonctionnement dyadique constitutif de la notion de discours du Même chez IRIGARAY, 1974, 1977 ne semble pas si étranger aux idées de BUTLER, 1993, 1990/2007 sur la constitution du genre et la norme. Il est remarquable de voir comment les deux philosophes mobilisent l'idée d'exclusions fondamentales pour une trame discursive et de pouvoir, qui s'exprime à travers des symboles, des lois, des discours, etc. À partir de référentiels différents, de points de départ et d'objets d'étude similaires (surtout la psychanalyse et la philosophie occidentale), à certains moments les autrices développent des théories qui partagent certaines finalités politiques – notamment la représentation symbolique et politique des catégories de genre rejetées. L'idée que l'un se définit par rapport à l'autre parle d'une norme qui les produit et les définit, qui crée les deux côtés de ces dichotomies. Bien qu'utilisant des termes différents, et que Irigaray se soit intéressée surtout aux femmes, les deux autrices accordent une place centrale dans leurs théories à une matrice de sens qui sépare les individus en valides et invalides, sujets et autres, ou sujets et abjects. Sont présentes chez les autrices l'idée d'une matrice représentationnelle unique qui interprète tout à partir de ses paramètres pour la subjectivation.

Si chez IRIGARAY, 1974, la seule conception que l'on ait du sujet est celle du masculin et l'inintelligibilité conférée à tout ce qui n'est pas produit par rapport à ce sujet (supposé universel), cette idée présente certaines similitudes avec la notion de matrice hétérosexuelle (BUTLER, 1990/2007) et l'abjection de ce-ux-lles qui sont hors norme, les inintelligibles (BUTLER, 1993, 1990/2007 ; PRINS & MEIJER, 2002) . L'abjection de l'inintelligible chez Butler ne se limite pas à une exclusion, mais se configure comme une action de rejeter qui constitue la norme, à travers les barrières qui séparent les sujets intelligibles, valides, dont l'existence compte, des sujets dont l'existence ne compte pas. Pour BUTLER, 1993, 1990/2007 ; PRINS et MEIJER, 2002, l'exclusion abjectifiante solidifie le sujet de la norme. Ce que suggère Irigaray ne serait alors pas un élargissement de la norme, une expansion, comme le suggère Butler (par ailleurs, Irigaray parle d'une matrice de sens, d'économie représentationnelle, de paramètres, mais non de norme ni d'intelligibilité), mais ce que nous pourrions comprendre comme une pluralisation de la norme. Cela signifierait l'introduction à l'altérité réelle, par l'insertion de la différence, et la création de nouvelles matrices de sens, conduisant à de nouvelles façons de penser et de nouvelles épistémès, à partir de nouvelles voix.

2.2.2.1 Freud et le miroir plan

Dans sa critique de Freud, IRIGARAY, 1974, 1977, 1984, 1987a souligne à quel point le psychanalyste autrichien est héritier d'un système de pensée qui ne considère pas les femmes comme des sujets. Dans ces paramètres masculins (IRIGARAY, 1977), la femme ou la féminité ne sont pas intelligibles, car elles sont lues à travers un miroir spécifique, un usage de la raison qui convient à un autre mode de subjectivation, le masculin. C'est pourquoi, lorsque Freud parle de féminité et de sexualité féminine, nous voyons la construction de la femme comme l'antipode de l'homme, son complément, son déchet ou son objet. Dans les mots d'Irigaray

(...) encore partie prenante d'un certain logos et donc d'une certaine économie de la « présence », d'une certaine représentation de la « présence », ne pourra se représenter le devenir de la fille comme femme qu'en termes de *manque de*, *d'absence de*, de *défaut de*, etc. (IRIGARAY, 1974, p. 46)

Dans cette relation spéculaire, de grandes catégories d'intelligibilité se créent à partir de paramètres qui privilégient le Même, tels que : la Sexualité, la Différence, le Phallus (IRIGARAY, 1974). Cette utilisation des paramètres phalliques de la Raison finit forcément par générer des idées péjoratives ou inintelligibles de ce que serait une femme ou la féminité (IRIGARAY, 1974). Ce qui existerait dans la psychanalyse freudienne ne serait qu'un minimum d'intelligibilité donnée aux femmes à travers des axes d'analyse qui ne se réfèrent pas vraiment à

elles et qui, pour cette raison, finissent toujours par les définir par la négativité :

être/*devenir*, avoir/*non avoir* du sexe, phallique/*non phallique* – pénis/clitoris mais encore pénis/vagin – plus/*moins*, clairement représentable/*continent noir*, logos/*silence* ou bavardages inconsistants, désir pour la mère/*désir d'être mère*, etc. Toutes les modalités d'interprétation de la fonction de la femme rigoureusement postulées par la poursuite d'une certaine partie dans laquelle elle aura toujours déjà été inscrite sans avoir commencé à jouer. (...) Charnière se pliant selon leurs échanges. Réserve (de) *négativité* soutenant l'articulation de leur *pas* dans un progrès, pour une part fictif, vers la maîtrise du pouvoir. Du savoir. Auxquels elle n'aura pas de part. hors scène, hors représentation, hors jeu, hors je. (IRIGARAY, 1977, p. 20-21)

La castration ne met pas les sexes en relation, elle fonctionne comme un marqueur de négativité. L'impossibilité de penser la différence n'est pas quelque chose que Freud parvient à percevoir dans sa théorie des sexes, ce qui est évident dans son insistance sur le fait que le féminin lui est obscur et mystérieux (FREUD, 1925). Freud définit la différence sexuelle en fonction des présupposés du Même, son *a priori*. La sexualité masculine est le paradigme de toute jouissance, auquel toute représentation du plaisir doit se référer, se soumettre. Ce qui finit par tomber sur elle, ce sont les fantasmes masculins d'amputation de leurs corps et de leurs pénis (IRIGARAY, 1974), l'anatomie féminine étant un *cautionary tale*¹⁰.

Lorsque Freud réaffirme le tabou de l'inceste à travers l'Œdipe, il met en jeu l'enchaînement de sens qui a historiquement formé ce qui est considéré comme un sujet. Freud n'a pas passé en revue les conditions historiques qui ont formé cette idée de sujet – qui s'élève au-dessus de la terre (refoulée, aplatie par lui), métaphore pour le féminin-maternel – constituée à travers le temps. Cette relation à l'origine (toujours maternelle) est forclosée du système de représentation du Même, qui exerce ainsi un matricide pour fonder son système symbolique et langagier. Le sujet phallique dépend non seulement du meurtre du père – dans le parricide par les frères de la horde – mais, surtout, d'un matricide, d'un anéantissement de ses relations avec l'origine.

Cette économie de sens, que Freud ne semble pas critiquer, va également générer des effets dans l'œuvre de Jacques Lacan, qui est aussi analysée par Irigaray. Pour elle, la question

10. Les *cautionary tales* sont des récits que l'on raconte aux enfants, normalement pour faire peur et, ainsi, décourager un « mauvais » comportement. Les *cautionary tales* normalement ont comme objet un personnage qui fait un « mauvais » choix et qui en souffre les conséquences, une personne qui est l'exemple de comment ne pas être ou ne pas agir.

du manque de représentation, de l'absence des femmes dans le symbolique et, par conséquent, de l'impossibilité de se constituer en sujettes, est plus primordiale que des questions telles que l'inégalité, la violence, l'oppression, les abus, etc. Cela ne veut pas dire que ces enjeux sociaux pour Irigaray n'ont pas d'importance, bien au contraire, mais que, pour elle, ces situations néfastes n'existent que parce que sur le plan social les femmes ne sont pas perçues comme des personnes.

Ainsi, la (fausse) intelligibilité conférée aux femmes montre qu'il ne s'agit pas vraiment d'une économie de sens liée à la différence, mais d'un rapport de positivité et de négativité : « (...) le défaut de pénis de la femme, et son envie du pénis, assurent la fonction du négatif, servent de représentants du négatif, dans ce qu'on pourrait appeler une dialectique *phallogcentrique* » (IRIGARAY, 1974, p. 60). Malgré l'insuffisance d'un paradigme dual pour l'inclusivité des genres, je considère avec Irigaray que nous n'avons pas même atteint une économie de la différence sexuelle. Dans une psychanalyse majeure (AYOUCHE, 2018), nous travaillons *encore* avec des paramètres uniques pour la subjectivation, ce qui nous rend dépendants d'un seul discours pour l'intelligibilité.

Penser à partir de paramètres qui refusent la pluralité conduit inéluctablement à une pensée excluante et hiérarchisée, qui antagonise la différence. La richesse de l'analyse d'Irigaray réside dans la précision avec laquelle elle montre l'absence de la différence dans la pensée de Freud et celle de Lacan. Dans une économie de sens qui assimile d'être représentable à être sujet, c'est un grave obstacle à l'existence d'une diversité de subjectivations possibles. Nous pourrions ici conclure que tout corps autre que celui d'un homme, avec un pénis et qui s'identifie comme un homme hétérosexuel, se retrouvera sans conditions d'intelligibilité au sein d'une théorie freudienne.

C'est pourquoi la libido reste masculine chez Freud, et l'idée d'une libido féminine serait insupportable car, après tout, la libido est associée aux attributs du *sujet*, pas de l'autre. Si la libido de l'autre peut exister, alors le sujet peut lui-même perdre sa place privilégiée dans l'économie représentationnelle et être à son tour altéré ou objectifié. La seule raison qui guide la logique du Même ne permet pas un désir qui ne soit pas inscrit dans des paramètres masculins.

le désir du même, de l'identique à soi, du soi (comme) même, et encore du semblable, de l'alter ego, et pour tout dire de l'auto...et de l'homo...de l'homme domine l'économie de la représentation. La « différence sexuelle » est tributaire d'une problématique du même, elle est encore et toujours déterminée à l'intérieur du projet, de la projection, de la sphère de la représentation, du même. La « différenciation » en deux

sexes part de l'a priori du même : le petit homme qu'est la fillette ayant à devenir un homme moins certains attributs – dont le paradigme est morphologique – susceptibles de déterminer, et d'assurer, la reproduction-spécularisation du même. (IRIGARAY, 1974, p. 26-27)

2.2.2.2 La fille freudienne lue par Irigaray

Au regard de cela, on comprend que la petite fille freudienne souffre du fait que la seule conception que l'on a de sujet est celle du masculin et que l'intelligibilité conférée à tout ce qui ne se produit pas en rapport avec ce sujet (supposé universel) rend la subjectivation de la fille impossible à partir de paramètres vraiment « féminins », c'est-à-dire qui n'ont pas le phallus comme médiateur (IRIGARAY, 1974). L'inexistence d'un imaginaire féminin fait que les femmes restent dans la position de s'éprouver comme fragmentaires, habitant les marges d'une idéologie dominante, en tant que déchets ou excès d'un miroir sur lequel seul le Même produit un reflet. « Le rôle de la « féminité » est d'ailleurs prescrit par cette spécula(risa)tion masculine et ne correspond que bien peu au désir de la femme, qui ne se récupérerait qu'en secret, en cachette, de façon inquiète et coupable ». (IRIGARAY, 1977, p. 29)

Dans la lecture d'Irigaray (1974), la féminité telle que conçue par Freud conduit à une mascarade, puisque l'Œdipe de la fille signifierait d'entrer dans un système de valeurs qui n'est pas le sien et où elle n'apparaît qu'enveloppée dans les besoins-désirs-fantasmes des hommes. Les femmes s'éloignent de leur désir propre, précipitées dans une économie où elles ne se retrouvent absolument pas (IRIGARAY, 1977). La mascarade n'est pas le désir de la femme, elle est plutôt « ce que les femmes font pour récupérer quelque chose du désir, pour participer au désir de l'homme, mais au prix de renoncer au leur. Dans la mascarade, elles se soumettent à l'économie dominante du désir. » (IRIGARAY, 1977, p. 131), c'est-à-dire, du côté de celle dont on jouit et non pas celle qui jouit.

Cela rejoint le concept de *mimesis* (IRIGARAY, 1974, 1977) pour Luce Irigaray, qui serait une appropriation par les femmes d'une grammaire phallique, utilisant les instruments des hommes au profit d'être vues comme des sujets. L'hystérie pourrait aussi être comprise comme une manière de revendiquer cette place de sujet par l'appropriation des sens masculins, d'une manière qui pourrait aussi être vue comme une *mimesis*. Là, il ne s'agit pas de créer une nouvelle grammaire de la subjectivation, mais d'une *utilisation pragmatique* des ressources existantes, dans une tentative de jouissance minimale de la position de sujet. Mais cet accès à la condition de sujet est artificiel et se révèle ainsi faux (IRIGARAY, 1974, 1977).

Dans l'analyse de Luce Irigaray, Freud n'est que tributaire d'une tradition qui ne pense pas vraiment en termes d'altérité. Concevoir effectivement l'altérité, c'est être capable de voir des subjectivations multiples comme également valides et représentables. Si nous ne comprenons pas toutes les possibilités de subjectivation comme intelligibles, alors nous opérons dans des matrices de sens peu plurielles, qui ne laissent pas de place aux diversités et aux singularités dans les possibilités d'être sujet, mais qui lisent tout à partir de la mise en miroir du Même – le sujet et ses doubles. Cela dépend peut être de la possibilité de développer des savoirs à partir de situations différentes, créant ainsi de nouvelles épistèmes. Si l'objet se mettait à « parler », si les abject·e·s tenaient lieu d'énonciation, qu'advierait-il du sujet de la norme ? Autrement dit, si les savoirs commençaient à être produits à partir de situations différentes dans l'*épistémè*, à partir de lumières différentes, avec d'autres *miroirs*, quels effets cela produirait dans les économies de sens que nous connaissons ?

2.2.2.3 *Speculum* : d'autres prismes pour la raison

Même si l'on veut rompre avec le mode de spécularisation présent jusqu'à nos jours, on ne pourrait pas nous empêcher d'établir une sorte de rapport au miroir et aux reflets, vu qu'ils représentent l'épistème en soi. Le miroir plan est ce qui soutient les discours monistes, ceux des vérités fixes et des concepts indépassables, qui reflètent toujours la vérité du même sujet. Les conditions spéculaires ne permettent pas un jeu dual où il y a de la différence. La psychanalyse freudienne – ainsi que l'imaginaire occidental en général – privilégie le miroir plan, le plus adéquat pour le contrôle de l'image et la représentation de soi-même. Pourtant, d'autres reflets peuvent exister au-delà du miroir plan. Irigaray propose le miroir concave comme celui qui peut refléter la lumière (raison), concentrant la lumière et rougeoyant. Le sexe de la femme (ses organes génitaux) connaîtrait déjà ce type de miroir concave.

On aura remarqué, d'ailleurs, que ce qui polarise la lumière pour l'exploration des cavités internes c'est, de façon paradigmatique, *le miroir concave*. Il faudra qu'il ait concentré les rayons, trop faibles, du regard, du soleil, du regard ensoleillé, pour que soit éclairé le secret des cavernes. (IRIGARAY, 1974, p. 182)

Une autre sorte de miroir signifie un autre usage de la raison, une nouvelle épistémè. C'est ici qu'Irigaray (1974) suggère, avec humour, que le miroir qui sert au sexe féminin n'en serait pas forcément un, il serait peut-être un *speculum*. Elle désigne le miroir concave comme celui qui permet de voir l'intérieur des choses, faisant allusion au vagin et au féminin comme maternel et utérin. Concomitamment, IRIGARAY, 1974 propose le *speculum* comme ce qui permet de voir l'intérieur en ouvrant, en séparant les lèvres et les parois du

vagin. Sa théorisation ultérieure par rapport aux lèvres (IRIGARAY, 1977) comme modèle d’appréhension du psychique-féminin sera mise en relation avec l’idée du spéculum. Seul un miroir courbe, un spéculum ou un miroir concave permettraient la non-reproduction du fonctionnement du miroir plan, des copies et des doubles, un système qui ne permet pas un approfondissement et l’entrée à l’intérieur.

(...) le spéculum n’est pas forcément un miroir. Il peut être – tout simplement – un instrument qui *écarter* les lèvres, les fentes, les parois, pour que l’œil puisse pénétrer à *l’intérieur*. Qu’il puisse aller y voir, notamment à des fins spéculatives. La femme après avoir été méconnue, oubliée, diversement glacée en spectacles, enroulée dans des métaphores, enfouie sous des figures bien stylées, relevée en idéalités diverses, deviendrait maintenant l’« objet » à envisager, auquel accorder explicitement sa considération, et à faire entrer, à ce titre, dans la théorie. (IRIGARAY, 1974, p. 180)

Chez Irigaray, le spéculum est suggéré surtout comme une nouvelle façon de voir, d’analyser, de penser, d’interpréter le monde et les phénomènes, une *épistémè* qui renvoie à la raison « féminine », aux prismes féminins. C’est-à-dire qu’il s’agit d’un nouveau modèle épistémique qui a ses propres paramètres, un lieu d’énonciation et épistémique. La logique des femmes, celle du spéculum, se refuserait à toute fermeture ou circularité du discours, tout début ou fin. Elle représenterait un autre rapport à l’unité, à l’identité à soi, à la vérité, à l’altérité, à la temporalité, en traversant d’une autre manière la matière/forme et la puissance/acte.

“Ainsi le speculum désigne un instrument de gynécologie mais ce terme est utilisé, à une époque plus ancienne de notre culture, pour désigner l’expression la plus fidèle possible de la réalité. *Speculum mundi*, par exemple, est un titre qui a été fréquent et auquel j’ai pensé. Il signifie miroir du monde non tant comme reflet du monde grâce à un miroir mais plutôt comme pensée de la réalité ou de l’objectivité du monde à travers un discours » (IRIGARAY, 1992, p. 101-102)

Un autre miroir veut dire une autre façon d’interpréter les ombres des formes, d’autres angles pour refléter la lumière. Le speculum signifie l’entrée dans une économie de sens moins hiérarchique et qui donne place à l’altérité. Pour IRIGARAY, 1977, il ne s’agit pas de créer une théorie de la femme, mais d’ouvrir de la place pour l’existence des différences : « (...) mon désir n’est justement pas de faire une théorie de la femme, mais de ménager son lieu au féminin dans la différence sexuelle. (...) un sexe et son manque, son atrophie, son négatif, cela ne revient pas à deux sexes. » (IRIGARAY, 1977, p. 154)

Bien qu'Irigaray rapporte ces définitions à une logique dite féminine, je considère plus intéressant de ne pas interpréter ces caractéristiques comme *essentiellement* féminines, mais plutôt de les comprendre comme des caractéristiques possibles de ce qui est *dissident, hors norme*, et refuse de s'adapter à des paramètres prédéterminés. Ce qui est dissident ne l'est pas par sa propre « nature », mais plutôt n'existe comme tel que par rapport aux cadres normatifs contraignants qui le créent et qu'il subvertit.

Rompre avec la platitude spéculaire ne revient pas à remplacer un miroir par un autre – cela reviendrait à échanger une épistémologie unique contre une autre épistémologie unique. Sa proposition serait celle de la coexistence d'*un ensemble de reflets*, produits à partir de *miroirs multiformes*, qui permettraient de complexifier l'économie représentationnelle. Si pour Irigaray cet ensemble serait quand même pair, féminin et masculin, je propose qu'on pense à une pluralité de nombreux usages de la raison, de différentes *épistémai* avec leurs outils. L'idée serait proche de la notion de HARAWAY, 1988/2007c d'un assemblage de savoirs précis et localisés qui, ensemble, peuvent produire quelque chose qui se rapproche de l'objectivité ou de la vérité. L'existence de plusieurs miroirs signifie la possibilité d'une multiplicité d'usages de la raison, de prismes d'analyse, d'interprétations de la réalité : une position éthique qui nous semble compatible avec la différence.

2.3 Le savoir situé : épistémologie et genre

(...) tous les yeux, y compris nos propres yeux organiques, sont des systèmes de perception actifs, intégrés dans des traductions et des manières particulières de voir, c'est-à-dire, des manières de vivre. (...) il n'y a que des possibilités visuelles extrêmement spécifiées, chacune avec sa manière merveilleusement détaillée, active, partielle, d'organiser des mondes. (HARAWAY, 1988/2007c, p. 118)

La psychanalyse se situe au carrefour de multiples discours, produisant elle-même un discours qui lui est propre. Chercher à savoir où la connaissance est produite n'est pas quelque chose de nouveau dans la théorie psychanalytique. Il est possible de comprendre qu'au moins depuis Karen Horney (1933/1967, 1926/1991) on trouve une critique, bien que non posée en ces termes, quant à qui produit des discours sur la femme et la féminité en psychanalyse. L'épistémologie psychanalytique n'est pas, comme je l'ai souligné à maintes reprises, en dehors des normes sociales. Pour cette raison, comprendre d'où est produit le savoir psychanalytique devient une question qui touche à notre propre matrice de sens (IRIGARAY, 1977), et qui traverse la philosophie, les sciences médicales, les sciences dites « dures », les arts, le langage, la littérature, etc. Cette matrice est épistémologique et, aussi,

ontologique. Il y a une idée du sujet présente dans la métaphysique occidentale (IRIGARAY, 1977).

2.3.1 Le sexe de la science

Luce Irigaray (1985) propose qu'on comprenne le langage comme un système inhéremment sexué. On pourrait dire que pour elle tout produit humain se situe, nécessairement, dans une trame normative de genre. Si tout savoir est produit dans un tissu linguistique, et celui-ci est sexué, alors il n'est pas possible de penser un savoir qui ne soit pas marqué en sexuaton, ce qui entraîne des conséquences pour la façon dont nous produisons des connaissances. La sexuaton des phénomènes est quelque chose qui traverse toute la pensée de Luce Irigaray. Il n'y a pas de sujet neutre, puisqu'il n'y a pas de langage neutre, ni de discours qui ne soit pas sexué. Pour elle, le symbolique et l'imaginaire seraient des registres tout à fait sexués. Pourquoi l'art, la littérature, les savoirs comme la médecine, la physique, la biologie, ou les sciences humaines comme la philosophie, la psychologie, la psychanalyse et les sciences sociales, fruits d'un système langagier et représentationnel marqué en termes de genre, ne seraient pas, eux aussi, sexués ?

La domination phallique en l'occident a fait de la neutralité (supposée) du discours un fait en lequel on a confiance. Nous croyons très vite en la neutralité scientifique, quand « la science » – une science majeure – nous affirme qu'il n'y a que deux sexes biologiques. Pourtant, ce constat scientifique ne se produit pas dans un vide d'idéologies, de croyances, de valeurs. Les scientifiques sont des personnes, ayant des subjectivités, inscrits dans le même système sexe-genre qui nous affirme dès la naissance qu'il faut se trouver d'un côté ou de l'autre de la sexuaton : ce cadre qui nous assigne depuis le ventre maternel comme garçon ou fille et décide de notre sexuaton d'après nos organes génitaux.

En Occident, pendant des milliers d'années, la production de connaissances s'est trouvée majoritairement du côté mâle de la sexuaton binaire¹¹. La circulation de savoirs « officiels » se donnait alors du côté des théoriciens et scientifiques hommes, qui parlaient des savants hommes et reproduisaient dans leurs pratiques un modèle interventif masculin. Il semble pour beaucoup de féministes qu'il serait presque naïf de ne pas considérer ce fait quand on

11. Malgré le fait qu'énormément de connaissances ont bien sûr été développées par des femmes, le savoir dit féminin souvent s'est fait en cachette : c'est-à-dire, entre-femmes et par la parole dite, non pas écrite. Ces savoirs souvent n'étaient pas vus comme valables dans des cercles académiques et renommés, mais existaient à l'ombre de la société. Le savoir relatif aux soins médicaux est un bon exemple de ce phénomène. Sur ce sujet, voir : Park, K. (2010) *Secrets of women : gender, generation and the origins of human dissection*; Federici, S. (2017) *Caliban et la sorcière*; ou le blog de l'historienne Julia Martins : *Secrets of women – rethinking gender in history* 2021 ou bien son article récent, de 2023.

étudie qui a été/est le sujet scientifique et philosophique en Occident. Cette production de savoirs se voudrait, pourtant, neutre. Le sujet dit originaire est tout de même bien connu dans le féminisme intersectionnel : il est mâle, blanc, bourgeois, hétérosexuel et du nord global. Les autres sujets sont marqué·e·s dans leur altérité supposée.

La relation entre le sujet connaissant et toutes les tentatives philosophiques d'établir la vérité, marquer et limiter le monde comme un ordre rationnel et autoréflexif s'est établie sur le primat épistémologique du sujet tout-percevant, auto-raisonnant de la logique cartésienne. La structure ontologique de cette conscience propose un sujet qui est *a priori* au monde, privilégiant la *vision* comme le paramètre pour mesurer des revendications pratico-empiriques sur la vérité. C'est-à-dire que le sujet devient identique à la connaissance, et la connaissance reflète la constitution rationnelle du sujet. La vérité est présentée comme une façon unitaire et stable de penser. (WILLIAMS, 1994, p. 165)

Cela est passible d'être observé dans la pensée lacanienne. Le sujet pour LACAN, 1958/1966b, parmi d'autres choses, est un sujet de désir . Et si Lacan en parle beaucoup, il ne se soucie pas de spécifier qui est ce sujet – il n'y a pas besoin, on le sait déjà – jusqu'à ce qu'on arrive à la question : et les femmes ? Les femmes, c'est Autre chose : leur jouissance est Autre.

La notion de savoir situé, proposée par Donna Haraway en 1988/2007c, peut contribuer à la discussion sur l'épistémologie, l'objectivité dans la production des savoirs et pour l'analyse de la corporalité dans les théories de Freud et de Lacan. Je considère que la psychanalyse, comme toute théorie, est un savoir situé. C'est-à-dire qu'elle existe et produit des connaissances à partir d'un certain point de vue, qui n'est pas erroné ou imprécis, mais *incomplet*, car il est toujours nécessairement *partiel* (HARDING, 1986). Dans l'essai de Haraway, la pureté scientifique est vite rejetée comme un leurre, vu que la biologiste ne croit pas à l'idée d'une objectivité décorporifiée. Haraway pense plutôt que tandis que toute production de savoir est située, corporifiée, beaucoup de théories qui se veulent « sans sujet » et « sans corps » ne sauraient en fait avouer leur positionnement, craignant ainsi de perdre leur validité de science universelle, produite par un sujet supposé neutre. HARAWAY, 1988/2007c conçoit que la vérité a des versions corporifiées, c'est-à-dire qu'elle est toujours multiple et partielle. La biologiste considère que les doctrines qui visent l'objectivité dite pure n'arrivent pas à cet objectif pour ne pas reconnaître le niveau auquel leurs propres théories sont placées historiquement et socialement, voire géographiquement, dans un lieu précis. Ce sujet impartial, neutre, immatériel et situé partout en même temps que nulle part semble

vouloir se rapprocher de l'omniprésence et de l'omniscience.

Mais parler de savoir situé va bien au-delà du sujet d'un biais dans la science. Il s'agit plutôt de savoir reconnaître comment on voit ce qu'on voit et à partir d'où on le fait. Tout point de vue scientifique n'est que cela, *un* point de vue spécifique : *une* vue d'après *un* lieu circonscrit. Ainsi, un savoir n'est jamais l'histoire complète, il est toujours limité. Pour Haraway, la question du savoir situé consiste à pouvoir développer pour chaque constatation scientifique et dans chaque sujet producteur de savoir une pratique critique, susceptible de reconnaître nos propres technologies de construction de sens, prenant au sérieux l'objectif de retrouver des explications réelles sur un monde dont l'interprétation, la vision et les expériences vécues ne peuvent être que partiellement partagées, vu qu'il n'y pas d'universalité. La question du savoir situé est celle de ne prendre aucune théorie et aucun théoricien comme détenteur de toute la connaissance, et de ne comprendre aucun sujet de quelque théorie que ce soit comme le seul possible. Toute épistémologie se situe à un moment donné dans un réseau de savoir-pouvoir (FOUCAULT, 1976/2012), dans un dispositif, dans un entrelacement de la norme avec le social et le subjectif (BUTLER, 1997).

Dans un essai antérieur à HARAWAY, 1988/2007c, Sandra Harding (1986) choisit de considérer toute connaissance comme localisée optant pour la différence irréductible et la multiplicité radicale des savoirs localisés. La philosophie et la science occidentales ont longtemps travaillé avec la notion de vérités absolues, de postulats incontestables, de caractéristiques universelles et de faits transcendants. Cependant, la supposée universalité exclut une série d'autres sujets, savoirs, méthodologies, objets d'étude, etc. Le sujet classique de la philosophie occidentale – pour Luce Irigaray, un homme hétérosexuel – existe et peut théoriser et faire l'objet de théorie, *tant que* cela n'est pas considéré comme la totalité de ce qui est compréhensible et pensable. Une pluralité de connaissances partielles et clairement localisées rendrait envisageable de se rapprocher le plus possible de l'objectivité scientifique.

Les féministes ne veulent pas d'une doctrine de l'objectivité qui promet la transcendance, d'une histoire qui perd la trace de ses médiations justement là où quelqu'un pourrait être tenu responsable de quelque chose, ni d'un pouvoir instrumental absolu. Nous ne voulons pas représenter le monde avec une théorie pour qui les pouvoirs sont innocents, où le langage et les corps échouent dans la béatitude d'une symbiose organique. Nous ne voulons pas plus théoriser le monde, et encore moins y agir, en termes de Systèmes Globaux, mais nous avons vraiment besoin d'un réseau de connexions à l'échelle planétaire, où s'exerce la capacité de traduire partiellement des savoirs entre des communautés très différentes – et au pouvoir différent. Nous avons besoin du pouvoir des théo-

ries critiques modernes sur la façon dont les significations et les corps sont fabriqués, non pas pour dénier signification et corps, mais pour vivre dans des significations et des corps qui aient une chance dans l'avenir. (HARAWAY, 1988/2007c, p. 113)

HARAWAY, 1988/2007c emploie la vision dans son essai comme une façon de bien marquer la corporalité dans ce système sensoriel qui a été pendant longtemps instrumentalisé pour parler d'une certaine « objectivité » de l'observateur par rapport à l'objet observé. Souvenons-nous ici du regard médical de Foucault dans *Naissance de la clinique* (1963/2007) : ce regard qui vient du dehors, qui se localise partout et nulle part et qui de façon colonisatrice observe son passif objet de recherche, employé pour distancer le sujet savant de tout et de tous. Dans les mots de Laurie Laufer, « Ce regard porte déjà, selon lui, sur un objet constitué à partir d'une norme. Le malade est l' 'objet du regard' et le médecin 'sujet du regard', l'institution » (LAUFER, 2010, p. 233).

On peut penser que l'objet, la méthodologie et l'épistémologie de recherche ne sont pas dissociables du sujet producteur de savoir. Comprendre que ces instances ne peuvent être distinguées qu'artificiellement fait partie de la proposition de HARAWAY, 1988/2007c selon laquelle l'objectivité réelle réside dans la spécificité de la situation de chaque théorie – et dans la reconnaissance de cette spécificité. La proximité avec la véritable objectivité scientifique tient à la conjonction de différents savoirs dont les lieux sont perçus et révélés, savoirs qui doivent viser non l'universel, mais le particulier.

La morale est simple : seule la perspective partielle assure une vision objective. Il s'agit d'une vision objective qui engage, plutôt qu'elle ne referme, le problème de la responsabilité lié à ce que créent toutes les pratiques visuelles. (...) Tous les récits de la culture occidentale sont des allégories des idéologies relatives aux liens entre ce que nous appelons corps et esprit, prise de distance et responsabilité, et sont au cœur de la question de la science dans le féminisme. L'objectivité féministe est affaire de place circonscrite et de savoir situé, pas de transcendance et de division entre sujet et objet. Ainsi seulement pourrions-nous répondre de ce que nous avons appris à voir. (HARAWAY, 1988/2007c, p. 117)

2.3.2 L'invisibilisation du genre

Alors que toutes les connaissances, tous les savoirs, corps et sujets sont situés dans des trames discursives et de pouvoir, certains jouissent pourtant du privilège d'être le présupposé épistémique, l'« invisible », c'est-à-dire celui dont la validité n'est pas remise en cause

et qui est lu comme neutre. Dans le cas de la psychanalyse, cela semble clair là où les théories de Freud et de Lacan ont pour objet désigné la catégorie des femmes. Si le concept de genre ne pouvait toujours pas être articulé en tant que tel, surtout chez Freud, puisque le « genre » n'apparaîtrait qu'avec les travaux de John Money (1955) et de Robert Stoller (1968), on peut tout de même reconnaître que Freud et Lacan se situaient dans un dispositif de différence sexuelle (ARÁN, 2009 ; AYOUC, 2018).

Dans de nombreuses théories, parmi lesquelles on peut citer celles de Freud et de Lacan, le fait que ces auteurs se situent aussi dans le genre est invisible. C'est-à-dire que la catégorie marquée par le genre devient celle des femmes, faisant paraître qu'elles seules sont sexuées. La totalisation et une seule vision sont les effets ici produits lorsqu'on entend fonder des connaissances à partir de l'universel.

Mais évidemment, cette idée d'une vision infinie est une illusion, un truc divin. Je voudrais suggérer comment notre détermination à défendre les métaphores s'appliquant à la particularité et au caractère incarné de toute vision (une incorporation pas nécessairement organique et qui inclut la médiation technologique), et notre refus de tomber dans les mythes tentateurs qui font de la vision la voie de la désincarnation et de la naissance, nous permettent de construire une doctrine de l'objectivité utilisable, qui ne soit pas innocente. Je veux une écriture féministe du corps qui remette en valeur les métaphores visuelles, parce que nous avons besoin de reconquérir ce sens pour trouver notre chemin au milieu de toutes les ruses et de tous les pouvoirs de représentation visuelle des sciences et des technologies modernes qui ont métamorphosé les débats sur l'objectivité. (HARAWAY, 1988/2007c, p. 117)

Reconnaître la psychanalyse comme un savoir situé implique de la comprendre comme intrinsèquement politique : elle se situe aussi dans le sexe-genre (RUBIN, 1975), mais, parce que son sujet reprend les paramètres normatifs, il échappe au marquage, étant alors pris pour neutre et transcendantal. C'est-à-dire qu'il semble s'agir d'une théorie « neutre », ne portant pas sur le genre. Pourtant, la psychanalyse classique est une théorie qui parle presque constamment de sexe, de genre et de corps, mais elle n'est pas marquée comme telle, car elle est prise comme un savoir « neutre », c'est-à-dire qui ne remet pas en cause les normes de genre.

Regarder n'est pas une action passive : chaque pair d'yeux représente un système actif de perception, construisant des traductions spécifiques, ainsi que des narratives propres.

La question de la science dans le féminisme relève de l'ob-

jectivité comme rationalité positionnée. Ses images ne sont pas le résultat de l'évitement et de la transcendance des limites, c'est-à-dire la vue d'en haut, mais la rencontre de vues partielles et de voix hésitantes dans une position subjective collective qui promet la vision des moyens de l'incorporation sans cesse limitée, de la vie à l'intérieur de limites et de contradictions, c'est-à-dire des vues à partir de quelque part. (HARAWAY, 1988/2007c, p. 127)

Un savoir qui ne se situe pas, c'est-à-dire, n'avoue pas sa situation, n'est pas passible de se responsabiliser pour les connaissances qu'il produit et répand (HARAWAY, 1988/2007c). C'est le sujet divisé, avec toutes ses contradictions, qui peut s'interroger sur ses positionnements et se responsabiliser. La division, l'hétérogénéité, les spécificités, et non pas l'Un, entité entière et impossible à déconstruire, renvoient à la représentation adéquate pour les épistémologies féministes. Seulement le colonisateur, celui qui domine, est identique à soi, non-marqué, non-corporifié, transcendant : « La seule position à partir de laquelle il était impossible que l'objectivité soit mise en pratique et à l'honneur est le point de vue du maître, Homme, Dieu Unique, dont l'Œil engendre, s'approprie et classe toute différence. » (HARAWAY, 1988/1995, p. 123)

Dans les épistémologies situées, les frontières entre sujet et objet sont ambiguës. Aussi pour la biologiste féministe Anne Fausto-Sterling 1993 brouiller les frontières entre sujet et objet peut, en fait, contribuer à une approximation avec la vérité, présente uniquement lorsqu'il y a une pensée avec des nuances et qui comprend le monde non à partir de catégories binaires et oppositionnelles, mais par leur interaction. L'objet n'est pas la matière passive pour l'acte de connaître du savant : au contraire, il est vivant et fait partie du processus de production d'un discours scientifique, d'un savoir. L'objet du savoir doit être vu comme un acteur de ce processus, non pas comme un terrain fertile, une toile sur laquelle on travaillera. Les objets n'ont pas d'existence préalable en tant qu'objets ; ils sont ainsi dessinés à partir de la création de frontières.

D'après FAUSTO-STERLING, 1992, la science et les scientifiques eux-mêmes sont des produits de la culture, de sorte que leurs activités sont souvent structurées par des enjeux sociaux. En d'autres termes, ce qu'ils se demandent et supposent, les conclusions qu'ils tirent des données qu'ils collectent ne sont pas séparables du contexte socioculturel dans lequel ils se trouvent. Fondamentalement, FAUSTO-STERLING, 1992 fait référence aux biais et aux angles morts incontournables pour les thématiques qui touchent au genre, tant nous vivons dans un dispositif qui nous rend intelligibles ou non selon la forme dont nous incarnons notre genre. A la manière des savoirs situés de HARAWAY, 1988/2007c, ce qui aiderait à empêcher ces tendances d'interférer de manière pernicieuse avec ce qui est considéré

comme la *vérité* scientifique serait l'identification et la reconnaissance des inclinations des chercheurs.

Le plus souvent, leurs agendas cachés, inconscients et donc non articulés, ressemblent fortement à des agendas sociaux plus larges. Les historiens des sciences sont de plus en plus conscients que même dans les domaines les plus « objectifs » - la chimie et la physique - un scientifique peut ne pas voir quelque chose qui est juste sous son nez parce que la théorie acceptée ne peut pas expliquer l'observation actuelle. Bien que personne ne puisse réussir entièrement, tous les scientifiques sérieux s'efforcent d'éliminer ces angles morts. Les perspectives de succès diminuent énormément, cependant, lorsque le domaine de la recherche vous touche très personnellement. Et qu'est-ce qui pourrait être plus significatif sur le plan personnel que notre perception de nous-mêmes en tant qu'homme ou femme ? Dans l'étude du genre (comme la sexualité et la race), il est intrinsèquement impossible pour un individu de faire des recherches impartiales. (FAUSTO-STERLING, 1992, p. 9, je traduis)

FAUSTO-STERLING, 1992 considère qu'il y a peu de différences sexuelles absolues et vérifiables, mais surtout, elle soutient que sans véritable égalité des sexes au niveau social, il est impossible de savoir vraiment quelles seraient ces différences, car l'inégalité sociale de genre imprègne la science qui cherche à découvrir ces « différences ». Cela signifie que les recherches qui investiguent « la vérité biologique de la différence sexuelle » ne pourront jamais atteindre cet objectif – pratiquement impossible – sans subir également un examen critique des idéologies sous-jacentes à la manière dont elles produisent la science.

2.3.3 Agentivité de l'objet et du sujet

Comment on pense le genre, la *raison* et la *façon* dont on décide d'y accéder, de l'investiguer et *ce que l'on décide d'interpréter comme féminin ou masculin* marchent de main en main avec l'enjeu épistémologique et social. Une société qui ne considère pas les genres comme pluriels et hiérarchiquement identiques ne pourra pas construire de savoir sans reproduire les paramètres d'intelligibilité de ce dispositif de genre. Cela apparaîtra dans la manière dont la recherche est menée, dans les hypothèses investiguées et dans le sens donné à ce qui est *retrouvé*.

Là encore, il n'est pas entendu que la recherche féministe serait plus « neutre », ni qu'une théorie qui admet ses partialités serait plus « pure ». Je suggère, en revanche, qu'une

production de connaissances absolument franche quant à ses hypothèses, tendances et limites permet au lecteur de jouer un rôle plus actif et critique dans l'interprétation des connaissances produites. La tâche épistémologique ne s'arrête pas au chercheur, elle *commence* là : le lecteur, le public, font partie de la science. Je reprendrais *Le processus créatif* de Marcel Duchamp (1959) pour rappeler que l'interprétation du·de la spectat·eur·rice (dans la science, du·de la lect·eur·trice) compose aussi la théorie et est responsable de la même manière de ce qui demeure dans le discours social et de ce qui en disparaît. Mais lorsque les présupposés d'une théorie ne sont pas admis, la place de sujet et d'agent du lecteur de cette théorie est exclue.

La différence entre une recherche qui admet travailler à partir de l'idée que les genres sont des construits sociaux (comme les théories féministes et *queer*) et une autre qui vise à décrire *la vérité observable de la biologie* sur les sexes n'est pas que l'une est biaisée et l'autre neutre : les deux sont sur le même dispositif de genre et ont des inclinations. Cependant, la première, en admettant sa position politique, n'exclut pas, mais plutôt inclut l'objet de recherche et le·la lect·eur·rice dans le débat et dans la production du savoir, alors que la théorie qui ne reconnaît pas son inscription dans le dispositif de genre opère à partir des présupposés de la norme, pris comme neutres. Surtout, ces prémisses inavouées promeuvent une attaque contre la perception, un *gaslighting*, où malgré le fait qu'il y a des prémisses claires, leur existence n'est pas admise. Au contraire, leur présence est niée.

Le travail de recherche ne peut pas priver son·sa lect·eur·rice de sa capacité critique en niant les biais inhérents à toute étude. Il ne s'agit pas d'appréhender le·la lect·eur·rice comme un·e consomm·eur·rice de la recherche, mais comme un·une sujet·tte pensant·e en soi-même, à qui doivent être livrés tous les outils d'analyse disponibles, toutes les informations, pour qu'il·elle puisse assimiler de manière critique les connaissances. Dans le cas de la psychanalyse, il faut lâcher le mécanisme de dénégation dans lequel elle s'insère souvent et reconnaître la place qu'elle occupe dans la norme – congruente ou dissidente – car il n'est pas possible de faire face à ce qui n'est pas reconnu comme existant. Enfin, ce qui demeure évident, c'est que la production de connaissances même dans les domaines du « naturel » – biologie, physique, chimie – n'échappe pas au social. Il est nécessaire de pouvoir comprendre la science elle-même comme un produit culturel.

Ainsi, la biologiste FAUSTO-STERLING, 1992 invite à faire une lecture informée de la science – et des théories – que nourrit notre pratique et pensée. La soi-disant pureté de la science finit par jouer en faveur du côté intelligible de la norme, si l'on reprend les termes de BUTLER, 1993, 1990/2007. La recherche de cette neutralité est naïve, car elle ignore le fait que les scientifiques sont des sujets, avec des histoires, des préconceptions du monde, une inscription sociale de race, de genre, de classe : « Les scientifiques qui nient leur politique –

qui prétendent être objectifs et sans émotion sur le genre tout en vivant dans un monde où même les bateaux et les automobiles sont identifiés par le genre - se trompent eux-mêmes et sur le grand public » (FAUSTO-STERLING, 1992, p. 12, je traduis). De plus, l'idée de neutralité écarte le scientifique du politique, c'est-à-dire qu'elle vise une fausse dichotomie entre savoir et pouvoir – éléments qui sont, en fait, indissociables. La production de connaissances n'est validée et reconnue qu'à partir d'institutions auxquelles est accordé le pouvoir de vérifier, dicter, observer et même réglementer *la vérité*.

En pensant en termes dichotomiques, avec le·la sujet·te séparé·e de l'objet d'étude, le·la scientifique éloigné·e de ce qu'il·elle observe, le·la chercheur·euse actif·ive et l'objet passif, l'aut·eur·trice dictant et le·la lect·eur·rice absorbant *la vérité*, on s'éloigne davantage de connaissances complexes sur ce que nous voulons aborder et accéder. Une telle position ignore l'agentivité de l'objet de recherche et du·de la lect·eur·rice. Que la situation subjective et politique du chercheur soit admise constitue une posture scientifique franche et capable de se rapprocher de la complexité de ce que l'on veut étudier.

La question de l'agentivité (*agency*) de l'objet d'étude a également été abordée par Gayatri Spivak (1985/2010) dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?*. Pour Spivak, la subalterne est la sujette qui appartient aux couches les plus basses de la société, exclue de la représentation politique. Pour cette autrice indienne, la femme en tant que subalterne ne trouve pas les moyens de se faire entendre quand elle parle. Spivak souligne dans cet essai la violence épistémique qui existe dans les études coloniales, qui prennent les peuples colonisés comme objet d'étude, les altérant, c'est-à-dire les transformant en l'Autre, à partir de paramètres « neutres » (du colonisateur). Dans le contexte colonial, le·la subalterne est réduit·e au silence et rendu·e invisible par la tentative de la science et de la philosophie de la culture de la métropole, dominante, de les lire à partir de son prisme analytique, c'est-à-dire d'une vision du monde extérieure à eux·elles, qui n'est pas propre au·à la subalterne. Dans ce cas, le peuple colonisé comme objet d'étude est dépouillé de son histoire, de sa culture, de sa langue, de ses paramètres singuliers lorsqu'il est pris comme objet à analyser par une culture qui l'observe du « dehors ».

Laisser parler la subalterne, c'est ne pas chercher à produire une science neutre à partir du colonisateur, mais permettre à l'objet d'étude lui-même d'avoir de l'agentivité et d'être sujet chercheur et théorique de son histoire, de sa culture, de ses pratiques, de sa langue, etc. Dans ce texte, il me semble que G. C. SPIVAK, 1985/2010 apporte un exemple de ce que ce serait de dissoudre les frontières entre sujet et objet de recherche. C'est, après tout, un mouvement proche de l'idée d'un savoir situé : un peuple colonisé s'étudiant à partir de ses paramètres particuliers et situés historiquement, géographiquement, politiquement. Bien que Spivak parle d'un point de vue décolonial, je vois des parallèles que l'on peut faire

concernant la situation des femmes dans la psychanalyse. Gardant les justes proportions et limites de cette comparaison, cette catégorie « femmes » a également été remaniée en psychanalyse. La production d'un savoir propre aux femmes par les femmes a été réduite au silence et rendue invisible pendant des décennies.

De même, la première partie de cette thèse s'est efforcée de montrer comment la catégorie « la femme » était lue comme objet et non comme sujet dans la théorie psychanalytique de Freud et de Lacan, vu qu'« Il n'est pas possible de subsumer le féminin sous quelque chose de *générique* : la femme. » (IRIGARAY, 1977, p. 151). Cela s'est produit principalement en raison de l'incapacité de ces auteurs et de certains de leurs disciples à les comprendre en tant que sujettes à partir de leurs propres paramètres (à elles). Pour cela, il faut donner la parole aux femmes, dans un mouvement que Luce Irigaray a appelé *parler-femme*¹²

2.3.4 Le parler-femme

Luce Irigaray s'est consacrée comme une penseuse féministe, notamment grâce à son analyse sur l'absence d'une logique dans l'imaginaire, le symbolique (et le langage) occidentaux, qui ne reconnaissent pas la femme et le féminin comme des alternatives valables pour la subjectivation. La subversion d'Irigaray passe par le langage ; son *parler-femme* est la construction d'un nouveau symbolique et d'un imaginaire inédit, qui ne seraient pas colonisés par les sens du masculin. Brouiller les frontières entre sujet et objet signifie ne pas coloniser la réflexion sur les femmes et les récits sur l'expérience d'être une femme. Le changement nécessaire dans la situation actuelle des femmes est, avant tout, celle du manque de statut symbolique. Cela n'est point une condition incontournable – le féminin comme inhéremment au-delà ou au-deçà de la signification –, mais un diagnostic, la description d'un problème à un moment donné : pour Luce Irigaray, l'accès au statut de sujettes est barrée aux femmes, par l'absence de leur existence dans le langage.

Le seul moyen pour que cela change serait le développement d'un type de « langage des femmes » (par-les-femmes/parler-femme), qui ne dirait pas nécessairement des femmes comme objet d'étude, mais qui, surtout, serait un discours à partir des femmes. L'accent n'est pas mis sur l'énoncé, mais sur l'*énonciation*, pas dans le contenu, mais dans le *contenant*. La transformation ne sera possible que si la parole est reprise par ces *Autres*, les subalternes du genre. Le parler-femme découle du besoin des femmes de trouver un lieu qui leur soit propre, où elles puissent parler et être entendues – en particulier les unes par les autres. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourrait y avoir un langage capable d'exprimer leurs désirs et leurs

12. Le *parler-femme* (IRIGARAY, 1977) diffère de l'*écriture féminine* de Hélène Cixous (1975/2022) dans le sens où le *parler-femme* n'aurait pas forcément de caractéristiques propres qui le définissent.

subjectivités pluriels.

Il me semble qu'une *autre* écriture entraîne forcément une *autre* économie du sens. De ce fait, on peut se demander si toute écriture qui n'interroge pas son rapport hiérarchique à la différence des sexes n'est pas encore et toujours à la fois productrice et produite dans l'économie du sens propre. Tant qu'elle est « définie », « pratiquée », « monopolisée », par un seul sexe, l'écriture ne reste-t-elle pas toujours un instrument de production dans un régime de propriété inchangé ? (IRIGARAY, 1977, p. 129)

Le parler-femme, selon Irigaray, « se parle, il ne se méta-parle pas. » (IRIGARAY, 1977, p. 141). C'est ce que la fera dire que pour une théorie sur la femme, les hommes suffisent (IRIGARAY, 1977). On n'a pas besoin de théoriser ni de définir le parler-femme, mais, en tant que femmes, nous devons occuper la place de l'énonciation. La théorisation féministe elle-même sous n'importe quelle forme serait déjà une prise de parole qui, par sa nature énonciative, serait un refus d'occuper la place de l'Autre : une décision de construire une place possible de sujette pour la catégorie de femmes.

Prendre la parole à partir de cette place pourrait représenter la sortie d'une économie scopique (IRIGARAY, 1977) – celle du regard du sujet, de l'observation de l'objet – vers une économie des flux, c'est-à-dire des échanges entre les sujets et entre sujet et objet. Les vraies différence et altérité dépendraient d'un déplacement épistémologique, dans lequel l'Autre n'est pas « celui qui n'est pas moi », « l'anti-sujet », « l'objet », pour être sujet à sa propre manière et dans ses propres termes. De nouveau, l'accent d'Irigaray repose seulement dans la différence des sexes, mais l'on reconnaît dans son œuvre une dénonce comparable à celle de quelques théories décoloniales : celle d'une fausse conception de la différence, qui en réalité opère toujours du point de vue du colonisateur (ou de l'homme).

La théoricienne décoloniale María Lugones 2010/2019 apporte aussi l'idée de que reconnaître les différences fabriquées, mais néanmoins ayant des effets, entre le sujet colonisé et le colonisateur est essentiel pour pouvoir les appréhender comme situés différemment, culturellement et historiquement. En ce sens, reconnaître les différences, loin d'être une essentialisation, peut opérer comme la réécriture d'une identité (culturelle, sociale, de genre, de race) qu'on a tenté d'effacer. Si l'on reconnaît que le discours est sexué et situé, alors on peut abandonner l'idée de neutralité et essayer de proposer et penser d'autres situations épistémologiques possibles qui puissent rendre compte de la pluralité existante d'expériences subjectives.

Le parler-femme (IRIGARAY, 1977), ainsi que le savoir situé soulignent l'importance de la

place de l'énonciation, nient l'idée de neutralité des discours et dissolvent les dualités fabriquées, comme le sujet et l'objet. Rappelons ici BUTLER, 1993, qui nous dit que les discours normatifs sont le prisme par lequel on lit, interprète et fabrique la matérialité. L'altérité dépend du fait que quelque chose soit considérée comme un sujet pour exister. Ainsi, il ne s'agit jamais de possibilités plurielles d'être sujet-te quand le contexte n'offre qu'une fausse opposition, car ce qui est Autre ne l'est que parce qu'il est pensé à partir des paramètres du sujet de la norme.

Dans la pensée de Freud, par exemple, on comprend que le corps masculin est établi comme modèle, et qu'on retrouve là un type de pensée où cela ne s'avoue pas, c'est-à-dire que ce corps passe pour « neutre », il devient invisible et transcendantal, car pris comme prémisses. De cette manière, il semble que seules les femmes ont un corps, sont corporifiées, altérisées, sont les exceptions, alors qu'en fait, il existe toute une théorie basée sur une idée précise et restreinte du corps, d'un corps qui n'est pas effectivement admis et qui finalement n'est pas le leur.

2.3.5 L'épistémologie du regard

La théoricienne Oyèrónkẹ Oyěwùmí 1997/2021 souligne l'inséparabilité, dans la vision occidentale, entre les notions de corps biologique et de genre (au niveau social et subjectif). Avec cette penseuse nigérienne, je pense que le paradigme biologique – dans lequel nous attendons que les vérités sur nos subjectivités soient expliquées par la génétique, la physiologie ou par l'anatomie – est présent dans notre culture. Nous sommes dans un réseau discursif où corps et subjectivité ne sont intelligibles que l'un par rapport à l'autre. En Occident, dirait Oyěwùmí, nous existons par et à travers le corps. C'est lui qui dénonce notre subjectivité et notre position sociale.

Elle attire l'attention sur l'importance accordée en Occident à une épistémologie du regard, au détriment des autres sens, ce qui a fini par accorder une grande emphase à l'idée de différence sexuelle (la soi-disant évidence anatomique). La question de la vision et de l'épistémologie optique occidentale apparaît ici. Pour Oyěwùmí 1997/2021, l'exaltation du regard va de pair avec l'idée d'une inéluctabilité du corps dit objectif, le corps biologique. La compréhension de la réalité dans l'épistème colonisatrice est principalement optique – les critères visuels somatopolitiques, comme le dit Paul Preciado (2018), pour qui le paradigme de la différence sexuelle anatomique part d'une ontologie optique, dans laquelle ce qui existe est le visible.

De même, Anne Fausto-Sterling (2000) appellera cette tendance à utiliser le regard dans

le discours scientifique *la rhétorique de la visibilité*. Rappelons aussi HARAWAY, 1988/2007c : le regard comme ce sens qui permet le détachement et qui, ainsi, cherche à universaliser la lecture de l'objet étudié – contribuant à l'idée d'un sujet qui recherche et d'un objet passif à être recherché. Haraway dit : « La vision est *toujours* une question du pouvoir de voir – et peut-être de la violence implicite de nos pratiques de visualisation. Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? » (HARAWAY, 1988/2007c, p. 121). Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud 1930/2010b établit, d'après les théories de Charles Darwin, que le fait de l'évolution de l'être humain inclure un passage à la position de marcher debout, la posture droite et verticale, a rendu les humains des êtres moins guidés par l'odorat et de plus en plus orientés par le regard. Ce serait aussi cette posture qui rendrait plus évidente la présence ou absence du pénis. L'utilisation d'autres sens changerait-elle notre épistème ? J'aborderai plus avant la conception par Irigaray du muqueux et du tactile et sa proposition de dépasser une différence sexuelle qui se reconnaît à travers le regard¹³

2.3.6 Corporalité, matérialité

Le concept de muqueux (IRIGARAY, 1984) reprend l'idée de la matérialité du corps, du sexe et des échanges avec l'autre – un corps social et libidinal – sans nécessairement lier cette matérialité à une cartographie spécifique et limitative du corps. Ce tissu peut être pensé comme un soutien pour les échanges du sujet avec l'altérité. La matérialité fait référence au corporel, c'est-à-dire, à la corporalité. Mais la corporalité en psychanalyse peut être comprise comme celle du corps érogène et pulsionnel. J'emploie donc « matérialité » avec l'intention de parler d'une certaine concrétude du corps, voire son existence touchable, perceptible. Le choix de parler de la matérialité et non pas de la corporalité est aussi dû à mon but de me distancier des notions anatomiques, et malgré cela de ne pas m'éloigner de la matérialité et ses effets. Lorsqu'on forçât le matériel d'une théorie du sujet, on peut facilement retomber dans des dichotomies linéaires, du type corps-psychisme, esprit-corps, corporel-éthéré, immanent-transcendent, etc.

Surtout, il est possible de comprendre la matérialité sans la dissocier de la culture qui, après tout, la lit et la fabrique. La matérialité du corps, bien que toujours langagière – si l'on pense comme BUTLER, 1993, 1990/2007 et LAQUEUR, 1992 – n'équivaut pas nécessairement à une matérialité bio-logique. Dans le cas des Yoruba, le corps aurait un substrat matériel, mais, avant l'introduction des conceptions occidentales de genre dans cette culture, le corps n'était pas à la base des rôles sociaux ou de la ségrégation (OYĒWÙMÍ, 1997/2021). Essentiellement, le corps n'était pas compris comme le fondement de l'identité. Je ferais ici un

13. Ce point sera abordé dans le chapitre 3

parallèle avec le dispositif de la sexualité tel que proposé par Michel Foucault (1976/2012). L'idée que l'homosexualité telle que nous la concevons actuellement n'existe que depuis le 19^{ème} siècle peut sembler étrange au premier abord, mais la construction d'un personnage – « l'homosexuel », « le pervers » – date d'un certain moment historique, composé de réseaux discursifs, dans lesquels on peut inclure le psychiatrique et le médical. Le sujet devient alors cette figure essentialisée. Rejoignant l'idée de la signification de la matière-corps en Yorubaland comme genrée avec la philosophie foucauldienne, OYẸWÙMÍ, 1997/2021 reprend l'idée de Foucault d'une histoire de la sexualité qui se fait à partir d'une histoire des discours et propose de comprendre que les vérités supposées que nous créons sur le sexe/genre soient également abordées comme des productions discursives s'inscrivant dans un dispositif de genre.

De l'Antiquité à nos jours, le genre a reçu de nombreux noms et significations, mais sous une forme ou une autre (en tant que niveaux sur un spectre allant de l'imparfait au parfait, en tant que différence sexuelle ou en tant que genre), il a été une catégorie sociale sur laquelle d'autres ont été fondées. Le genre fut donc ontologisé, à travers la construction de catégories (SCOTT, 1988/1995). La science actuelle réside encore dans le récit du corps comme lieu et cause de la différence hiérarchique dans la société. Lorsque la question est la différence, d'anciennes biologies seront trouvées ou de nouvelles biologies seront construites pour tenir compte et tenter de justifier des hiérarchies sociales. Parallèlement, le genre comme quelque chose de socialement construit, avec l'idée que les différences entre les hommes et les femmes sont fondées sur des pratiques sociales et non sur des vérités de la nature, a été important pour la construction de la lutte féministe de la deuxième vague. Cela a contribué à l'idée que si les différences de genre sont construites, elles peuvent alors être muables.

En effet, dans l'expérience occidentale, la construction sociale et le déterminisme biologique ont été les deux faces d'une même médaille, car contre-intuitivement les deux idées peuvent se renforcer mutuellement. Lorsque des catégories sociales comme le genre sont construites, de nouvelles biologies de la différence peuvent être inventées. Lorsque les interprétations biologiques se révèlent convaincantes, les catégories sociales tirent leur légitimité et leur pouvoir de la biologie. Bref, le social et le biologique se nourrissent, dans un arrangement qui « est une invitation à des constructions interminables de biologies – dans la mesure où il n'y a pas de limite à ce qui peut s'expliquer par l'appel au corps » (OYẸWÙMÍ, 1997/2021, p. 36, je traduis).

2.3.7 Le non-savoir

D'autre part, Freud a dé-situé le savoir du côté du médecin. Lorsqu'il comprend que celles qui connaissent le mieux leur souffrance et leur histoire sont les patientes elles-mêmes et leur donne ainsi la parole, Freud inaugure la psychanalyse comme la théorie et la clinique du non-savoir : le non-savoir du médecin, du spécialiste. Là où nous ne savons pas c'est où nous pouvons rechercher avec le patient et à partir de son discours et de ses associations quelque chose de nouveau. On peut penser qu'en ce sens la psychanalyse, lorsqu'elle réussit, est à la fois un non-savoir (d'un analyste qui se situe à l'extérieur d'un psychisme) et un savoir extrêmement situé, parce qu'il se localise toujours en un point extrêmement précis et particulier, le psychisme singulier du patient.

Il est entendu, par exemple, que la phobie de cheval de Hans (FREUD, 1998a) peut être liée à l'angoisse de castration, mais si chaque patient phobique qui est par nous écouté à partir de la certitude de ce sens, nous, analystes, produirons des interprétations saturées, agissant dans un mouvement hautement non psychanalytique, dans lequel tel symptôme ou telle présentation vaut tel ou tel conflit ou symbole. La psychanalyse s'approche de l'idée de savoir localisé lorsqu'elle se reconnaît comme une théorie sur le(s) singulier(s); elle s'éloigne de cet idéal lorsqu'elle recherche des lois générales et des concepts universels. Elle est plus proche d'être un savoir situé lorsqu'elle produit une théorie reconnaissant son inscription politique – et aussi la subjectivité de l'auteur. Elle s'éloigne de l'objectivité lorsqu'elle perd sa capacité critique par rapport au statut quo et prend la réalité de Vienne au début du 19^{ème} siècle comme vérité immuable.

Le savoir produit dans une psychanalyse – engagée politiquement, consciente de ses biais – est le plus situé possible, car il traite d'un psychisme qui rapporte, pense, tisse une version de la vérité. Cette vérité n'a pas intérêt à être entière ou à vraiment s'approcher de la « réalité concrète » de ce qui s'est passé dans une enfance ou dans un événement traumatisant. Peu importe, ce qui nous intéresse en tant qu'analystes, c'est comment chaque circonstance a été vécue par le patient, comment il a perçu son histoire, comment il a ressenti ses expériences.

Quand la psychanalyse comme théorie peut s'approcher de quelque chose de comparable à l'état d'esprit d'un analyste en séance (sans mémoire, sans désir) (BION, 1967/2014), elle est capable d'être aussi objective que peut l'être un savoir situé. Cela signifie ne pas opérer une exclusion de la subjectivité de l'analyste (ou du théoricien) de la scène, mais comprendre que l'inscription particulière de l'analyste fait partie de la scène analytique, c'est-à-dire qu'elle participe aux associations atteintes et aux affects vécus dans l'analyse. De même, la recherche psychanalytique ne peut travailler à partir de la tentative d'exclure

l'inscription subjective et sociale du.de la théoricien.ne par rapport à la théorie qu'il-elle développe. Ce serait indésirable et surtout impossible. La tentative de le faire est ce qui en réalité désobjective la construction du savoir de la psychanalyse, car elle tente de se retirer, artificiellement, de l'équation, rendant le résultat final incompréhensible dans son intégralité, pouvant donc conduire le.la lect-eur-ric-e à de fausses conclusions.

Quelle serait la division qui s'opère qui fait que le savant qui pense, qui parle, ne peut pas se localiser comme un je, comme quelqu'un qui désire ? Il s'agit de l'impérialisme scientifique, dit Irigaray, de produire cette schize qui sépare le sujet qui produit la science de ses désirs. Dans ses mots : (...) la non-neutralité du sujet de la science si dit de différentes manières. Elle peut s'interpréter à travers ce qui se découvre ou ne se découvre pas à un moment de l'histoire, dans ce que la science prend ou ne prend pas comme enjeu de ses recherches. » (IRIGARAY, 1985, p. 314)

La psychanalyste en offre quelques exemples. Si l'on écoutait que deux ovules peuvent créer une nouvelle vie, un nouveau bébé humain, que penserions-nous ? Notre réponse dépend tout simplement de la possibilité que ce soit possible et véridique ? N'avons-nous pas d'idées préconçues sur l'importance du sperme ? Le rapport entre sperme, fécondité, possession de biens et patriarcat n'opère rien sur l'évaluation de ce supposé nouveau « fait » scientifique ? Nos préconceptions de genre n'y opèrent point ?

Si tout phénomène selon le prisme analytique de Irigaray est sexué, il semble évident que cela n'exclut pas les théories scientifiques. La forme dont on fait de la science, dont on évalue aussi la qualité d'une étude scientifique, la forme de le faire respecte-t-elle n'importe quel point de vue ? Irigaray déclare qu'il y a un discours dominant qui se prétend universel du point de vue de la différence des sexes. Pour elle, notre épistémologie a un sujet qui est central et sous-jacent à toutes productions : « En fait, ce qui se veut universel équivaut à un idiolecte des hommes, à un imaginaire masculin, à un monde sexué – sans neutralité (...) Toujours les hommes¹⁴ sont ceux qui ont parlé et surtout écrit : en sciences, philosophie, religion, politique. » (IRIGARAY, 1985, p. 311).

14. Irigaray était notamment intéressée à penser les femmes et hommes cisgenres. Mais sa théorie nous donne un format pour analyser comment opèrent les oppressions de genre et la subalternisation chez les domaines langagiers. Je souhaite qu'on comprenne, lorsqu'elle fait référence à l'invisibilisation et à l'essai d'effacement de la subjectivité des femmes (cis) que ce qu'elle nous dit sert pour penser la subjectivation de tou-s-tes ce-ux-elles qui se retrouvent hors de la norme cis-hétérosexuelle. Ce qui est relevant pour penser avec Irigaray aujourd'hui – et ne pas arriver à une pensée essentialiste ou excluante d'autres catégories minorisées du genre – est son idée qu'un sujet supposé neutre essaye d'effacer d'autres formes possibles d'être sujet, de jouir, de penser, de parler, d'agir... Si le sujet des femmes a été pour elle ce qui a semblé le plus relevant, on ne pense pas qu'il faut que cela se maintienne immuable jusque nos jours.

Suivant la logique de Luce Irigaray, les sciences biologiques aborderaient tardivement des sujets qui intéresseraient le sexe féminin, comme les études sur le tissu placentaire et ceux sur la perméabilité des membranes (ce qui pour elle serait d'une logique féminine – je suggère plutôt : une logique exclue, subalternisée).

La « science » psychanalytique *s'appuie sur les deux premiers principes de thermodynamique, qui sous-tendent le modèle de la libido selon Freud*. Or ces deux principes apparaissent plus isomorphes à la sexualité masculine que féminine. Celle-ci est moins soumise aux alternances de tension-décharge, à la conservation de l'énergie requise, au maintien d'états d'équilibre, au fonctionnement en circuit clos et rouvert par saturation à la réversibilité du temps, etc. La sexualité féminine s'harmoniserait peut-être mieux, s'il faut évoquer un modèle scientifique, avec ce que Prigogine appelle les structures « dissipatives » qui fonctionnent par échange avec le monde extérieur..(IRIGARAY, 1985, p. 314)

Le féminin apparaît ici attaché à l'idée d'échange avec l'autre, d'une perméabilité possible entre l'intérieur et l'extérieur, entre sujet et objet, entre moi et l'autre, entre social et psychique.

Irigaray a dit en 1974 que toute théorie du sujet a été appropriée par le masculin. Lorsque les femmes subissent devoir se soumettre à ce qu'on les comprene à partir d'une théorie du sujet qui n'est pas faite pour elles, elles renoncent à la spécificité de leur rapport avec l'imaginaire.

N'interrogeant pas ses déterminations historiques, la psychanalyse semble avoir besoin d'autres discours et savoirs – théories du genre, féministes, décoloniales, raciales, l'histoire, les sciences sociales, la philosophie, la médecine, l'anthropologie – pour promouvoir une analyse de sa propre situation discursive, et ainsi la transformer. En employant le terme de Thamy Ayouch (2018), elle doit s'hybrider pour éviter de répondre toujours de la même manière à la question de la différence sexuelle. Essayons de le faire à partir de l'histoire anatomique.

2.4 Lire la chair : le corps et le savoir situé

La pensée biologique d'Anne Fausto-Sterling (1992, 1993, 2000) est un bon exemple de la manière dont il est possible de soutenir en pratique le paradoxe de défendre l'existence d'une matérialité sans tenir cette matérialité pour inerte et passive, en mettant tout l'accent sur la culture, ni de retomber sur l'idée que le biologique « inné » et « naturel » construit

la culture dans son intégralité, posture qui finit par maintenir un statu quo excluant. Sa théorie refuse la dissociation fréquemment utilisée entre construit social et compréhension de la nature. Pour cette raison, sa biologie représente une issue matérialiste, autrement dit, l'une qui inclut la chair, mais qui prend également en compte les aspects sociaux et culturels de la façon dont nous appréhendons cette chair-matérialité, (comment nous lisons le corps et pouvons même le fabriquer).

2.4.1 Situer la biologie

En 1993, Anne Fausto-Sterling a défendu l'existence non pas de deux, mais de cinq sexes différents. En plus du féminin et du masculin, elle divise en trois catégories ce qui est le plus communément désigné par le terme parapluie « intersexe » : les *herms* (les « vrais » hermaphrodites), les *merms* (les « pseudo-hermaphrodites » masculins) et les *ferms* (« pseudo-hermaphrodites » féminins) ». Plutôt que de viser le remplacement du modèle binaire qui prévaut aujourd'hui, FAUSTO-STERLING, 1993 a voulu non seulement montrer que, biologiquement, il est possible de défendre l'existence d'au moins cinq sexes du point de vue de la matérialité organique, mais aussi d'attester que le sexe est quelque chose qui peut être compris sur un continuum. De cette façon, le sexe biologique serait nécessairement pluriel et, peut-être même, complètement singulier. Surtout, l'autrice tente de démontrer que l'idée qu'il n'y a que deux sexes est une idée profondément acceptée dans la culture occidentale, au point d'être traitée comme un présupposé, naturalisée et prise comme une vérité indiscutable (FAUSTO-STERLING, 1993). Cependant, dans la compréhension de la féministe :

(...) si l'État et le système judiciaire ont intérêt à maintenir un syst^{ème} sexuel bipartite, ils sont contraires à la nature. Car biologiquement parlant, il existe de nombreuses gradations allant du féminin au masculin; et *selon la façon dont on tire les ficelles*, on peut affirmer que le long de ce spectre se trouvent au moins cinq sexes – et peut-être même plus (FAUSTO-STERLING, 1993, p. 21, je traduis, je souligne)

Ce que cette biologiste essaie de démontrer, c'est qu'on peut appréhender les sexes de manière moins binaire. C'est-à-dire non seulement les comprendre dans un gradient, ce qui revient à les prendre au pluriel, mais aussi comme *non contradictoires*, non opposés. Plus que cela, FAUSTO-STERLING, 1992 précise que la décision de reconnaître deux sexes ou plus est exactement cela : un *choix* imprégné de paramètres d'intelligibilité qui se réfèrent plus aux normes de genre qu'à l'« évidence » de la nature. Produire une théorie, c'est choisir ce qui est valable ou non, ce qui est important, ce qui doit être informé, tout cela à partir de paramètres qui sont essentiellement soutenus par les choix des chercheurs, des institutions

et, enfin, de la doxa elle-même, qui intégrera une certaine « vérité », scientifique ou pas.

(...) étiqueter quelqu'un comme un homme ou une femme est une décision sociale. Nous pouvons utiliser des connaissances scientifiques pour nous aider à prendre la décision, mais seules nos croyances sur le genre – pas la science – peuvent définir notre sexe. De plus, nos croyances sur le genre affectent en premier lieu les types de connaissances que les scientifiques produisent sur le sexe. (FAUSTO-STERLING, 2000, p. 3, je traduis)

Pour cette biologiste féministe, plus on cherche une base purement organique de ce que serait le « sexe », plus il devient évident que le « sexe » n'est pas une catégorie tout à fait « naturelle » ou biologique. En effet, ce qui est compris comme des signes corporels de masculinité ou de féminité est déjà associé à ce qui est socialement compris comme le genre. Ce n'est pas par hasard que FAUSTO-STERLING, 2000 convoque la pensée de Judith Butler lorsqu'elle apporte ses contributions théoriques sur le lien entre culture et matérialité. Les deux s'accordent à dire qu'il existe un lien inséparable entre ces deux sphères.

Les Victoriens, par exemple, opposaient le mâle sexuellement agressif à la femelle sexuellement indifférente. Mais cela a créé un mystère. Si seuls les hommes ressentaient un désir actif, comment deux femmes pourraient-elles développer un intérêt sexuel mutuel ? La réponse : l'une des femmes devait être une invertie, quelqu'un avec des attributs nettement masculins. Cette même logique s'appliquait aux homosexuels masculins, considérés comme plus efféminés que les hommes hétérosexuels. (...) ces concepts persistent dans les études de la fin du XXe siècle sur les comportements homosexuels chez les rongeurs. Un rat lesbienne est celle qui monte ; un rat mâle homosexuel est celui qui répond au fait d'être monté. (FAUSTO-STERLING, 2000, p. 14, je traduis)

Les hormones sexuelles sont souvent instrumentalisées comme des raisons pour justifier pourquoi une personne ne peut pas naître avec un sexe biologique (celui qui lui a été assigné à la naissance) et s'identifier à l'autre, en raison de la « réalité » de ses hormones (CHILAND, 2005). Mais FAUSTO-STERLING, 2000 comprend qu'il était un choix social et politique de la science ce de prendre des hormones comme marqueurs de la différence sexuelle. Elle affirme que les hormones stéroïdes auraient pu être considérées comme des hormones de croissance qui affectent un large éventail de tissus, y compris les organes reproducteurs. Le fait qu'il y ait une compréhension dans notre culture qu'il y aurait des gènes sexuels (XX, XY) et des hormones de différence sexuelle (testostérone, œstrogène, progestérone) en dit long

sur notre paradigme social et scientifique au sujet des sexes. Même sur le plan biologique, la complexité du sexe – anatomique – est liée à de nombreux autres facteurs, comme les gonades, les caractères sexuels secondaires, la présence ou l'absence de pénis, de clitoris, de vagin, ainsi que les interactions avec l'environnement (épigénétique)... (FAUSTO-STERLING, 2000)

Pourquoi, alors, les hormones ont-elles toujours été fortement associées à l'idée de sexe, alors qu'en fait, les « hormones sexuelles » affectent apparemment les organes dans tout le corps et ne sont spécifiques à aucun des deux sexes? Le cerveau, les poumons, les os, les vaisseaux sanguins, l'intestin et le foie (pour ne donner qu'une liste partielle) utilisent tous de l'œstrogène pour maintenir une croissance et un développement corrects. Dans les grandes lignes, les effets généralisés de l'œstrogène et de la testostérone sont connus depuis des décennies. (...) sans relâche, au cours de ce siècle, les scientifiques ont intégré les signes du genre – des organes génitaux à l'anatomie des gonades et du cerveau, puis à notre chimie corporelle – plus complètement que jamais dans nos corps. Dans le cas de la chimie du corps, les chercheurs ont accompli cet exploit en définissant comme hormones sexuelles ce qui sont, en fait, des régulateurs de croissance chimiques multisites, rendant ainsi presque invisibles leurs rôles non sexuels de grande envergure dans le développement masculin et féminin. Maintenant que l'étiquette de l'hormone sexuelle semble attachée avec de l'époxy à ces molécules de stéroïdes, toute redécouverte de leur rôle dans des tissus tels que les os ou les intestins a un résultat étrange. (FAUSTO-STERLING, 2000, p. 147, je traduis)

La testostérone est une hormone souvent associée à l'activité, à l'agressivité et à une libido élevée, attributs socialement associés au masculin. Ainsi, même si les femmes ont aussi de la testostérone, le fait que les comportements agressifs et actifs soient codés comme masculins n'est peut-être pas sans conséquences dans la conclusion que la testostérone serait l'hormone masculine. Selon cette féministe, il n'est pas possible de comprendre les constats scientifiques sur les hormones sexuelles sans considérer que le scientifique et le sexuel font partie du même système d'idées et de pratiques (FAUSTO-STERLING, 2000).

Le contrôle existant sur les corps intersexués (ainsi que sur les corps non binaires, fluides de genre et trans) est un acte de biopolitique au sens foucauldien, une tentative de régulation des corps pour qu'il n'y ait pas de risque de brouillage entre les sexes. Avoir deux sexes ou être de deux sexes et d'aucun sexe est quelque chose qui remet en question

l'épistémè partagée : qu'il n'y a que deux sexes, caractérisés par une différence sexuelle inéluctable, universelle et innée. FAUSTO-STERLING, 1993 comprend que la conception de sexes pluriels, ce qui représente l'acceptation de l'intersexuation, serait quelque chose qui brouillerait plusieurs binarismes, non seulement masculin/féminin, homme/femme, mais aussi patient/médecin, père/fils, hétérosexuel/homosexuel, objet d'étude/chercheur·euse, savoir/pratique, etc. Cela va à l'encontre de l'idée que ce schéma duel de sexe-genre se localise dans une matrice épistémologique binaire essentialisante, qui ne tolère ni l'ambiguïté, ni le paradoxe, ni le flou, ni les nuances – au sein du système sexe-genre (RUBIN, 1975), mais aussi dans la production de connaissances.

2.4.2 La fabrication de la différence sexuelle

Pour FREUD, 1932/1995, le premier constat que nous faisons lorsque nous rencontrons une personne pour la première fois est de comprendre s'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Cette déclaration, qui est le début d'une conférence que l'on pourrait aujourd'hui considérer comme misogyne – dans laquelle Freud tente d'accéder aux voies de développement de la féminité à travers les expériences précœdipiennes de la fille avec sa mère – semble nous introduire dans une pensée où opère un double paradigme de la différence sexuelle. Mais la prédominance des représentations sur le masculin par rapport au féminin et la présence d'une pensée théorique concentrée autour du phallus chez Freud et Lacan fait penser au *modèle du sexe unique* de Thomas Laqueur (LAQUEUR, 1992).

Si nous gardons à l'esprit l'idée de l'Œdipe de la fille tel que pensé par FREUD, 1932/1995, 1931/2017, nous pouvons comprendre que ce modèle est présent dans l'idée de psychisme « vrai » et « inversé », ce que nous pouvons observer dans les compréhensions freudiennes de la constitution de la femme découlant forcément de l'absence du pénis et se produisant avec des caractéristiques antagonistes à ce qui caractérise le « vrai », le phallique, le masculin. Par exemple, l'activité masculine s'oppose à la passivité féminine ; l'agressivité masculine active aurait comme contraire le masochisme inhérent à la féminité ; au mâle rationnel s'opposerait le phénomène hystérique, les passions féminines intenses et irrationnelles ; à la civilisation et à l'ordre, contrasterait l'insoumission féminine, démontrée par son Surmoi plus fragile, ainsi que par son sens moral affecté. Cela va tout à fait dans le sens de la proposition de Laqueur, qui trouve que le modèle du sexe unique privilégie le phallus comme central, ainsi que les éléments qui lui sont attribués, notamment l'interdiction (Loi), la Raison et d'autres attributs classiquement associés aux hommes. Dans le modèle du seul sexe, l'anatomie, les comportements, les émotions et les événements psychiques étaient pris en considération à partir du rapport *vrai sexe/sexe inversé*. Pour Laqueur : « Le modèle du sexe

unique peut être compris, je suggère, comme un exercice de préservation du Père, lui qui garde non pas seulement l'ordre, mais l'existence elle-même de la civilisation » (LAQUEUR, 1992, p. 58, je traduis).

Pourtant, le plus fondamental dans les collaborations de Laqueur est la constatation que la différence sexuelle, si chère à la psychanalyse, est aussi créée que le genre. C'est-à-dire que le corps qui figure de manière latente dans les théorisations de Freud et Lacan n'existe pas objectivement dans le moule présumé par Freud. Il est nécessairement fabriqué par des discours et des normes sociales. Cela n'a pas empêché la psychanalyse de travailler à partir du *manque*, le vagin n'apparaissant pas comme présence, mais comme absence du pénis et son locus de pénétration.

Du point de vue épistémologique, il me semble crucial d'associer Thomas Laqueur (1992) au débat, car cet historien montre l'indissociabilité des interprétations du matériel (corporel, biologique) par rapport aux discours de savoir et de pouvoir sur les corps. LAQUEUR, 1992 s'oppose à l'idée que la science découvre la « vérité » du sexe, car sa conception est que l'interprétation même que nous faisons des phénomènes corporels est constitutive de ceux-ci. Le dispositif de la différence sexuelle serait, pour lui, un produit du 19^{ème} siècle.

2.4.3 Le cas pour le clitoris

Bien qu'il ait été discuté à l'Époque Moderne (PARK, 1997), il a été compris jusqu'à la fin du 20^{ème} siècle que le clitoris ne serait que le gland externe, le relief arrondi qui se trouve dans la vulve (voir Figure 2.1, dessinée d'après KAY et NALL, 2019 ; NVA, 2023). Cependant, il n'y a pas si longtemps, en 1998 Helen O'Connell et ses collaborateurs ont découvert qu'il y avait tout un corps interne vers l'arrière et vers l'intérieur du gland : deux « bras » qui embrassent le canal vaginal de l'intérieur et s'étendent sur environ 9 cm (voir Figure 2.2, dessinée d'après DI MARINO et LEPIDI, 2014 ; O'CONNELL et al., 2005). Cette « découverte » n'était pas seulement due à quelques avancées technologiques (la technologie de résonance magnétique a été utilisée, en plus de la dissection), mais à la possibilité que différentes questions soient posées par rapport à cet organe. Cela découle probablement de nouvelles possibilités discursives, en raison d'un contexte de plus grande liberté sexuelle des femmes cis, d'un plus grand pouvoir politique et économique de ces femmes, d'un *boom* dans l'industrie des jouets sexuels, de la vision des femmes comme des consommatrices potentielles de produits érotiques, de l'idée d'« empouvoirement » des femmes par la sexualité, etc – des changements que Paul Preciado (2018) associe à la ère du capitalisme pharmacopornographique.

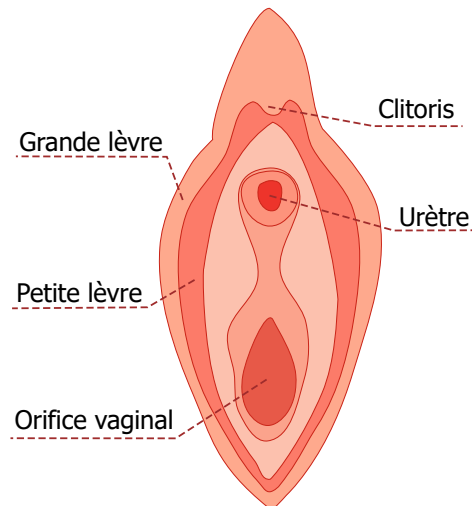


FIGURE 2.1 – Schéma de la vulve.

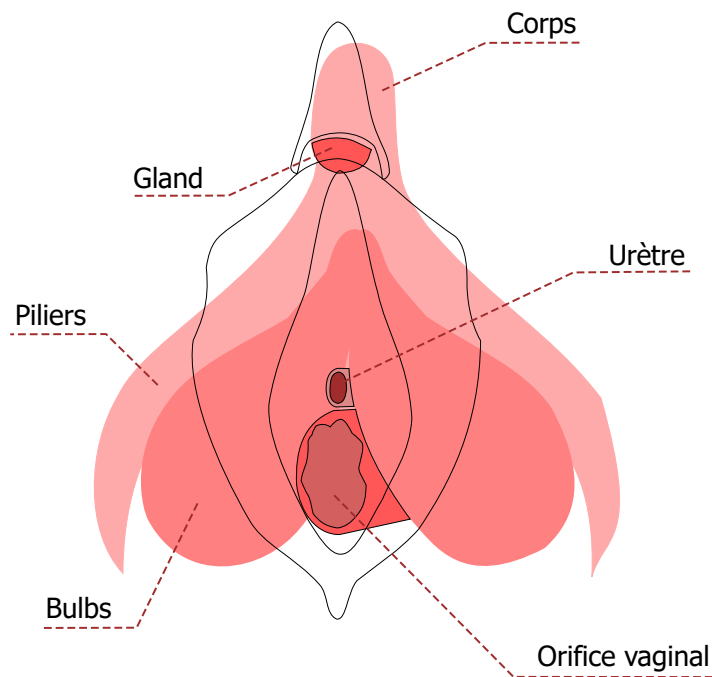


FIGURE 2.2 – Schéma du clitoris.

En ce sens, il est également suggéré que l'image qui est faite du corps féminin peut être comprise par rapport à une complétude supposée qui se produirait dans la pénétration par un phallus : les représentations courantes dans les livres d'anatomie et de gynécologie montrent un dessin de la cavité vaginale comme creuse, un espace à remplir. La plupart du temps, cependant, les parois du vagin se touchent, car le vagin est constitué de tissu musculaire et n'est donc pas rigide. Il n'y a pas de stimulus constant pour maintenir le canal vaginal rigide comme un tube, de sorte qu'il se « ferme », « s'auto-complète » lorsqu'il n'y a pas de pénétration par un autre objet (pénis, doigts, godemichet, vibromasseur...).

Cependant, la représentation la plus courante est celle du vagin comme un canal vide, un tube, le suggérant comme un espace dont la fonction principale serait la pénétration ou le passage d'un bébé (voir Figure 2.3, dessinée d'après KAY et NALL, 2019 ; NVA, 2023).

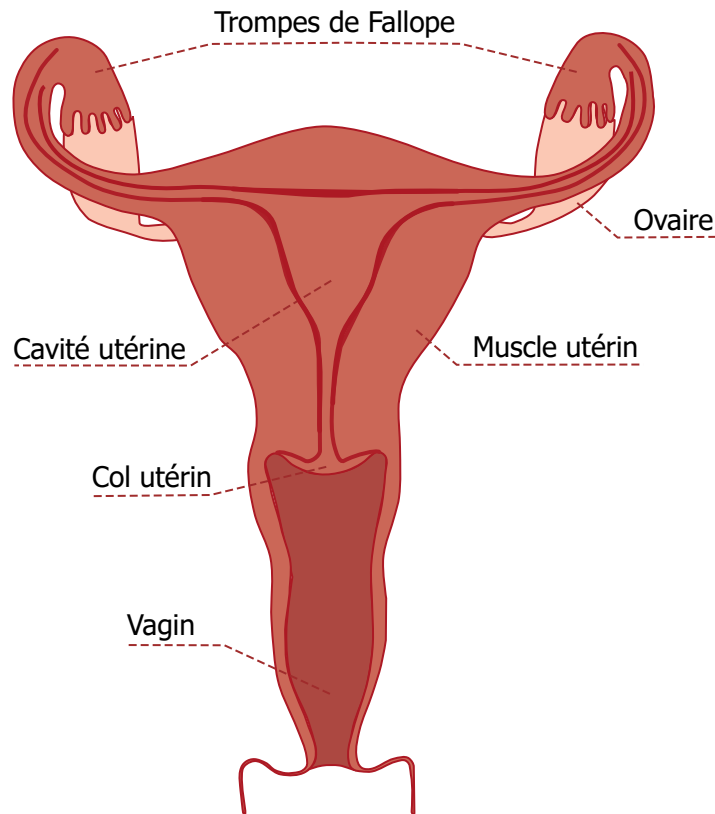


FIGURE 2.3 – Schéma du vagin.

C'est-à-dire que la « vraie » anatomie du clitoris aurait pu être découverte il y a peut-être des siècles, mais il n'y avait pas même de grammaire discursive qui donnait des conditions de possibilité pour que des questions sur un organe qui ne sert qu'au plaisir sexuel des femmes soient posées. Tout un appareil social autour du genre doit changer pour que « La science » puisse poser certaines questions et aller dans le sens d'une réponse ou d'une autre. Il ne faut pas non plus être tenté de croire que ce que nous savons aujourd'hui sur le clitoris et le corps féminin est « La vérité » sur ce corps. En fait, toute production de discours sur les corps est une vérité possible – plus ou moins fondée sur des éléments concrets ou anecdotiques. Ce qui a la valeur de vérité est variable et dépend d'un certain contexte temporel et socio-historique. Nos *vérités* dépendent des conditions discursives.

L'historienne Helen King 1998 met en garde contre l'arrogance et la naïveté contenues dans notre posture lorsque nous disons quelque chose comme « les anciens Grecs *croyaient* que l'utérus parcourait le corps », mais nous énonçons avec certitude nos conceptions actuelles du corps. L'idée que d'autres peuples ou des gens d'autres temps « *croyaient* », mais

que nous « *savons* » place les connaissances qui ne sont pas « les nôtres » dans un lieu de mysticisme ou de foi, sans prendre en compte que nombreuses théories qui nous semblent aujourd'hui étranges ou insolites, voire drôles par leur aspect bizarre, font beaucoup de sens dans la logique interne de leurs paradigmes, tel que l'utérus qui erre, la théorie des humeurs (MARTINS, 2021, 2023), etc. De nombreuses techniques médicales actuelles, théories physiologiques ou anatomiques, remèdes, traitements proviennent de techniques ou de savoirs très anciens qui se sont établis pour une raison ou une autre. C'est le cas de nombreux traitements gynécologiques, techniques d'accouchement, « cures » d'aide à l'allaitement (MARTINS, 2023). Aussi nous « *croyons* » que le clitoris a la forme que nous connaissons aujourd'hui. Nous « *croyons* » également que son seul rôle est de donner du plaisir. Nous « *croyons* » enfin qu'il existe des hormones « mâles » ou « femelles ».

Pour le féminisme contemporain, qui inclut le transféminisme, il n'est plus question de désigner le clitoris comme une marque appartenant seulement aux femmes. Comme le signale Catherine Malabou 2020, pour les personnes queer, intersexuées et trans aussi, le clitoris fait objet de débat, représentant une puissance de plaisir qui n'appartient pas qu'aux femmes cisgenre. Selon MALABOU, 2020, même si le clitoris n'est pas nécessairement clitoris d'une femme, il semble tout de même que jusqu'à aujourd'hui il n'a pas encore retrouvé sa place : il reste un symbole silencieux. Et, ainsi, il demeure un organe à penser. Toujours selon MALABOU, 2020, cet organe dont la seule fonction est le plaisir aurait une double orientation pour l'érotisme : s'étendant autour du vagin, il bouge pendant la pénétration ; il s'érige et se lève comme une crête. Dans les mots de Paul Preciado (2019, p. 258) : « La différence génitale masculin-féminin est en réalité une esthétique (...) arbitraire et historiquement surévaluée selon laquelle l'humain n'a que deux possibilités : pénis pénétrant, vagin pénétré. » Le clitoris ne choisit ni l'un, ni l'autre : il confond ces dichotomies, et de son fonctionnement il défie l'hétéronorme (MALABOU, 2020).

Avec Catherine Malabou (2020), je considère qu'on peut lire une théorie comme celle de Luce Irigaray sans pour cela retomber dans un modèle excluant. Une théorie comme la philosophie d'Irigaray peut aussi parler d'une sexualité qui opère hors du modèle de la pénétration – la prévalence du toucher par rapport aux autres sens, ainsi que l'importance donnée à la vulve par IRIGARAY, 1974, 1977 peut suggérer aussi un principe de théorie sur le clitoris. Cet organe d'ailleurs est au centre du débat de la question intersexe.

La mutilation génitale des bébés considérés comme intersexuels devient alors routine hospitalière. Si diverses religions pratiquent des rituels de marquage ou de mutilation génitale (clitoridectomie, circoncision...) que l'occident soi-disant civilisé considère comme barbares, ces mêmes discours rationnels acceptent comme nécessaire la pratique de violents ri-

tuels scientifiques de mutilation génitale (P. B. PRECIADO, 2019, p. 285).

C'est P. B. PRECIADO, 2019 qui nous rappelle que depuis la deuxième moitié du 20^{ème} siècle on mesure la supposée virilité anormale des génitaux chez les bébés, en étudiant la taille et forme de leurs organes. Lorsqu'un enfant naît avec des organes génitaux ambigus, la science médicale actuelle tend à « régler » ce corps non-conforme au dimorphisme sexuel avec des chirurgies esthétiques (FAUSTO-STERLING, 2000), vues par beaucoup de médecins comme nécessaires. Toutefois, souvent ces interventions ne sont que cosmétiques, occasionnant de troubles futurs pour la fonction sexuelle, reproductrice et pour l'obtention de plaisir/d'orgasme (FAUSTO-STERLING, 2000). Les chirurgies dites correctives pour réduire un clitoris « trop avantage » chez des bébés intersexes est comparable à d'autres mutilations génitales, faites pour des raisons sociales et culturelles qui vont bien au-delà de la santé de l'enfant :

Dans la plupart de discussions publiques et scientifiques, le sexe et la nature sont pensés comme des entités réelles, pendant que le genre et la culture sont vus comme construits. Mais ces dichotomies sont fausses (...) le sexe est, littéralement, construit. Des chirurgies retirent des parties et utilisent du plastic pour créer des génitaux « appropriés » pour les personnes qui sont nées avec des parties corporelles pas facilement identifiables comme féminines ou masculines. Ces médecins croient que leur expertise les permet d'« écouter » la nature leur dire la vérité sur quel sexe doivent avoir ces patients. Hélas, leurs vérités viennent de l'arène sociale et sont mises en place en partie par la tradition médicale de rendre invisible les naissances intersexuées. Nos corps, tout comme le monde où nous vivons, sont certainement faits de matière. Et souvent on emploie l'investigation scientifique pour comprendre la nature de cette matière. Mais cette investigation scientifique entraine aussi un processus de construction de savoir. (FAUSTO-STERLING, 2000, p. 27-28, je traduis)

2.4.4 Anatomie située ?

La prétendue vérité biologique est l'une des manifestations des discours naturalisés dans la culture : les découvertes sur le corps sont forcément guidées par des enjeux discursifs sur le genre. Il y a un contexte socioculturel pour que le vagin soit vu comme un pénis interne, pour qu'un enfant avec un vagin soit considéré avoir un clitoris trop élargi et trop ressemblant à un pénis, tout comme il y a un contexte pour que Freud comprenne que la vraie

féminité passe par le vagin – réceptacle du pénis, espace vide à combler –, en opposition, par exemple, à la présence du clitoris. Les compréhensions des « réalités » des sexes sont héritières des besoins rhétoriques du moment (LAQUEUR, 1992).

Plus précisément, cependant, *aucune compréhension particulière de la différence sexuelle ne découle historiquement de faits incontestés sur les corps*. J'ai découvert très tôt que l'effacement du plaisir féminin des récits médicaux de la conception s'est produit à peu près au même moment où le corps féminin en venait à être compris non plus comme une version inférieure de celui du mâle (un modèle d'un seul sexe) mais comme son opposé incommensurable (le modèle de deux sexes). Les orgasmes qui avaient été une propriété commune étaient maintenant divisés. Les organes qui avaient été considérés comme des versions intérieures de ce que le mâle avait à l'extérieur - le vagin comme pénis, l'utérus comme scrotum - ont été construits au XVIIIe siècle comme étant d'une nature entièrement différente. De même, des processus physiologiques - la menstruation ou la lactation - qui avaient été considérés comme faisant partie d'une économie commune des fluides en sont venus à être compris comme spécifiques aux femmes, seulement. (LAQUEUR, 1992, p. vii, je traduis, je souligne)

Je reviens à Freud : on peut argumenter que sa notion de différence sexuelle nous mènerait au besoin théorique de penser l'existence de deux paradigmes. Si l'on considère qu'il y a deux sexes, marqués par une différence et non pas par une souveraineté de l'un par rapport à l'autre, la conclusion la plus logique serait de penser que si le pénis est le paradigme pour le masculin, un autre doit être conçu pour le féminin. Or, l'essence du féminin chez Freud, est l'*absence* du pénis. Sur lui, LAQUEUR, 1992 affirme :

L'anatomie est le destin, comme il l'a dit dans une phrase qu'il ne voulait pas vraiment dire ; le vagin est l'opposé du pénis, un marqueur anatomique du manque de la femme par rapport à ce qu'a l'homme. L'hétérosexualité est l'état naturel de l'architecture de deux sexes opposés incommensurables. Mais Freud, plus que tout autre penseur, détruit aussi ce modèle. La libido ne connaît pas de sexe. Le clitoris est une version de l'organe masculin - pourquoi pas l'inverse ? - et ce n'est qu'en postulant une sorte d'hystérie féminine généralisée, une maladie dans laquelle la culture assume le rôle causal des organes, que Freud rend compte de la façon dont elle est censée renoncer à son rôle dans la vie sexuelle des femmes au profit de « l'organe opposé » : le vagin. En d'autres termes, voici une version du récit moderne central d'un sexe en guerre contre

deux.

L'histoire commence en 1905 lorsque Freud redécouvre le clitoris, ou en tout cas l'orgasme clitoridien, en inventant son homologue vaginal. (LAQUEUR, 1992, p. 233, je traduis)

La féminité pour Freud n'est peut-être pas donnée à partir du corps anatomique, mais elle n'est pas non plus indépendante de cette corporéité, car, comme on l'a déjà vu, le manque du pénis chez la petite fille est justement ce qui l'amène à se développer différemment du garçon, selon la conception de FREUD, 1924/1982, 1925/1992b, 1932/1995, 1931/2017.

Si nous interprétons le récit freudien du clitoris et du vagin comme un *récit culturel*, dans lequel les attentes sociales à l'égard de la fille sont littéralisées dans une mise en miroir du corps, c'est-à-dire que le comportement socialement attendu est imaginarisé à la surface du corps anatomique, alors ses idées sur le clitoris sonnent moins étranges à nos oreilles. Il s'agit d'une fille active devant se soumettre à la castration et à la passivité attendue d'une femme à cette époque et dans ce contexte, devenant un moyen (vagin) pour une fin (reproduction, bébé, maternité). C'est peut-être ce que veut dire Laqueur lorsqu'il déclare : « Freud écrit comme s'il avait découvert en anatomie la base de tout le monde du genre au 19^{ème} siècle. » (LAQUEUR, 1992, p. 235, je traduis). Autrement dit, si nous comprenons sa théorie du vagin et du clitoris comme une parabole de genre, elle illustre adéquatement ce qui est arrivé et arrivait à de nombreuses femmes de son temps. Cependant, Freud ne cherche pas dans l'anatomie les bases pour comprendre ce qu'il observe des dynamiques entre les sexes, comme Aristote le fait selon Laqueur. En réalité, Freud part d'une idée de genre et en cherche la confirmation dans l'anatomie. L'anatomie sert d'illustration à une plus grande vérité du genre.

Il me semble ici, comme le souligne AYOUCHE, 2018, que considérer l'inscription historique d'une approche et d'une théorisation est un mouvement psychanalytique en soi. Une contextualisation historique de la valeur du phallus dans cette société serait intéressante comme condition pour le développement de nouvelles manières de penser les possibilités d'être du sujet psychique, au-delà de la norme phallogocentrique. La lecture de l'historien Thomas Laqueur (1992) montre combien l'opposition pensée par Freud entre l'orgasme vaginal et l'orgasme clitoridien était quelque chose d'inhabituel et d'inattendu pour l'époque, non pas en raison de son caractère novateur, mais parce qu'elle n'était pas véritablement fondée sur les données anatomiques et médicales de son temps.

Que l'orgasme féminin soit presque entièrement clitoridien aurait été un lieu commun pour toutes les sage-femmes du XVII^e siècle et avait été documenté de manière très détaillée par les enquêteurs du XIX^e siècle. Une grande vague d'amné-

sie s'abattit sur les milieux scientifiques vers 1900. (LAQUEUR, 1992, p. 234, je traduis)

Toutefois, l'invention de l'orgasme vaginal par Freud (LAQUEUR, 1992) a entraîné d'importantes conséquences pour le traitement psychanalytique de nombreuses femmes, comme celles dites « frigides », « clitoridiennes » (BONAPARTE, 1952) ou lesbiennes (JONES, 1927). Selon Laqueur : « D'abord, avant 1905 personne ne pensait qu'il existait un autre type d'orgasme féminin que celui du clitoris. Il est bien et précisément décrit dans des centaines de textes médicaux savants et populaires » (LAQUEUR, 1992, p. 233, je traduis)

L'invisibilisation du clitoris chez Freud, autrement dit, la supériorité attribuée au vagin au service d'un phallus actif et dominant, n'est pas seulement problématique par les conséquences occasionnées dans la vie sexuelle des femmes analysées à l'époque, mais c'est aussi un exemple très démonstratif d'un attribut appartenant aux femmes qui est effacé chez Freud. Rappelons, avec Laqueur, qu'« il n'y avait, en fait, aucune preuve dans la littérature contemporaine du type de sexualité vaginale postulé par Freud ». (LAQUEUR, 1992, p. 237, je traduis) Les théorisations de Freud sur la supposée différence de l'orgasme féminin vaginal et clitoridien entraînent de nombreuses conséquences théoriques sur le statut de *la femme*. Plus que cela, Freud forge un récit organique en miroir avec un récit culturel : la conception freudienne selon laquelle les femmes qui n'ont pas « accès » au plaisir vaginal n'ont pas fait la renonciation nécessaire au clitoris est fondée sur l'idée que le plaisir sexuel féminin, si existant, doit être passif.

Effectivement, mon argument est de questionner le phallus comme signifiant central et de réfléchir aux implications de ce choix théorique sur la représentation d'autres sujets qui ne soient pas l'homme cisgenre hétérosexuel bourgeois et européen. Par ailleurs, il convient de se demander si le modèle du sexe masculin comme paradigme d'existence représente les hommes dans la contemporanéité, une question qui dépasse mes possibilités de discussion en ce moment, mais qu'il faut retenir en vue de la discussion proposée. Si le phallus a été utile comme concept-clé pour penser le psychisme humain, cela appartient peut-être à un autre moment sociohistorique, où les dynamiques sociales étaient centrées autour d'un avoir/ne pas avoir qui entraîne des dynamiques de rapport homme / femme reposant sur une logique sujet du désir / objet de désir qui ne nous dit peut-être suffisamment pour la clinique de nos jours. Si la différence anatomique est fabriquée, il serait aussi artificiel de penser un paradigme psychique correspondant à chaque identité ou organe génital.

Deux aspects sont essentiels à souligner ici. Le premier est que ce corps pénien, par opposition au corps vaginal, est le produit de discours culturels et sociaux, repérables dans le temps et dans l'espace. Pour cette raison, ce modèle doit être repensé, car il n'est peut-être

plus cohérent avec les trames discursives qui nous habitent au 21^{ème} siècle. Le second est que ces modèles corporels, toujours genrés, sont utilisés en psychanalyse comme prismes d'intelligibilité pour le psychique. On ne peut en minimiser les effets : il faut pouvoir comprendre comment ces modèles agissent et se sont formés, de telle sorte que la psychanalyse s'est si souvent comportée comme une psychomorphologie (TRAUB, 1995). Pour pouvoir penser ces deux aspects, il faut faire une archéo-généalogie (FOUCAULT, 1969/1988, 1966/1990) de la vulve-vagin-clitoris.

2.4.5 L'anatomie comme discours : cartographier le sexe (dit) féminin

Le régime sexe-genre binaire est au corps humain ce que la carte est au territoire : un cadre politique qui définit organes, fonctions et usages. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 285)

Lorsqu'un anatomiste décrit ce qu'il voit, il fait un récit du corps. Comme dans tout récit, des choix sont faits : qu'est-ce qui ici est pertinent, quels effets sont ici générés, quels pourraient poser problème ? L'anatomie est un discours sur le corps qui fabrique des matérialités. Dans les récits anatomiques, on retrouve des idées pré-établies culturelles sur le genre et des notions de ce qui est déviant. Le narrateur anatomiste ne remarquera un élément que s'il est intelligible dans le nœud culturel-historique-social dans lequel il se trouve. Dans les récits cartographiques corporels, ce qui est considéré comme significatif et intelligible dépend également de *prémisses sociales partagées*. Dans le dispositif de genre, ces présupposés composent des normes de genre, qui vont conférer intelligibilité et validité à certains modèles narratifs, pas à d'autres.

Se référant au *boom* anatomique du 19^{ème} siècle, Anne Carol (2003, p. 2) souligne qu'« (...) on voit dans les corps ce qu'on cherche à y voir, et on représente ce qu'on pense être important ou signifiant. ». Cependant, ne serait-il pas possible de déplacer cette phrase à tout autre moment de l'histoire ? L'anatomie que nous faisons d'un corps est-elle susceptible d'être séparée de ce que nous considérons comme remarquable, suffisamment important pour être représenté ou de ce que nous avons la grammaire pour comprendre ? Qu'est-ce qui nous fait comprendre nos organes internes avec les limites que nous avons l'habitude de leur donner ? Y aurait-il d'autres possibilités de cartographier la chair humaine ? Dans un autre contexte, verrions-nous notre matérialité différemment ?

Valérie Traub (1995) fait un parallèle entre la cartographie que les navigateurs et les voyageurs faisaient des continents à l'Époque Moderne et les cartographies que les anatomistes font d'un corps. Il y a une exploration, un récit, une description. Dans son perspec-

tiva, l'anatomie peut être comprise comme la discipline qui cartographie un schéma corporel. « Métaphoriquement, les textes anatomiques agissent comme un discours de voyage, traversant visuellement le corps pour 'toucher' et révéler un tout corporel ordonné cosmiquement (...) » (TRAUB, 1995, p. 85, je traduis). La cartographie du corps est nécessairement aussi une production, une fabrication de ce corps.

2.4.5.1 Histoire du clitoris

Cinq siècles avant Galien, Aristote (384 AEC. – 322 AEC) ne s'est pas préoccupé de l'anatomie comme cause ou justification pour comprendre une plus grande vérité sur les sexes. Il concevait que de grandes vérités pourraient être illustrées *à travers* le corps (LAQUEUR, 1992). Ce que nous comprendrions couramment comme des constructions sociales de genre – que les hommes sont actifs et les femmes sont passives, que les hommes contribuent avec la forme et les femmes avec la matière – étaient des faits de la nature pour Aristote. D'un autre côté, l'idée que les hommes ont des pénis et que les femmes ont des vagins, que les mâles ont des testicules et que les femelles ont des ovaires, ce qui serait considéré par beaucoup aujourd'hui comme un fait naturel, pour Aristote, relevait d'observations inintéressantes et contingentes (LAQUEUR, 1992). Pour Laqueur, depuis l'Antiquité Classique, une division des sexes au niveau des idées peut être pensée comme précédant la conception philosophique et/ou médicale du corps.

Le cas du clitoris est l'un des plus intéressants pour penser à l'anatomie en tant qu'événement politique. Au fil des siècles, le clitoris a été remarqué, oublié, loué, rejeté, et finalement redessiné (O'CONNELL et al., 1998).

Cet organe exclusivement féminin a pourtant été conçu le plus souvent en analogie avec le pénis. La fonction érogène de cet appendice à la sensibilité extrême est également loin d'avoir été évidente : elle a été ignorée ou discutée, relativisée ou niée. Ce qui peut apparaître aujourd'hui comme un double contresens tient en grande partie aux relations de pouvoir qui structurent les rapports de genre. Il s'agit bien d'une anatomie politique du clitoris qui porte la marque de la domination masculine. (CHAPERON, 2012, p. 2)

Selon LAQUEUR, 2000, en 1559 Realdo Colombo a annoncé qu'il avait découvert le trône des plaisirs féminins, le clitoris. Il est clair, cependant, que l'organe que Colombo « découvre », en fait, « redécouvre » (PARK, 1997), n'est pas « notre » clitoris de la littérature médicale actuelle (O'CONNELL et al., 1998). Comme dans le sexe unique, dans le modèle dual des sexes ou dans l'idée qu'il y a cinq sexes ou plus (FAUSTO-STERLING, 1993), il n'y a pas de

matérialité, ni de vérité biologique à découvrir, il y a des *interprétations fabriquées* dans différents arrangements sociaux.

Mon deuxième point est qu'il n'y a rien de naturel dans la construction du clitoris. Ce n'est pas de toute évidence le pénis féminin ni est-il de toute évidence opposé au vagin. Les hommes n'ont pas non plus toujours considéré l'orgasme clitoridien comme absent, menaçant ou indescriptible en raison d'une peur masculine primordiale ou d'une fascination pour le plaisir sexuel féminin. L'histoire du clitoris fait partie de l'histoire de la différence sexuelle en général (...) (LAQUEUR, 2000, p. 59, je traduis)

Aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles, il y a eu une effervescence d'écrits et d'études sur le clitoris, qui allaient de discussions sur ce qu'était à l'époque appelé « tribadisme » (relations sexuelles lesbiennes), en passant par « l'hypertrophie clitoridienne » jusqu'à la supposée solution aux deux « maux » : la clitoridectomie. Ainsi, les anatomistes de la période moderne auraient eu peut-être trouvé étrange la division bipartite de l'orgasme féminin dans la théorie freudienne victorienne. Des idées comme celles de Marie Bonaparte¹⁵, selon lesquelles les femmes clitoridiennes (BONAPARTE, 1952) souffriraient de frigidité ou de proto-homosexualité (car elles ne ressentaient pas de plaisir à la pénétration vaginale) sembleraient infondées pour les anatomistes de l'Époque Moderne, pour qui la question du plaisir féminin ne tournait pas autour du vagin, mais du clitoris (LAQUEUR, 2000). En fait, tout le problème était là, car le plaisir clitoridien dispenserait de la présence d'un pénis, ce qui générerait des angoisses de rendre les hommes obsolètes, menaçant le rôle reproductif des femmes dans la société. Rappelons ici que vagin est le mot latin pour fourreau (de l'épée, du glaive) (LAQUEUR, 2000), de sorte que la métaphore du vagin comme lieu de pénétration du pénis devient assez auto-évidente.

L'idée que Colombo aurait découvert le clitoris est contestable, tant l'histoire de cet organe est longue et complexe. Realdo Colombo et Gabriele Fallopio affirment avoir *découvert* le clitoris au 16^{ème} siècle (LAQUEUR, 2000 ; PARK, 1997 ; TRAUB, 1995). Fallopio, selon Laqueur, comprend le clitoris encore comme un pénis et considère les lèvres de la vulve comme faisant partie de la structure clitoridienne. Colombo, à son tour, est celui qui localise le foyer du plaisir du corps féminin dans le clitoris. L'un des facteurs de complication pour vérifier cette « découverte » est le fait que ce que nous entendons aujourd'hui par clitoris n'était pas nécessairement ce que de nombreux auteurs de la période moderne (16^{ème}-17^{ème} siècles)

15. Cette psychanalyste elle-même, soucieuse d'avoir une sexualité excessivement clitoridienne, s'est fait opérer le local, rapprochant le clitoris de l'entrée du vagin, dans la quête de devenir une femme vaginale et donc « normale » (LAQUEUR, 2000).

comprenaient par clitoris. Pour beaucoup d'entre eux, le clitoris était vu en conjonction avec les petites lèvres ou avec des parties de la vulve.

LAQUEUR, 2000 soutient que c'est le cas de leur prédécesseur, le greco-romain Galien, qui appelait *nymphē* (ou bien *nymphē* en latin) quelque chose qui n'aurait pas la même spécificité anatomique que ce que l'on pense être le gland du clitoris. La nymphe pourrait inclure une partie de la vulve et/ou les petites lèvres et, surtout, n'avait aucune signification érotique. Pour Galien, ce qui serait le clitoris (*nymphē*) servirait de protection à l'utérus pour éviter que l'enfant n'ait froid. Le grand gynécologue Soranus, également du 2^{ème} siècle EC, ne s'intéresse aussi qu'à la *nymphē* comme l'origine des deux lèvres, un morceau de chair comme un muscle, non comme organe érectile et érogène.

Pour beaucoup d'autres anatomistes de l'époque, le clitoris était vu comme un pénis réduit, de sorte qu'il y aurait un collage entre un clitoris (pénis) plus ou moins développé et le tribadisme. Dans ce contexte, un clitoris agrandi s'assimilerait tellement à un pénis que ces femmes seraient capables de rapports pénétrants. À l'époque moderne, des associations entre l'hermaphrodisme, les femmes aux organes génitaux externes élargis et le sexe homosexuel entre femmes (tribadisme) – ayant pour conséquence des clitoridectomies correctives – sont apparues dans plusieurs traités et discours sur la médecine et l'anatomie. Selon Katharine Park (1997), les médecins français de cette période (16^{ème} – 17^{ème} siècles) sont une source intéressante car ce sont les premiers registres de discussions sur le sexe entre femmes à une époque post Antiquité Classique. Il est bien sûr intéressant de noter que ce débat se déroule parallèlement à la discussion anatomique. L'anatomie n'est pas seulement l'arrière-plan du comportement, elle est interconnectée avec lui. C'est un bon exemple de l'inséparabilité entre signification et matérialité dans certains arrangements discursifs.

Pour PARK, 1997, le clitoris en tant qu'organe était déjà connu et découvert par les Grecs à l'époque classique, mais cette connaissance s'était perdue au Moyen Âge en raison de problèmes de traduction et de choix des termes, à quoi le clitoris serait compris / traduit par petites lèvres. De plus, à partir des idées du Perse Avicenne (980 – 1037 EC), il était également entendu que le clitoris était une protubérance que l'on ne trouve que chez certaines femmes. Au milieu du 16^{ème} siècle, le clitoris a été *redécouvert* à travers les textes grecs classiques. Realdo Colombo aurait été le premier non pas à souligner l'existence du clitoris en tant que structure, mais surtout à noter sa fonction comme fondamentalement étant celle de donner du plaisir. « Ce n'est que sous les auspices de l'anatomie que le clitoris reçoit un nom; et ce n'est qu'avec un nom que le clitoris devient un lieu, une fonction, un *organe*. » (TRAUB, 1995, p. 90, je traduis) D'autres anatomistes identifiaient le clitoris, par exemple, à la fonction mictionnelle ou le considéraient en conjonction avec les petites lèvres de la vulve (PARK, 1997) – mais l'intérêt pour le locus du plaisir n'apparaît qu'avec Colombo. Des

médecins comme les Français Ambroise Paré (1510-1590) et Jean Riolan (1577 – 1657) se joignent également au débat anatomique. Ils sont les protagonistes d’une discussion sur le thème et la question de la sexualité féminine. Sans surprise peut-être, ce qui apparaît comme une préoccupation concernant les relations sexuelles entre femmes liées à une hypertrophie clitoridienne, pour PARK, 1997, devient rapidement une préoccupation concernant l’autorité de l’homme à la maison.

PARK, 1997 considère que ces traités médicaux à la fois reflétaient et façonnaient les idées culturelles sur le corps et les sexualités, rejoignant en ce sens LAQUEUR, 1992. Cette historienne (PARK, 1997) considère que les écrits médicaux de la période moderne révèlent une insistance à associer un comportement sexuel déviant à une anatomie corporelle déviante. Ceci est lié à ce que TRAUB, 1995 appelle la psychomorphologie, c’est-à-dire l’idée que pour certains comportements, personnalités, identités, il existe une anatomie spécifique : il y aurait une conception spécifique du corps pour chaque comportement ou conflit psychique. Ainsi, une femme qui a des relations avec une autre femme doit avoir un clitoris « excessivement » proéminent – son « hypertrophie », serait forcément associée à la masturbation et au sexe homosexuel. Le comportement en miroir avec le corps et le corps en miroir avec le comportement.

Jacques Daléchamps (1513 – 1588) aurait été l’un des médecins à fabriquer la corrélation entre l’hypertrophie clitoridienne et les relations sexuelles entre femmes (PARK, 1997). Pourtant ce qui viendrait à être considéré comme la tribadiste phallique serait issu des œuvres anatomiques d’Andreas Vesalius (1514 – 1564), qui effectuait des travaux de dissection systématiques et considérait que le clitoris était une structure pathologique, présente chez quelques femmes seulement, qu’il appelait « les femmes hermaphrodites » (PARK, 1997). À l’Époque Moderne, il est de plus en plus admis que le clitoris fait partie de l’anatomie typique des femmes. Ce ne serait pas pour rien que le clitoris serait surnommé « mépris des hommes » (CHAPERON, 2012 ; PARK, 1997).

Mais la redécouverte anatomique du clitoris comme une structure normale chez les femmes, plutôt que comme une maladie ou une particularité anatomique, a eu des implications encore plus puissantes et troublantes pour la vision de la sexualité féminine, dans le contexte de la tribade désormais nouvellement visible. En particulier, cela suggérait que beaucoup plus de femmes qu’auparavant imaginé – en fait peut-être toutes les femmes – pouvaient potentiellement pénétrer et donner du plaisir à une autre femme (PARK, 1997, p. 178, je traduis)

Pour ces cas de supposée hypertrophie clitoridienne, les clitoridectomies sont apparues

comme une solution à la masturbation et aux comportements tribadistes potentiels. Les motivations de ces chirurgies provenaient souvent des femmes elles-mêmes ou de leurs familles, car on s'inquiétait de la honte que pouvait causer un clitoris élargi, les associations avec la masturbation et les relations homosexuelles pouvant entraver les perspectives de mariage. Le docteur Jean Riolan a même suggéré que la chirurgie soit pratiquée sur toutes les femmes, comme moyen de contrôler la dérangement sexuelle féminine.

Le souci avec ces clitoris hypertrophiés et le tribadisme témoigne d'une peur des rôles sexuels joués : qui a le droit de pénétrer qui. Les figures qui deviennent les bannières définitives d'une sodomie répréhensible dans l'Europe du 19^{ème} siècle sont l'homme pénétré et la femme pénétrante. Ambroise Paré a utilisé la figure de la tribadiste pour représenter l'inversion qui s'est produite dans le foyer et l'expropriation du pouvoir du mari, en plus de représenter, pour beaucoup, la subversion du pouvoir de l'État par les femmes (CHAPERON, 2012; PARK, 1997). À la fin du 19^{ème} siècle, Cesare Lombroso conçoit le clitoris comme la marque de la prostitution, de l'excès de sexualité (LAQUEUR, 2000). Le clitorisme serait particulièrement inquiétant, car les femmes qui se touchent ne se toucheraient pas toujours seules : elles *convertiraient* d'autres femmes. Cela conduirait à l'effondrement de l'ordre social – une crainte qui semble fréquente dans les sociétés patriarcales. TRAUB, 1995 souligne que la théorisation sur le clitoris et le tribadisme fait partie du terrain sur lequel se développent les idées sur la lesbienne du 19^{ème} siècle. La cartographie du corps accompagne celle de la subjectivité, des contours, de la reconnaissance et de l'identification des identités même avant le dispositif de sexualité de FOUCAULT, 1976/2012, dans ce que cette autrice appelle la psychomorphologie.

C'est à travers l'héritage clitoridien commun aux femmes – un héritage autant historique et psychologique que biologique – que se développent les dyades oppositionnelles de la modernité. Si le clitoris entre en représentation accompagné de la « tribade », si la « tribade » n'entre en Angleterre que lorsqu'elle est dotée d'un clitoris élargi, et si le clitoris doit être enlevé à chaque fois que la « tribade » relève sa tête, alors ces associations fournissent la matière première à partir de laquelle les catégories sociales de « lesbienne » et « hétérosexuelle » commenceraient à être construites. (...) En termes historiques, à l'époque, le « lesbianisme » n'est donc pas, comme le dirait Freud, l'embryon préœdipien d'une « hétérosexualité » adulte, mais ce qui accompagne et menace toujours de perturber « l'hétérosexualité ». (...) La construction moderne de la « tribade » démontre que *l'essentialisme anatomique qui sous-tend les formations modernes de l'identité n'est pas original au régime du sujet; au contraire, il précède et*

contribue à constituer de telles formations. (TRAUB, 1995, p. 98, je traduis, je souligne)

2.4.5.2 La psychomorphologie freudienne et le clitoris

Valerie Traub (1995) remarque une relation fondamentale avec son concept de psychomorphologie : l'idée que le placement de l'anatomie en tant que science nous invitait à passer d'un paradigme du désir à un paradigme de la biologie, la *scientia sexualis* dont parle FOUCAULT, 1976/2012. C'est le corps de la tribade, sa propre biologie, qui la constitue avec son psychisme et qui la force à son comportement, comme Cesare Lombroso avec ses « criminels-nés ». Traub reconnaît dans ce fonctionnement, du corps qui révèle l'identité, de l'identité qui produit le corps et qui le reflète aussi, quelque chose qui apparaît dans la pensée de Freud, en particulier en ce qui concerne le clitoris. Tout comme TRAUB, 1995 ne considère pas que l'on puisse penser à la catégorie de l'homosexualité (féminine) comme émergeant au 19^{ème} siècle, mais comme construite depuis les discussions anatomiques sur le clitoris et les tribadistes, elle ne pense pas non plus que les idées de Freud sur l'orgasme clitoridien et vaginal puissent être séparées du contexte médical et anatomique qui se construisait sur le clitoris depuis quelques siècles.

(...) la « tribade » en tant que phénomène connaissable d'une épistémologie spécifiquement moderne naît discursivement. Au début du XVII^e siècle, sous les auspices de l'anatomie, un paradigme du désir est transmuté en un paradigme de structure corporelle : ce n'est pas l'esprit inconstant ou l'âme pécheresse de la « tribade », mais *c'est sa morphologie uniquement féminine et pourtant masculinisée qui la pousse à adopter un comportement illicite.* (...) La cartographie du corps « tribadique » produit et est produite par un essentialisme anatomique qui hante le discours moderne depuis. Un tel essentialisme n'est pas le résultat de faits naturels et corporels, mais *d'une stratégie visant à organiser et à rendre intelligible la pluralité des structures et des comportements corporels* dans les limites conceptuelles de la Renaissance... (TRAUB, 1995, p. 95, je traduis, je souligne)

Après ces développements sur la « redécouverte » du clitoris à l'Époque Moderne, l'idée freudienne selon laquelle le plaisir féminin devrait passer du clitoris au vagin devient encore plus curieuse, dans un désinvestissement libidinal insolite d'une zone érogène. « En 1905, pour la première fois, un médecin a affirmé qu'il y avait deux types d'orgasme et que le type vaginal était la norme attendue chez les femmes adultes » (LAQUEUR, 2000, p. 58, je

traduis). Après tout, il était déjà établi depuis quelques siècles que le plaisir chez les femmes se situerait dans le clitoris, d'où précisément le souci du tribadisme et le besoin supposé d'excisions du clitoris. Cependant, les vues de Freud sur cette différence entre la vaginalité et la clitoridicité ont trouvé une place dans la communauté psychanalytique du début du 20^{ème} siècle, générant des échos pour le traitement d'innombrables femmes et apparaissant dans des théorisations telles que celles d'Helene Deutsch, Ernest Jones, Jeanne Lampl-de Groot et Marie Bonaparte.

Encore une fois, il est possible voir qu'il existe un contexte culturel, l'Europe de l'époque victorienne, dans laquelle le plaisir féminin qui ne vise pas à la reproduction n'est plus interdit comme antérieurement, mais pathologisé au niveau de l'identité, de la constitution subjective. Le plaisir clitoridien est celui de l'envie du pénis : il demeure intrinsèquement immature et hystérique. Ainsi, Freud ignore que les théories anatomiques qui lisent le clitoris comme un pénis sont le produit d'un certain contexte et de contingences spécifiques. Il propose alors une « nouvelle anatomie », basée sur une idée de féminité, de subjectivité féminine non hystérique à atteindre : c'est un nouvel exemple de la psychomorphologie évoquée par TRAUB, 1995.

Pour LAQUEUR, 2000, la désensibilisation du clitoris et l'orientation du plaisir vers le vagin montrerait comment le corps est moulé dans un format utile à la civilisation, malgré sa propre nature. Laqueur suggère que le rôle de l'anatomie et du langage de la biologie dans la théorisation de Freud est celui de donner une autorité rhétorique à ce que Freud propose. Il ne s'agirait donc pas vraiment d'une théorie biologique, selon LAQUEUR, 2000.

L'hystérie est le modèle de l'esprit sur la matière. L'hystérique, comme le patient qui ressent des douleurs ou des démangeaisons dans un membre manquant, a des symptômes physiques qui défient la neurologie. Les crises d'épilepsie, les contractions, la toux et les louchements de l'hystérique ne sont pas le résultat de lésions mais de investissement libidinaux névrotiques, de l'attachement pathologique des énergies libidinales à des parties du corps. En d'autres termes, des parties du corps des hystériques deviennent occupées, prises en charge, remplies d'énergies qui se manifestent organiquement. (...)

Freud savait que le locus naturel du plaisir érotique d'une femme était le clitoris et qu'il restait en concurrence avec le locus culturel nécessaire de son plaisir, le vagin. Marie Bonaparte rapporte que son mentor lui a donné à lire *Neger Eros* de Felix Bryk dans lequel l'auteur soutient que les Nandi pratiquent l'excision clitoridienne sur des filles nubiles de dix-sept et dix-huit ans afin d'encourager le transfert de la sensibilité orgasmique de leur zone "infantile" vers le vagin, où

il doit nécessairement venir se reposer. Les Nandi n'étaient pas intéressés à supprimer le plaisir féminin mais simplement à purger sa redirection à des fins sociales. (LAQUEUR, 2000, p. 81-82, je traduis)

LAQUEUR, 2000 introduit le modèle de l'hystérie dans le débat pour théoriser que Freud ne postulait pas vraiment une nouvelle théorie biologique, mais reconnaissait la primauté du psychique sur l'organique. Le clitoris étant vu comme un petit pénis, maintenir une position clitoridienne subjective revient à se maintenir masculine et donc, dans la logique freudienne, hystérique, lesbienne, envieuse du pénis. Si la place intelligible de la femme dans la société est celle de remplacer l'envie du pénis par son bébé (comme le souligne parfois Freud), alors l'idée du désinvestissement libidinal dans le clitoris et son redirectionnement vers le vagin n'est pas pour Laqueur une nouvelle théorie anatomique, mais une idée que le psychique pourrait l'emporter sur le biologique, comme dans le modèle hystérique. Dans cette lecture par LAQUEUR, 2000) du postulat freudien du plaisir vaginal, la société ferait alors déplacer les charges érotiques du lieu (« phallique ») où les terminaisons nerveuses garantissent le plaisir, vers le vagin, où il y a moins d'innervation.

Laqueur souligne que ce déplacement serait un transfert contraire aux structures du corps, sous le modèle d'un réinvestissement libidinal hystérique. Pour l'historien, dans la vision freudienne, devenir une femme « féminine », c'est continuer à vivre comme une « hystérique normale », dans une hystérie conversive perpétuelle.

Bref, Freud devait savoir que ce qu'il écrivait dans le langage de la biologie concernant le déplacement de la sensibilité érogène du clitoris vers le vagin n'avait aucun fondement dans les faits d'anatomie ou de physiologie. Aussi bien la migration de la sexualité féminine que l'opposition entre le vagin et le pénis doivent donc être comprises comme des représentations, à savoir quelque chose faite pour présenter un idéal social sous une autre forme. (LAQUEUR, 2000, p. 63, je traduis)

De plus, l'idée que Freud fut le premier à tenter de questionner le clitoris comme lieu de plaisir est difficilement vérifiable, comme le souligne CHAPERON, 2012. Le docteur Pierre Garnier, dans la France des années 1880, s'était opposé à la survalorisation du clitoris et avait tenté de réhabiliter le vagin comme organe sensoriel primordial chez les femmes. Garnier a divisé les femmes en deux types, créant une division orgasmique qui sera reprise par de nombreux auteurs. Surtout, il est fort probable que Freud ait été influencé par la pensée du psychiatre KRAFFT-EBING, 1886/2011, qui distinguait deux zones érogènes selon la maturité de la femme : le clitoris pour la femme vierge et le col de l'utérus après le début des rapports sexuels.

Pour Valerie Traub (1995), Freud a promu un changement dans la façon dont le corps était perçu non pas à travers une nouvelle cartographie de ce corps par l'anatomie, mais par la reprise du clitoris en tant que pénis et, donc, comme intrinsèquement masculin. Freud aurait puisé à la source d'une tradition bien plus ancienne, qui assimile le plaisir du clitoris au phallus et à la masculinité. Dans ce schéma, un corps hystérique serait un corps plus masculin, tandis que la voie « idéale » de la féminité serait le modèle du corps passif, maternel, masochiste et réceptif de la pénétration. Cette idée de la féminité *met en miroir* le pénis, c'est-à-dire qu'elle opère à partir d'un paradigme d'opposés, actif-passif, phallique-castré, pénétrant-pénétré. Un certain psychisme, un comportement, une identité – la femme hétérosexuelle passive et mère – sont assimilés à une idée de corps. Le corps spécifique de cette femme est un corps « sans » clitoris, c'est-à-dire un corps dans lequel le clitoris a été désinvesti, ce qui, dans la théorie de la pulsion freudienne, signifie l'inexistence du clitoris.

2.4.5.3 La re-redécouverte du clitoris

Pendant des siècles, le clitoris n'a été considéré que comme le gland, le petit bourgeon externe, ou, comme à l'Époque Moderne, ce bourgeon et encore une partie de la vulve. Ce n'est qu'en 1998 qu'Helen O'Connell et son équipe ont enquêté sur les corps de dix femmes par dissection et par IRM (résonance magnétique). Ce qui apparaît à cette équipe, dirigée par l'urologue, c'est que les connaissances anatomiques que nous avons jusqu'alors sur le système génital féminin étaient erronées. Le clitoris, en effet, est une structure interne de tissu spongieux, capable d'érection, mais dont le bourgeon, qui apparaît à l'extérieur, n'est qu'une infime fraction de son intégralité. Le corps du clitoris, ses deux bras internes (une paire de bulbes et un corpus, qui s'étend avec les piliers) sont capables d'érection, embrassant le canal vaginal. Le gland du clitoris est situé au-dessus de l'urètre et est la seule partie externe fortement innervée (O'CONNELL et al., 2005). Toutes ces parties composent une seule structure. Voir Figure 2.2, dessin adapté de DI MARINO et LEPIDI, 2014.

Les travaux de l'Australienne Helen E. O'Connell (1998, 2005) amènent deux thèmes dont l'investigation est fondamentale. Elle souligne que la technologie IRM permet de voir le clitoris en trois dimensions, permettant une vue multiplanaire de l'organe. Mais la principale technique d'investigation a été la dissection, aussi ancienne que la science médicale elle-même. Autrement dit, la résonance magnétique a contribué à complexifier la connaissance de l'organe, mais la « nouvelle redécouverte » du clitoris ne dépendait pas de cette technique. Une découverte de ce type peut-être n'était pas impossible seulement avec la technique de la dissection. Il n'y aurait pas eu de conditions discursives pour comprendre le corps féminin comme contenant un organe aussi étendu et aussi « phallique » que cette

version nouvelle du clitoris. Si pendant des siècles il a été compris comme un pénis, un organe si valorisé dans notre culture, comment pourrions-nous doter les femmes d'un pénis interne dont la seule fonction est de donner du plaisir ?

L'urologue australienne cite les travaux de Regnier de Graaf, un anatomiste du 17^{ème} siècle qui aurait même évoqué l'existence des bulbes clitoridiens. Elle met principalement en lumière les travaux de l'anatomiste allemand Georg Kobelt du 19^{ème} siècle, qui a longuement décrit l'appareil génital féminin, en tenant compte de ses muscles, de son tissu spongieux, de son innervation et de son apport sanguin – des exemples qui suggèrent que la dissection serait un moyen suffisant pour la découverte. O'Connell considère qu'elle n'a utilisé la science actuelle que pour confirmer les travaux de ce dernier (FYFE, 2018). C'est-à-dire que des connaissances similaires, bien que moins précises, à ce que cette urologue a développé seraient possibles antérieurement – et l'ont été –, cependant, cette théorie a été oubliée et n'a pas été développée après ces anatomistes.

S'il n'y a pas un *zeitgeist* qui permette de fabriquer et d'établir une théorie – un contexte dont les préconceptions de genre ne s'éloignent pas excessivement du « matériel » trouvé – la découverte ne sera pas incorporée dans les savoirs médicaux partagés. Le fait qu'il n'y aurait pas de conditions discursives pour qu'une hypothèse de ce type se forme, pour qu'on considère comme intéressant de voir et de représenter le clitoris de cette manière avant 1998 a rendu ces théories invisibles. Il est impossible de séparer la nouvelle vision du clitoris des acquis du féminisme en matière d'égalité de droits et de représentation au 20^{ème} siècle, surtout dans sa seconde moitié. Une nouvelle anatomie du clitoris ne peut se constituer que s'il existe un contexte social et culturel dans lequel une vision du sexe-genre qui ne place pas les femmes comme nécessairement reproductrices et passives est possible.

L'anthropologue Priscille Touraille (2019) soulève un point fondamental sur ce que peut représenter le clitoris dans un dispositif de genre comme le nôtre. Pour elle, ce dispositif est essentiellement fait pour catégoriser les êtres humains, notamment en les appréhendant à partir des fonctions reproductrices. Le collage entre sexualité et reproduction en biologie serait un puissant exemple de cette caractéristique – les hommes comme ceux qui émettent du sperme et les femmes comme celles qui grossissent. Dans ce dispositif, le clitoris devient une menace conceptuelle. En tant qu'organe responsable de l'orgasme (O'CONNELL et al., 1998 ; O'CONNELL et al., 2005), il peut être compris comme n'ayant rien à voir avec la reproduction. Son but serait l'orgasme seul. La catégorisation mâle/femelle est plus arbitraire et moins convaincante lorsqu'on comprend que la fonction sexuelle peut effectivement être séparée de la fonction reproductrice. Si l'on en vient à concevoir le clitoris (et le pénis) comme des organes ayant une fonction différente des organes du « système reproducteur », le binarisme homme/femme commence à s'effondrer.

TOURAILLE, 2019, dans le texte formidablement bien intitulé *Mais à quoi sert les clitoris des rats ?*, souligne qu'il existe de nombreux animaux qui ont des rapports sexuels pour le plaisir, sans but reproductif. Mais, pour elle, la biologie semble peu intéressée à ce sujet, sans doute parce qu'il y a ce collage normatif entre plaisir et reproduction. Jouir par le clitoris n'est pas utile pour maintenir les normes de genre. Le cas des rates, qui ont le clitoris comme les humaines, en est une illustration. Les rates recherchent des rapports sexuels parce qu'elles y trouvent une récompense, malgré le fait qu'il n'y ait pas de progéniture. TOURAILLE, 2019 pense que l'étude du comportement animal, en particulier de la sexualité, pourrait nous informer davantage sur la possibilité que l'orgasme soit le but du comportement sexuel. Le maintien de l'idée que la fonction sexuelle serait dénuée de sens et inutile si elle n'était pas subordonnée à des finalités reproductrices se concrétise par une approche moraliste du corps et des sexualités. Après tout, la sexualité reproductive est précisément celle qui réitère les stéréotypes de genre.

Le dispositif de la différence sexuelle ne laisse pas de place à la possibilité que le but de la sexualité puisse être le plaisir, et non le maintien de l'espèce. Comme il s'agit d'un organe « inutile » de ce point de vue – il n'est pas nécessaire d'avoir un orgasme pour qu'une fécondation ait lieu dans un utérus – le clitoris rend possible le débat, en biologie évolutive, sur sa finalité. Cela conduit, finalement, à une question de genre et de sexualités. Pour cette raison, on peut penser que la nouvelle redécouverte du clitoris (O'CONNELL et al., 1998 ; O'CONNELL et al., 2005) ne peut se produire que parce que nous sommes confrontés à la fin de l'épistémologie de la différence sexuelle, comme le signale P. B. PRECIADO, 2020. Nous sommes dans une crise des normes qui ont opéré jusqu'à aujourd'hui, ce qui concomitamment ouvre de la place pour que de nouvelles discussions, pratiques et positions subjectives soient inaugurées.

2.4.5.4 Les modèles corporels

TRAUB, 1995 aborde la question fondamentale de la topographie dans les théories sur le psychisme. A-t-on besoin de modèles spatiaux, c'est-à-dire de modèles qui prennent le corps comme lieu, pour comprendre le psychisme ? Je crois, comme je l'ai brièvement montré, que cela semble être fondamental pour la théorie psychanalytique. Dans la prochaine section de ce chapitre, j'aborderai la question de la matérialité, ses limites et ses « avantages » épistémologiques. A priori, je comprends que ces modèles deviennent dangereux lorsqu'ils n'apparaissent pas comme des prototypes de fonctionnement dans la relation avec l'autre, mais comme des paradigmes pour l'existence. En d'autres termes, une lecture du corps comme réelle et définitive, sans considérer les conditions de production de ce savoir sur le

corps et les réseaux discursifs qui composèrent la matérialité de ce corps, se fait incomplète et capable d'exclusions. Je cite Traub : « la métonymie spatiale qui suppose la commensurabilité des parties du corps aux désirs et pratiques érotiques continue plutôt qu'elle ne remet en question l'histoire à partir de laquelle les termes freudiens de l'incarnation féminine ont évolué ». (TRAUB, 1995, p. 83, je traduis)

Si nous voulons et avons besoin de modèles corporels, comment ne pas retomber dans une psychomorphologie essentialisante ? Surtout : comment prendre le corps pour modèle sans retomber dans des abjections ?

La proximité avec le paradigme corporel, c'est-à-dire matériel, nous rapproche dangereusement des essentialisations, des équations du type

$$\begin{aligned} \text{pénis} &= \text{actif} = \text{homme} = \text{pénétrant} \\ \text{vagin} &= \text{passive} = \text{femme} = \text{pénétrée} \end{aligned}$$

Pour TRAUB, 1995, c'est le danger des modèles spatiaux, corporels. On fonctionnerait donc sur la même logique d'exclusion que Freud si l'on proposait tout simplement un autre modèle. Par exemple, si l'on considère le clitoris comme paradigme pour les femmes, à la place du vagin, on serait dans la même logique d'exclusion, en excluant les femmes transgenres et les personnes intersexuées, en plus d'identifier les hommes transgenres comme des femmes. Toute équation dans laquelle un corps donné est égal à une subjectivité spécifique retombera dans ce problème.

Pourquoi, alors, différents modèles insistent-ils sur l'articulation du matériel avec le psychique ? Est-il possible de le faire sans renforcer les normes de genre ? Ce que montre l'affaire du clitoris de 1998 – le clitoris du 21^{ème} siècle – n'est pas que nous avons désormais une anatomie « vraie » et définitive du corps féminin. Ce que cette (re)redécouverte démontre, c'est que nous avons une version de la matérialité, une interprétation de la chair, qui a trouvé un espace pour se développer dans le contexte actuel. Si aujourd'hui il est davantage possible en Occident de penser à des femmes plus phalliques – fardeau ou bienfait du féminisme *mainstream* néolibéral – cela s'accompagne d'une nouvelle cartographie de ce corps. Peut-être que dans quelques siècles, le dessin que nous faisons actuellement du clitoris nous paraîtra aussi étrange que le pénis interne (LAQUEUR, 1992) pensé par Galien aujourd'hui.

Lorsque nous approchons la science non pas comme une progression vers la vérité, mais comme une production de connaissances et une fabrication de matérialité inséparables du contexte social, historique et politique d'un temps et d'un lieu, nous comprendrons que les différentes anatomies ne fonctionnent pas dans une évolution vers la vérité, mais qu'il y a

beaucoup de vérités possibles et que celles-ci dépendent des contingences. Notre vision du clitoris n'est pas la vérité, mais *une version* de la vérité, une vérité possible pour un moment donné. Parce que cette vérité a du sens pour nos subjectivités et pour notre société en tant que collectif aujourd'hui, nous avons ce modèle du clitoris comme le plus congruent avec le corps féminin intelligible. La « re-redécouverte » du clitoris en 1998 démontre combien les idées que nous nous faisons et fabriquons sur les identités, du moins celles de genre, vont de pair avec les cartographies du corps que nous produisons. Cela peut être une puissance, à la condition de comprendre tout savoir comme situé.

Les cartographies du corps sont des récits sociaux partagés. A ce titre, elles dépendent d'une grammaire discursive déterminée, d'un certain lexique imagétique et symbolique des sexes, né et entretenu dans un lien social. Prendre conscience que la matérialité et l'anatomie dépendent de ce lexique peut être une ouverture à la réflexion et à la création de nouvelles positions subjectives dans le sexe-genre (RUBIN, 1975). Si les récits anatomiques que nous développons dépendent du moment historique dans lequel nous nous trouvons, ils nous renseignent sur ce temps et ce lieu. Ils peuvent refléter des notions partagées par une société ou montrer quelles conditions discursives ont été nécessaires pour que cette idée du corps, et pas une autre, se forme. Si la matérialité du corps est interprétée à partir d'une matrice de sens sociale et normative, elle est donc susceptible de transformation, puisque le Symbolique et l'Imaginaire, du moins pour IRIGARAY, 1977, changent et peuvent être dynamiques. Je comprends que voir l'anatomie d'un temps donné comme un phénomène social de construction du savoir permet une vision de cette corporéité cartographiée comme en constante transformation et expansion, puisque la norme est réitérée ou subvertie à chaque acte performatif (BUTLER, 1993, 1990/2007). Maintenir un modèle matériel peut être une puissance de transformation sociale, mais cela ne sera possible que si cette matérialité soit comprise comme intrinsèquement indissociable des discours sociaux qui la fabriquent et la rendent possible et intelligible.

2.5 Le corps dans la critique de Luce Irigaray

2.5.1 Le nœud entre langage et corps

La philosophe et psychanalyste Luce Irigaray a largement réfléchi sur qui serait le sujet de la théorie psychanalytique. Quel serait son corps ? Comment ce corps serait en rapport avec les théorisations faites sur sa subjectivité correspondante ? Dans sa pensée, tout phénomène est sexué, y compris le langage et le corps. Ces deux aspects sont, pour elle, indissociables. Spécialiste de l'œuvre d'Irigaray, Margaret Whitford a notamment conçu que le

registre du Symbolique dans sa pensée inclut nécessairement la corporalité. Si son intérêt porte notamment sur le langage, ce qui inclut son objectif de transformer le Symbolique, quelle place Irigaray confère-t-elle au corps dans sa théorie ? WHITFORD, 1986 estime important de souligner qu'Irigaray ne parle pas de biologie, mais d'Imaginaire¹⁶ d'identifications. Elle suggère également que l'insistance d'Irigaray à employer un langage chargé de références au corps féminin aurait pour but de confronter le.la lect-eur-ric-e à leur propre sexualité, identité et genre, leur faisant percevoir ce qu'elle considère être l'impossibilité de la neutralité.

Luce Irigaray souligne que notre culture est dominée par un Imaginaire masculin, marqué par le corps masculin et sa morphologie. Les produits culturels de cet imaginaire seraient le principe d'unité, de linéarité, d'identité, tandis que l'Imaginaire féminin (encore à créer) serait caractérisé par la pluralité, la non-linéarité et la fluidité (WHITFORD, 1986). L'imaginaire masculin met l'accent sur la production, la propriété, l'ordre, la forme, la visibilité, l'unité, l'érection. À son tour, l'imaginaire féminin s'apparenterait davantage à la continuité, la dilatation, la viscosité, la conductivité, la diffusion, la compressibilité, la malléabilité (FUSS, 1989).

Le langage pour Irigaray ne peut pas se comprendre sans son attachement intrinsèque au corporel. Si chez LACAN, 1953/1982, 1974/2017, malgré l'idée de nœud borroméen reliant les trois registres (Réel, Symbolique et Imaginaire), ce qu'on retrouve est souvent un Symbolique difficilement rapprochable de la notion de corps, de matérialité ou de chair, le Symbolique pour Irigaray n'est pas du tout éloigné du corps. Le langage selon Irigaray ne se produit pas dans un domaine abstrait : il se fait plutôt à travers le corps. Le langagier prend forme par la chair qui le produit et qui est simultanément subjectivée par lui.

Le nœud rendant inséparables langage et corps est travaillé dans « Parler n'est jamais neutre », livre où IRIGARAY, 1985 consacre quelques articles à montrer comment le langage en soi est sexué. Dans *Le geste en psychanalyse* (1987a), elle fait une différence entre les mouvements corporels que filles et garçons feraient pour essayer d'élaborer leurs conflits pendant l'enfance. Si pour FREUD, 1920/1996 le mouvement d'élaboration du garçon essayant de symboliser l'absence de sa mère se fait dans un *fort-da* linéaire, les conflits subis par les filles avec leurs mères seraient possiblement mieux élaborés par des mouvements circulaires (IRIGARAY, 1987a). Tandis que le *fort-da* opère en aller-retour, absence-présence – dynamique duale et binaire des paires opposées –, les conflits des filles seraient plus en rapport avec la difficulté de différenciation avec leurs mères, risquant de se voir attrapées

16. Le concept d'Imaginaire est central dans l'œuvre d'Irigaray et, contrairement à Lacan, elle ne se soucie pas de faire une distinction entre les registres – surtout entre l'Imaginaire et le Symbolique. Je comprends que chez Irigaray la pensée, la religion, les affections, le langage, la poésie, l'art composeraient l'Imaginaire.

dans un englobement ou de voir leur rapport mère-fille perdu dans et par un système patriarcal. Cela se refléterait dans le mouvement des corps, même si le jeu est symbolique.

Comme on l'a vu, Irigaray glisse souvent vers une conception essentialisante des genres, comme si la « nature » de l'homme ou de la femme les auraient faits différents dans leurs substances-mêmes. Pourtant, cette tendance à l'essence n'est pas systématique. Fréquemment, dans l'œuvre irigarayenne, le corps apparaît comme produit d'effacements et exclusions sociaux. Même si parfois le corps est le point de départ chez Irigaray, fréquemment il est aussi la destinée. Effectivement, Irigaray voit les phénomènes d'oppression dans la société et dans la culture comme ayant des effets dans la manière dont nous nous subjectivons, parlons et donnons du sens et de la signification au monde. Est-ce que nous sommes de telle ou telle manière à cause de notre sexe dit naturel, parce que nos corps obligent notre subjectivité à emprunter une voie ou autre, ou est-ce que nous le faisons car notre subjectivité se produit dans le langage, celui-ci toujours généré ? Ces questions peuvent être posées sans être tranchées, car la causalité n'est pas un principe fondamental chez Irigaray. La logique cause-conséquence serait linéaire et excluante des formes les moins structurées de penser.

En fait, pour Luce Irigaray, peu importe si le langage précède le corps ou l'inverse : ce qui compte vraiment est que le corps produit le langage et le transforme et que le langage produit le corps et le transforme. Selon les mots de la féministe Jane Gallop (1983), il n'y a pas de « corps en soi », qui n'existe en référence à une certaine textualité, c'est-à-dire à un système de représentation. GALLOP, 1983 analyse la poétique du corps présente dans l'écriture d'Irigaray. Ce faisant, elle constate qu'en cherchant à analyser la rhétorique de son texte, elle a été confrontée à la tentation de la référence anatomique : c'est-à-dire que Gallop dérapait vers une idée d'un corps « naturel », pré-décidé avant l'existence de tout système symbolique – ce qu'elle prend avec suspicion, car selon cette féministe une lecture très littérale d'Irigaray n'est peut-être pas la plus précise (GALLOP, 1983). Dans sa vision, l'approche référentiel-linéaire par rapport au corps est politiquement conservatrice, puisque cette vision ne permet pas reconnaître que toute réalité est une construction idéologique.

La conception d'Irigaray de corps féminin joue notamment avec la notion de pluralité. Elle insiste sur la multiplicité des zones érogènes féminines (clitoris, vagin, lèvres, vulve, col de l'utérus). Les organes génitaux féminins seraient si multiples que les femmes demeurent toujours plurielles et indéfinissables dans des concepts monolithiques. En ce sens, la logique « féminine » s'opposerait à la logique masculine univoque, phallomorphe : « Car le sexe de la femme n'est pas un. Et comme en chacune de ces/ses « parties » explose la jouissance, ainsi peuvent-elles la mirer différemment dans leurs éblouissements » (IRIGARAY, 1974, p. 297). C'est dans ce contexte que la psychanalyste belge propose le modèle des lèvres

pour le féminin, que nous verrons plus précisément plus avant.

La sexualité des femmes serait pour Irigaray d'un ordre différent du phallique. La jouissance sans bords, infinie, au-delà et au-deçà le langage et le phallus... Tout cela n'est pas très proche du Réel lacanien, notion souvent approximée à celle de la féminité (WILLIAMS, 1994)? Nous voilà à nouveau les paradoxes d'Irigaray. La théorie d'Irigaray flirte certainement avec cela. On peut la comprendre ainsi, mais pourrait-on la prendre autrement? Il me semble justement que la question pour elle est de pouvoir exister sans être en relation avec le référentiel phallique – ni au-delà, ni au-deçà. Entretenir une sexualité non-phallique, non-seulement-vaginale, non-seulement-pénétrante, mais aussi des femmes-entre-elles, c'est mettre les corps en jeu d'une autre manière, empêchant ainsi l'intrusion de significations et de sens phalliques dans un univers féminin – corporel et de signification.

Selon Jane Gallop (1983), l'appel au corps dans la théorie d'Irigaray viserait effectuer une *poiésis*, c'est-à-dire une création, une fabrication du corps et d'une anatomie. Prendre le désir féminin comme multiplement situé dans le corps compose une *poiétique* de la construction d'un corps. Le corps anatomique chez Irigaray, pour GALLOP, 1983 n'est pas pris comme une référence fixe et transcendante, il serait véritablement fabriqué. TRAUB, 1995, comme Gallop, comprend que les images corporelles proposées par Irigaray peuvent être saisies de manière propositionnelle, c'est-à-dire comme une tentative de composer le corps, non pas de le décrire. Puisqu'Irigaray construit, à travers sa théorie qui inclut le corps, une sexualité non-phallomorphe, alors la référentialité au corps fait partie de la rhétorique. Ce « nouveau corps », multiple, viserait à produire des changements dans les rapports hiérarchiques sexe-genre, sortant ainsi de l'éternelle et mortifère répétition du Même.

La logique vulvomorphe, en métaphorisant à nouveau le corps, le libère, ne serait-ce que momentanément. Car dès que la métaphore devient un nom propre, nous n'avons plus de création, nous avons de la paternité.

La logique vulvomorphe, une fois en place, ne serait pas moins oppressante que la logique phallomorphe. Chacune d'elles est nécessairement, comme toute logique, aliénée du corps, du réel. (GALLOP, 1983, p. 81, je traduis)

Ce que Gallop parvient à rendre évident dans ce passage, c'est comment l'énonciation elle-même, l'écriture en soi – la *poiésis* – produit ce corps, comme concrétude et comme métaphore. Cela n'élargit nos horizons que tant qu'il y a fabrication, construction, c'est-à-dire *transformation* et *mouvement*. Le langage, du point de vue de la philosophie de Luce Irigaray, peut être en mouvement constant et, si tel est le cas, les lectures sur les corps peuvent également se former de manières nouvelles et inattendues. En ce sens, Irigaray se

rapproche de la perspective de Judith Butler, qui comprend la matérialité du corps comme inséparable des phénomènes langagiers – le Symbolique d'Irigaray. Pour Butler, le corps occupe une place importante dans la façon dont nous devenons sujets genrés – vu qu'il n'y a pas de performativité sans corps qui performe. Pourtant ce corps n'est pas préalable au langage.

Dans la pensée de Luce Irigaray, « le féminin » est justement ce qui se refuse à se définir en relation au phallus : ni son extérieur, ni son objet, il n'est pas non plus son contraire ou abject. Il existe surtout par sa propre existence, non pas par sa relation avec le phallique. Mais sa théorie restant binaire autour d'une seule différence sexuelle – femme et homme – il semble plus intéressant penser plutôt non au « féminin », mais à l'*hors-norme* comme ce dehors constituant, qui se définit comme une présence en soi, et se refuse à se délimiter par rapport au seul sujet. L'*hors-norme* peut correspondre aux femmes cisgenre, aux transgenre, aux homossexuels·les, aux intersexués, aux *gender-neutral*, *gender-non-conforming*, parmi d'autres catégories prises comme abjectes.

Le désir phallique de pénétrer ces corps des femmes égale pour Irigaray le souhait de s'approprier le mystère de l'origine, du ventre où il a été conçu (IRIGARAY, 1987a). Cela voudrait dire un désir de violer et ainsi posséder cet ancien rapport intra-utérin, préhistorique avec le maternel (IRIGARAY, 1974, 1987a). Subjuguer le maternel veut dire que le phallique dominerait tous les significats possibles au monde, ne restant rien qui l'échapperait (IRIGARAY, 1977). Ces premières expériences avec le corps maternel (IRIGARAY, 1987a) ne seraient pas en rapport avec la logique phallique patriarcale. Exister en dehors de celle-ci serait un affront au sujet de la norme phallique, qui craint de perdre sa place de sujet assuré de son domaine. Cela rejoint l'idée d'Irigaray de la mère et du rapport avec l'utérus comme un rapport n'ayant pas de nom, de représentation.

2.5.1.1 Le féminin-réceptacle

La question de l'origine liée à la maternité est chère à IRIGARAY, 1974, 1987a, pour qui notre culture patriarcale aurait assassiné la mère et ses valeurs. Ainsi, l'origine reste un mystère et tout ce qui renvoie à ces expériences primordiales du rapport avec la mère rappellent la peur de l'abîme et du gouffre, la sensation d'une chute infinie, la crainte de l'engloutissement, l'expérience de l'existence sans frontières, ce qui correspond à des horreurs innommables et irréprésentables. Si donc *le sujet de la norme subit des restrictions, les hors-norme subissent des exclusions, des annihilations*. Pour se maintenir sujet valide, il faut alors et avoir un pénis et l'employer de la « bonne » forme – hétérosexuel, père...

Ce capitalisme qui voit les femmes telles que monnaies d'échange appartient à la même

économie de sens qui les veut matière du miroir, gardiennes de la matière et du corps. Terrain fertile pour la semence et de l'homme et du patriarcat – mais aussi de la reproduction sociale (FEDERICI, 2017). La position des femmes dans notre économie de sens est complexe pour Irigaray, puisqu'il ne s'agit pas seulement d'occuper une place d'objet mais aussi d'être les reproductrices de ce même ordre capitaliste-patriarcal qui les exclut. Si pourtant elles le sont/font, c'est parce que ce rôle est le seul qui leur offre un minimum de signification possible, qui leur a rendu un moindre statut ontologique.

Dans l'économie phallique de sens qu'aborde Irigaray, la catégorie des femmes n'atteint un minimum d'intelligibilité qu'à travers la maternité. C'est pourquoi, dans la logique du Même, « la femme » est assimilée à l'utérus (IRIGARAY, 1977, 1987a, 1987b). L'idée des femmes comme infrastructures de la société souligne le niveau auquel les femmes sont toujours marquées comme matière pour la reproduction. La femme n'est pas un sujet corporifié, mais *un corps sans sujet*. Ainsi, les femmes assurent la maîtrise de la circulation phallique aux hommes en restant absentes comme sujettes (IRIGARAY, 1977). Selon les mots d'Irigaray,

Le féminin n'y a lieu qu'à l'intérieur de modèles et de lois édictés par des sujets masculins. Ce qui implique qu'il n'existe pas réellement deux sexes, mais un seul. Une seule pratique et représentation du sexuel. Avec son histoire, ses nécessités, ses revers, ses manques, son/ses négatifs... dont le sexe féminin est le support. (IRIGARAY, 1977, p. 85)

J'évoque les mots de cette psychanalyste pour attirer l'attention sur l'idée de soutien et sur le fait qu'une grande partie des métaphores utilisées par Irigaray pour penser la place des femmes font appel à une matérialité, signifiant ainsi combien la place occupée par elles est toujours marquée par le corps et très peu par la représentation. Dans sa critique de Lacan à cet égard, Irigaray reprend son idée du féminin comme ce qui est antérieur à toute représentation, c'est-à-dire Réel. Sans sens possible, sans langage ni métaphore, le réel lacanien associé à la jouissance féminine sans représentation, fragmentée, renvoie Irigaray à Platon :

Le « réceptacle » reçoit les marques de tout, comprend tout – sauf lui-même –, sans que son rapport à l'intelligible soit jamais établi, en vérité. Le réceptacle peut tout reproduire, tout « mimer », à lui seul près : matrice du mimétisme. (...) Et sa fonction quant au langage, quant au signifiant en général, lui serait inaccessible du fait qu'il aurait à en être le support (encore sensible). Ce qui rendrait étrange son rapport à l'existence. Ek-sistant par rapport à toute autre forme (de) « sujet », il n'existerait pas en lui-même. (IRIGARAY, 1977, p. 98)

Comme si elle n'avait ni une existence autoréférencée ni une aspiration à des mécanismes de représentation d'elle-même, « la femme » dans notre économie de sens équivaut à la matière sur laquelle l'homme revient chaque fois pour s'en servir de surface pour prendre de l'élan, pour s'y appuyer pour aller au-delà (IRIGARAY, 1974). Voyons la notion platonicienne du réceptacle : un lieu qui génère, nourrit tout ce qui existe. Un contenant sans forme prédéterminée, mais qui se caractérise, paradoxalement, par le fait d'être la forme elle-même. Si nous pouvons le dire ainsi, c'est une forme sans forme. Dans le jeu de mots d'IRIGARAY, 1974, ce serait l'incontournable volume. C'est-à-dire le volume nécessaire, inévitable, mais aussi le volume incontournable au sens de ne pas avoir de contours propres, car notre matrice symbolique n'est pas capable de capter ce que seraient ses contours.

Dans la traduction en Anglais, le texte d'Irigaray *L'incontournable volume* (1974) a été traduit par *Volume without contours* (*Volume sans contours*). C'est peut-être la définition la plus intéressante du « féminin », entendu ici comme l'inintelligible palpable, matérialisé, l'espace de reproduction sans existence positive. C'est la *khôra* (en grec classique : *χώρα*), un contenant ou réceptacle, quelque chose qui a une connotation d'origine, tel un utérus. Le mot désigne initialement le territoire hors de la polis, qui renvoie à l'idée de cet espace comme le non-être : un espace sans contours qui reçoit, nourrit et façonne. Dans *Speculum*, IRIGARAY, 1974 consacre un chapitre entier au concept. Bien que *khôra* ne soit pas exactement la maternité ou la mère, ses similitudes avec les associations péjoratives dans la métaphysique occidentale, discutées par Irigaray, entre inexistence, matière et féminité, sont frappantes. Pour BUTLER, 1993, se référant à l'analyse de Luce Irigaray du *Timée* de PLATON, 1934, la *khôra* serait le lieu où apparemment la matérialité et la féminité convergeraient. Cette fusion formerait une matérialité préalable/condition à toute existence empirique. Dans le *Timée*, on retrouve cette définition :

Nous avons jusqu'à présent distingué le modèle intelligible et toujours le même, et la copie visible soumise au devenir. Il faut y ajouter une troisième espèce, qui est *comme le réceptacle et la nourrice de tout ce qui naît. (...) une forme invisible qui reçoit toutes choses, sans revêtir elle-même une seule forme semblable à celles qui entrent en elles, et qui participe à l'intelligible d'une manière fort obscure*, saisissable seulement par une sorte de raison bâtarde. On peut l'appeler le lieu. (*Timée*, PLATON, 1934, p. 17, je souligne)

Toujours dans le *Timée*, Platon développe l'idée d'un lieu vide, d'un espace pénétrable et qui nourrit, génère, germe, alimente quelque chose qui vient à être à travers lui, qui est à travers lui, qui ne collabore pas à donner l'existence à elle-même. En effet, pour que cette *khôra* existe en tant que telle et puisse remplir sa fonction, il faut qu'elle n'ait pas de forme

propre, c'est-à-dire qu'elle n'ait pas d'existence en soi. Il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour voir en quoi ces définitions utérines s'apparentent aux idées du sens commun que l'on retrouve jusqu'à aujourd'hui dans notre société de la féminité assimilée à la maternité et de la maternité comme effacement de tout vestige de sa propre subjectivité. Revenons à *Timée* :

Il faut dire la même chose de *la nature qui reçoit tous les corps* : il faut toujours lui donner le même nom ; car elle ne sort jamais de son propre caractère : *elle reçoit toujours toutes choses sans revêtir jamais en aucune façon une seule forme semblable à aucune de celles qui entrent en elle*. Sa nature est d'être *une matrice pour toutes choses* ; elle est mise en mouvement et *découpée en figures par ce qui entre en elle*, et c'est ce qui la fait paraître tantôt sous une forme, tantôt sous un autre. (...) En outre, on peut justement *assimiler le réceptacle à une mère*, le modèle à un père et la nature intermédiaire entre les deux à un enfant. Il faut observer encore que, si l'empreinte doit présenter toutes les variétés qu'il est possible de voir, le réceptacle où se forme cette empreinte serait malpropre à ce but, s'il n'était *dépourvu de toutes les formes* qu'il doit recevoir d'ailleurs. Si, en effet, il avait de la ressemblance aux choses qui entrent en lui, quand les choses de nature opposée ou totalement différentes viendraient s'imprimer en lui, il les reproduirait mal, parce que ses propres traits paraîtraient au travers. *Il faut donc que ce qui doit recevoir en lui toutes les espèces soit en dehors de toutes les formes*. (*Timée*, PLATON, 1934, p. 111–112, je souligne)

Dans la tradition aristotélicienne, nous trouvons l'idée similaire d'un féminin sans existence propre. Selon Aristote, les femmes apportent la matière et les hommes la forme, le corps vient de la femme, l'âme vient de l'homme. Les principes masculin et féminin sont les l'origines de la reproduction, l'homme fournissant sa cause efficiente et la femme sa cause matérielle. Aristote a conçu l'idée de la reproduction à partir d'une semence unique (*one seed theory*) (LAQUEUR, 1992). Les hommes fourniraient la semence, les femmes seraient le terreau fertile.

Toutes les métaphores d'Aristote écartent un éjaculat physiquement présent ; sperma comme artisan travaille en un éclair (...) la conception est pour le mâle d'avoir une idée, une conception artistique ou artisanale, dans le cerveau-utérus de la femelle. (LAQUEUR, 1992, p. 41, je traduis)

L'une des limitations de la théorie d'Irigaray est que sa description des différences des genres semble facilement glisser à une naturalisation du corps dit anatomique. Si l'on re-

trouve des descriptions, cela ne veut pas forcément dire qu'on y trouve des équations pour la subjectivité. Toutefois, la critique se soutient, surtout si l'on ne pense pas à Irigaray comme 1) produisant un diagnostic des théories et du langage, ainsi fournissant une description des genres comme la culture les veut, pas nécessairement comme ils seraient dans un impossible « état pur » et 2) voulant occasionner un effet avec ce qu'elle propose.

Or, là où Irigaray rejoindrait peut-être Butler, c'est dans l'argument qu'il n'y a pas une origine pure du sexe, car la signification est toujours déjà présente. Ainsi, penser une corporalité préalable à un langage – soit-il masculin ou genré d'autre forme – ne serait pas non plus quelque chose de possible pour Irigaray. Ce sont nos paramètres masculins qui nous font comprendre le corps sexué à partir du seul prisme du masculin. Si donc le projet de Luce IRIGARAY, 1984 est notamment celui de proposer un changement, de faire bouger le symbolique et d'y instaurer une éthique de la différence, alors le corps peut être pensé autrement. Il s'agit ici d'éviter l'essentialisme, pour penser le statut imaginaire du corps et les projections symboliques sur lui non comme des vérités immuables, mais comme des formations discursives, produites à partir des dispositifs toujours changeants de pouvoir. Passons à la proposition des lèvres chez Irigaray pour illustrer ce statut paradoxal du corps comme matière et langage.

2.5.1.2 Les lèvres

Dans plusieurs moments de sa théorie, on peut observer à quel point l'idée de languager chez Irigaray va de pair avec le matériel. Mais peut-être un des meilleurs exemples de cette caractéristique de sa théorie apparaît dans l'iconique *Quand nos lèvres se parlent* (1977). Dans ce texte, Irigaray présente une nouvelle¹⁷ image pour penser le corps et la subjectivité des femmes. Après avoir déjà établi que le symbolique et l'imaginaire occidentaux n'incluent pas d'images, de représentations, de langage de/pour/par les femmes, elle offre l'analogie des lèvres comme modèle pour rendre compte de la sexualité et du rapport entre les femmes. Cette image sert pour parler de deux paires de lèvres, au moins. Celles du visage se réfèrent à l'acte de parler *entre-femmes* (les femmes entre elles) et parler *en tant que femme* (énonciation). Et celles de la vulve pour parler de la sexualité, la jouissance propre aux femmes.

C'est-à-dire, si Freud parle du pénis et de la castration et Lacan d'un phallus signifiant, Irigaray conçoit les lèvres pour solutionner au moins trois aspects dans lesquels les images et valeurs phalliques effacent la subjectivité féminine : le niveau représentationnel et ima-

17. Bien que la proposition des lèvres ait été déjà annoncé dans *Speculum* 1974, je considère ce texte de 1977 plus illustratif de ce nouveau modèle.

ginaire (l'absence d'une image de corps pour les femmes qui ne soit pas marquée par la négativité); le niveau symbolique (le manque d'un langage des femmes); et troisièmement l'absence d'un rapport des femmes entre-elles (la généalogie féminine et les relations entre-femmes sans médiation du phallus). Ces trois aspects sont en fait inséparables et se réfèrent tant à l'idée d'un langage des femmes qu'à la notion d'un corps féminin qui n'a été pensé, représenté qu'à partir de l'image du vagin (réceptacle, passif).

Rappelons que le parler-femme de Luce Irigaray peut être compris comme un langage féminin en tant que langage de l'exclue, c'est-à-dire, de celles qui sont l'objet du discours, d'analyse, de pensée, et qui ne sont pas elles-mêmes sujets de désir, de langage. Irigaray ne veut pas nécessairement définir ce qu'est une femme, mais plutôt sortir « la femme » d'une économie de sens qui refuse de la reconnaître comme sujet (Fuss, 1989).

Le parler-femme équivaut à prendre son espace d'énonciation, le reconnaître et occuper une place dans le langage, créer, offrir de nouvelles images et représentations à un imaginaire qui n'est pas encore peuplé par les sens des femmes. Il s'agit d'une reconnaissance fondamentale de l'impossibilité d'un parler qui soit neutre et du besoin de savoir avouer le côté politique de tout acte d'énonciation. Si pour Irigaray l'intention est de marquer la différence pour penser aux femmes, nous pouvons nous intéresser surtout à l'*énonciation* et aux épistémologies obligatoirement politiquement situés. Le parler-femme s'illustre alors par l'image des lèvres – celles du dessus et celles du dessous – et apparaît comme une mise en image à la fois d'une énonciation du lieu de (jusqu'à présent) non-sujet, ainsi qu'une compréhension du désir basée sur des paramètres propres à la sexualité féminine.

Allant à l'encontre de l'idée de la femme comme un trou, un espace vide, Irigaray postule que les deux lèvres se touchent continuellement comme un substrat matériel pour représenter la contiguïté, l'ininterrompu.

Discontinuité d'un cycle où la fermeture est une fente qui confond ses lèvres dans leur(s) rebord(s). Ainsi ne peut-elle se répéter elle-même ni se produire tout autre dans le plaisir, car l'autre déjà en elle l'affecte, la touche, sans qu'elle devienne jamais l'un (et) ou l'autre. (...) (la) femme demeure (dans) son indifférence. (...) Car (la/une) femme est déjà se sentir avant toute intervention décidable. En deçà de toute opposition dans un couple où se dessine l'attribution de l'actif et du passif, ou du passé et du futur. (IRIGARAY, 1974, p. 286)

Voilà pourquoi Irigaray conçoit ce modèle comme façon de développer une épistémologie qui inclut les femmes, leur sexualité et leurs corps. Toujours cinglante, Irigaray dit que, contrairement aux femmes, qui avec leurs lèvres s'auto-touchent tout le temps, une

sexualité constante et infinie, un plaisir perpétuel : « (...) l'homme a besoin d'un instrument pour se toucher : la main, la femme, ou quelque substitut. » (IRIGARAY, 1974, p. 288) ... Le symbolique, la philosophie, le langage.

Ainsi, dans l'économie du Même, il fait tout pour s'auto-toucher, tandis que la femme se re-touche sans instruments : « L'empire du phallus et sa logique du sens et son système de représentations, sont autant de façons d'écarter le sexe de la femme de lui-même et de priver la femme de son « auto-affection ». » (IRIGARAY, 1977, p. 131). Alors penser à un nouveau modèle anatomique surgit pour postuler un corps qui ne soit pas défini par l'absence, mais par une positivation par ses propres caractéristiques. Pour Irigaray, à essayer de se soumettre à une idée de sujet masculin, et ainsi à un langage masculin, les femmes se perdent d'elles-mêmes, d'une subjectivité et d'une jouissance qui leur soient vraies. Pour cette raison, la proposition des lèvres inclut à la fois un aspect langagier et un aspect matériel, corporel. Tous les deux sont au même temps sociaux et individuels.

Selon Irigaray, la jouissance d'être femme peut alors être infinie. On peut comprendre cela presque comme une plaisanterie d'Irigaray, qui orne ses textes d'humour, comme si elle disait : si exister en tant que femme est si horrible, comment expliquez-vous que nous jouissons tout le temps nous-mêmes, par nous-mêmes, que notre masturbation est continue et que nous n'avons pas besoin d'un pénis pour cela ? Comme si en réponse à Freud, Irigaray disait : ni clitoris, ni vagin. Les deux. Et tout le reste : la peau, les lèvres, l'utérus, les muqueuses... Leur auto-érotisme est pourtant agressé par l'écartement brutal de ces deux lèvres par un pénis, image concrète mais aussi métaphore pour parler de l'invasion par le langage, la norme et les corps des hommes dans les espaces entre-femmes, des lieux qui pourraient exister comme des lieux de création d'un langage et d'un symbolique propres. Et, si l'économie de sens du Même ne s'intéresse qu'à l'optique, l'analogie des lèvres vise à privilégier le toucher.

Tu ne me 'donnes' rien en te touchant, en me touchant : te re-touchant à travers moi. (...) Ces alternatives, ces oppositions, ces choix, ces marchés n'ont pas cours, entre nous. Sauf à répéter leur commerce, à rester dans leur économie. (IRIGARAY, 1977, p. 206)

Elle parle ici d'un échange entre-femmes qui se passe non pas par la différentiation entre-elles, mais par une idée d'union paradoxale entre les femmes. « Je te touche, c'est bien assez pour savoir que tu es mon corps » (IRIGARAY, 1977, p. 207). Cela suggère que les femmes sont unies par leur oppression, mais que si elles acquiescent elles aussi à une définition, une ontologie, elles se soumettent encore une fois à l'épistémologie des solides, de l'un, du Même. Aussi, les connotations sexuelles ne laissent pas de doute sur le rôle joué par la

sexualité entre-femmes dans l'analogie des lèvres.

L'analogie du psychique avec le spatial est réintroduite de manière intéressante par Irigaray à travers cette proposition. Les lèvres du visage et de la vulve parlent ensemble (TRAUB, 1995) : l'idée d'un seul élément organisant la sexualité, le phallus, s'effondre avec l'analogie des lèvres, qui invoque une pluralité érotique, dans le corps et dans les subjectivités. Contrairement à la logique du phallus, qui prêche pour une certaine unité, une unification et une existence monolithique, ordonnée par l'ontologie du visible, la logique des lèvres est celle de la multiplicité, du mouvement et du toucher.

2.5.2 La question de l'essentialisme

Une partie importante des critiques formulées contre Irigaray provient des féministes matérialistes (un mouvement composé par Toril Moi, Monique Plaza, Monique Wittig, Christine Delphy, entre autres) et concerne la crainte justifiée de l'essentialisme (FUSS, 1989). Plaza, par exemple, soutient qu'Irigaray a tendance à confondre les catégories sociales avec les anatomiques (FUSS, 1989), tandis que la position matérialiste comprend la nature comme un produit des relations sociales, et le sexe comme un résultat de l'oppression, et non comme sa cause. Plaza critique le fait de ne pas avoir en Irigaray une théorie de l'oppression. Tout de même, elle condamne sa croyance en une différence sexuelle et l'exaltation de l'idée de « la femme » comme des essentialisations problématiques. Toril Moi, pour sa part, reproche à Irigaray d'être anhistorique et apolitique (FUSS, 1989). Effectivement, dans *Quand nos lèvres...*, il est impossible de nier qu'Irigaray fait équivaloir l'image des lèvres de la vulve à ce qu'est une femme, générant ainsi une équation dans laquelle vulve = femme. Il y a une base anatomique pour Irigaray, qui la fait tomber dans certains essentialismes.

Certaines théoriciennes plus favorables à son travail ne sont pas d'accord. Pour Diana Fuss (1989), on peut se demander si toute définition de « la femme » retomberait nécessairement dans une essence. Définir ne serait pas nécessairement retrouver une ontologie éternelle, transcendante. Margaret Whitford (1991b) a tendance à concevoir qu'Irigaray propose les lèvres comme une analogie ou une figure de style, tandis que Gallop (1983) la voit comme créant une idée de ce qu'est une femme par l'appel à l'anatomique, sans toutefois élever la femme à la vulve. WHITFORD, 1991a comprend que tout ce qu'Irigaray dit des femmes quand elle les définit est un diagnostic de l'effet d'une situation qui les produit ainsi.

Les critiques qui conçoivent Irigaray comme essentialiste comprendraient que le corps est un référentiel pour elle, ignorant qu'il peut également être lu comme une fabrication

constante. « Pourtant, l'effet le plus profond de sa position invraisemblable sur les lèvres est peut-être de forcer le lecteur à reconsidérer le statut de référentialité anatomique » (GALLOP, 1983, p. 83, je traduis). Justement, l'image des lèvres qu'Irigaray fournit serait celle qui la fait le plus souvent être accusée d'essentialiste. Mais pour FUSSE, 1989, la production apparente d'une image essentialisée de la femme chez Irigaray à travers les lèvres est en fait un tournant et un changement par rapport au phallomorphisme de Lacan. On pourrait lire chez Irigaray, comme le fait FUSSE, 1989, la possibilité de construire et déconstruire simultanément des identités et des essences. C'est peut-être ce que veut dire Diana Fuss : « L'essentialisme d'Irigaray fonctionne si bien précisément parce qu'Irigaray *est et n'est pas* une essentialiste ; pour faire résonner un thème désormais familier, elle est "les deux à la fois" » (FUSSE, 1989, p. 70, je traduis). Les deux lèvres serviraient de trope argumentatif : une ressource qui nous permet de comprendre rapidement que nous parlons à partir d'un autre endroit, qui nous fournit d'autres prédicats, différents de ceux du phallus (FUSSE, 1989).

Le but, pour Irigaray, de définir les femmes d'un point de vue essentialiste n'est pas de les emprisonner dans leur corps mais de les sauver des définitions enculturantes [*enculturating*] par les hommes. Une définition essentialiste de la « femme » implique qu'il restera toujours une partie de la « femme » qui résiste à l'empreinte masculine et à la socialisation. (FUSSE, 1989, p. 61, je traduis)

Pour Diana Fuss (1989), la relation entre le langage et le corps n'est ni littérale ni métaphorique, mais *métonymique*. Tout comme les deux lèvres, qui forment cette idée de continuité, du toucher intime sans que l'une absorbe l'autre (FUSSE, 1989), la contiguïté serait ce qui caractérise une syntaxe féminine, symbolisée précisément par l'image des lèvres comme un parler-femme. Il ne s'agit pas seulement de ce qu'un langage féminin n'est pas : ni sujet, ni objet, ni univoque, ni quelque chose qui s'approprie de l'autre. Nous avons ici, selon Fuss, 1989, une idée de ce que ce langage a comme potentiel d'être.

Les lèvres émergent comme un modèle pour illustrer un autre type d'échange. Il s'agit d'un toucher en mouvement, qui n'incorpore l'autre ni se solidifie, n'atteignant jamais une fin ou un sens définitif (FUSSE, 1989). Pourtant, cette penseuse soutient que les deux lèvres fonctionnent aussi comme une métaphore : une métaphore de la métonymie. En faisant s'effondrer ces deux définitions, Irigaray démantèle le binarisme métaphore/métonymie, la métaphore plus associée au solide ¹⁸(dit masculin) et la métonymie au fluide (dit féminin). L'idée de contiguïté apparaît dans Irigaray par rapport à ces deux lèvres, qui représentent la relation entre-femmes et la généalogie féminine (FUSSE, 1989). WHITFORD, 1991c, à son tour,

18. Je parlerai sur cela prochainement, toujours dans ce chapitre.

considère que le mérite du modèle des lèvres réside exactement dans le débat qu'il génère autour du thème de l'identité des femmes et de leur relation avec le corps :

Ce que je soutiendrai ici, c'est que ces images sont *en fait* devenues une base de resymbolisation malgré leur littéralité et leur référentialité assez insistantes; que ce qu'Irigaray a réussi à faire, dans ses écrits énigmatiques et allusifs, c'est de fournir des *images du corps des femmes* qui sont devenues matérielles pour l'échange symbolique entre les femmes, et qui ont donc déjà dans un domaine limité et dans une mesure limitée dépassé les paramètres de la représentation patriarcale des femmes. Je soutiendrai, tout d'abord, que ce qui est important à propos des deux lèvres, ce n'est pas seulement leur littéralité, mais surtout *le fait que personne ne peut s'entendre sur ce qu'elles signifient exactement.* (WHITFORD, 1991b, p. 98, je traduis)

En ce sens, le modèle des lèvres a rempli son rôle de générer un débat entre-femmes et de remettre la corporalité en jeu, sans la séparer du langagier. L'idée d'Irigaray est qu'une grammaire des femmes surgit et dépend d'une relation entre-femmes.

Peut-être est-ce la création de ce nouveau langage, des abjects de la norme, à laquelle nous assistons en ce moment. De nouvelles nomenclatures pour les genres et les sexualités apparaissent tout le temps : pansexuel, demisexuel, asexuel... Nous pouvons voir un mouvement similaire dans la tentative d'inclusion de nouveaux pronoms qui comprennent les genres. En portugais, « todes » ou « todxs » à la place de « todos » (masculin pluriel pris comme neutre), en Français « iel » à la place de « il » ou « elle », etc.

2.5.2.1 Définition et polymorphie

Une désagrégation des femmes se fait dès l'entrée du langage dit masculin : « nos deux lèvres ne peuvent se séparer pour laisser passer *un mot* » (IRIGARAY, 1977, p. 208). Le sens et des significations phalliques éloignent les lèvres et font qu'un « phallus » s'insère entre elles. « Sans lèvres, plus nous. L'unicité des mots, leur vérité, leur propriété, c'est leur absence de lèvres » (IRIGARAY, 1977, p. 208). Encore une fois, ici Irigaray critique l'effacement de l'origine dans l'épistémè occidentale, l'idée alors qu'un sujet masculin s'auto-générerait. La dette en relation à ce que les femmes offrent au développement de la civilisation n'a été jamais reconnue.

Ouvre tes lèvres, ne les ouvre pas simplement. Je ne les ouvre pas simplement. Tu/je ne sommes ni ouvertes ni fermées. Ne

nous séparant jamais, simplement : *un seul mot* ne peut être prononcé. Être produit, sorti, de nos bouches. Entre tes/mes lèvres plusieurs chants, plusieurs dire, toujours se répètent. Sans que l'un, l'une, soit jamais séparable de l'autre. Tu/je : font toujours plusieurs à la fois. Et comment l'un, l'une, dominerait-il l'autre ? Imposant sa voix, son ton, son sens ? Elles ne se distinguent pas. Ce qui ne signifie pas qu'elles se confondent. (IRIGARAY, 1977, p. 209)

Ici Irigaray commence à parler d'un espace de l'entre, du passage, des échanges, ce qui s'applique le plus pour le concept de *muqueux*, qu'elle développe plus tard. Mais déjà le modèle des lèvres suggère une continuité, non pas par manque de différenciation, mais parce que la domination, la pénétration n'y est pas centrale. Il y a dans ce modèle un rapprochement avec un mouvement perpétuel, quelque chose qui est ouvert, qui ne se sature jamais. La logique présente dans le modèle des lèvres est une logique des *échanges*.

(...) le plaisir de s'échanger sans fin avec l'autre dans un (se) toucher que n'arrête dans sa résorption aucune identification privilégiée. Ni l'un(e) ni l'autre n'y étant pris comme termes, ni cet en plus de leur passage l'une dans l'autre qui n'est rien : l'en moins à la circularité d'un mouvement faisant retour sur soi-même, l'écart qui toujours déjà fait renvoi à un(e) autre. (IRIGARAY, 1974, p. 291)

Cela a un rapport avec sa proposition de ne pas définir qu'est-ce qu'une femme. Irigaray à la fois veut ne pas définir le féminin et finit quand même par évaluer ce féminin à un utérus, un vagin, un clitoris. En ce sens, la critique que l'on pourrait faire de Lacan peut aussi se reporter sur Irigaray. Elle glisse aussi vers des définitions qui, a priori, iraient à l'encontre de ses propres conceptions sur les femmes et les sexes. Il n'est pas fructueux d'ignorer ces contradictions, mais de les reconnaître et de réfléchir, à partir d'autres théories, sur la manière de faire servir la pensée d'Irigaray à un féminisme inclusif, malgré ses moments essentialistes. Avec les lèvres, Luce Irigaray fait référence ici à une sexualité féminine qui ne veut pas se définir à partir des rôles déjà définis et saturés pour elles, la putain, la mère – le vagin, l'utérus. En se référant à l'abîme, au sol que les femmes représentent, elle veut montrer que ce qu'elle propose est inédit et différent de ce qui existait avant, relatif à une logique linéaire inhéremment solide, c'est-à-dire produite à partir d'un miroir plan. Pourtant, ne pourrions-nous pas penser que ce qu'Irigaray propose s'applique au sexuel et à la sexualité en général, ce qui inclut toutes les formes d'être un corps dans le système sexe-genre ?

Il me semble néanmoins que le manque de représentabilité qu'elle veut ici souligner

occasionne des effets pour la façon dont les femmes vivent leur subjectivité et leur sexualité. C'est-à-dire que la résistance à s'encadrer vient du fait que les représentations offertes ne sont pas cohérentes avec ce qu'elles expérimentent. Mais ne serait-ce pas toujours comme ça pour tous les sujets qui se voient hors de la norme, figurée ici par l'homme cisgenre hétérosexuel ? Si l'on veut travailler à partir d'une sexualité perverse-polymorphe, il nous faut un modèle qui ouvre de la place pour les possibilités, pour la pluralité. Dans la logique phallique, la sexualité féminine est une question oppositive, sur le modèle du *soit/soit* : soit le clitoris soit le vagin. Irigaray propose plutôt une logique de l'addition, de l'*et* : vagin *et* clitoris. Les deux, mais également aucune lorsqu'elle suggère cette *poiésis* d'un corps libre de la logique phallique, qui peut être représenté par les lèvres dans leur concrétude et leur métaphore (GALLOP, 1983).

Il s'agit d'une autre topologie de la jouissance, qui ne connaît pas les valeurs masculines. Les lèvres sont un modèle homosexuel féminin, qui se réfère en même temps à une matérialité du corps inséparable du langage ; à la sexualité féminine et à sa jouissance ; à la relation homosexuelle entre les femmes, qu'elle soit érotique ou mère-fille, entre sœurs. C'est une dynamique d'échanges que ce modèle permet penser. La métaphore des lèvres essaie de représenter une logique « fluide » de ce qui ne se définit pas, d'une catégorie qui n'en est pas une, qui en est plusieurs.

Il nous paraît qu'Irigaray veut s'approcher de ce que Freud propose dans ses trois essais, une sexualité polymorphe, un corps qui est surface libidinale. Pour les lèvres, pas de solide, pas de dur. Il s'agit du terrain de la fluidité. Du mouvement, de la souplesse, de ce qui ne se définit pas. De la pulsion ? De la polymorphie du sexuel ? Il semble que ce qu'elle veut proposer avec les lèvres est, parmi d'autres choses, un *soutien matériel pour cette polymorphie*, cette résistance pulsionnelle à la définition, à des équations trop rigides, fixes. Pourtant, il me semble que sa limitation reste dans sa vision trop binaire de la différence, car Irigaray insiste sur l'idée d'une différence sexuelle comme la plus importante des différences – et la seule dans le domaine du sexuel.

Cela s'avère bien trop réducteur, vu que la polymorphie et polysémie du sexuel nous demandent un soutien matériel de base qui soit capable d'inclure d'autres corps et sexualités. D'ailleurs, si ce corps est un modèle pour accéder au psychique, et la théorie psychanalytique une théorie sur le psychique, un modèle qui considère/privilégie un seul corps s'avère peu utile. Le problème de la matérialité des lèvres est que cela est pensé comme un modèle pour « le féminin », ce féminin qui arrive finalement par être essentialisé dans le sens où il y a une anatomie qui équivaldrait à un psychisme, à une identité. Il nous semble que le risque de l'éloge du matériel est justement celui-ci. Il s'agit d'un paradoxe : comment parler de matérialité sans ainsi valider les modèles biologiques que nous avons ?

Nous n'avons pas besoin de définitif. Notre corps, là, ici, maintenant, nous donne une tout autre certitude. La vérité est nécessaire à ceux qui se sont tant éloignés de leur corps qu'ils l'ont oublié. Mais leur « vérité » nous immobilise... (IRIGARAY, 1977, p. 213)

Cependant les lèvres invitent aussi à cette ouverture, à cet inconnu. Elles sont une façon de commencer le débat sur la représentation de la matérialité, malgré les limitations de ce modèle. Il a comme qualité son refus à se définir de forme figée, d'être toujours ouvert. Si l'on souhaite se définir par un organe ou un autre, l'on finit par exclure bien des sujets dépourvus de cet organe. Aussi, parler d'un modèle corporel mais également de ce qui est langagier, symbolique, revient à maintenir un paradoxe. Une psychanalyse majeure (AYOUCHE, 2018) prétend penser que la question est de reconnaître les possibles lieux à occuper dans la sexualité comme des signifiants, tout simplement. Mais en fait le trouble et la richesse de penser matérialité et langage comme indissociables tient précisément au maintien du paradoxe. La matérialité compte *et* n'est pas tout. Elle importe, mais elle ne nous définit pas. Elle change l'expérience vécue, mais un corps donné n'égale pas nécessairement telle ou telle expérience vécue.

Est-il possible penser une morphé – l'une pour le corps et pour le psychisme – sans essentialiser ? Saurions-nous comment soutenir le paradoxe entre avoir une ontologie et ne pas être essentialistes ? Ou le paradoxe de la dépendance du corps par rapport au langage et du langage par rapport au corps ? Notre épistème jusqu'à aujourd'hui a eu mal à le faire. Irigaray dirait possiblement que cela est dû au caractère solide de nos épistémologies en Occident. Voyons ce qu'elle veut dire par solidité.

2.5.3 Les solides et les fluides

La question ontologique et le débat sur l'identité sexuée chez Irigaray passent par sa théorie sur la nature de la matière. Dans sa pensée, le masculin est associé au solide et le féminin au fluide. L'épistème serait en retard par rapport à une théorie des fluides. La structuration du langage entretient une complicité entre la rationalité et une mécanique des solides. La symbolisation de certaines propriétés des fluides a déjà été exclue comme possibilité. Dans cette économie de sens, le sujet ne peut pas parler sans être déjà coincé dans une matrice symbolique qui forclot « l'innommable » et « l'indéfinissable ». Le fluide est par définition instable, car il dépend du système – de la norme – qui le crée, définit, abjectifie, exclut.

La solidité et la fluidité peuvent être comprises métaphoriquement – le capitalisme, la

raison, les mathématiques, les institutions, le symbolique sont de l'ordre solide. C'est-à-dire que le corps masculin est solide – il est positivé par sa présence, ayant une forme fixe, immuable. Le féminin est associé à des caractéristiques telles que l'absence de barrières, les frontières diffuses entre conscient et inconscient, le déplacement, la condensation, une malléabilité qui rend les attributs fluides de la féminité comparables à l'inconscient. C'est pourquoi Irigaray dit que les caractéristiques de l'inconscient évoquent une économie féminine du désir. Car, pour elle, le désir féminin passerait par des chemins fluides.

Aussi intéressant soit-il lorsqu'il est pris comme effet d'un problème structurel dans l'économie représentationnelle, le fluide apparaît avec ses limitations dans le texte «La mécanique des fluides », quand IRIGARAY, 1977 bute sur les naturalisations sur le corps dit féminin et le corps dit masculin comme des données déjà établies. Elle dit que les fluides sont une réalité physique qui n'a pas encore trouvé de symbolisation adéquate, qui donne d'autres sens à cette qualité des éléments : essentialisation du féminin et du masculin qui ne nous intéresse pas perpétuer.

Historiquement, les caractéristiques des fluides étaient conférées aux femmes : le mouvement, l'adaptation, la transformation, l'absence d'obstacles, la malléabilité. Le solide chez IRIGARAY, 1977 est opposé à la transformation, à l'érotisme, au lien. Son immuabilité, son aspect monolithique de répétition d'un état (supposé) d'équilibre le rapproche de la pulsion de mort. Il n'y a pas d'échange, il y a annihilation. Le féminin est fluide parce qu'il est utérin et est exclu.

Ainsi le fluide est métaphorique et matériel : il est métaphorique parce qu'il représente à quel point les femmes ne trouvent pas une place solide d'existence et d'appartenance au monde. Elles ne participent pas à l'économie de sens existante, occupant l'espace extérieur d'une frontière, d'une barrière qui sépare l'intelligible de l'inintelligible – ce qui, finalement, les rapproche de l'abjection (BUTLER, 1990/2007 ; KRISTEVA, 1982a ; PRINS & MEIJER, 2002). Le fluide est aussi matériel car la féminité – cis et hétéro – n'a pas de forme propre : ses paradigmes étant le vagin et l'utérus, la malléabilité de ces espaces et de leurs tissus suggèrent que le féminin n'est pas fait par une solidité de la matière, mais par une souplesse, qui indique qu'il n'est pas l'espace de la présence, mais le moyen adaptable et sans forme propre pour que ce qui appartient à la condition d'être – ce qui *est*, qui a sa propre ontologie, sa solidité, ses limites bien définies – le colonise, devienne et se crée.

Ainsi, chez Irigaray, l'inintelligible de la norme ne peut être constitué que par des moyens fluides, me semble-t-il. Il n'est pas essentiellement, intrinsèquement fluide : effectivement, il est pris comme fluide et il ne reste fluide que dans une économie de sens qui ne le reconnaît pas. Nous pouvons penser au solide non pas seulement comme ce qui est de l'ordre

du masculin, mais du *normatif*. Et alors apparaît comme fluide tout le reste, tout ce que le solide ne comprend pas, n'inclut pas. Ainsi, comme nous le verrons, ce qui est fluide n'est pas seulement le féminin, mais tout ce qui n'est pas vu comme appartenant à ce seul sujet qui compte.

Voilà ce que je veux dire lorsque j'insiste sur le besoin de lire Irigaray dans une perspective butlérienne : cela signifie penser en termes de norme, comprenant tout ce qu'Irigaray définit comme « du féminin » en tant que l'inintelligible pour la norme, et le « masculin », le « phallique », « l'homme » comme ce qui est associé à la norme, au sujet intelligible. Selon Irigaray, la structuration du langage a fait naître une (in)existence – dira-t-elle, sémantique – d'êtres incomplets, les femmes. Elle se réfère à *Encore* (1972/2005) de Lacan et dit qu'il faut voir que le « tout » d'un système est un « tout » qui a déjà admis et exclu l'existence d'une « pas-toute ». Mais ce « tout » n'existe que dans un cadre spécifique, dans lequel il peut se projeter. En cela, la femme n'aurait servi que de surface pour la projection de ce sujet, pour assurer la totalité du système. Elle aurait servi de support à la création de concepts et de relations qui n'ont de sens que pour le sujet de la norme.

Les dynamiques spécifiques des fluides seraient les frottements internes, les pressions, le mouvement. J'ajouterai ici aussi le frottement des lèvres de la vulve. L'économie des fluides d'Irigaray a une relation avec « l'identité féminine ». Souvenons-nous que pour elle la logique d'une identité Une, unique, univoque et sans complexité – complètement stable et prévisible – appartient à l'ordre des solides, du sujet de la norme. De même, l'idée de fluidité et des pressions internes rappellent aussi la critique sur le supposé besoin d'une identité féminine et féministe unique, monolithique. Avec un regard butlerien, on peut donner un autre sens à ce postulat, considérant qu'il s'agirait aussi d'une critique de l'idée qu'il faudrait une cohérence interne au mouvement des femmes – cohérence que l'on ne retrouve pas. Pourquoi les femmes devraient-elles avoir une identité solide et définie (BUTLER, 1990/2007) pour se battre pour leur droits (à l'existence, à la représentation ?)

Pour Irigaray, se définir revient à se soumettre à cette logique solide, qui se suppose neutre. Il s'agit d'une violence qui veut effacer nos différences, nos incohérences, nos complexités, notre fluidité. Les fluides ont leur ontologie, non soumise à une logique des identités et des concepts intelligibles pour un système donné, de l'indéfini, ce qui permet d'intégrer de plus en plus de personnes dans cette catégorie.

Dans notre économie de sens, le sujet de l'inconscient – des hommes et des femmes – est soumis à une symbolisation unique, un récit univoque qui consacre la priorité au solide. Mais ce solide, on le sait, dépend du fluide pour exister. Et il se maintient grâce à l'effacement et à la colonisation de ce fluide, tout comme l'existence de l'intelligible dépend d'une

conception de l'inintelligible. « Ainsi, si toute économie psychique s'organise en fonction du phallus (ou Phallus), on pourra se demander ce que ce primat doit à une téléologie de résorption du fluide dans une forme consistante » (IRIGARAY, 1977, p. 108). Le fluide est in-forme, ce qui peut être une puissance créatrice, mais qui engendre aussi de la souffrance, car il y a un risque d'effacement, d'envahissement, d'objectification. Le fluide l'est parce qu'il n'est pas représenté, ce qui est l'origine même de son abjection et de sa souffrance.

Se référant à Lacan, Irigaray évoque la formule du fantasme pour parler de l'objet *a*, objet cause du désir, comme intrinsèquement fluide, toujours en devenir, en transformation. Elle dira que la transformation du fluide en solide signifie un triomphe de la rationalité. Elle ironise : « Pourquoi le sperme n'a jamais une fonction de *a*? » (IRIGARAY, 1977, p. 112) L'épistémè du miroir plan ne veut pas voir l'objet du désir à la fois fluide et marqué comme masculin. Le masculin est du côté du désirant, non du désiré. Comment un fluide masculin (biologique) peut-il provoquer le désir? La matérialité du pénis est remise à l'ordre du jour, car elle représente bien l'idée d'un solide qui se produit de manière pénétrante, jamais pénétrable.

2.5.3.1 Forme et ontologie

De plus, qu'en est-il du sexuel dans cette économie de sens où la forme, le solide, le contenu et non le contenant ont le primat ontologique? Dans cette économie des solides, quelle place y a-t-il pour le pulsionnel? Le pulsionnel est-il solide ou fluide? Est-il les deux? Aucun des deux? Le féminin tel que conçu par l'économie masculine, utérin, support du sujet, continent, négatif pour la présence positive de l'autre est vu comme un fluide, celui-ci sans forme, un inintelligible, insoutenable, excès et rejet.

Pour Irigaray, la sexualité perverse polymorphe n'est pas fluide, car l'anal est déjà dans l'économie des solides. Cela est peut-être discutable. On peut comprendre que la fixité des stades des fixations pulsionnelles peut faire partie d'une épistémologie des solides. Mais il est aussi possible de comprendre que la pulsion elle-même puisse occuper cette place du entre. La pulsion, après tout, c'est l'entre par excellence. Il y a entre le solide et le fluide un sujet qui m'intéresse d'aborder. C'est un espace d'échanges, de pluralité ontologique et de respect de la différence. Cet espace symbolique, subjectif et social est encore en construction. Mais il serait possible par une éthique des différences, qui se caractérise par la perméabilité¹⁹.

Irigaray reprend la critique épistémologique lorsqu'elle parle des solides et des fluides,

19. Cette thématique sera discutée dans le chapitre 3

affirmant que la théorie psychanalytique ne s'intéresse pas à l'étude des fluides, précisément parce qu'ils ne sont pas compris comme ayant leur propre existence. Le fluide est opposé à la notion de fixité. « Car la nature ne manque certes pas d'énergie, mais elle n'est pas pour autant capable de posséder « en elle-même », d'enfermer en une/sa forme totale, la force motrice. Ainsi le fluide est-il toujours en excès, ou en défaut, par rapport à l'unité. » (IRIGARAY, 1977, p. 115) Ma lecture d'Irigaray passe ici par une éthique de la matérialité, mais pas par une éthique de la différence sexuelle. Avec cette critique à l'esprit, j'essaie de lire le texte comme une étape nécessaire pour arriver à sa conception, à mon avis, plus intéressante, du muqueux. Bien que je comprenne que le corps est fabriqué, je ne méprise pas les sens et les effets que génère une telle production corporelle, ni non plus la souffrance subjective qui en résulte. Pour cela, j'utilise la théorie butlérienne comme outil d'une lecture d'Irigaray qui échappe à l'essentialisation, sans pour autant renoncer au corps – lié au langagier depuis sa racine.

L'appel à la matérialité est si fréquent chez Irigaray qu'il est impossible de détacher les critiques qu'elle fait d'un système excluant et solide, patriarcal, des effets concrets d'une telle économie des sens excluante. Ce qui est représentationnel, pour Irigaray, précède le matériel en termes de pertinence, pas nécessairement en termes de causalité ou de temporalité. Autrement dit, dans la pensée de la psychanalyste, les conditions d'inexistence des femmes sont indissociables des effets concrets et matériels qu'elles subissent en termes de violences physiques et sexuelles, d'effacement politique, de vulnérabilité économique, d'enfermement dans le rôle de reproductrice domestique, de pires conditions de travail... Ainsi, une théorie, une manière de représenter des fluides, peut donner un sens, un nom, une représentation à une catégorie *multi-poly-(in)forme* qui pourtant a une existence symbolique et matérielle paradoxale, en osant exister aux bords de la norme.

La souffrance, l'exclusion et l'oppression chez Irigaray passent par la soumission à une logique masculine, solide, qui est inséparable du capitalisme et de l'objectification du corps féminin comme un corps reproducteur et un espace de colonisation. La fluidité est ici une dénonciation d'une manière d'être et d'habiter le monde qui existe en tant que subversion constante. Le fluide se produit. Cependant, le défi est que sa matérialisation ne se fasse pas dans les paramètres normatifs qui ne visent qu'à le coloniser.

Comment soutenir une éthique des fluides et éviter retomber dans des essentialisations, elles-mêmes appartenant à une logique des solides, selon Irigaray ? Ce débat touche le thème de la corporéité et celui de la définition (ou non) du sujet du féminisme.

2.5.4 Le « féminin » et les femmes chez Butler et Irigaray : la place du corps

L'objectif de Luce Irigaray est de dénuder les fondations du patriarcat. Si elle propose une *Éthique de la différence sexuelle* en 1984, et le fait à partir d'un paradigme binaire, pouvons-nous tout de même utiliser des parties de sa théorie sans retomber dans des essentialismes réductionnistes ? Je considère que oui, premièrement à cause du fait que la critique qu'elle fait à cette époque demeure juste. Nous ne vivons toujours pas dans une société équitable pour le genre, mais dans un patriarcat ciscentré et hétéronormatif. Le deuxième point est que les discours d'une psychanalyse majoritaire continuent à propager la pensée monosexuelle freudienne du phallus comme valeur du sujet. Enfin, c'est l'idée de(s) différence(s) comme puissance dans le système sexe-genre qui m'intéresse.

Son but est surtout de montrer comment le féminin et le masculin, bien qu'étant des catégories cristallisées, sont des *effets* d'une structure patriarcale excluante. Essayant de marquer une différence entre la pensée de Irigaray et des autres féministes différentialistes, WHITFORD, 1991c souligne que ses conceptions de « l'homme » et de « la femme » ne seraient pas statiques et immuables : au contraire, l'idée même d'une vérité absolue viendrait, pour elle, d'une logique phallique et excluante, qui souhaite faire disparaître la différence. Basée sur l'idée que le langage produit des effets matériels, Irigaray est contre la hiérarchisation et la totalisation des catégories et des différences, croyant plutôt à un paradigme de la multiplicité. Sa question étant le changement, la façon de le faire serait selon elle par l'affirmation de la différence des sexes. Ce qu'elle veut mettre en lumière est la question de l'altérité dans un discours masculin. Si la femme est toujours vue comme Autre, y a-t-il ici reconnaissance d'une subjectivité différente ou souhait narcissique du Sujet de retrouver son reflet ?

Souvent, sa théorie éthique sur la différence des sexes dans le patriarcat est prise comme prescription. Ce n'est pas le cas pour WHITFORD, 1991c, qui considère que lorsque Irigaray définit le féminin ou souligne l'importance de la différence sexuelle elle fait une description du Symbolique tel quel celui-ci lui paraît, à un moment donné. Il faut cependant dire que cette interprétation, possible à plusieurs moments de son œuvre, peut parfois avoir ses limites. Pourtant, on peut considérer que si Irigaray, quelquefois, finit par donner des définitions, cela peut être stratégique. Éventuellement, elle mimétise provisoirement le discours et le langage partagés, avec comme but celui d'être comprise dans un système qui ne connaît que des paramètres masculins. Bien saisir le but de la pensée de Irigaray devient crucial pour qu'on comprenne la spécificité de son différentialisme : qu'il est sexuel et plus intéressé par la forme que par le contenu.

Si nous essayons de nous battre contre l'oppression sexiste et de marquer notre place de femmes, comment le faire sans que cela ne finisse par nous coincer encore plus dans une identité née justement dans le cadre métaphysique auquel nous voulons échapper? Par delà la différence des contextes, cela ne se rapproche-t-il pas de ce dont souhaite débattre Judith Butler dans *Trouble dans le genre*? C'est-à-dire, le fait de délimiter la catégorie, ne serait-il pas justement une partie du problème? Ne contribue-t-il pas au mythe même de la féminité? Ne finit-il pas par écarter de l'intelligibilité davantage d'autres formes d'exister? Pour BUTLER, 1990/2007, la définition du sujet du féminisme exclut une pluralité de sujets qui ne se reconnaissent pas dans les catégories vues comme intelligibles dans l'hétéronorme. Pour Irigaray, le problème est similaire : de définir les femmes correspond à une logique des existences solides, dont la grammaire ne les représente pas.

Remarquons que Judith Butler établit au moins à deux reprises un dialogue significatif avec la pensée de Irigaray, dans *Trouble dans le genre*, de 1990/2007, et dans *Ces corps qui comptent*, de 1993. A ces deux moments, Butler s'intéresse au constat de Luce Irigaray, quand celle-ci souligne l'inexistence de représentations pour le féminin dans la métaphysique occidentale. Le féminin finit par être compris comme une catachrèse (BUTLER, 1993), le creux, l'abîme, l'impossible à représenter. Dans ces deux ouvrages, Butler cite Irigaray lorsqu'elle effectue deux mouvements : lorsqu'il s'agit de penser les dynamiques d'exclusion, notamment dans la matrice hétérosexuelle avec l'abjection des catégories perçues comme inintelligibles, et quand elle va contre l'idée d'un sujet unique et monolithique du féminisme (la supposée essence toujours irréprésentable de la femme).

Définir ce que sont les femmes peut être considéré comme quelque chose qui apporte peu à la tâche féministe (BUTLER, 1990/2007; HARAWAY, 1985/2007b). Comme IRIGARAY, 1977 l'affirme, pour une théorie des femmes, il nous suffit les hommes. Dans un langage des femmes, un tel concept n'aurait même pas lieu. Et même pour Irigaray les femmes ne forment pas une seule catégorie, leurs revendications sont différentes. Elles ne sont pas Une. Hors de la norme, elles sont outre le système qui essaie de les définir de façon monolithique et toujours par des paramètres qui ne leur correspondent pas. Pourtant, comme tout groupe rejeté, les femmes subissent les effets réels de leur abjection. Elles veulent alors être reconnues, retrouver de l'intelligibilité, de la représentation.

2.5.4.1 La femme-mère

Du point de vue d'Irigaray, que les femmes aient des difficultés à se situer en tant que sujets de désir n'a rien d'inné. Ce n'est pas leur vocation naturelle pour être mères qui leur fait chercher cette voie. Ce n'est pas la présence de l'utérus qui les fait nourrices, ma-

ternelles. Ce n'est pas non plus une passivité donnée par la nature qui les fait vaginales, soumises. Pour Irigaray, c'est le manque, dans les systèmes symboliques et imaginaires, de représentations des femmes et du féminin, qui rend difficile, voire impossible, leur subjectivation. Les possibilités réduites pour les femmes d'être (presque) sujets dans la culture les font toujours coadjuvantes dans leur propre subjectivation. Elles sont lues à partir de paramètres masculins, n'ont pour options que des positions secondaires, d'objet ou d'accessoire de l'homme qui les fait mères, épouses, putains, fragiles, passives, vaginales...

La question de l'ontologie de la femme, sa définition ou non, apparaît chez Irigaray en dialogue avec la question de la matérialité, du corps et est inséparable du rapport entre féminité et maternité. Irigaray souligne à maintes reprises combien la maternité est présentée aux femmes comme une voie possible d'accès à la condition de sujettes. Par ce « fils-phallus », il y aurait enfin la reconnaissance d'exister comme sujet intelligible en la personne de la mère. Pour cette raison, ce qui est lié au « féminin » finit rapidement par être assimilé au « maternel », car le « maternel » a été signifié dans notre culture comme l'incarnation du féminin. Or, pour Irigaray, le maternel se place précisément en tant que la fausse promesse de validation offerte aux femmes. La maternité, en effet, enterre les femmes encore plus dans un lieu de silence, d'oppression et d'invisibilité et les condamne davantage au domaine de l'anti-sujet²⁰ La féminité telle qu'elle est construite dans les paramètres solides occidentaux est toujours liée à la notion d'Origine – chez Irigaray, charnelle, maternelle, utérine –, d'où les fantasmes du féminin comme une caverne aspirante et engloutissante, anéantissant le sujet. La relation du sujet avec l'Origine a été jusqu'ici dans un état d'inintelligibilité terrifiante. Le lien étroit que l'épistémologie phallique occidentale établit entre le féminin et la maternité rend le premier inintelligible et fait de la seconde l'absolue inintelligibilité, une origine qu'il faut détruire pour que le sujet de la norme existe.

Jusqu'à aujourd'hui, la grande majorité des grossesses ont été menées à terme par des personnes reconnues comme femmes à la naissance. Les soins aux enfants continuent également d'incomber à ces personnes. Tant que cela est le cas, la maternité demeurera une question fondamentale dans la lutte féministe. Bien que les circonstances changent avec le développement de nouvelles technologies pour la reproduction et, nous l'espérons, que la réalité de la prise en charge des enfants puisse changer, pour l'instant, le vécu de la dépendance du bébé et de l'enfant est encore extrêmement lié, sur le plan social et représentationnel, à la figure de la « mère ». La question du contrôle de la reproduction est un sujet

20. L'œuvre de l'écrivaine napolitaine Elena Ferrante est notoirement centrée sur les questions de la maternité et de la condition des femmes dans les sociétés sexistes. Dans peu d'œuvres je pense que la maternité a pu être représentée avec autant de complexité que dans son travail. Son court et puissant *Poupée volée* est un récit sur l'effacement de la personne de la mère, l'ambivalence inhérente à tout lien intime, la peur de la dépendance et la fausse promesse de plénitude par la maternité.

classique partagé par différents courants du féminisme qui semblent s'accorder au moins sur un point : le corps féminin est pris comme un objet sexuel et, surtout, il est contrôlé dans ses capacités et ses « finalités » reproductives. En ce sens, la matière a été associée aux femmes en raison du lien charnel qu'elles peuvent arriver à avoir avec la reproduction. « L'association classique de la féminité à la matérialité trouve son origine dans un ensemble d'étymologies qui rattachent *la matière* à *la matrice* (ou à l'utérus) et donc à une problématique de la reproduction. » (BUTLER, 1993, p. 31, je traduis)

2.5.4.2 La maternité inintelligible chez Irigaray

La maternité dans la pensée de Luce Irigaray n'est pas un lieu de libération. Elle *pourrait* devenir puissante pour l'émancipation des femmes, mais cela dépend, d'abord, d'un changement social, vu que pour la plupart des femmes, la maternité les réduit à un rôle reproductif du phallique et du capitalisme, les abandonnant à la tâche d'être contenant, mais jamais contenu ; terroir, mais jamais fruit ; utérus du sujet, mais jamais sujet elle-même. Si la féminité est le continent noir de la psychanalyse, la maternité est le continent noir de ce continent noir dans nos société et culture, qui fonctionnent sur la base d'un matricide (Irigaray, 1987a/1991). Contrairement à la formulation freudienne d'une culture (et Loi) qui se fondent sur un parricide, IRIGARAY, 1987b propose l'existence d'un matricide antérieur, supposé nécessaire pour l'ordre dans la *polis*.

Du point de vue d'IRIGARAY, 1987a, le père (la loi, le symbolique, l'ordre culturel) interdirait le corps-à-corps avec la mère, forcluant la relation corporelle et intime de tout sujet avec son premier espace, l'utérus. Ce premier corps, maison, objet d'amour et de haine, représentant dans notre culture l'effroi de la fusion et de l'annihilation, doit être forclos pour qu'il se crée à sa place un langage – toujours masculin. L'ordre social et culturel aurait besoin de ce que la mère, en tant que représentation de tout cela, soit exclue. Cette relation primordiale demeurant toujours non-interprétée et pas représentée, les cicatrices et les pertes relatives à cette première rencontre corporelle – la mère étant la première maison du corps humain – seraient impossible d'élaborer.

Les femmes souffriraient d'un si brutal manque de représentation, étant donc empêchées de retrouver des modèles, des signes, des sens, des signifiants, des mots, des images qui rendent compte de leur subjectivité que la seule représentabilité minimale qu'il y aurait de la féminité serait le collage réalisé entre le féminin et la maternité. Mais même dans ce cas, il ne s'agit pas d'une véritable représentation de l'expérience d'être mère, telle que vécue par les mères, mais de la maternité soit comme idylle, soit comme abîme, l'utérus équivalant à une expérience primordiale, l'irreprésentable. Lorsque la maternité est appa-

remment compréhensible dans la logique phallique, c'est parce qu'elle occupe un lieu de colonie des contenus du sujet, du phallus et des enfants.

Paradoxalement, la maternité est présentée comme voie de subjectivation et la figure de la mère revient à l'irreprésentabilité absolue (IRIGARAY, 1974, 1987a). L'économie de sens homosexuelle masculine fait que la maternité devient un phénomène situé dans une structure imaginaire et symbolique phallique. Ainsi, la maternité est-elle associée à l'envers de l'intelligibilité, puisqu'elle correspondrait à l'extrême de l'incompréhensible, car l'expérience primordiale entre mère et bébé ne serait pas intelligible via les sens phalliques. Si la matrice de sens ne réussit pas à accéder au féminin, limitant ses représentations, invalidant ses productions, sa subjectivité, son langage et ses affects (IRIGARAY, 1974, 1977, 1984), la maternité correspondrait au sommet de ce manque de validation. Avec le pôle masculin associé à la raison, au verbe, au symbole et à la loi, la maternité comme extrême de la féminité inintelligible correspondrait à la folie, à l'absence de limites, aux frontières fluides, à l'engloutissement, à la symbiose et à l'annihilation (IRIGARAY, 1987a).

S'approcher du maternel renverrait à être condamné à mort. Étonnamment, la maternité est collée au féminin non pas comme origine, mais comme déjà soumise au patriarcal. Quand la loi du père s'impose dans le corps-à-corps avec la mère, au-delà d'une simple castration, ce qui s'établit est une véritable forclusion de la relation corporelle et intime de tout sujet avec son premier lieu, le corps maternel. Chez Irigaray, le maintien de l'ordre social et culturel (masculin) demande que la mère soit abjectée. Le père dominerait avec le langage le rapport de l'enfant avec la mère, annihilant tous les contenus qui ne correspondent pas aux sens propres à l'économie masculine. C'exactement parce qu'il n'y a pas de ressources symboliques pour cette relation primitive qu'il y reste des traces sans représentation de ce lien initial, rendu inconscient, ce qui reviendrait sous forme de symptôme.

Pour le sujet, l'impossibilité de donner des sens à cette expérience initiale la produit comme traumatique, ce qui fait qu'elle finit par être égalée à un gouffre effrayant dont on n'arrive pas à voir le bout. Toutes les horreurs du sujet sous la norme phallique sont renvoyées aux expériences antérieures au langage (ici comprises comme loi du père). Notre société s'étant construite sur la base d'un matricide, cette mère tuée, dont la mort n'est pas reconnue, est incorporée dans la culture comme inconsciente, refoulée, rejet et déchet. Pour un espoir de renouvellement pour les genres, l'imaginaire masculin doit reconnaître son propre inconscient rétablir une relation avec la mère – jusqu'ici, refoulée. La pensée occidentale et ses institutions ont exclu la possibilité d'une généalogie maternelle (féminine). « La femme », en dehors d'un lieu social et matériel de reproduction (de main-d'œuvre, d'enfants), n'existe pas.

« Le rapport à la mère est désir fou, parce qu'il est le 'continent noir' par excellence. Il reste dans l'ombre de notre culture, il est sa nuit et ses enfers. » (IRIGARAY, 1987a, p. 22) Tant que la relation à la mère sera cachée et annulée, ce silence perpétuera des fantasmes néfastes, primitifs et meurtriers, comme la femme telle un monstre dévorant, menace de folie et de mort (WHITFORD, 1991a) – des fantasmes qui proviendraient d'une haine non analysée issue de projections archaïques qui appartiennent à l'imaginaire masculin. Effectivement, les femmes en tant que groupe seraient la cible de cette haine non analysée.

La métaphysique occidentale s'élève en même temps sur le sol d'un matricide – une tentative de se débarrasser de l'origine, de la nier, de l'anéantir, puisqu'elle représente la vulnérabilité et la dépendance, avec son risque et sa jouissance – et tente d'élaborer cet effacement, cherchant à surmonter la perte qui se produit lorsque l'origine est effacée. C'est par la tentative de surmonter la perte qui existe du fait du matricide initial, perte du rapport à l'origine de l'être, du corps, de la subjectivité et, aussi, d'une partie de l'origine de la culture, que l'on cherche à exercer un contrôle et une domination de la féminité. Cette domination est semblable à ce que le psychique essaie de faire avec ce qui lui semble intolérable : le rendre inconscient, l'exclure, le refouler, l'aplatir.

L'horreur à la dépendance en regard de la mère est insupportable pour le Même, qui cherche donc à placer ce maternel dans un autre territoire, à l'exclure, s'éloignant de ce maternel. Comme l'origine maternelle est forclosée de la culture, toutes les peurs liées à cette origine sont (tout comme les vivent les bébés) dans un registre antérieur au langagier et au symbolique, ce qui laisse place à des angoisses intenses de type psychotique, avec des fantasmes de destruction, de mort, du sentiment de tomber à jamais, de chaos, de fragmentation... La terreur ici n'est pas *celle du manque* du pénis, *mais celle du vide représentationnel*, bien plus terrifiant. Il ne s'agit pas de la menace de perte d'une partie, comme dans la castration, mais l'impossibilité de vivre l'ensemble des parties qui nous constituent comme corps et comme sujets, dans un *tout* intégré.

Le langage et le royaume symbolique opérant dans une norme phallique surgissent pour forclore ces premières expériences corporelles diffuses et terrifiantes, où le sujet n'existe pas encore et où se vivent des expériences encore innommables. C'est là que la maternité engloutissante est assimilée à la psychose. Ce serait à cause de ce phénomène qu'on voit si souvent la maternité et la féminité associées en psychanalyse à un registre du Réel, c'est-à-dire à un registre qui se caractérise par être l'innommable, l'expérience brute. L'excès du Réel est envahissant ou abandonnant, et toujours impossible à signifier. Mais ce genre d'expérience terrifiante est inhérent à la condition humaine. Pour tenter d'échapper à cette dépendance que nous vivons et avons tous vis-à-vis de l'autre, nous tentons de situer le risque de ces angoisses dans la figure de la mère.

Il y aurait là risque de fusion, de mort, de sommeil léthal, si le père ne venait pas trancher ce lien trop étroit avec la matrice originelle. Mettant, à la place, la matrice de sa langue ? Mais l'exclusivité de sa loi forclot ce premier corps, cette première maison, ce premier amour. Elle les sacrifie pour en faire matière de l'empire d'une langue qui privilégie le genre masculin jusqu'à le confondre avec le genre humain. (IRIGARAY, 1987a, p. 26)

Peut-être peut-on alors dire que le placenta, ici en tant que représentant de la maternité et de l'origine, ne trouve pas de figuration dans notre culture. Pour cette raison, notre symbolique et imaginaire cherchent partout à se réfugier dans d'autres corps, faisant que « le placenta » occupe le corps de toute femme et s'en approprie : « première terre nourricière, premières eaux, premières enveloppes, où l'enfant se comprend *entier*, et la mère *entière* par la médiation de son sang » (IRIGARAY, 1987a, p. 26). On voit ici comment l'image du sang, des flux et des fluides réapparaît avec l'idée d'une féminité nécessairement réfractaire à la logique des solides. Le nombril et le cordon ombilical sont des ressources corporelles qu'Irigaray utilise pour parler d'un sacrifice – de la mère et de la relation à la mère – qui s'accomplit dans l'établissement d'un langage et d'une société masculins. Par le cordon, l'enfant a reçu la vie, la nourriture, l'air... La rupture de cette relation laisse une cicatrice, le nombril, qui correspond au matricide, le trou dans le tissu du langage.

La matrice, non pensée comme lieu du premier séjour où nous devenons corps, est fantasmée par beaucoup d'hommes comme bouche dévorante, comme cloaque ou déversoir anal et urétral, comme menace phallique, au mieux comme reproductrice. Et cette matrice se confond avec tout le sexe de la femme en l'absence de représentations valables de la sexualité féminine.

Pour parler de celle-ci, pas de mots, sinon orduriers, mutilants. Les affects qui y correspondront seront, dès lors, l'angoisse, la phobie, le dégoût, la hantise de la castration. » (IRIGARAY, 1987a, p. 28)

La figure de la mère est saturée de sens qui ne lui sont pas propres, mais qui sont massifs. Il s'agit d'une existence sans possibilité de représentation, sans identité. La mère peut faire référence à la matière, au sang, au lait, au vagin d'où nous venons, à l'utérus, mais *elle* n'est rien. L'incomplétude de sa forme s'attache à la possibilité constante de changement, de transformation – la fluidité de l'abject·e.

Le fluide doit demeurer ce *reste* secret, sacré, de l'un. Sang, mais encore lait, sperme, lymphes, bave, salive, larmes, hu-

meurs, gaz, ondes, air, feu... lumière, qui le menacent de déformation, de propagation, d'évaporation, de consommation, d'écoulement, en un autre difficile à souligner. Le 'sujet' s'identifie à/dans une consistance quasi matérielle qui répugne à toute fluescence. (IRIGARAY, 1974, p. 295)

En somme, c'est une existence dans l'inexistence : la féminité et la maternité sont des lieux, ce sont des espaces, des matières sans définition, sans contours, sans ontologie. Elles sont un tissu malléable, un espace adaptable. Un volume, un lieu pour reproduire, jamais pour produire de l'inédit, mais pour entretenir les structures du même, qui ignorent l'altérité.

Pourtant, avoir une ontologie, ainsi qu'avoir un rapport à la matérialité et à la corporalité, n'équivaut pas à avoir une définition immuable. Il me semble que la possibilité de faire coexister ontologie, validité (statut de sujet) et une certaine fluidité – dans le sens d'envers de la fixité des définitions – dépend beaucoup de la forme comme on prend la matière, quel rôle on donne au corps pour accéder à l'intelligibilité du sujet. Comment pourrait-on penser le sujet corporifié sans le condamner à la fixité éternelle dans ce corps ?

2.6 Corps et ontologie chez Irigaray et Butler

Le débat sur la condition qui caractérise le féminin chez Irigaray est essentiellement un débat ontologique. Quelles sont les conditions pour « être » une femme ? Qu'est-ce qu'est cette catégorie ? Quels éléments la composent ? Comment est-elle constituée ? Le débat sur l'ontologie de cette catégorie « la femme » dans le féminisme remonte à plusieurs siècles, et même au proto-féminisme d'Olympe de Gouges ou de Mary Wollstonecraft. Mais il me semble que *Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (1949/2019) suggère un point d'unification de ce sujet du féminisme, point sur lequel on a peut-être tenté de persister jusqu'à aujourd'hui et qui, me semble-il, apparaît dans ce débat.

D'après BUTLER, 1993, 1990/2007, on constate que toute définition opère à partir de certaines limites, c'est-à-dire qu'une définition statique et fixe de quoi que ce soit, trace nécessairement des barrières, des frontières qui servent à définir ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui existe ou n'existe pas, ce qui est intelligible et ce qui ne l'est pas. La prise du corps comme élément qui unirait la catégorie des femmes peut être dangereuse justement à cause du risque d'exclure davantage de corps et de subjectivités du mouvement féministe et de son idée de sujet. Essayons de comprendre un peu plus sur ce débat à partir des œuvres de Luce Irigaray et de Judith Butler.

2.6.1 Le dehors constituant

Il semble évident que l'intelligibilité de la femme dans ce système symbolique est dépendante de son rapport à *la chair*. Alors que le sujet, masculin et incorporel, est associé à l'éternel et au transcendant, et donc simplement rendu homologue aux idées (la Loi, le Langage, la Raison), et non à la matière, la femme « (...) vierge et mère, représente la réserve de/du sang. » (IRIGARAY, 1974, p. 156). Le rapport entre l'inintelligibilité et la chair, aspects normalement associés au féminin, devient plus intéressant si on l'investigue dans ce qui touche les catégories abjectes dans leur relation avec le corps/la matière.

La caractéristique la plus fondamentale de la féminité chez Irigaray est justement le fait qu'elle n'est pas l'autre côté d'une dichotomie féminin-masculin, mais que, paradoxalement, le féminin est son dehors : c'est le réceptacle qui permet l'existence d'une telle opposition (en fait composée seulement de sens masculins). Pour cette raison, si le « féminin » est le dehors constituant, comme BUTLER, 1993 semble l'interpréter chez Irigaray, ce que la psychanalyste entend par ce concept peut en fait se référer à toutes les catégories abjectes – elles sont le non-intelligible qui soutient les dichotomies pensables. Surtout, l'abject est justement la condition d'existence du sujet dans une matrice normative excluante (BUTLER, 1993, 1990/2007), de même que la féminité exclue est condition pour l'intelligibilité du sujet masculin. C'est pourquoi BUTLER, 1993 souligne que le féminin chez Irigaray est la qualité indicible de la figuration, l'irreprésentabilité même, l'innommable dont l'exclusion est pourtant la condition d'existence de l'économie de subjectivation qui précisément l'exclut.

BUTLER, 1993 comprend parfaitement que la façon de faire de la philosophie d'Irigaray repose sur la prémisse qu'il fallait exclure quelque chose pour que nos systèmes de représentation existent tels que nous les connaissons, ce qui inclut la philosophie elle-même (et la psychanalyse).

Le problème n'est pas que le féminin soit fait pour représenter la matière ou l'universalité; le féminin est plutôt rejeté hors des binarismes forme/matière et universel/particulier. Elle ne sera ni l'une ni l'autre, mais la condition permanente et immuable de l'un et de l'autre, ce qui peut être construit comme une matérialité non thématizable. Elle sera pénétrée et donnera un autre exemple de ce qui la pénètre, mais elle ne ressemblera jamais ni au principe formateur ni à ce qu'elle crée. (BUTLER, 1993, p. 42, je traduis)

Ce sont les catégories corporifiées, matérialisées qui restent disponibles pour celles et ceux qui n'ont pas la possibilité d'une existence transcendantale et non spécifique. C'est le

cas des subjectivités trans, gay, racialisées. Les abject·e·s portent le poids du corps, tandis que les sujets de la norme sont éloignés des leurs. Dissocié du corps, l'homme est pourtant matériel. Il lui faut donc trouver ce corps quelque part : pour IRIGARAY, 1987a, chez les femmes, les épouses, les mères, qui sont les gardiennes de leur unité corporelle.

La tâche d'Irigaray n'est de concilier ni la distinction forme/matière, ni les distinctions entre corps et âmes ou matière et sens. Au contraire, son effort est de montrer que ces oppositions binaires sont formulées à travers l'exclusion d'un champ de possibilités perturbatrices. Sa thèse spéculative est que ces binaires, même dans leur mode réconcilié, font partie d'une économie phallogocentrée qui produit le « féminin » comme son extérieur constitutif. L'intervention d'Irigaray dans l'histoire de la distinction forme/matière souligne la « matière » comme le lieu où le féminin est exclu des binaires philosophiques. Dans la mesure où certaines notions fantasmatiques du féminin sont traditionnellement associées à la matérialité, ce sont là des effets spéculaires qui confirment un projet phallogocentrique d'auto-genèse. Et lorsque ces figures féminines spéculaires (et spectrales) sont prises pour le féminin, le féminin est, selon elle, entièrement effacé par sa représentation même. L'économie qui prétend inclure le féminin comme terme subordonné dans une opposition binaire masculin/féminin exclut le féminin, produit le féminin tel qu'il doit être exclu pour que cette économie fonctionne. (BUTLER, 1993, p. 35-36, je traduis)

Les catégories abjectes sont associées à la matière et à la chair, ce qui est déjà établi dans le féminisme noir par exemple, où l'on sait que la question de l'objectification sexuelle des femmes noires est plus accentuée que celle des femmes blanches, parce qu'elles sont à l'intersection de deux oppressions, celle de genre et celle de race, rendant leur expérience différente de celle d'une femme blanche. Les personnes racialisées comme noires, également une catégorie abjecte dans la norme raciale, sont historiquement associées à la chair et à la matière, utilisées comme main d'œuvre, moyen pour une fin, un objet et non une fin en soi. La question de la chair a aussi beaucoup à voir avec celle de la supposée « exception ». Le corporifié est l'exceptionnel, et l'exceptionnel reste en dehors de la norme. En ce sens, les noirs sont corporifiés, tout comme les femmes, les homosexuels, les personnes trans.

2.6.2 La catégorie « femmes » et la performativité

En 1990, Judith Butler s'est montrée novatrice et irrévérencieuse en cherchant à s'interroger sur ce qui réunirait cette catégorie que le féminisme appelait jusqu'alors « les femmes » ou « la femme ». Dans ce processus, Butler finit par faire un mouvement comparable à celui de Simone de Beauvoir. Alors que BEAUVOIR, 1949/2019 dit que nous devenons des femmes et qu'être une femme est une situation, Butler questionne le fondement même du genre et de ses catégories. Si Beauvoir suggère une fabrication des femmes, BUTLER, 1990/2007 propose que nous comprenions le genre lui-même comme une production constante en action, réitérative, qui s'effectue à travers un corps, toujours inscrit dans un tissu social normatif.

Alors que BEAUVOIR, 1949/2019 s'intéresse au processus de « devenir » femme, BUTLER, 1990/2007 s'intéresse au questionnement de l'ontologie de la catégorie : qu'est-ce qu'une femme ? Et, par conséquent, qu'est-ce qu'un homme ? C'est à travers les pratiques sexuelles et les identités de genre hors norme que Butler cherche à répondre à ces questions. Ou plutôt, Butler montre que ces questions même sont des produits d'une matrice de sens de genre spécifique, hétérosexuelle et normative. Surtout, comment la catégorie des femmes a-t-elle été socialement constituée pour qu'elle puisse être assimilée à une condition de soumission et d'oppression ? Serait-il possible de changer la situation des femmes sans comprendre au préalable ce qui constitue et construit cette catégorie ?

Judith Butler utilise la figure des *drag queens* américaines pour théoriser le genre comme une « copie » sans original. Les *drag queens* imitent une certaine féminité, la performant, sans qu'il n'y ait vraiment d'original à copier. Le *drag* imite-t-il le genre ou dramatise-t-il les gestes par lesquels le genre s'établit ? Pour BUTLER, 1990/2007, le *drag* tout comme les identités communément appelées « hommes » et « femmes » intelligibles concernent des pratiques performatives de genre : des actes qui façonnent la manière dont ces identités sont constituées et perçues. Le genre serait une « essence » fabriquée – une fiction qui passe pour la réalité.

Il n'y a pas d'identité préexistante par laquelle un acte ou un attribut peut être mesuré ; dans ce cas, il n'y a pas de vrai ou faux, d'actes de genre réels ou déformés, et la postulation d'une identité de genre véritable se révèle comme une fiction régulatrice (...) la notion même d'une essence du sexe (...) est conçue dans le cadre d'une stratégie qui masque l'aspect performatif du genre. (BUTLER, 2018, p. 13, je traduis)

En ce sens, une définition de la catégorie des femmes semble impossible : l'existence

même et la dénomination de cette catégorie est une pratique performative de genre. Nous créons la catégorie en la décrivant, nous la fabriquons aussi quand nous performons la « féminité » ou quand nous cherchons à la subvertir. En termes foucaaldiens, toute répression, renversement, mise en acte ou en parole du/sur le genre est surtout une mise en discours du genre, une production de celui-ci – soit par répétition, soit par subversion. BUTLER, 1990/2007 refuse de définir le sujet du féminisme et son ontologie pour considérer qu’opérer dans ce postulat signifie accepter un fonctionnement normatif excluant, selon lequel quelque chose doit être délimitée et, par conséquent, quelque chose doit être en dehors de cette définition.

L’image d’un corps unifié de femmes est, bien sûr, très séduisante. L’un de ses charmes qui n’est pas le moindre, c’est une sorte de solidarité à laquelle elle permet de penser. Cette image miroir du corps (une certaine ressemblance anatomique féminine) a travaillé à articuler un terrain d’entente. Le travail de l’image du corps comme point de ralliement ne doit pas être rapidement écarté d’emblée ; historiquement, en tant que concept, cette image de l’unité du corps était la condition de possibilité de batailles politiques concrètes. (...) En posant les expériences des femmes comme inéluctablement « réelles » et généralisables, l’image du corps commun, universalise inévitablement une « réalité » privilégiée et seulement connaissable par quelques-uns. Les significations de ce corps unifié sont logées dans le (p)réfèrent d’une certaine classe, race et (hétéro)sexualité. (PROBYN, 1991, p. 116, je traduis)

2.6.2.1 Corps et performativité

La performativité des genres de BUTLER, 2018 fonctionne à partir d’une phénoménologie des actes de formation du genre. La réalité des genres se forme à partir du langage, du geste et des signes qui constituent une symbologie sociale d’un genre. Leur ontologie est celle des *participes présents* : ils n’existent qu’*en acte*. Cette performativité se produit, après tout, dans des conditions coercitives, dans des limites déterminées par la norme. Ces actes performatifs forment une illusion de cohérence et de stabilité dans l’identité et l’existence, leurre auquel croit le sujet, autant que le social qui l’entoure. La base de cette identité de genre est la répétition continue et stylisée d’actes. De leur tour, ceux-ci sont reconnus par un lien social qui les comprend comme des signes d’un certain groupe ou d’une certaine catégorie.

Ainsi, pour être mis en place, le genre a besoin des corps qui le performant et qui se produisent aussi dans une norme. Or, BUTLER, 2018 déstabilise ici une habituelle logique

linéaire, puisque la constitution du sujet, sa matérialisation en tant que corps (BUTLER, 1993 ; PRINS & MEIJER, 2002) et la performativité de son identité de genre se font de manière concomitante. Il n'y a pas d'être qui précède l'acte, ni, nécessairement, d'acte qui précède l'être. Dans cette théorie du genre, il n'y a ni avant ni après, mais seulement des *pendants*.

Chez BUTLER, 1993, 1990/2007, 2018, la matière produit la norme et la signification en même temps qu'elle est produite par elles. Le genre est une fiction en acte, qui *semble* essentielle. Premièrement, parce que cela semble être une essence, et deuxièmement, parce que cela semble fondamental, nécessaire et incontournable. Or, sembler fondamental est un mécanisme normatif qui vise la naturalisation. Car si la norme était vraiment immuable et transcendante, elle n'aurait pas besoin d'être constamment réitérée en acte. Mais ces actes ne sont pas voués à une éternelle répétition. Les sujets peuvent réitérer la norme, mais ils peuvent aussi la subvertir. A chaque répétition, il y a la possibilité de faire différemment, de s'ouvrir au nouveau, de provoquer une rupture dans la répétition. C'est ainsi que le champ normatif pourrait être élargi.

Pour BUTLER, 1990/2007, l'oppression des femmes n'a pas une forme universelle et discernable. Il n'y aurait pas de lien entre les femmes qui précède l'oppression, pas même par le corps. C'est que la lecture même de ce qu'est un corps féminin ou masculin est un acte performatif de genre, une production de celui-ci. Dans les mots de Judith Butler : « Il n'y a pas de féminité qui veut s'exprimer ; il y a d'importantes expériences diverses de femmes qui s'expriment et qui doivent encore s'exprimer ». Judith Butler (2018, p. 16, je traduis). Quand on délimite ce qu'est une femme, ou le sujet du féminisme, on finit par provoquer des exclusions dans cette recherche de légitimité, car la logique même des définitions répond à des exigences normatives, qui cherchent à séparer le valide de l'invalid.

Si je caractérise en tant que femmes celles nées avec un vagin, j'exclus toutes les femmes trans qui s'identifient comme des femmes. Tout de même, considérer des femmes toutes celles qui accouchent, j'exclus celles qui sont stériles ou qui ne veulent pas être mères, ainsi que les personnes intersexuées. Toute définition par le féminisme européen blanc de ce qu'une femme est, veut ou nécessite, ne correspondra probablement pas à ce à quoi une féministe noire ou une féministe du sud global répondrait, par exemple. Quand le langage opère par définitions, surtout statiques, il enferme, circonscrit ce qu'est un sujet. Vouloir unir les femmes dans une catégorie définie par la présence d'un vagin reviendrait à rendre invisibles les différences entre nous (corporelles, de race, de classe, de situation dans le sexe-genre). La catégorie « femme » ainsi, monolithique, nous en dit très peu sur les oppressions que nous vivons – et nous sépare plus qu'elle ne nous unit.

Pour BUTLER, 1990/2007, la tâche féministe requiert travailler à partir d'une posture anti-

essentialiste, ouverte au renouveau et à la transformation – toujours possible par voie de subversion de la norme. Retomber dans la naturalisation produirait une sédimentation des normes de genre : un sexe « naturel » ou une « vraie femme ». Le genre pris comme essence exclut la dimension du pouvoir et réitère les rôles de genre excluants et saturés. La question de la performativité est liée à la façon dont BUTLER, 1993, 1990/2007 comprend le corps. Pour elle, celui-ci est un processus actif d'incorporation et de (re)production de possibilités culturelles et historiques. Le corps n'a pas de genre : celui-ci lui est attribué et le corps produit le genre. En acte, le corps performe, répète et crée des sens et des significations. Le corps n'est donc pas une matérialité fatidique, mais *une matérialisation* incessante et continue.

Cependant, comme l'indique Butler (1993/2009), il ne s'agit pas de nier la matérialité du corps, mais de l'aborder toujours, non pas comme une réalité antérieure, mais comme l'*effet réel* des régulations sociales et des attributions normatives. Parler d'un corps qui précéderait le langage, d'une nature essentialisée qui précéderait l'institution culturelle, est une contradiction qui fonctionne sur un mode performatif (qui crée ce qu'il nomme) et produit les alternatives du masculin et du féminin. (AYOUCH, 2014, p. 66, je traduis, je souligne)

Par conséquent, il n'y a pas de « Je » qui précède le corps. Si pour Beauvoir la femme est une situation historique et non un fait naturel, pour Butler tout genre est une situation historique, puisque le corps est une fabrication, une dramatisation et une reproduction d'une situation historique : l'incorporation d'un ensemble de stratégies normatives. Ainsi, le « naturel » se constitue discursivement dans des actes performatifs. Il y a donc une dimension discursive dans la production des identités, ce qui rend certaines configurations valides et d'autres forcloses.

2.6.3 L'unité impossible du féminisme

Les féminismes dits de la troisième vague, qui incluent les théories postmodernes de Judith Butler et Donna Haraway, en plus de celles décoloniales de Gayatri Spivak et Gloria Anzaldúa, ainsi que le féminisme noir d'Angela Davis et bell hooks, cherchent à travailler la question du sujet du féminisme comme pluriel. Il faut être capable de reconnaître les coupures de race, classe, les catégories d'(in)intelligibilité (cisgenre, transgenre, hétérosexuel ou homosexuel, intersexué). C'est aussi contre l'idée d'un féminisme qui définit et circonscrit son sujet que Donna Haraway se met dans son *Manifeste Cyborg*. Pour elle, être une femme ne signifie pas partager les mêmes caractéristiques et oppressions :

Il n'y a rien dans le fait d'être femme qui puisse créer un lien naturel entre les femmes. "Etre" femme n'est pas un état en soi, mais signifie appartenir à une catégorie hautement complexe, construite à partir de discours scientifiques sur le sexe et autres tout aussi discutables. (HARAWAY, 1985/2007b, p. 39)

L'universalité supposée dans l'oppression des femmes flirte avec l'idée qu'il y aurait un sexe « biologique » qui nous unirait. Mais nous avons vu dans la section précédente comment l'idée de sexe « biologique » est aussi construite socialement et culturellement que l'idée de genre. Le féminisme de la deuxième vague s'est attaché à fonder l'idée d'une oppression féminine socialement construite, introduisant ainsi une distinction entre le sexe (biologique) et le genre (psychique, social). Le corps serait alors signifié par le social, le culturel/langagier serait ce qui donnerait sens à cette nature, dans un second temps. Il y aurait un Je, avec un corps, avant la signification.

Il est possible de faire dialoguer ici Luce Irigaray et Butler autour de l'idée de ne pas définir, donner un contour à ce que signifie être une « femme ». Luce Irigaray et Judith Butler se rejoignent dans l'idée qu'« être une femme » – se situer dans le genre – se fait dans un devenir constant dans un tissu social. Dans les mots de Laura Downs :

En même temps, la politique identitaire a souvent réussi à contenir ses protagonistes dans des descriptions catégoriques aussi étroites et inflexibles que celles offertes par les systèmes politiques conservateurs auxquels elle s'oppose. Le fait que les individus ne puissent ni se reconnaître dans ces récits étouffants, ni franchir les limites de leur être corporel et trouver la reconnaissance d'un autre suggère que la politique d'identité n'a fait qu'inverser la hiérarchie des catégories et des identités transmise par la politique très conservatrice qu'elle cherche à subvertir. Elle partage avec son ennemi un enracinement implicite dans une métaphysique traditionnelle de la Vérité, l'immuable et éternelle donneuse de catégories; et du sujet auto-enfermé, auto-réflexif. (DOWNS, 1993, p. 418, je traduis)

La logique des fluides permet le déplacement, l'adaptation, la transformation, les échanges, les mélanges : elle est donc *anti-ontologique* et *anti-normative*. Elle se définit par l'indéfinition, pour ainsi dire. En ce sens, la proposition du volume sans contours comme métaphore pour penser la catégorie des femmes est intéressante. Le volume sans contours peut représenter une existence sans besoin de frontières bien définies, sans contour établi et donc non excluant.

Irigaray pousse aux représentations, à la création d'images, des mots qui rendent compte de ceux-celles qui jusqu'à aujourd'hui ont été tenues pour inintelligibles. Les représentations, au pluriel, ne sont pas une définition figée, mais un éventail de possibilités de subjectivation. Butler apparemment ne prend pas position contre cette idée et me semble même s'inspirer du thème de la représentation, si cher à Irigaray. Toutes deux semblent intéressées par l'élargissement des possibilités de subjectivation et du répertoire symbolique et imagé-tique dont nous disposons, bien qu'Irigaray tende plus vers une définition des femmes que ne le fait Butler.

2.7 Le corps et sa représentation : la critique féministe

(...) il semble que mon corps ne puisse rien faire de bien : il rend les postmodernes « nerveuses », et certaines féministes en colère contre ma supposée trahison du poids empirique du corps féminin. (PROBYN, 1991, p. 113, je traduis)

2.7.1 Par-delà l'opposition essentialisme/anti-essentialisme

La place du corps dans la lutte féministe est notamment un des points où l'on trouve le moins de convergence entre les différents courants féministes. Il faut tout simplement penser aux transféminismes et au féminisme intersectionnel d'un côté et aux féminismes radical et libéral de l'autre pour voir la zizanie que la corporéité peut provoquer. Si le corps est souvent ce qui est instrumentalisé pour nous confiner à certaines identités et rôles sociaux, dénier son existence peut rendre invisibles beaucoup de différences fabriquées, mais toujours importantes. Le corps est indétachable de la forme dont chacun·e de nous est situé·e dans les normes de genre.

Le débat sur le corps ne doit pas être écarté de celui sur l'identité et l'unité féministes. Il serait même constitutif du mouvement féministe de réfléchir sur le statut du corps. Selon Vanessa Kirby (1991), par exemple, le corps anatomique prend encore plus d'importance lorsqu'on cherche à l'abolir dans sa substance. Pour elle, il serait plus intéressant de réfléchir à la manière dont le corps en vient à représenter ou à signifier quoi que ce soit, à *comment* il est pris comme réalité. Kirby suggère que le débat sur l'essentialisme, son importance ou nécessité pour la théorie et la lutte féministes, ne contribue pas réellement au mouvement. Pour elle, il y a de l'essentialisme (la vérité par/dans le corps) dans l'anti-essentialisme et vice versa.

Le féminisme pourrait être décrit comme un discours qui né-

gocie la corporéité, ce qu'est un corps et ce qu'un corps peut faire. Néanmoins, le spectre de l'essentialisme signifie que le corps biologique ou anatomique, le corps qui est communément compris comme le corps « réel », est souvent exclu de cette enquête. Le débat de plus en plus stérile entre essentialisme et anti-essentialisme a involontairement favorisé cette somatophobie. Je soutiens que ces positions opposées sont en fait inséparables, partageant une relation complice qui produit des effets matériels. (KIRBY, 1991, p. 4, je traduis)

Ainsi, peut-être n'est-il pas nécessaire d'exclure ou de repenser le sens de l'essentialisme, mais de questionner et de comprendre comment nous concevons ce qu'est l'essence, comment elle se forme, comment elle est institutionnalisée et naturalisée dans nos épistémès et ontologies (KIRBY, 1991). Cette théoricienne suggère que, contrairement à ce que l'on pense, lorsqu'on cherche à identifier où se situe l'essentialisme pour l'exclure et garantir la pureté de nos théories, on finit par se rabattre précisément sur ce primat de l'essence, considérant qu'il doit y avoir une sorte de neutralité ou de pureté conceptuelle. Plus important serait de reconnaître le paradoxe de l'essentialisme et de le comprendre comme reposant avant tout sur une *situation*.

Assurément, le « lieu » d'où l'essentialisme et l'anti-essentialisme font leurs revendications est « quelque chose » d'un « logement partagé », une étrange demeure dans laquelle cohabitent leurs contradictions. Et cette demeure rappelle un corps qui manifeste son anti-essentialisme en pinçant son essentialisme, un corps qui nie la violence de l'identité d'un côté en saisissant violemment son identité avec l'autre. (...) Les discussions émergentes sur l'essentialisme tentent de confronter les angoisses du féminisme afin d'exorciser la somatophobie qui sous-tend l'héritage de la division esprit-corps du phallogocentrisme. (KIRBY, 1991, p. 10, je traduis)

Diana Fuss (1989) soutient également qu'il est nécessaire de déconstruire le binarisme essentialisme / constructionnisme, en comprenant que tout comme l'anti-essentialisme peut rapidement glisser dans les essentialismes, l'essentialisme peut également être anti-essentialiste dans un certain sens. En d'autres termes, Fuss propose de parler de l'essence d'une manière non conservatrice et réactionnaire. Pour elle, il serait possible de travailler avec une notion d'essence qui ne soit pas anhistorique, apolitique, empiriste ou réductionniste (Fuss, 1989).

2.7.2 Usages stratégiques de l'essentialisme

Pour autres théoriciennes féministes, peut-être soucieuses de pragmatisme dans l'action féministe, l'essentialisme peut être considéré comme une condition de possibilité, un point où il y a un minimum d'accord pour pouvoir mobiliser l'action politique, un terrain d'entente pour les différents courants féministes. L'essentialisme, la définition d'une identité associée à une certaine matérialité spécifique, peut apparaître en tant que moyen pour une fin, comme pour G. SPIVAK, 1996, qui prône un essentialisme stratégique, *temporairement* nécessaire. C'est aussi le cas de l'italienne Rosi Braidotti (1997), qui se demande :

Comment « nous féministes » pouvons-nous affirmer la positivité de la subjectivité féminine à un moment de l'histoire et de la philosophie du monde occidental où nos perceptions acquises sur le sujet sont radicalement remises en question ? Comment « nous féministes » pouvons-nous concilier la reconnaissance de la nature problématique et le processus de construction du sujet avec la nécessité politique d'affirmer la femme comme le sujet d'une autre histoire ? (...) Comment pouvons-nous continuer à soutenir que la différence sexuelle est ontologique, c'est-à-dire constitutive du sujet ? (BRAIDOTTI, 1997, p. 126, je traduis)

Cette ontologie provisoire serait purement stratégique. Il me semble qu'elle présente des similitudes avec l'idée de *mimesis* chez IRIGARAY, 1977, c'est-à-dire l'appropriation temporaire des outils de ce système patriarcal qui ne nous voit pas comme sujettes – c'est-à-dire sa logique solide des définitions – comme un moyen d'atteindre une fin : égalité des droits, plus grande reconnaissance et intégration dans la société. Il est clair, cependant, que les outils du maître ne démantèleront jamais la maison du maître (LORDE, 1984/2007a), de sorte que la mimesis, ainsi que ces essentialismes « téléologiques » seraient toujours *provisaires*. Dans cette perspective, nous proposerions des définitions pour les catégories identitaires, en l'occurrence les femmes, dans le seul but de lutter pour certains droits et garanties, contre les oppressions. Ce serait une fiction de l'identité, qui n'aurait pas besoin d'être proposée comme transcendantale ou anhistorique.

Diana Fuss (1989) rappelle que nous devons replacer l'essentialisme d'Irigaray dans le contexte de ce qu'est la métaphysique occidentale. Elle considère qu'il y a là un *usage stratégique* de l'essentialisme et rappelle que chez Aristote seul l'homme a une essence, sa subjectivité surgit lorsqu'il tente d'exprimer cette essence. Et, comme seuls les sujets ont de l'essence, la femme n'atteint jamais la plénitude de sa forme. Elle n'a pas d'essence, mais elle est la condition de l'essence.

J'irais jusqu'à dire que la ligne dominante de la pensée patriarcale depuis Aristote est construite sur cette contradiction centrale : la femme a une essence et elle est la matière ; ou, pour le dire un peu différemment, *c'est l'essence de la femme de ne pas avoir d'essence*. Dans la mesure où Irigaray rouvre la question de l'essence et de l'accès de la femme à celle-ci, *l'essentialisme représente non pas un piège dans lequel elle tombe mais plutôt une stratégie clé* qu'elle met en jeu, non pas un oubli dangereux mais plutôt un levier de déplacement. (Fuss, 1989, p. 72, je traduis, je souligne)

Cette théoricienne souligne la contradiction présente chez Aristote, qui considère que la femme est définie par des prédicats péjoratifs, donc a une essence, et en même temps qu'elle n'est associée qu'à la matière, pas à être un sujet, de sorte qu'elle n'aurait alors pas d'accès à l'essence.

La lecture d'Irigaray de la compréhension d'Aristote de l'essence me rappelle la distinction de Lacan entre *être* et *avoir* le phallus : une femme ne *possède* pas le phallus, elle *est* le Phallus. De même, on peut dire que, dans la logique aristotélicienne, une femme n'a pas d'essence, elle *est* l'Essence. Donner une essence à la « femme », c'est donc défaire le phallogomorphisme occidental et offrir aux femmes l'entrée dans la subjectivité. De plus, parce que dans cette ontologie occidentale l'existence est fondée sur l'essence, il a été possible à quelqu'un comme Lacan de conclure, *en restant pleinement dans la métaphysique traditionnelle*, que sans essence, « la femme n'existe pas ». Cela ne jette-t-il pas un éclairage assez différent sur la théorisation d'Irigaray sur l'essence de la femme ? Une femme qui revendique une essence propre défait les binarismes conventionnels essence/accident, forme/matière et actualité/potentialité. Dans ce contexte historique spécifique, essentialiser la « femme » peut être un geste politiquement stratégique de déplacement. (Fuss, 1989, p. 71, je traduis)

2.7.3 Moi corporifié

D'autres approches privilégient l'accent sur le « moi » corporifié, celui qui est à la place d'énonciation : il s'agit ici de se demander comment et où la féministe que je suis rencontre la personne que je suis. Cette ontologie privilégierait le lieu de l'énonciation, la situation du savoir. Ce point lie l'idée du moi corporifié à HARAWAY, 1988/1995 et IRIGARAY, 1974, 1984, 1985, qui font une critique épistémologique qui essaie de proposer une solution à la question

de l'objectivité scientifique à travers un aveu paradoxal précisément sur le lieu très subjectif et politique à partir duquel on produit nos théories. Il est possible de penser que le corps peut apparaître dans le féminisme comme *un lieu*, c'est-à-dire comme une situation. L'idée même de *la situation* indique déjà son caractère éphémère. Tant qu'il n'y a pas d'égalité de représentation, de droits, tant que toutes les personnes ne sont pas considérées comme intelligibles, une stratégie ontologique temporaire de la différence (race, sexe, classe, sexualité) est assumée dans quelques courants. En ce sens, penser le sujet du féminisme comme pluriel implique de reconnaître une ontologie provisoire au sein du mouvement féministe.

Audre Lorde (1984/2007a, 1984/2007b, 2021) a notamment affirmé qu'il y a une confusion entre l'unité du féminisme, un impératif pour le mouvement, et le supposé besoin d'homogénéité féministe. Pour elle, ce ne sont pas les différences entre les courants féministes qui promeuvent des scissions, mais notre difficulté à reconnaître les différences et à les gérer. Le mouvement tend à essayer d'effacer les différences, les voyant comme une faiblesse. Pour Lorde, cela est une mauvaise interprétation de ce qui sont les différences.

La crainte des mouvements féministes et *queer* de reprendre le corps dans leur mouvement n'est pas injustifiée : les mouvements réactionnaires et conservateurs partagent avec le féminisme radical l'idée qu'il existe une nature féminine et masculine et qu'il y a un « vrai sexe ». Ces idées sont transphobes et excluent différents coupages sociaux (classe, race, orientation sexuelle) – outre les thèmes mêmes où l'essentialisation par le corps est dangereuse aussi pour les femmes cisgenres –, servant d'argument pour que de différents types de violence se produisent. Cette préoccupation légitime du transféminisme et des communautés féministes solidaires des LGBTTQIAP+ renvoie à la somatophobie dont parle KIRBY, 1991 fondée sur le souci de ne pas produire ni réitérer d'exclusions. Cependant, si nous prenons le corps comme un produit (et producteur) d'une matrice de significations et comme un lieu (le Moi-corporifié de la situation épistémologique), il sera toujours dépendant des contingences, jamais « pur ». En ce sens, toute ontologie corporelle serait nécessairement provisoire, puisqu'elle dépendrait des conditions discursives et de la matrice de sens dont nous disposons.

Maintenir une division entre anti-essentialisme et essentialisme comme respectivement le « bon » et le « mauvais » côté du débat politique peut être limitant car cela entretient une fausse opposition entre culture et nature, qui finit par priver le féminisme de questionner, créer et recréer son identité. Le mouvement se repenser et reconsidérer ses découpages internes en fonction du moment et du contexte historique et social est crucial, puisque le champ du signifiable est toujours transformable et malléable (KIRBY, 1991). La recherche d'une réconciliation avec l'essentialisme, un retour du féminisme au corps, est toujours redoutée par les féministes, sans doute parce que la frontière à laquelle se décident et se

négocient les interprétations du corps ne peut jamais être garantie. Cela change et nous pouvons nous retrouver au dépourvu derrière les lignes ennemies, souscrivant à une idée du corps qui, comme toujours, nous emprisonne dans des rôles opprimés et étanches.

Pour Probyn, la question du corps est si liée à l'épistémologie, car le corps a une ontologie duale : il est l'origine et le produit, social et individuel, symbolique et tangible. Travailler à partir de ces dualités permet de partir des structures de tangibilité, comme le dit PROBYN, 1991, non pas comme un contenu, mais comme une *condition de possibilité* des modes d'énonciation sous leurs différentes formes. Ce qui nous intéresse n'est pas le corps en tant que vérité, mais le corps en tant que lieu à partir duquel nous pouvons produire des connaissances et des sens, à partir d'une matérialité qui vit des expériences, un lieu d'énonciation. Les questions peuvent être comment et pourquoi le corps a-t-il dû porter le poids d'être assimilé à la vérité (PROBYN, 1991)? Pourquoi le corps a-t-il été compris comme un lieu stable et évident à partir duquel on peut parler sans aucun questionnement ?

2.7.4 Existence et situation

Quelques féministes essaient d'intégrer la problématique du corps à une du lieu, autrement dit, de la situation à partir de laquelle on parle, où on existe et comment cette existence se situe dans un corps et dans un réseau de significations socialement et culturellement partagé. Pour KIRBY, 1991, on ne peut pas facilement établir si les femmes « existent » ou non, une question qu'elle emprunte à la pensée de BEAUVOIR, 1949/2019. La réponse n'est ni oui ni non, mais une impasse, un paradoxe qui coûte cher. Il s'agirait surtout de traiter de l'impossibilité de répondre à cette question, ce que Kirby situe dans le « comment » : « comment » il y a des femmes et « comment » il n'y a pas de femmes. Quelque chose pourtant continue de nous presser sur le sujet, c'est la question qu'il y ait des personnes identifiées comme femmes, corporifiées, qui existent et qui, en ce sens, correspondent à la matérialité de la femme. « Je ne suis pas persuadée que le nom « femme » puisse être pensé comme un simple nom, une catachrèse sans référent littéral. J'ai essayé de soutenir que ce nom erroné, bien qu'il ne s'agisse pas d'un nom propre, n'est jamais immatériel » (KIRBY, 1991, p. 17, je traduis).

Il me semble tout de même que la richesse des propositions de Kirby 1991 réside dans le fait de considérer la corporification (*embodiment*) comme fondamentale, c'est-à-dire non pas l'idée d'une essence naturelle à un corps, mais l'idée qu'il y a des gens qui existent matériellement, ont une concrétude et qui vivent les effets dans/de la matérialité et de la signification. Surtout, il me semble qu'allier les idées de Butler sur la matérialisation comme un processus à l'idée de corporification peut aider à inclure la chair dans le débat sans

confiner des corps et des identités. Selon Laura Downs, dans le texte bien nommé *If "Woman" is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject* (*Si « la femme » n'est qu'une catégorie vide, pourquoi ai-je peur de marcher toute seule la nuit? Les politiques d'identité rencontrent le sujet postmoderne*) :

La résistance par la déconstruction ne peut donc nous donner qu'une demi-stratégie, celle qui décentre la femme comme construction textuelle et sociale, mais laisse de côté les dilemmes des femmes, qui doivent vivre comme sujets dans le temps. (...) Pour ceux qui vivent en société, la différence sexuelle n'est pas quelque chose qui peut simplement être débattue dans un coin et ensuite laissée pour compte. Au contraire, les individus doivent habiter ces catégories sexuées, même s'ils s'efforcent de les défaire. Cette condition paradoxale ne sera jamais résolue tant qu'on invoquera la construction de la femme pour éviter l'enchevêtrement de la subjectivité, (...) (DOWNS, 1993, p. 436, je traduis)

Pourtant, tout ce que Downs dit sur la concrétude des effets d'être femme peut aussi être dit des autres catégories subalternisées, ce qui nous fait revenir à l'idée de la corporification non comme équation où une anatomie égale une identité, mais plutôt à la corporéité comme situation.

Selon WHITFORD, 1991b, la discussion féministe sur ce qu'est un corps et ce qu'est une femme est en soi un mouvement pour produire de nouvelles images et sens de cette catégorie jusqu'à présent exclue des systèmes de représentation. La discussion peut être comprise comme une pratique de *parler-femme* (IRIGARAY, 1977). En mettant l'accent sur le débat, l'énonciation devient plus importante que l'énoncé. En ce sens, il importerait peu de trouver un sommet commun à nos différentes conceptions du corps, de la femme ou du féminisme, car parler du thème est plus fondamental que d'arriver à des définitions de ce qui est thématiqué.

C'est pourquoi, si on enlève la possibilité de parler à partir d'un corps qui existe, on perd partie importante de la fertilité du débat. Il y a une différence fondamentale entre prendre le corps comme un concept et le prendre comme partie d'une *stratégie d'énonciation* (PROBYN, 1991). Le corps ayant ontologie délimitée ne nous intéresse pas dans le mouvement féministe, du moins pas de manière centrale. En revanche, le corps comme stratégie d'énonciation, si, car il permet d'inclure les différences sans forcément les naturaliser. PROBYN, 1991 apporte l'exemple des affrontements qui se situent entre les différents agendas des féministes noires par rapport au féminisme blanc. Le féminisme blanc n'aura pas nécessairement de lignes directrices qui tiennent compte de la spécificité d'avoir un

corps de femme noire. La corporalité n'est pas prise par PROBYN, 1991 comme vérité, mais comme lieu, comme espace d'énonciation et d'existence. En supposant que nous parlons depuis des corps différents et que, par conséquent, nous subissons des oppressions différentes, considérer la place d'énonciation suggère une façon de travailler ensemble à partir de nos différences, qui ne sont pas naturelles et éternelles, mais qui existent néanmoins.

Dans l'espace entre les questions de qui suis-je et qui est-elle, il devient plutôt évident que mon corps n'est pas le sien. À partir de ce point négatif, nous pouvons explorer les possibilités de parler dans les tensions et les mouvements entre « nous ». (PROBYN, 1991, p. 112, je traduis)

Au lieu de nous soucier de savoir à quel point nous représentons ou non la vérité du corps, ou de nous inquiéter de ce qui unit ou sépare nos différents corps, en déplorant l'impossibilité de le représenter de manière univoque et monolithique, nous pouvons accepter la dualité et le paradoxe, comprendre que parler depuis le corps, c'est parler dans un pendule qui oscille toujours entre la vérité et l'énonciation/représentation du corps (PROBYN, 1991). L'existence d'idées et de courants féministes différents et apparemment contradictoires ne doit pas être une faiblesse du mouvement, mais un aspect qui le constitue. Les images qu'Irigaray propose sur le corps et les femmes peuvent être considérées comme des éléments qui font que le débat féministe ait lieu, soutenant une unité féministe temporaire qui n'existe que dans le gérondif, tandis que le débat sur ce que sont les femmes a lieu : une discussion qui arrive avec toute ses contradictions et ses paradoxes, à partir d'une pluralité de lieux d'énonciation différents.

2.8 Éloge de la matérialité

Comme j'ai essayé de le démontrer depuis le début de cette thèse, la notion de corps marche main dans la main avec celle de psychisme dans les courants canoniques de la psychanalyse, i. e. ceux de Freud et de Lacan. Le corps a souvent fonctionné comme un modèle pour le psychisme, en particulier chez Freud. Également chez Lacan, le corps manquant de la femme et le corps menacé de manque de l'homme se sont avérés être un modèle latent pour conférer de l'intelligibilité aux conflits psychiques du manque et du désir, des problématiques essentiellement névrotiques.

Le collage entre le corps et le psychisme peut être l'un des principaux facteurs qui fait que la théorie psychanalytique classique n'offre pas des clés d'intelligibilité intéressantes pour penser les dissidences de genre et de sexualité, car il existe des notions corporelles très précises opérant dans cette théorie. Mais cela signifie-t-il que nous devons abandonner

le corps dans la théorie psychanalytique? C'est ce que Lacan, qui a souligné à maintes reprises combien son intérêt est dans le signifiant et non dans l'imaginaire – dans le corps – a cherché à construire dans sa théorie, l'idée de structures vides, de signifiants insaturés à remplir avec les sens du sujet. Si tout ce qui compte, c'est la structure, le langage, le signifiant, alors le corps n'a pas sa place et tout doit être pris par la dimension langagière. Ce qui est de l'ordre du corps n'a d'importance que lorsqu'il ne se soumet pas ou n'entre pas dans la structure symbolique et langagière. Le corps, chez Lacan, n'aurait servi que de métaphore pour la compréhension de divers concepts, tels que le manque, la castration, l'inexistence de la femme...

Cependant, ce que j'ai cherché à établir dans cet écrit, c'est que cette séparation ne s'effectue pas vraiment, car le corps est inséparable du langagier et, par conséquent, du psychique. Ainsi, le corps en tant que modèle pour le psychique continue de présenter et de hanter même les concepts qui souhaitent le plus s'en libérer. Il peut sembler contradictoire que maintenant je propose un éloge de la matérialité, donc, du corps, après tant de sections dans lesquelles je travaille l'idée du corps genré collé à des concepts. Cependant, je me demande si nous devons abandonner le corps pour une pensée psychanalytique inclusive. Serait-ce possible? Que perdriions-nous si nous le faisons?

2.8.1 Modèles corporels en psychanalyse

Tout d'abord, je voudrais rappeler qu'il y a déjà eu une tentative d'exclure le corps de la psychanalyse dans l'issue structurelle lacanienne, que Nancy Fraser (2017) a critiquée en montrant que ne se joue pas ici une véritable émancipation par rapport aux essentialismes de genre stéréotypés. Effectivement, des logiques et des termes qui se réfèrent à des corps spécifiques ont été maintenus. Le langage n'est pas neutre, c'est-à-dire qu'il n'est pas exempt de genre et les matrices de sens à partir desquelles nous élaborons nos théories non plus. Donc, pour l'instant, nous n'avons pas une réelle possibilité de forclure le corps des théorisations sur le psychique, du moins pas de façon réussie. La tentative lacanienne s'est avérée peut-être encore plus nuisible que la freudienne, car le lacanisme opérait souvent sur un déni du collage entre pénis-phallus. En raison de cela, il est devenu encore plus difficile de combattre les prolongements misogynes, transphobe et homophobes de cette théorie.

Freud, Klein, Lacan, Winnicott : tous ces grands auteurs de la psychanalyse ont senti qu'il existe une relation entre l'expérience corporelle initiale et le début de la délimitation des frontières entre le moi et l'objet, c'est-à-dire pour la constitution du Moi, du self, du sujet, quel que soit le nom qu'on lui donne. L'intégration du corps va de pair avec l'intégration des parties du psychisme, qui commencent à être vécues comme un tout et à

établir des échanges avec l'environnement soignant, le voyant aussi de manière intégrée. Différents auteurs de la psychanalyse ont pris le corps comme modèle pour comprendre la constitution subjective, dès les moments les plus primordiaux de cette subjectivation, avant même l'Œdipe.

Ces modèles parlent certes d'un corps pulsionnel, mais aussi d'un corps « matériel », c'est-à-dire, qui a une morphologie, une anatomie, une physiologie : il a des nausées, il a faim, il retrouve le sein de la mère, il a un ventre trop plein, il ressent l'envie de dormir, de la chaleur, du froid. Il y a un corps « concret ». La corporéité est notre première référence par rapport à l'expérience vécue – c'est elle qui permet l'interaction avec le monde, à travers des perceptions visuelles, olfactives, gustatives, tactiles, auditives. Si aucune expérience ne peut être vraiment immédiate, puisque nous sommes toujours dans un lien linguistique et culturel, peut-être que ce qui s'en rapproche le plus est l'expérience du corps, celle du corps vécu. Ce qu'un corps ressent, touche, rejette, ingère, vomit, expulse, défèque. C'est peut-être un facteur qui fait que les modèles psychiques de la psychanalyse recourent si souvent au corps comme moyen de comprendre le psychique. L'appel au corps fournit une image, *une clé de compréhension* pour les expériences psychiques les plus complexes à signifier : la corporéité permet des analogies facilement compréhensibles, qui renvoient à des états émotionnels familiaux.

La conceptualisation de l'abjection de Julia Kristeva (1982a), concept repris plus tard par BUTLER, 1993, 1990/2007, est un bon exemple de la façon dont un modèle corporel est utilisé pour comprendre ce qui est psychique, en plus de ce qui est social et culturel, car les cultures, les peuples, les sociétés également abjectent les gens, les comportements, les identités. Utilisant l'abjection comme modèle, Kristeva illustre à travers le corps comment des barrières séparent le Moi et l'Autre et les Sujets et les Abjects face à une norme (BUTLER, 1990/2007), ainsi que la façon dont les frontières entre les différents groupes sont délimitées.

Julia Kristeva (1982a) présente l'abjection comme un mouvement archaïque et fondateur du sujet, existant depuis les premiers instants de la constitution psychique. Elle propose le modèle corporel du bébé ressentant une gêne physique comme modèle pour la relation sujet-abject. Chez KRISTEVA, 1982a, le sujet est fondé dans le même mouvement dans lequel il abjecte quelque chose de lui-même. Pour devenir sujet, il faut produire un « je », une identité intelligible, qui exige l'expulsion de l'élément jugé intolérable : l'abject. Ce qui est expulsé appartenait originellement au Moi, mais son exclusion pour être considéré comme inacceptable crée la frontière qui sépare le sujet de l'abject (RODRIGUES & GRUMAN, 2021).

Il y a quelque chose d'indigeste, d'écœurant ou de douloureux, qui fait pression et qui est ressentie par le nourrisson. Il peut s'agir d'excréments, d'urine, de vomi. Le corps du bébé

prend ce quelque chose d'insupportable comme pas-moi. Pour être intolérable, ce fragment de soi, désormais perçu comme intraitable et reconnu comme non-soi, a besoin d'être expulsé, purgé, rejeté. Lorsque cet élément rejeté est perçu comme étranger, les frontières entre soi et non-soi deviennent plus évidentes. Le modèle du bébé qui éjecte vomi et excréments est ce que l'autrice trouve comme vertex commun à l'humain pour proposer ce modèle explicatif de l'abjection psychique et/ou sociale et collective.

2.8.2 Le corps vécu

Le corps n'est pas synonyme d'identité, mais il y est certainement lié. Ce que je veux dire par là, c'est que je peux, bien sûr, être un homme trans ou une femme trans, c'est-à-dire m'identifier à un genre qui n'est pas celui qui m'a été attribué à la naissance, mais certainement une expérience dans le corps d'un homme trans sera différente de celle d'une femme cis. Alors que cet homme a priori fera face à un cycle menstruel tous les mois, cela n'arrive pas à un homme cis ou à une femme trans, qui connaîtra d'autres types de problème, probablement inconnus pour une femme cis, telle l'expérience d'utilisation de dilatateurs vaginaux. Une femme cisgenre ne connaîtra jamais la sensation d'avoir son pénis en érection, une femme trans probablement oui. En même temps, elle n'a probablement jamais souffert de crampes menstruelles ou de migraines, en raison des fluctuations d'œstrogènes et de la progestérone pendant le cycle menstruel avec ses fluctuations.

Ce sont des expériences corporelles et matérielles différentes, ce qui *ne signifie pas* que l'une est « réelle » et l'autre non, comme s'il y avait une « vraie femme », mais qu'il s'agit d'*expériences matérielles différentes*, malgré le fait que le sens de l'identité qui structure les deux subjectivités puisse être similaire. L'expérience du corps vécu ne structure pas l'identité, mais elle affecte certainement la manière dont le corps et l'identité interagissent et s'influencent mutuellement.

Dans le même temps, la plupart des hommes cis n'auront pas besoin d'expérimenter l'application de testogel pour obtenir une pilosité ou changer la voix. Un homme trans peut vivre cela comme une expérience d'auto-fabrication, comme il semble avoir été le cas de Paul Preciado, qui expérimente l'administration hormonale comme un contrôle et un jeu plaisants de son propre corps. Les hommes cis, ayant un pénis, peuvent facilement retomber dans le récit illusoire culturellement accepté sur l'importance du pénis et des rapports avec pénétration pour le plaisir des femmes cisgenre, sans le remettre en cause. Parallèlement, les hommes trans peuvent avoir un autre type de rapport à la pénétration (comme beaucoup de lesbiennes, d'ailleurs), employant les doigts ou des godes, mais peut-être ne la considèrent-ils pas même pertinente dans la relation sexuelle – ce qui tend à correspondre à la réalité

de la recherche de plaisir de la plupart des personnes ayant une vulve.

Ce type d'argument, par le corps, a tendance à être évité et à apparaître peu dans les discours féministes et *queer* qui s'intéressent à inclure la voix et la représentation des personnes trans, intersexuées et non-conformistes de genre dans leurs agendas. On a reproché à juste titre à ces courants féministes de prendre le corps comme « vérité », de s'ancrer dans les « fondamentaux » de la biologie et d'exclure ainsi les femmes et hommes trans de leurs mouvements, pour ne pas les reconnaître dans leur définition de sujet. En fait, ces féminismes souvent associent le féminin à la nature et à l'irrationnel, un collage pour le moins dangereux, même si l'intention est donner à cela un sens « positif », de valorisation du « féminin ».

Il est courant de voir des féministes radicales se rabattre sur des formules qui pourraient sortir de discours sexistes et conservateurs, prétendant que les femmes, par leur nature, seraient obligatoirement plus sujettes à certaines violences. Ces féminismes prennent des données statistiques pour prouver la réalité de ces violences, qui existent en effet et qui sont graves, devant être combattues. Cependant, ils tombent dans l'erreur de se fier à une « vérité » de genre qui, contrairement à une véritable émancipation des femmes, les emprisonne encore plus, les définissant par la présence ou l'absence d'attributs physiques, ce qui les rendrait naturellement plus vulnérables.

Bien que quelques féminismes radicaux visent une positivation basée sur les essences, l'idée de corps qui s'assimilent à des identités est un trope dangereux. Il s'agit d'un raccourci cognitif peu fiable, réductionniste et imprécis. Les femmes ne sont pas naturellement plus sensibles, maternelles, moins violentes ou plus conciliatrices. Elles ne sont pas non plus naturellement définies par leurs vagins. La construction du corps se déroule dans les discours normatifs sur le genre et naturalise l'agression contre les femmes comme un fait de la nature, retombant facilement dans des discours tels que la violence est intrinsèquement masculine. C'est le revers de la médaille des discours qui prennent ces mêmes caractéristiques – la « femelle » comme procréatrice, utérine, enceinte et reproductrice, l'homme actif, violent, agressif, productif – comme positives, à l'image du discours bolsonariste dans le contexte brésilien récent.

Cependant, forclure le corps de nos théorisations ne nous immunise pas contre les essentialismes. Je crois au contraire que le corps lui-même, s'il est pris comme inéluctablement pluriel, propre à chaque individu, inséparable du discours normatif qui le constitue, tout comme des expériences vécues par la subjectivité qui est/occupe ce corps peut être un élément qui nous pousse à nous éloigner des ontologies essentialisantes. Le corps est aussi inhéremment singulier, surtout si l'on privilégie l'*expérience vécue*, la *sensation* d'être dans

un/son corps, et non sa vérité « pure » - c'est-à-dire détachée des relations avec l'autre, avec l'extérieur, avec l'environnement. Il faut pouvoir prendre les échanges avec l'autre – ce qui inclut la norme – dans la conception même du corps que l'on a. Les corps n'existent pas dans le vide, ils dépendent des autres pour rester en vie et leur donner de l'intelligibilité (ou pas).

Le corps comme paradigme devient problématique lorsque l'on retombe sur des modèles marqués par un système sexe-genre 1) socialement construit; 2) naturalisé et considéré comme « neutre », devenant « invisible »; 3) où les modèles ne reconnaissent pas l'héritage historique et social fabriquant une biologie, une physiologie et une anatomie, c'est-à-dire les contingences historiques et sociales; 4) dont le corps fabriqué est héritier d'une matrice de sens excluante²¹.

Dès lors, je comprends que le corps comme modèle contribue à permettre une vision partagée de ce qu'est un psychisme qui peut souffrir, blesser, vibrer, s'exciter, à partir des expériences et des situations singulières que tout être humain vit en relation avec des aspects matériels, c'est-à-dire physiques, corporels, de ces sensations et expériences qui deviennent/sont également psychiques. Le psychique est matériel, cela ne le rend pas moins psychique.

2.8.3 Le danger de la fausse homogénéité

Il est absolument dangereux de dire que la nature fabrique les matérialités différemment et d'agir comme s'il était naturel que telle ou telle population subisse des violences à cause de son corps. Mais il est aussi nocif de faire comme si nous ne vivions pas dans un monde raciste, par exemple, effaçant ainsi les expériences vécues par nos patients. Dans *Tornar-se negro (Devenir noir*, dans ma traduction non-officielle), Neuza Santos Souza (1983) théorise sur les implications dans le psychisme d'être né en tant que noir dans la société brésilienne. C'est un très bon exemple montrant que reconnaître la matérialité c'est aussi pouvoir regarder comme nous sommes situés différemment par rapport aux normes. Tant qu'il n'y a pas un monde sans exclusion et fondé sur un vrai respect de l'autre et des différences, effacer la matérialité confortera les mécanismes normatifs dans leurs exclusions et violences. Dans ce cadre, oublier les effets (produits par les normes) de la matérialité des corps revient à travailler dans une (fausse) « neutralité », qui en fait opère en faveur des sujets qui ont déjà leur validité assurée.

21. J'ai tenté d'aborder ces quatre points dans les premiers chapitres de cette thèse. Le dernier chapitre s'attachera à proposer un modèle non excluant, traitant ainsi du problème cité dans le point 4.

Toutefois, si notre idée de psychisme en psychanalyse en est une fondée sur un corps et une subjectivité spécifiques, pensés à partir d'un homme cisgenre, hétérosexuel, sous la menace de castration – bien entendu, blanc et du nord global – alors il est possible que notre idée de psychisme soit trop restreinte pour toute la myriade de présentations subjectives que nous avons dans notre clinique et dans le nœud social contemporain. Si l'on continue à penser qu'en psychanalyse il y a un rapport « en miroir » entre les concepts sur le psychisme et les concepts sur le corporel, alors le besoin de penser un nouveau paradigme de corps se présente, ce qui représenterait une autre façon de concevoir le sujet en psychanalyse.

L'éloge de la matérialité consiste donc à prendre chacune de ces matérialités comme unique, refusant une idée totale et totalisante du corps qui généralise et universalise la matérialité des corps, ainsi que les expériences vécues par ces corps. Reconnaître celle-là exige aussi de la prendre comme complexe et plurielle, c'est-à-dire de pouvoir voir que les sexes n'existent pas de manière aussi délimitée et distinguable. Cela représente la reconnaissance de l'intersexualité comme une possibilité de corps et d'identification, signifie détacher l'existence du pénis de l'érection obligatoire, et celle de l'utérus de la fertilité imposée. Cela veut dire reconnaître les corps avec plus de testostérone comme non nécessairement masculins et les corps avec un micropénis comme également masculins, si la personne s'identifie ainsi. Cela représente la possibilité d'inclure la prostate, le périnée et l'anus comme des possibilités de plaisir de fait et intelligibles pour les personnes ayant un pénis.

2.8.4 Une reprise du matériel

Dans ma clinique, j'accueille des femmes qui n'ont jamais ressenti d'excitation ou d'orgasme, certaines qui n'ont même jamais touché leur clitoris, ne se sont jamais masturbées ou n'ont même pas envisagé d'avoir un gode ou un vibromasseur. Beaucoup de femmes, en particulier dans des contextes largement chrétiens et moralistes comme au Brésil, ont grandi avec l'idée que le sexe n'intéresse que les hommes et que toucher leur propre corps serait immoral. Nous taire sur nos corps peut nous amener à des tabous qui ne servent qu'à privilégier les sujets de la norme. Parler de corps non normatifs, d'autre part, peut s'avérer une étape importante pour assurer la pluralité dans la représentation. Que se passerait-il si nous avions de la place pour rendre visible la manière dont les personnes non binaires interagissent avec leur propre corps ? Quel est le sens que les femmes trans qui choisissent de subir une intervention chirurgicale, de ne pas le faire ou de prendre une hormonothérapie donnent à chaque partie de leur corps ?

Rematérialiser le sujet, c'est être capable d'intégrer la Raison, la Loi, le Symbolique à ce dont il n'y aurait jamais eu besoin d'être séparé : le corps. Exclure le corps de la théo-

rie psychanalytique agirait contre la proposition d'une psychanalyse située, effaçant les différences qui, oui, sont construites, mais qui ont quand même des effets réels. Retirer le corps de l'équation, c'est nier les différences symboliques et structurelles sur le plan social, ce qui agit en faveur du sujet de la norme, celui qui se voit et est vu déjà comme « sans corps », nuisant à la condition représentationnelle et concrète des personnes qui peuvent être gênées par la façon dont leur corps est traité socialement – je pense à des situations telles que le capacitisme, la transphobie, le racisme, la misogynie, la grossophobie, l'homophobie, l'effacement de l'intersexuation (chirurgies « réparatrices ») et même dans des différences matérielles d'un autre type comme des conditions économiques. En fait, la question ne devrait peut-être pas être de savoir pourquoi garder le corps, mais surtout, pourquoi et comment le corps a été forclos de l'épistémè occidental – quelque chose dont la réponse peut probablement être retrouvée chez Irigaray.

Il nous faut un nouveau modèle de corps pour la psychanalyse, qui sache comment être sur la corde raide des paradoxes qui habitent les questions de la matérialité : reconnaître les différences sans les naturaliser ; emphatiser le corps comme moyen d'intelligibilité sans le transformer en raccourci universel ; accepter que la matérialité crée et est créée par des matrices de signification toujours dépendantes des contingences ; mettre l'accent sur le pulsionnel sans oublier les cartographies du corps ; refuser la schize entre corps et psychisme sans retomber dans des équations peu fructifères, autant de contradictions apparentes qui, toutefois, composent la complexité de la question du matériel et du psychique.

LE CONCEPT DE « MUQUEUX » ET LA MATÉRIALITÉ DE L'« ENTRE »

Je suis donc une militante politique de l'impossible, ce qui n'est pas dire une utopiste. Je veux plutôt ce qui n'est pas encore comme la seule possibilité d'un futur.

IRIGARAY, 1992, p. 26

Résumé

Après avoir travaillé les fondements épistémologiques de ma thèse et avoir établi comment j'approche la matérialité, ainsi que l'importance que je lui confère, ce troisième chapitre vise à une proposition de modèle corporel-psychique. Un nouveau modèle pour le psychisme-corps en psychanalyse peut-il permettre une écoute plus inclusive des genres et sexualités hors-norme ? À partir de l'hypothèse que la réponse à cette question est affirmative, je propose dans ce chapitre un modèle qui ne détache pas corps et psychisme ni matérialité et représentation. Ce modèle privilégie un espace d'entréité, une zone de confluence des différences, un lieu pour l'intersubjectivité. Je présente le concept de muqueux, idée proposée par Luce Irigaray, mais peu développée par la penseuse. Différemment d'Irigaray, je veux donner au muqueux un statut de modèle, c'est-à-dire, je propose que le muqueux puisse représenter d'une série d'idées qui aident à intégrer et rendre intelligibles des phénomènes souvent vus comme dissociés

et contradictoires. Le chapitre débute avec une séparation du terme « différence sexuelle » en deux, thématissant, à travers le modèle du muqueux, à la fois « la différence » et « le sexuel ». Le muqueux inclut l'altérité et le sexuel (pulsionnel), mais n'équivaut pas le corps à l'identité. Ce modèle vise à une intégration du corporel/matériel par la voie de la pulsion, sans abandonner une certaine concrétude. Le muqueux se réfère au psychique et au corporel; il est image, mot et chair; il est aux contours du corps, ainsi faisant frontière avec l'extérieur, mais il est souvent présent dans des cavités intimes, ce qui fait qu'il soit un tissu et une zone de frontière dedans-dehors; il est un concept passible d'être approchée de la notion de pulsions partielles; à l'opposé du pénis ou des lèvres, le muqueux peut parler de plusieurs corps et subjectivités, vu que c'est un tissu présent chez tout humain. Il est surtout un tissu-seuil, une zone frontalière, mais habitable, où il se passe des échanges entre sujets. Si Luce Irigaray propose une éthique de la différence sexuelle, je propose, à mon tour, une éthique des différences en toute leur pluralité. Faire coexister les différents sans essayer de résoudre des apparentes contradictions est partie d'une éthique intersubjective, toujours proche des paradoxes. Je fais dialoguer plusieurs concepts que je crois partager de caractéristiques paradoxales : la pulsion chez Freud, le seuil de W. Benjamin, le transitionnel de D. W. Winnicott, la *mestiza* de Gloria Anzaldúa, le pont de Cherríe Moraga et Anzaldúa et le trans de Paul Preciado. Le modèle du muqueux est ici proposé comme une possibilité de rendre intelligible des contradictions. Je présente ce modèle comme une façon de rendre intelligible l'intégration de catégories, zones, corps et subjectivités jusqu'ici vus comme opposés. Ainsi, je vise à faire place aux paradoxes dans l'écoute clinique psychanalytique et aux questionnements des catégories figées.

3.1 Une éthique de la différence

La primauté donnée par Luce Irigaray à la question de la différence sexuelle est notoire. L'accent mis sur ce point va jusqu'à faire débiter son livre *Éthique de la différence sexuelle* (IRIGARAY, 1984, p. 13) par la phrase suivante : « La différence sexuelle représente une des questions ou la question qui est à penser à notre époque. Chaque époque – selon Heidegger – a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est probablement celle de notre temps. ». A l'heure actuelle, en termes de genre, je pense qu'on ne sait toujours pas comment traiter *ni* de la différence, *ni* du sexuel. Notre cis-hétéronorme nous a empêché-e-s

de vraiment penser l'altérité et de concevoir la différence comme nécessairement intersubjective, se passant dans un domaine d'entre-sujets, et non dans des logiques dyadiques de type sujet-objet. Une *épistémè* qui rend compte de la différence ne peut fonctionner avec une idée limitée et circonscrite de ce qu'est un sujet. Elle doit pouvoir en contenir de multiples notions intelligibles.

Sans une véritable place pour l'altérité, nous n'avons pas non plus une compréhension bien établie du sexuel. Si la pulsion est le moteur du sexuel, celui-ci est vu comme relationnel, car la pulsion implique l'autre¹. Même dans l'auto-érotisme ou dans les cadres narcissiques, le pulsionnel lie le sujet à son monde, ne serait-ce que le monde culturel, langagier, ce qui lui donne les sens pour compléter le circuit pulsionnel avec l'objet ou sa représentation. Une *épistémè* intelligible et plurielle du sexuel requiert une ou plusieurs significations de la ou des différences, par définition, nécessaires à tout rapport à l'altérité.

Comme nous l'avons déjà vu, dans la théorie d'Irigaray, le discours, les institutions, l'imaginaire, le langage sont déjà sexués, mais ils sont supposés neutres, ce qui efface les subalternisé·e·s. Le différentialisme de la psychanalyste belge, son affirmation qu'il y a une différence entre les sexes et l'importance que cela soit reconnu, maintenu et respecté, sonne étrangement à nos oreilles. On pense à juste titre aux dangers de ce binarisme, qui exclut bien d'autres manières de se situer dans le sexe-genre, des corps et, aussi, qui limite les subjectivités de ceux·celles qui s'inscrivent effectivement dans ce modèle cisgenre des identités, créant des contraintes contre leur existence au-delà de la supposée essence « féminine » ou « masculine ».

Cette critique à Irigaray doit être maintenue. Toutefois, son différentialisme ne peut pas être lu sans établir un rapport avec le moment et le contexte dans lequel elle écrit, en plus de ce qui est l'objectif de son texte. Le travail d'Irigaray cherche à provoquer un changement, un effet sur ce qu'elle considère comme un problème d'effacement, d'oppression et même de violence contre la catégorie des femmes. Pour elle, ce qui renvoie à une universalisation et à une supposée neutralité est oppressant précisément parce que cet universel veut tout subsumer à son idée du sujet et à son économie de sens. Pour elle, cela a été la manière phalique et masculine de fonctionner jusqu'au moment de son écriture. Son différentialisme, en ce sens, vise à une expansion du domaine de l'intelligible.

Alors qu'aujourd'hui l'idée d'une différence sexuelle unique et binaire ne devrait plus être défendue – de tout point de vue, biologique, psychologique, et social –, la logique que dénonce Irigaray d'un discours unique et excluant ne semble pas avoir été surmontée. C'est

1. Une exception étant les troubles d'ordre autistique où, notamment, le plus grand souci est l'établissement des barrières extrêmement rigides qui servent pour protéger le sujet de ce qu'il ressent comme des invasions. Le rapport à la différence est, dans ces cadres, vécu comme une violence.

ce qui lui fait dire que « Ce qui est indispensable, c'est d'élaborer une culture du sexuel, encore inexistante, dans le respect des deux genres. » (IRIGARAY, 1990, p. 13) Dans cette section, je présenterai la manière dont Irigaray pense la différence sexuelle et je travaillerai sur la façon dont nous pouvons utiliser la logique et l'éthique de sa pensée pour parler *des différences, au pluriel*. Je pense que l'éthique de la différence sexuelle qu'elle propose nous donne un cadre de réflexion sur le rapport à la différence et le rôle de la pulsion dans cette relation.

3.1.1 La différence sexuelle dans la pensée d'Irigaray

Pour IRIGARAY, 1990, si l'exploitation des femmes passe par la différence sexuelle, la solution à ce problème devrait également passer par cette différence. C'est ce qui la positionne radicalement contre l'idée de « neutre », car nous sommes toujours dans un lieu déterminé, d'où nous parlons à partir d'une certaine situation. L'important pour Irigaray est de thématiser la différence comme voie d'accès à l'altérité : la relation *sujet-sujet*. Pour cette raison, son souci est d'aller contre la neutralité, car elle pense que celle-ci est toujours au service du sujet de la norme (l'homme, en ses termes). Voilà pourquoi l'idée que les hommes et les femmes sont égaux est, pour la psychanalyste, dangereuse. Pour elle, c'est la logique phallique qui répugne à la différence et qui veut tout uniformiser. Toutefois, nous ne pouvons pas nous empêcher de ressentir un certain malaise lorsque Irigaray écrit :

L'égalité entre hommes et femmes ne peut se réaliser sans *une pensée du genre comme sexué* et une réécriture des droits et devoirs de chaque sexe, en tant que *différents*, dans les droits et devoirs sociaux. (IRIGARAY, 1990, p. 14)

Ou, même, que

L'exploitation de celles-ci [les femmes] est fondée sur la différence sexuelle, elle ne peut se résoudre que par la différence sexuelle. (...) L'espèce humaine est divisée en *deux genres* qui en assurent la production et reproduction. Vouloir supprimer la différence sexuelle, c'est appeler un génocide plus radical que tout ce qui a pu exister comme destruction dans l'Histoire. (IRIGARAY, 1990, p. 32)

Dans la lecture par Judith Butler de Luce Irigaray, le « masculin » est justement ce qui se caractérise par vouloir tout subsumer à son propre langage, nature, optique. C'est le sujet qui veut se voir réfléchi en toute chose, comme dit Irigaray, et qui, donc, ne connaîtrait pas la possibilité de la différence, d'un ensemble de miroirs, si l'on veut maintenir cette analogie.

Toujours dans l'interprétation de Butler, ce qui caractériserait le féminin pour Irigaray serait précisément le fait de son inconnaissabilité radicale par rapport au sujet de la norme. Le féminin serait notamment un extérieur constituant qui existe pourtant à l'intérieur du système qui l'exclut, comme la frontière même ou le sol qui permet son existence. Les réticences d'Irigaray par rapport au féminisme de Beauvoir, par exemple, semblent être que la lutte pour l'égalité mène à l'illusion que nous sommes tous pareils, alors qu'il existe en fait des particularités qui rendent certains corps plus violables que d'autres – ce qui n'est pas un fait de la nature, mais une situation dans la norme où nous sommes.

Son éthique de la différence sexuelle est justement en lien avec la proposition d'un vrai rapport entre les différents. Pour elle, une copulation simplement reproductrice – métaphoriquement – fait renaître à chaque fois précisément un ordre symbolique et une structure imaginaire qui exclut la plupart des gens. La rencontre entre les différents, dans notre société, n'existe pas pour elle. L'inquiétude concernant le binarisme n'entre pas dans son champ d'application, car la philosophe pense que nous sommes confrontés à un problème encore plus profond que nous ne pouvons l'imaginer. La relation entre les différents sexes est inexistante, il n'y a que la reproduction de l'effacement de l'un et sa soumission au genre qui compte. « (...) nous manquons de valeurs positives et éthiques permettant aux deux sexes de la même génération de former un couple humain créateur et non seulement procréateur » (IRIGARAY, 1990, p. 13). Il n'y a pas non plus d'éthique qui produise du nouveau, qui génère de nouveaux sens et de nouvelles significations, ouvrant des possibilités. Il n'existe point de rencontre qui crée quelque chose d'originel. Il n'y a pas deux ontologies qui permettent la naissance d'une troisième.

Voilà pourquoi il est possible de penser à Luce Irigaray comme une différentialiste (LAUFER, 2020). Pourtant, si cette penseuse s'est consacrée à penser la différence des sexes, son accord avec l'existence d'une féminité innée et d'une véritable ontologie des sexes est, du moins, discutable, comme on a vu dans le chapitre précédent. Si Antoinette Fouque (2015) met l'accent sur le potentiel créateur et générateur des femmes (emphase sur l'utérus et la geni(t)alité des femmes) et si Julia Kristeva (1977/1982c) équivaut le féminin au maternel et rattache la maternité à la vraie voie pour être sujet, remarquons que non seulement ces compréhensions de subjectivation introduisent une équivalence entre corps et identité, mais aussi qu'il se trouve une équation où femme égale utérus égale maternité. Chez IRIGARAY, 1987a, au contraire, comme on l'a vu, la maternité est plutôt une prison qu'une libération. Le sens accordé à la différence par Irigaray semble donc avoir un autre but que la positivation du dit « féminin ». C'est dans la méthodologie d'Irigaray et dans la forme même de son écriture qu'on retrouvera les pistes qui nous aident à comprendre cette autrice d'une toute autre manière. Sa pensée permet de détacher les deux termes de cette

équation, « différence sexuelle ».

Pourtant, lire la théorie d'Irigaray comme une théorie de la différence (ontologique) entre les sexes paraît inexact, vu que l'idée même de définition et d'essence va dans le sens contraire du projet politique mené par Irigaray. La philosophe propose un cadre pour comprendre l'impossibilité, jusqu'à aujourd'hui, d'une vraie *relation*, celle qui permet *la différence* et *l'altérité*. Judith Butler, qui travaille à certaines occasions avec l'œuvre d'Irigaray, considère que la question de la différence sexuelle y est soulevée non pas comme un fait déjà établi, mais comme une *question* à travailler :

Irigaray précise que la différence sexuelle n'est pas un fait, pas un fondement d'aucune sorte, ni le « réel » récalcitrant du langage lacanien. Au contraire, c'est une question, une question pour notre temps. En tant que question, elle reste en suspens et non réglée, l'une qui n'est pas encore ou jamais formulée en termes d'assertion. Sa présence n'assume pas la forme de faits et de structures, mais persiste comme ce qui nous émerveille, qui reste non complètement expliqué et non complètement explicable. (BUTLER, 2004/2022, p. 177, je traduis)

3.1.1.1 La différence sexuelle comme une question

S'il peut sonner comme excessif de dire que la question de la différence sexuelle est *la seule* à penser à notre époque, il ne nous semble pas exagéré de proposer que la question du genre² soit l'une des plus centrales et représentatives des conflits de notre temps. D'après Paul Preciado (2020), nous vivons une crise épistémologique, qui inclut une série de déploiements politiques, technologiques, scientifiques, mais qui implique certainement le genre comme l'un des axes à subvertir dans ce tournant épistémologique des subalternes des systèmes de race, de colonisation, de classe sociale et de genre. Si la différence des sexes n'est pas l'enjeu de notre temps, il nous semble pourtant que c'est l'une des questions encore vivantes aujourd'hui.

Irigaray écrit sur la différence sexuelle de façon récurrente, mais notamment dans son ouvrage de 1984 centré sur ce sujet. Depuis cette époque et peut-être surtout après le tournant du 21^{ème} siècle, on observe une flexibilité croissante de ce qui était considéré comme « les rôles » de chaque genre. Aujourd'hui, en Occident, on retrouve un refus des identi-

2. Il est clair qu'Irigaray ne fait pas référence au genre, un terme beaucoup plus utilisé par les féministes et les psychanalystes féministes d'un courant américain, comme le souligne Patricia Porchat (2007), mais à la différence sexuelle, comme le courant du féminisme français qui a été porté aux États-Unis comme *french theory* (LAUFER, 2016).

tés fixes limitées/limitantes et la profusion de multiples catégories identitaires pour rendre compte de ce qui est la « différence » et le « sexuel ». En ce sens, Irigaray et Preciado ont tous les deux peut-être raison : la différence sexuelle est une question de notre époque et, en même temps, elle s'érode.

Si la différence sexuelle en reste au statut de question, elle garde la puissance d'être indécidable et donc susceptible de provoquer des transformations, ainsi élargissant la zone intelligible de la norme. Les identités de genre dissidentes, personnes trans, intersexes, travestis, *drag queens*, non conformistes de genre, *gender neutral* semblent à la fois questionner cette « différence sexuelle » et affirmer à quel point elle est un enjeu, c'est-à-dire *une question, non pas une réponse*. Elle est discutable comme vérité et un récit limité des possibilités d'identification et des dispositions subjectives qui existent. Néanmoins c'est *une question* qui reste suffisamment importante – pour l'instant, telle différence demeure un dispositif (ARÁN, 2009 ; AYOUCHE, 2014) par rapport auquel nous nous positionnons.

Plus fondamentalement, les dissidences de genre affirment combien ce dispositif de différence sexuelle, pour avoir été posé non comme une question ouverte mais comme une (prétendue) vérité, est voué au déclin et à la corrosion, vu qu'il ne correspond pas à de nombreuses subjectivités. Peut-être que la différence sexuelle continuera d'être « l'enjeu » de notre temps tant qu'elle sera prise comme une vérité absolue, c'est-à-dire tant qu'elle n'est pas vue comme une interrogation à thématiser, à discuter et à élargir. Comme BUTLER, 2004/2022 le commente :

C'est une question qui inaugure une certaine problématique du temps, une question dont la réponse ne vient pas, une question qui ouvre un temps d'irrésolution et marque ce temps d'irrésolution comme le nôtre. (BUTLER, 2004/2022, p. 178, je traduis)

En effet, comme ne se lassent pas de l'affirmer de nombreux psychanalystes catastrophiques et mouvements politiques conservateurs, la masculinité telle qu'elle a été conçue est de moins en moins exaltée. La figure du père est en déclin, tout comme celle de la famille triangulaire dont il se présentait comme le chef, le monarque du foyer. Cependant, les plaintes concernant la chute de ce système semblent provenir précisément de groupes et de segments de la population qui ont été favorisés par ce patriarcat comme norme. Pour les subalternes de genre, la « différence sexuelle » a toujours été un enjeu, peut-être pas une question, mais au moins un enjeu dans le sens d'un problème. Le refus de la thématiser en tant que question ouverte est peut-être justement l'un des mécanismes qui contribue ironiquement à son érosion, son renversement et sa ruine – un déclin tant déploré par le Même.

Si Irigaray pose la question autour de la différence sexuelle, on peut ici poser le genre comme question. Ainsi, on inclurait aussi le corps et le langage, mais on ouvrirait l'éventail des possibilités identificatoires et des représentations corporelles à investiguer, à prendre comme question. Ce faisant, considérant le genre comme une interrogation, alors un homme cisgenre hétérosexuel devrait voir son genre abordé tout autant qu'une femme transgenre ou une personne intersexuée. Voyant le genre comme une question, qui nous fait constamment réfléchir et discuter où commence le biologique et jusqu'où va le culturel, alors nous n'avons pas besoin d'opérer uniquement à partir de l'idée d'une différence sexuelle.

La différence sexuelle ne se réduit donc pas à une simple donnée naturelle, extralinguistique. Elle informe la langue et elle en est informée. Elle détermine le système des pronoms, des adjectifs possessifs, mais aussi le genre des mots et leur répartition en classes grammaticales : animé/non animé, concret/abstrait, masculin/féminin, par exemple. Elle est située à la jonction de la nature et de la culture. (...) au lieu de rester un genre différent, le féminin est devenu, dans nos langues, le non-masculin, c'est-à-dire une réalité abstraite inexistante. (IRIGARAY, 1990, p. 23)

Dans cet extrait, rappelant que le « féminin » et la « femme » sont le symbole du non-sujet dans la norme pour Irigaray, il s'agit d'aller *contre le maintien d'un monisme et pas nécessairement de faire une défense active d'un binarisme*. Telle est la façon que je privilégie lire Irigaray, le binarisme comme une réponse à une seule logique – « réponse » qu'on n'a pas besoin de soutenir de nos jours.

3.1.1.2 La langue genrée

La profusion de pronoms personnels neutres dans plusieurs langues, la volonté de transformer des noms qui n'existaient que comme masculins en neutres ou féminins, comme c'est le cas en français et en portugais, la tentative d'utiliser des pronoms, des noms et des adjectifs pouvant désigner une pluralité de gens sans les traiter tous par le masculin (le « neutre ») sont toutes des démonstrations de la façon dont la « neutralité » masculine du langage démontre une incapacité à penser la différence, les différences. La question de la représentation y est centrale. C'est pourquoi la recherche de la représentation et de la reconnaissance des catégories de genre qui ne sont pas reconnues dans le masculin ou dans le féminin apparaît également dans le langage. La langue nous raconte une histoire représentationnelle et, tout comme les sociétés et les normes, elle n'est pas immuable.

La langue est produite par des sédimentations de langages

d'époques antérieures. Elle traduit leurs modes de communications sociales. Elle n'est ni universelle, ni neutre, ni intangible. Il n'y a pas de schémas linguistiques existant depuis toujours dans le cerveau de tout sujet parlant mais chaque époque a ses nécessités, crée ses idéaux et les impose comme tels. (IRIGARAY, 1990, p. 36)

Reconnaître la différence, c'est ne pas prendre l'autre à partir de mes paramètres, de ma logique, de mon langage, de mes représentations, de mon épistémologie. C'est être capable de reconnaître l'altérité radicale de l'autre, sa condition d'existence sans référence à moi. L'autre n'est pas « autre », c'est un « lui-même » qui n'existe pas par rapport à moi, qui n'est pas défini par rapport à moi. Il n'est pas objet, mais sujet à sa propre manière.

Pour parler de ce paradigme d'altérité et de reconnaissance radicales, qui conduirait à la création d'un espace commun nouveau, inaugural et original, Irigaray choisit la différence sexuelle. Ce modèle a des limites, qui doivent être reconnues. Tout comme il ne sert à rien de dire constamment que le phallus n'est pas le pénis (c'est l'image qui viendra à l'esprit, les mots comptent), affirmer la différence sexuelle renvoie directement à l'idée d'organes génitaux qui séparent l'humanité en deux catégories – une idée que nous avons déjà bien explorée comme un produit culturel. Comment alors thématiser la différence sexuelle, le genre même comme espace d'altérité, sans tomber justement dans des essentialisations et des binarismes déjà fatigués ? « Jamais je ne serai à la place d'un homme, jamais un homme ne sera à ma place. Quelles que soient les identifications possibles, jamais l'un n'occupera exactement le lieu de l'autre – ils sont irréductibles l'un à l'autre » (IRIGARAY, 1984, p. 1). Comment faire une telle déclaration sans se reposer sur des essentialismes ?

3.1.1.3 Différence et corps

Selon Danielle Poe (2011), les récits transgenres et transsexuels témoignent de l'argument d'Irigaray selon lequel la corporéité est importante pour la différence sexuelle. Nous pouvons penser cet argument de manière plus complexe, l'élargir, en comprenant que la corporalité est importante pour notre propre constitution en tant que sujets de/dans une norme, dissidents ou non. Cela signifie que la corporalité est inséparable de la subjectivation dans le paradigme normatif, ce qui ne signifie pas que la corporalité précède ou suit la subjectivation. Si l'on pense à la matérialité telle que proposée par BUTLER, 1993, les corps ne naissent qu'au sein de schémas normatifs complexes, qui fabriquent, nomment, conçoivent certains corps, tandis que d'autres corps ne se fabriquent pas. C'est-à-dire que la corporalité est peut-être inséparable de l'expérience d'être/d'avoir un genre ou d'avoir une sexualité, au sens où notre propre subjectivité est produite dans un dispositif de sexualité.

Cependant, je ne poursuivrai pas ici l'argument d'Irigaray selon lequel la corporalité ferait invariablement référence à une différence sexuelle. Je préfère plutôt penser que la corporalité constitue une des voies, une des facettes du devenir sujet dans une norme de genre. Ce n'est pas la seule ni la plus importante, mais c'est peut-être l'une des facettes qui composent l'expérience d'être sujet dans le système du sexe/genre, qu'il s'agisse d'intégration à la norme ou de subversion/dissidence par rapport à cette norme. Mais si, à partir de Butler, il n'y a pas de corps ni de sujets qui viennent à être en dehors des mécanismes normatifs spécifiques, il nous semble impossible de simplement écarter le thème de la matérialité du corps lorsque nous tentons de penser le devenir sujet dans le genre. Le danger de marcher sur cette corde raide est de parler de matérialité et de corporalité sans tomber dans l'essentialisme.

Il devient alors possible de penser à Luce Irigaray même dans le cas des dissidences de genre. Pour les subjectivités et les corps trans, la matérialité peut apparaître comme quelque chose à transformer, à fabriquer – et, à travers cette production, modifier l'expérience vécue, avec des effets sur la subjectivité (comme les interventions chirurgicales ou l'hormonothérapie pour les identités trans). Chez les personnes intersexuées, l'affirmation de la matérialité comme différence plurielle et singularité apparaît souvent appuyée par le discours scientifique de la pluralité des présentations sexuelles possibles, un appel au matériel pour se battre contre des chirurgies et altérations invasives de leurs corps. Ce qui est évident, c'est que la matérialité est en effet importante pour les dites dissidences de genre, *tant et à condition de* ne pas entrer en connivence avec des logiques essentialisantes et excluantes.

Toutefois, la question de la transidentité est rarement abordée par les autrices issues de Luce Irigaray, qui tendent à s'en tenir à une compréhension du corps plus conforme au sens commun, c'est-à-dire à une biologie majeure, qui définit ce qu'est un homme et ce qu'est une femme. Irigaray est responsable de cette limitation qu'offre sa théorie. Après tout, si la question de la transidentité était moins en débat dans les décennies où elle écrivait davantage sur la différence sexuelle, les années 1980 et 1990, on ne peut pas dire que la discussion était inexistante. Robert Stoller travaillait avec ce thème depuis les années 1960 (STOLLER, 1968). Son travail de 1992, par exemple, est ultérieur à *Trouble dans le genre* de Judith Butler. De plus, dans une récente interview, en 2020, Irigaray a continué à postuler la même différence sexuelle.

3.1.2 La différence et l'intersectionnalité

L'exigence des subalternes de ne pas être compris-es dans une perspective d'analyse extérieure à eux-elles-mêmes est abordée dans plusieurs textes des théories décoloniales (ANZALDÚA, 2012; VERGÈS, 2019). Elle apparaît dans la demande d'autoreprésentation et d'autothéorie des peuples et des cultures comme dans le texte classique de G. C. SPIVAK, 1985/2010, qui s'intéresse à montrer comment une épistémologie supposée neutre en est, en fait, une épistémologie du colonisateur. Et là on élargit le colonisateur au-delà de celui qui occupe, habite la métropole (culturelle ou politique) pour le comprendre aussi en tant que le côté représentable du régime de différence sexuelle tel qu'il apparaît dans le Nord global. Je ne veux pas ici gommer les innombrables différences et repères importants qui différencient les études de genre des études décoloniales, mais réunir les deux dans la demande partagée de produire savoir, culture, langage, théorie, non plus à partir d'un biais soi-disant unique et insurmontable, mais de logiques et d'épistémologies plurielles, qui puissent englober et non effacer les différences.

Selon Audre Lorde (1984/2007a), l'histoire de l'Europe occidentale nous invite à voir la différence de manière oppositionnelle et excessivement simpliste. Dans les pôles dominant/subordonné, bon/mauvais, haut/bas, quelqu'un ou quelque catégorie est toujours considéré comme déshumanisé. Il n'est jamais inutile de nous souvenir que, dans notre société, les infériorisés sont les Noirs, les pays dits du tiers-monde, les classes ouvrières, les personnes âgées, les dissidences de genre et les femmes.

« Le rejet institutionnalisé de la différence est une nécessité absolue dans une économie de profit qui a besoin des étrangers en tant que personnes excédentaires. En tant que membres d'une telle économie, nous avons tous été programmés pour répondre à la différence humaine entre nous avec peur et dégoût et pour gérer cette différence de l'une des trois manières suivantes : l'ignorer, et si ce n'est pas possible, la copier si nous pensons qu'elle est dominante, ou la détruire si nous pensons qu'elle est subordonnée. Mais *nous n'avons pas de modèles pour établir des relations d'égal à égal avec nos différences humaines*. En conséquence, ces différences ont été mal nommées et utilisées à mauvais escient au service de la séparation et de la confusion. » (LORDE, 1984/2007a, p. 108, je traduis, je souligne)

Ce que soutient Audre Lorde (1984/2007a), c'est que ce ne sont pas les différences entre nous qui nous séparent, mais notre refus de reconnaître les différences et d'examiner les effets néfastes que nos distorsions sur elles provoquent. Dans un discours qui se veut neutre

et universel, on ne sait pas comment parler de différences humaines, mais seulement de déviations (LORDE, 1984/2007a). Comme le dit Vergès : « En universalisant leur situation, les féministes civilisatrices contribuent au maintien d'un système d'exploitation raciale. » (VERGÈS, 2019/2020, p. 20, préface de l'édition brésilienne, je traduis) L'énergie qui pourrait être investie en connaissant les différences se dépense dans la vaine tentative soit de faire semblant qu'elles n'existent pas, soit de les proclamer si gigantesques qu'elles nous séparent nécessairement (LORDE, 1984/2007a).

Précisément, le féminisme civilisateur décrit par Françoise Vergès se caractérise par la dimension coloniale et raciale d'un mouvement qui se croit libre de tout préjugé, mais qui en fait impose sa version propre d'émancipation. Ce féminisme utilise les mêmes objectifs que la mission coloniale de civiliser les peuples colonisés, au service des intérêts néolibéraux et impérialistes, prêchant des valeurs de « liberté », sans se soucier de définir le contenu de cette liberté, ni de reconnaître l'histoire européenne de ce concept et de cette idéologie (VERGÈS, 2019). Le féminisme civilisateur tend à effacer les différentes oppressions que peuvent subir les femmes selon les coupures dans lesquelles elles sont placées. En ce sens, encore une fois, le discours dominant, cette fois au sein du féminisme, élit un sujet, la femme blanche, comme paramètre et altère la femme non blanche, qui devient subsumée sous la catégorie « femme », dans laquelle le complément « blanche » est invisible, puisque, comme il est présupposé, il n'a pas besoin d'être dit.

Si le féminisme reste fondé sur la division entre femmes et hommes (une division qui précède l'esclavage), mais qu'il n'analyse pas comment esclavage, colonialisme et impérialisme agissent sur cette division - ni comment l'Europe impose sa conception de la division femmes/hommes aux peuples qu'elle colonise ou comment ceux-ci créent d'autres divisions -, ce féminisme est alors raciste. (VERGÈS, 2019, p. 31)

3.1.2.1 Psychanalyse et différence

La discipline psychanalytique n'est pas à l'abri de retomber dans la même tentative d'universalisation. Cependant, admettre les différences peut être une étape importante pour surmonter des préjugés et des violences au niveau social. Reconnaître la différence, je le souligne une fois de plus, ne signifie pas aborder d'irréductibles différences inhérentes aux êtres humains, mais des *différences fabriquées*, socialement et historiquement construites à travers des dispositifs de savoir-pouvoir, qui ont pourtant des *effets pratiques, concrets et matériels*, en plus des discursifs. Lorsque la discipline psychanalytique affirme la neutralité, prêchant un sujet universel et faisant abstraction du débat décolonial, de classe et de

race, elle perpétue le déni d'une série de violences structurelles qui peuvent affecter ses analysants.

Nier que les sujets existent, se fabriquent, se forment, dans des coupes sociales différentes, dans des lieux différents des tissus normatifs, ce qui provoque des effets sur la manière dont ils se subjectivent et, par conséquent, sur les contenus qu'ils apportent à l'analyse, est un acte anti-psychanalytique. Cela nierait l'historicité du sujet et son lien inéluctable avec la culture, la société et le langage qui le produisent. Une psychanalyse qui ne voit pas les différences construites et cultivées refuse de reconnaître des dissimilitudes élémentaires, non dans l'essence, mais dans la condition sociale des sujets qu'elle vise à analyser. C'est donc une psychanalyse qui s'offre le luxe de la « neutralité », s'enfermant dans une théorie qui ne s'applique qu'à des sujets en accord avec les normes sociales.

Pour Audre Lorde, la différence, lorsqu'elle n'est pas prise de manière hiérarchique, est puissante, car elle est créatrice et peut servir à unir des personnes, des catégories, des subjectivités. Pour elle, « La différence est ce lien brut et puissant à partir duquel se forge notre pouvoir personnel » (LORDE, 1984/2007a, p. 104, je traduis). Dans la perspective de cette afroféministe, la différence ne doit pas seulement être tolérée, mais considérée comme un élément qui crée des ponts entre les personnes : il faut la prendre comme un lieu dialectique où s'épanouit la créativité. Cela ne signifie pas que la lutte féministe ne peut pas être unifiée, ni qu'il n'y a pas de points de rencontre. Il en existe, et davantage de points d'intersection doivent pouvoir être créés en tant que lieux puissants et créatifs au sein des luttes féministes. Mais une vraie rencontre ne peut se faire s'il n'y a pas de place pour la différence, comme nous l'a si souvent montré Luce Irigaray. J'emprunte les mots de bell hooks, qui tente d'imaginer une intégration des féminismes, sans en effacer aucun :

La sororité féministe est fondée sur un engagement partagé à combattre l'injustice patriarcale, quelle que soit la forme que prend cette injustice. La solidarité politique entre les femmes affaiblit toujours le sexisme et ouvre la voie au renversement du patriarcat. Il est important de souligner que la sororité n'aurait jamais été possible au-delà des limites de race et de classe si les femmes individuellement n'avaient pas été disposées à renoncer à leur pouvoir de domination et exploitation des groupes subordonnés de femmes. Tant que les femmes utilisent le pouvoir de classe et de race pour dominer les autres femmes, la sororité féministe ne peut pas exister pleinement. (Hooks, 2015/2019, p. 36, je traduis)

3.2 L'éthique des différences : le rapport à l'altérité

Ce qui reste intéressant à penser, comme le souligne POE, 2011, c'est que la philosophie d'Irigaray peut être puissante pour réfléchir à toute la question de la différence en général, et pas seulement à la supposée différence des sexes, qui trouve son origine dans une épistémologie optique (P. B. PRECIADO, 2018) dépendante des rapports savoir-pouvoir. Si Irigaray nous parle d'un Même, d'un Sujet originel, elle le pense d'un point de vue binaire, ciscentrique et hétérocentrique de ce qu'est un corps, même si les relations lesbiennes et entre-femmes sont importantes dans sa théorie. Ce qu'elle ne réalise pas, c'est que ce Même est aussi composé d'autres croisements, comme la race et le lieu de la souveraineté mondiale. Ce qu'elle a à nous dire, pourtant, sur l'impossibilité d'une véritable altérité dans le discours du Même nous paraît d'une actualité écrasante – une réalité que les études décoloniales et ceux de genre ne cessent de mettre en avant. Je viserai alors à appliquer la logique d'Irigaray comme un cadre pour penser *les différences*.

L'éthique de la différence sexuelle telle que proposée par Irigaray peut être pensée pour comprendre comment notre épistémologie occidentale n'a pas été capable jusqu'ici à concevoir d'autres formes de subjectivation, de corporalisation et de situation dans le sexe-genre sans les réduire à un prisme déjà connu.

En ce sens, il faut pouvoir penser les différences comme des positivités, la présence de ce qui existe, et comme des négativités, ce que je ne suis pas, ce que je ne peux pas être, ce qui ne me sera jamais connaissable. Il s'agit d'une éthique des limites, dans la négativité – ce que je ne suis pas – et des seuils, dans la positivité : ce que je suis et ce que nous pouvons être ensemble là où il y a des différences, des mouvements, des échanges. La différence exige de la positivité, un lieu d'existence, un espace avec une culture, une morphologie et une généalogie partagées, où les gens puissent vivre un partage des expériences. Mais elle demande aussi un lieu de négativité, c'est-à-dire des barrières, des limites à l'identité de soi et de l'autre (POE, 2011). Peut-être que les luttes identitaires actuelles exercent ce rôle d'établissement de frontières, des limites multiples pour les existences, garantissant ainsi cohésion et unité, tout en maintenant la pluralité des différences – comme dans la communauté LGBTTTQIAP+. Je pense que nous pouvons faire place à l'existence de plus en plus de différences en utilisant la méthodologie et le cadre de pensée de Irigaray pour réfléchir aux dynamiques normatives de genre, comme POE, 2011 le propose à propos des récits trans, tout en reconnaissant que Irigaray elle-même ne l'a pas fait.

3.2.1 Une éthique *des différences* à partir de l'éthique de la *différence*

Comme j'ai argumenté pour Freud et pour Lacan, je pense qu'on devrait pouvoir lire Irigaray *en entier*. C'est-à-dire, utiliser de son travail les instruments qui nous paraissent intéressants et nécessaires, ceux qui permettent d'ouvrir des portes, de créer de nouvelles représentations, de lancer de nouvelles idées, d'élargir la norme, et cela sans tomber dans une complaisance avec les moments où elle dérape. Je voudrais donc parler désormais de *l'éthique des différences* à partir d'Irigaray, reconnaissant que ce n'est pas ce qu'elle postule. Alors qu'elle parle de différence sexuelle, je propose, à mon tour, le modèle d'Irigaray pour penser *l'intersubjectivité*, *la relationnalité* et *la rencontre* entre sujets, ce qui dépend toujours de la reconnaissance de l'autre comme un sujet intrinsèquement différent de moi, existant à sa propre manière et vu à travers son propre miroir, son usage de la raison.

Contrairement à ses propositions, je souhaite aborder l'altérité et les rencontres par une *éthique des différences*. J'entends travailler tout au long du chapitre sur la façon dont je pense que le sexuel est inclus là-dedans : à travers *la pulsion* et à travers la *rencontre* avec l'autre. Je cherche à inclure dans mes propositions de pluralités de subjectivités, d'identités, d'identifications, de désirs, de pulsionnalités et de corps – pris dans le nœud langage-matérialité.

Pour IRIGARAY, 1984, l'autre qui est inconnaissable est celui qui est sexuellement différent de moi. Cette différence sexuelle serait le lieu de la différence absolue et irréductible.

Ce qui n'a jamais existé entre les sexes. L'admiration gardant les deux sexes insubstituables dans le statut de leur différence. Maintenant entre eux un espace libre et attrayant, une possibilité de séparation et d'alliance. (IRIGARAY, 1984, p. 20)

Irigaray veut mettre en avant un lieu de rencontre, un espace partagé. Un seuil, qu'elle associe au *muqueux*. Ce qui va du terrestre au transcendantal signifie une création et une existence possibles dans l'*entre-deux*.

En 2008, Joan Scott, se référant à son texte magistral sur le genre comme catégorie pour l'analyse historique, propose, cette fois, de penser *la différence* comme une catégorie analytique utile. Elle soutient qu'il y a un refus de reconnaître les différences et s'oppose aux conceptions universalistes. Se référant à la politique française, SCOTT, 2008 pose le refus de reconnaître la diversité comme un instrument qui entretient la discrimination et l'oppression. Le déni des différences ne ferait que les accentuer, car il opérerait du point de vue des privilégiés des mécanismes actuels. L'idée d'universalisme finirait par effacer les difficultés vécues par les minorités et les exclus. Il faut se demander ce que serait un

universel et s'il est possible de penser en ces termes sans déboucher sur une fausse neutralité qui tend toujours à favoriser le côté intelligible de la norme. Joan Scott (2008) soutient que, plutôt que de réprimer les différences, nous devons les reconnaître pour préserver l'unité.

L'universalisme est fondé sur une abstraction qui fait semblant d'ignorer les différences ou qui les réprime – sauf dans le cas de la différence sexuelle. (...) contrairement aux façons dont opère la notion de différence – qui peuvent être théorisées en termes généraux – les formes spécifiques qu'elle prend doivent l'être dans leur contexte historique et politique. Je cherche à élaborer une théorie qui rende compte de l'opération du concept de différence (...) (SCOTT, 2008, p. 112)

Est-il possible de créer un espace de reconnaissance et de rencontre des différences? Peut-on imaginer une zone entre les différents qui permette la création, une puissance de vie dans la rencontre des différences qui ne s'annulent pas là, qui ne se contraignent pas, qui ne se subsument pas? Une éthique des différences est nécessairement relationnelle et admet des contradictions apparentes telles que l'union et la séparation, la connexion et l'individualité, l'intimité et l'extériorité. Cette éthique inclut le subjectif et le langagier, mais aussi le charnel. Il n'y a pas ici de forclusion de la matière, notamment parce qu'elle est généralement reléguée à d'autres catégories altérisées, les femmes, les populations racialisées, les peuples colonisés. La matière fait partie de cette éthique. Et si on parle bien de corps, de lieux, d'existences matérielles, on ne se soustrait pas de parler de psychismes et de subjectivités.

3.2.2 Un espace pour les différences

Ainsi, on peut penser qu'il y a une séparation et une union paradoxale entre les différents. S'il y a bien un lien entre eux, c'est qu'un rapport de contiguïté est possible. Mais cette contiguïté n'arrive qu'avec un espace de délimitation entre les catégories. Une contiguïté ne peut exister que s'il existe différentes ontologies qui, lorsqu'elles se rencontrent, génèrent un tiers – la rencontre. Peut-être ne pouvons-nous pas même parler de césure entre les différents, mais de *seuils* (Benjamin) : des *frontières* habitables, à travers lesquelles nous pouvons passer, que nous pouvons fréquenter. Il peut y avoir des zones d'échange entre les catégories. Pour cela, il faut qu'il y ait les deux : *contiguïté* et *différence*. Tels sont les paradoxes que comporte la reconnaissance de l'altérité.

Pour Irigaray, l'absence de différence sexuelle anéantit l'autre, le condamne à mort. Ce serait une division du corps et de l'esprit, du public et du privé, de l'interne et de l'ex-

terne (IRIGARAY, 1987a). Cette scission n'a pas à s'imposer comme la seule possibilité, il y a une continuité possible entre les catégories. Je comprends que cette continuité réside dans un seuil, une zone *commune*, mais *pas neutre*. Un espace de création, de reconnaissance et d'existence des différences. Pourtant les échanges entre deux ou plusieurs termes nécessitent, bien sûr, l'existence de deux ou plusieurs termes. C'est-à-dire qu'on ne peut parler d'une éthique des différences, d'une éthique qui est relationnelle, que si l'on part de catégories dont l'existence est admise et validée. L'*éthique des différences* que j'essaie de proposer part de l'idée qu'il y a des ontologies au pluriel, d'autres subjectivités, d'autres sujets, qui ne peuvent être lues du point de vue d'un autre que le sujet lui-même.

Pour qu'il y ait vraiment des échanges, des relations, des différences, il faut bien qu'il y ait différentes ontologies. La relation nécessite *au moins* deux, de sorte que l'on puisse créer un *entre*. Cela signifie des catégories délimitées qui trouvent un seuil, une zone frontière commune, qui ne peut exister que si chacune d'elles a sa propre existence. Comme le dit Laura Downs :

La psychanalyse ne peut pas renoncer à ses structures universelles du psychisme, encadrées dans des mythes « éternels » comme l'Œdipe ; la discipline en est une qui ne peut pas accepter le fait que les enfants apprennent autre chose dans des foyers où le père est faible ou simplement absent. Une théorie qui peut proclamer le père « tout aussi présent en son absence » est une théorie qui a abandonné son projet central, à savoir celui d'expliquer comment les enfants apprennent à se connaître et à connaître la différence. (DOWNS, 1993, p. 431-432, je traduis)

L'acceptation de ladite différence sexuelle a été associée en psychanalyse à cette autre différence, beaucoup plus grande et plus fondamentale, qui, en effet, est toujours nécessaire : celle relative aux limites qui existent séparant le moi de l'autre, le moi de son environnement, l'interne de l'externe. Cette séparation, différenciation, n'est jamais parfaitement claire, vu qu'il n'est pas vraiment possible de discriminer totalement les éléments internes et externes, l'un fabrique l'autre continuellement. C'est l'existence de ces limites paradoxales, cette zone de frontière, un seuil, qui définit l'expérience subjective comme celle à la fois d'une dépendance et d'une émancipation.

3.2.3 Différence, anatomie et pulsion

La différence entre interne et externe n'a pas besoin d'être liée à une anatomie spécifique. D'après l'argentine Leticia Fiorini :

(...) le concept de différence est plus large que celui de différence sexuelle, même dans le champ psychanalytique. Si pour certains elle est basée sur l'anatomie ou la biologie – c'est-à-dire qu'elle est prédéterminée – pour d'autres elle a une valeur symbolique à laquelle il faut accéder. Dans ce cas, la traversée du complexe Œdipe/castration serait une voie – freudienne – d'accès symbolique à la différence. La normativité du devenir œdipien, dans ce contexte, correspond à une portée culturelle et discursive déterminée. (FIORINI, 2014, p. 53, je traduis)

La différence comme rapport à l'altérité est indépendante de l'anatomie, mais inclut cependant le sexuel dans au moins deux sens. Premièrement, parce qu'elle inclut le pulsionnel. Pour la pulsion, il faut l'autre. Comme le suggère René Roussillon (2011), on peut penser que la pulsion ne se referme pas sur elle-même, elle a besoin de l'intersubjectivité – cela est bien représenté par son concept de pulsion-messagère. Or, l'objet de la pulsion est souvent un autre, qui est à son tour un sujet. Deuxièmement, le sexuel est présent parce que la différence n'existe que si elle est reconnue, s'il y a de la place pour elle dans une *relation*. Dans une relation qui est une rencontre, possiblement sexuelle mais pas forcément, entre au moins deux.

C'est d'ailleurs un péril si un tiers terme n'existe pas. Pas seulement en tant que limitation. Ce tiers terme peut avoir lieu dans l'englobant comme rapport de l'englobant à son ou ses propres limites (...) Si un tiers n'existe pas dans et pour l'englobant, il ou elle devient toute-puissance. (...) Il n'y aurait jamais de *franchissement de l'intervalle*. Jamais d'accomplissement de la consommation. Cet accomplissement étant un leurre. Un sexe n'est pas entièrement consommable par l'autre. Il y a toujours un reste. (IRIGARAY, 1984, p. 19)

Ce reste inassimilable du rapport sexuel (IRIGARAY, 1984) serait historiquement relégué à un « supposé neutre ». Pas de place pour la relation ou l'alliance : un *no man's land*. Un véritable lieu d'échange, d'intersubjectivité dans le « couple » ne peut exister qu'avec un changement dans la langue et dans la culture (IRIGARAY, 1990).

3.2.4 La zone de l'intersubjectif

Ainsi, l'intersubjectivité dépend-elle d'un changement dans les registres imaginaire et symbolique. Cet espace, qui doit unir masculin et féminin selon la psychanalyste belge, doit être terrestre et céleste, horizontal et vertical, charnel et transcendantal (IRIGARAY, 1984) : il

doit être l'espace du paradoxe. Irigaray parle de l'importance d'avoir un tiers. Sans celui-ci, il n'y aurait jamais de communication, de connexion, de lien entre les différents. Ce tiers serait un espace, un seuil : un lieu caractérisé par le fait d'être un entre-deux paradoxal, l'espace de l'intersubjectivité. L'éthique des différences occuperait cette place, qui se rapporte à la création, et non à la reproduction. Il y aurait une ouverture au nouveau et à l'original.

Nous vivons dans une matrice de sens qui privilégie le binaire, qui est en réalité un déploiement de l'Un. Si nous pensons à partir du concept de multitudes *queer* de B. PRECIADO, 2003 – la pluralité presque infinie des différences –, une éthique des différences parlerait d'un *espace commun* entre les différents, non pas caractérisé par un trait qu'ils partageraient intrinsèquement, mais un lieu commun et construit, dans lequel la condition de sujet et la validité de tous ne soit pas menacée ou discutée, mais tenue pour acquise. Dans cette zone de rencontre des différences, les contradictions sont tolérées : on ne les résout pas, on les fait coexister. L'existence de l'un n'annule pas l'autre, même s'ils s'opposent.

Que la forme ne soit plus extrapolable de la matière, que matière et forme s'engendrent l'une l'autre, sans fin prescrite par la domination de l'un – l'Un – sur l'autre, cette perspective ne rouvre-t-elle pas un autre mode d'échanges ? En lequel l'un et l'autre – l'homme et la femme, *par exemple* – se donneraient l'un à l'autre matière et forme, puissance et acte, en un devenir jamais téléologiquement arrêté, sans transcendance ni immanence stables. (IRIGARAY, 1985, p. 288)

La reconnaissance de l'autre, pour Irigaray, signifie une relation d'horizontalité, mais jamais de confusion ou d'identification avec l'autre. Il est impossible pour Irigaray de penser la différence s'il y a possibilité de se voir dans l'autre. Au contraire, il faut qu'il y ait justement une irréductibilité de l'autre, quelque chose qui sépare, une distance. Un espace partagé a besoin de l'irréductibilité entre les différents, jamais de fusion. Pour qu'un espace intermédiaire existe entre les deux, il ne peut pas être une zone d'égaux, mais doit être constituée comme zone où les différents coexistent.

Je te reconnais signifie que je ne peux te connaître ni par la pensée ni par la chair. La puissance d'un négatif demeure entre nous. Je te reconnais va de pair avec : tu m'es irréductible, comme je le suis pour toi. Nous sommes insubstituables l'un à l'autre. Tu m'es transcendant(e), inaccessible en un sens, non seulement en tant qu'étant mais aussi en tant qu'être (ce qui suppose, selon moi, une fidélité à la vie plutôt qu'une soumission à la mort). La transcendance subsiste toujours entre nous, non pas comme une abstraction ni une construction, une fabrication du même pour fonder son ori-

gine ou mesurer son devenir, mais comme la résistance d'une réalité concrète et idéelle : je ne serai jamais toi, ni en corps ni en pensée. (IRIGARAY, 1992, p. 161-162)

Pour qu'il y ait un espace d'union, un lieu pour le « nous », ce « nous » ne peut pas être celui du neutre, de l'universel, il faut qu'il soit un « nous » où il y ait un espace pour la différence, pour l'irréductibilité de l'autre. Il n'y a pas de place pour quelque chose d'intermédiaire et de relationnel, pour créer ensemble, sans qu'il y ait d'abord une reconnaissance de la différence ontologique.

Je te reconnais est la/une condition pour qu'existent *je, tu et nous*. Mais ce *nous* ne sera jamais plein ni simplement positif. Il ne sera jamais non plus un neutre, un *on* collectif. Ce *nous* est travaillé par le négatif, l'insubstituable entre nous, la transcendance entre nous. Il est constitué de sujets irréductibles l'un à l'autre, les uns aux autres, donc capables de communiquer dans la liberté et la nécessité. Le progrès spirituel peut alors s'entendre comme devenir de la communication entre nous, sous forme de dialogue individuel ou collectif. La parole *entre* relaie l'attrait de l'instinct ou de la similitude. (IRIGARAY, 1992, p. 162)

En 1992 Irigaray a écrit un livre intitulé *J'aime à toi*. Elle explique dans un texte homonyme ce qui constitue l'espace qui existe nécessairement *entre* les sujets, entre l'un et l'autre, lorsqu'il y a une relation. Un espace entre les sujets les sépare. Zone entre le « je » et le « tu » : le « nous ». L'utilisation de la préposition « à » dans « j'aime à toi » est faite pour montrer l'existence d'un je ne sais quoi qui me relie et me sépare par rapport à l'autre. Aimer « à » signifie ne pas réduire la personne à un objet. Il y a une barrière contre l'aliénation de la liberté de l'autre dans ma subjectivité.

J'aime à toi : signifie je garde à toi un rapport d'indirection. Je ne te soumetts ni ne te consomme. Je te respecte (comme irréductible). (...) Le « à » est le signe de la non-immédiateté, de la médiation entre nous. (IRIGARAY, 1992, p. 171)

Le rôle que Irigaray veut donner à ce « à » est celui d'un intermédiaire qui sépare en unissant. Une relation nécessite une séparation. Il doit y avoir deux, c'est-à-dire un et un, des entités séparées et différentes pour que quelque chose ensemble et entre les deux puisse être créé. Ce « à » relie et sépare, tout comme cette zone intermédiaire que je propose, le seuil.

Irigaray donne un sens similaire au silence. Celui-ci est pensé comme une disponibilité,

un espace-temps offert, une ouverture à l'autre. Ni moi ni l'autre ne sommes tout, il y a donc un silence, un espace entre nous. Nous sommes tous les deux limités, marqués par la négativité, horizontalement différents. Le silence, l'espace, est une condition du respect de soi et de l'autre dans ses limites. Qu'il soit un espace ouvert, jamais fermé, rend aussi possible la création. Le silence est nécessaire pour faire place à l'autre, interrompant la contiguïté. Ces deux éléments ne sont ni complémentaires ni supplémentaires.

Pour BUTLER, 1990/2021, l'interrogation qui définit la question éthique pour Irigaray est « qui êtes-vous? ». Cette question suppose un non-savoir fondamental par rapport à l'autre et une posture de curiosité, de découverte du différent sans coloniser ni dominer. Pour Irigaray, l'éthique est également liée à la façon dont nous sommes limités par l'autre. Il y a de l'espace pour les échanges et l'accueil, mais il y a aussi des limites. Je ne serai jamais exactement l'autre, je ne connaîtrai jamais son expérience subjective ni ne saurai ce que c'est que d'être à sa place. S'il y a des limites entre qui je suis et qui est l'autre, alors chacun doit pouvoir parler, par soi-même et de soi-même. En ce sens, la différence elle-même peut être prise comme une éthique. La question demeure : la ruine de la différence sexuelle comme paradigme (d'exclusion) peut-elle ouvrir la voie à des zones plus larges d'intelligibilité pour les genres et sexualités ?

3.3 Le seuil et l'espace potentiel

L'idée que *la* différence sexuelle serait la différence définitive, organisant toutes les autres, semble bien établie par une psychanalyse plus large, comme nous l'avons vu dans la dernière section du premier chapitre de cette thèse. Après s'être déjà interrogé·e·s sur cette différence sexuelle, à la fois moniste et binaire, il est temps de se demander s'il existe d'autres manières de concevoir la différence. Dans le modèle de la différence sexuelle identifiée par Luce Irigaray comme prépondérante dans la métaphysique occidentale, il y a une frontière séparant l'intelligible et l'humain, c'est-à-dire le sujet de l'inintelligible et de l'en-deçà/au-delà du langage, son reste, son antipode, son abject. Ce modèle de différence est linéaire : une barrière sépare sujets et non-sujets. Serait-il possible de penser la différence ou les différences de manière moins fondée sur ce type de limites ?

3.3.1 Le seuil de W. Benjamin

Pour la psychanalyste brésilienne Jô Gondar 2014, si la notion de limites, souvent liée à la fonction tierce et à la castration, tend à être associée à la verticalité et est donc en corrélation avec l'idée de différence sexuelle, le seuil, à son tour, peut renvoyer à une certaine

altérité horizontale. D'après la notion de seuil de Walter Benjamin (2009), cet espace permet la convergence des différences : c'est le lieu du paradoxe. C'est précisément là où les différences sont pensées non pas comme une ligne séparant et à traverser, mais comme un lieu, un séjour, où l'on peut vraiment parler de différences au sens strict. Là, elles ont un lieu d'exister, car ce qui est au-delà de la frontière n'a pas besoin de devenir ce qui est à l'intérieur des limites dudit territoire, puisque la démarcation elle-même est comprise comme un lieu d'être.

Le seuil, pour Walter Benjamin, serait très différent de la frontière. Celui-là serait un espace, une place, une zone de transition, de changement, de flux. Benjamin parle du fait que les seuils, au sens architectural, ne sont ni dedans ni dehors : ils protègent et délimitent les transitions (W. BENJAMIN, 2009). La frontière définit les limites, c'est ce qui contient quelque chose, en traçant un trait autour pour que cette chose ne déborde pas vers un infini informe. À son tour, le seuil, dans la lecture de Gagnebin :

(...) appartient aussi au domaine des métaphores spatiales qui désignent des opérations intellectuelles et spirituelles ; mais il s'inscrit d'avance dans un registre plus large : le registre du mouvement, le registre des dépassements, des « passages » (...) le seuil non seulement sépare deux territoires (comme la frontière), mais permet la transition, plus ou moins longue, entre ces deux territoires. Il appartient à l'ordre de l'espace, mais aussi, essentiellement, à celui du temps. (GAGNEBIN, 2014, p. 36, je traduis)

Le seuil fait penser à une suspension, à quelque chose d'intermédiaire, d'indéterminé, qui refuse la soumission à des catégories déjà données. C'est un espace où les catégories perdent leur détermination.

Si l'on reprend les termes d'Irigaray, au seuil, la logique masculine et dichotomique des oppositions (masculin/féminin, moi/autre, sujet/objet, intérieur/extérieur, public/privé) ne prévaut pas. GONDAR, 2014 identifie le seuil comme étant ce qui renvoie à un mouvement continu de l'informe à la forme, du passage, quelque chose qui ne se referme pas sur soi-même, qui est toujours inachevée.

Si les soi-disant dissidents de genre ou les abjects de la norme semblent entrer plus facilement dans la logique des seuils, je comprends que penser à partir de ces zones peut être cliniquement profitable à tous sujets que nous écoutons, qu'ils se voient dans les paramètres de la norme ou non, puisqu'en termes freudiens, le pulsionnel et le sexuel sont fondamentalement hors norme. Par ailleurs, le seuil fait penser aux déclarations de Paul Preciado (2019, 2020) concernant la frontière comme un lieu possible d'être et de vivre. C'est ce qui lui fait

dire que les sujets de notre temps sont ceux qui sont en transition : le migrant, le réfugié, le transgenre.

Sur le sujet-migrant, je rappelle Gloria Anzaldúa (2012) qui, dans *La conciencia de la mestiza*, fait référence à la condition de la *chicana*, la femme d'origine mexicaine née aux États-Unis. La *chicana* n'est ni américaine ni mexicaine et a des origines indigènes. Aux États-Unis, elle est mexicaine. Au Mexique, elle est américaine. Elle est tout cela et rien de tout cela. Si on emprunte le terme à AYOUCHE, 2018, on peut penser que la *chicana* habite une place hybride. Comme le trans de Preciado, elle occupe une frontière et est la frontière elle-même, simultanément. Elle vit dans le passage, elle est le passage. Des contradictions dans ces mêmes tentatives que j'ai faites pour la définir, on voit que la condition de la *chicana*, ainsi comme celle du trans, est précisément celle d'habiter une hybridité qui renvoie au paradoxe.

Le seuil, comme l'espace potentiel et l'hybridité (AYOUCHE, 2018), est fondamentalement non-essentialisé et non-catégorique. Il est un lieu d'échange entre des sujets, des cultures, des corps, des psychismes, des zones psychiques, des peuples. Nous parlons ici d'une éthique de la relationnalité, qui me semble possible dans cette zone intermédiaire toujours hybride, et qui permet de penser cet espace paradoxal. La zone de l'*entre* est en elle-même le lieu des différences qui ne s'annulent ni ne s'opposent. En ce sens, l'espace potentiel de Donald Winnicott (1953) me rappelle le seuil tel que proposé ici, tout comme l'éthique de la différence sexuelle d'Irigaray, qui en est une essentiellement de la rencontre.

3.3.2 Le paradoxe du transitionnel

L'espace potentiel de Winnicott est le lieu des contradictions qui coexistent, il unit et sépare, matérialise et représente, il est le moi et l'autre, une zone de passage et d'habitation. Ainsi, cet espace n'est ni intérieur ni extérieur, il n'est ni de réalité interne ni externe, il n'est ni illusion ni objectivité. En 1953, Donald W. Winnicott écrit un texte sur les phénomènes transitionnels, qu'on peut comprendre comme appartenant aux domaines des seuils. La transitionnalité est précisément une zone intermédiaire, toujours indéfinie, entre ce qui existe subjectivement et ce qui est perçu objectivement. Ce type de phénomène est bien illustré par l'objet transitionnel, typique du moment où l'enfant commence à se voir séparément de son soignant. Pour Winnicott, il y a quelque chose qui doit se passer *entre le dedans et le dehors* de l'enfant, *entre le moi et le non-moi*, pour qu'un véritable rapport d'altérité, de voir l'autre et soi-même comme des entités séparées, existe.

L'objet transitionnel existe dans la réalité dite matérielle, concrète. Mais il n'existera

pour le bébé que s'il surgit d'une illusion primaire, subjective. Cet objet est d'une nature forcément indéfinie et hybride, puisqu'il existe concrètement, mais *aussi* subjectivement, dans le psychisme du bébé. Winnicott insiste sur l'argument selon lequel cet objet est aussi important pour sa matérialité, pour sa propre existence *concrète* et pour être paradoxalement créé par l'individu. L'objet transitionnel est un produit de l'illusion dans le psychisme du bébé, *une illusion qui trouve un support matériel* dans la réalité partagée. Dedans et dehors, illusion et concrétude, subjectif et objectif, moi et non-moi, créé par le bébé et trouvé par lui, l'objet transitionnel est par excellence celui du paradoxe. Pour cette raison, il est sur le seuil. Comme le dit Winnicott dans *Playing and Reality* (1971/2002), résoudre ces contradictions signifie payer le prix de la valeur créatrice existante dans le paradoxe lui-même.

Cet espace de l'*entre* appartient à au moins deux, et parfois à plusieurs domaines. Entre deux ou plusieurs entités, espaces ou catégories, ce tiers-lieu a sa propre ontologie comme espace de la rencontre. Quelque chose de nouveau y apparaît, constituant ce tiers-lieu : l'*entre* de la création, de la transformation, où de nouvelles représentations émergent dans des échanges constants entre les différents espaces. Cette zone potentielle de rencontre n'est possible que s'il y a reconnaissance de la différence et de l'altérité. La différence est nécessairement relationnelle, c'est faire cohabiter différents éléments dans un même espace ou être, sans qu'aucun ne domine, ne colonise l'autre. Le seuil permet cohabiter des éléments disparates sans chercher à résoudre aucune ambiguïté ou ambivalence, en tolérant le paradoxe. Dissoudre ce paradoxe nous ferait retomber dans une logique verticale des limites, masculine pour Irigaray, une logique qui vise à des définitions statiques, des ontologies figées. Justement, il y a quelque chose de toujours indécis dans l'identité, c'est le fait qu'elle se construit dans la rencontre avec l'autre, dans la différence. Pour cette raison, l'identité peut être pensée comme ayant toujours lieu dans cette zone d'entre-deux, de rencontre.

Il y a une richesse et une puissance dans le domaine de la rencontre, où se crée une troisième chose, qui n'est ni ceci ni cela *et* est ceci et cela *et* est une troisième chose. Cette zone de seuil est composée de tout psychisme, toute subjectivité, tout sujet. Mais les dissidences et les minorités (de genre, de race, de classe) sont peut-être ceux qui représentent le mieux l'existence dans ce tiers lieu, qui n'est *ni ni*, qui est *et et*, et est *entre*.

3.3.3 L'intersubjectivité et la rencontre des différences

La psychanalyse peut être considérée en part comme une théorie relationnelle. Elle parle des relations entre des zones du psychisme, de relations entre des systèmes mentaux et des représentations, de relations entre la pulsion et ses objets. Mais elle parle aussi de la relation entre les sujets et, en ce sens, elle peut être considérée comme une théorie intersubjective.

La constitution du sujet ne dispense jamais de l'autre. De même, la formation de l'identité, et les identifications opèrent aussi dans le lien avec l'autre. Dans *Trouble dans le genre* et dans *La vie psychique du pouvoir*, Butler travaille avec la notion de mélancolie de genre, un concept qui se fonde sur la dépendance originale de tout humain de son environnement. Ce n'est pas par hasard que c'est là où se pose la question du deuil pour Butler (1997, 1990/2007).

L'entrée de l'humain dans le social signifie plusieurs pertes et, parmi elles, la perte d'une ou plusieurs figures de soins qui devront être introjectées dans le psychisme. En ce sens, l'identification même à un genre ou à un autre, à une manière de désirer ou à une autre est toujours aussi relationnelle. La performativité de genre elle-même en est la preuve, vu qu'elle requiert le regard de l'autre et que celui-ci comprenne les signes mis en jeu dans cette performativité – rappelons l'interpellation chez Althusser (BUTLER, 1997). Comment alors penser le modèle intersubjectif pour comprendre le psychisme ? Comment parler d'intersubjectivité sans pourtant aboutir à une analyse des relations ?

3.3.3.1 Dépendance et intersubjectivité

Pour Jessica Benjamin (1986), psychanalyste et féministe américaine, il faut reconnaître que la notion occidentale de sujet est imprégnée de l'idéalisation d'une forme spécifique d'autonomie et d'individualisation : le déni de toute dépendance à l'égard de l'individu, l'individu qui s'auto-génère et s'entretient, sans généalogie féminine (si nous employons les termes de Irigaray). J. Benjamin parle d'un usage de la raison en Occident qui nie la dépendance, l'un qui conduit souvent à des rapports de domination (J. BENJAMIN, 1986). L'idée que ce qui est relationnel est toujours lié à une éthique du soin, du « féminin » et donc immanent, dévalorise le domaine relationnel, puisque l'individuel est historiquement associé au masculin. La différence, vue à la verticale à partir du « père » comme tiers, a été posée comme un déni de ce qui est partagé et commun. La séparation n'était pas vue comme l'existence de sujets différents, mais comme une impossibilité de connexion. La logique de l'individu, masculine, est constituée de dualismes qui s'annulent mutuellement, l'indépendance apparaissant comme ce qui devrait supprimer la dépendance et non comme quelque chose qui se fait dans un équilibre entre séparation et approximation (J. BENJAMIN, 1986).

Selon Jessica Benjamin (1986), lorsque nous conceptualisons quelque chose comme féminin, nous avons tendance à renforcer le clivage entre transcendance et immanence, décrit par Simone de Beauvoir (1949/2019) comme une division artificielle entre les sexes. C'est une tâche pour la pensée féministe, selon Benjamin (1986), de revaloriser ce qui était com-

pris comme le domaine du féminin, de conquérir ce qui était refusé aux femmes et donné accès uniquement aux hommes, et de transcender la fausse opposition entre ces deux sphères, masculine et féminine, pour tenter de reformuler ou peut-être d'initier pour la première fois une véritable relation entre elles. Ainsi, l'un des objectifs du féminisme serait faire place à l'intersubjectivité.

Pour Jessica Benjamin (1986), l'idéalisation de la séparation et de l'existence en tant qu'individu autonome est, pour elle, associée à l'exaltation du phallus. De cette critique en découlent d'autres sur l'ensemble d'hypothèses de la pensée freudienne. Celles-ci étant que l'individualité est définie par la séparation ; que la séparation dépend de l'intervention paternelle autoritaire ; que le phallus du père est ce qui provoque la séparation ; que l'absence de phallus chez la fille la place dans une situation de passivité et d'envie du père/phallus ; et que cette position, dans laquelle la fille perd toute possibilité d'agentivité et de désir, est l'étendard de la féminité (J. BENJAMIN, 1986).

La dépendance de l'enfant vis-à-vis de la mère et celle de l'homme vis-à-vis de la femme est effrayante pour un sujet supposé autonome, pour qui l'indépendance signifie le contrôle et la possession de l'objet dont il a besoin. Pour cela, ce sujet, que l'on peut penser comme le Même chez Irigaray, tente d'assimiler l'altérité de la femme/de la mère, pour qu'elle puisse être prise dans ses termes et ses paramètres. La subjectivité de cette mère/femme ne surgit pas d'elle-même, elle n'existe que si elle est prise par rapport à ce sujet-là. Dépendre d'une femme qui existe dans ses propres termes à elle reviendrait à placer ce Même (IRIGARAY, 1977) dans un lieu de dépendance qu'il juge intolérable (J. BENJAMIN, 1986). Or, si nous voyons cette mère/femme non pas comme un objet, mais comme une sujet, cela signifie que nous comprenons qu'elle éprouve ses propres désirs : ainsi, elle peut se désintéresser de ses tâches de soins, de ménage et d'amour. Rejoignant Juliet Mitchell et Nancy Chodorow, Jessica Benjamin déclare (1986, p. 82, je traduis :

Nous soutenons que l'individualité est proprement, idéalement, un équilibre entre séparation et connexion, entre capacités d'action et relation. Nous nous appuyons sur des recherches sur la petite enfance qui suggèrent que le moi ne procède pas de l'unité à la séparation, mais évolue en différenciant et en reconnaissant simultanément l'autre, en alternant entre « être avec » et être distinct ».

Pour cette psychanalyste féministe, pouvoir accéder au désir féminin nécessite de trouver des conceptions alternatives aux structures phalliques et au symbolique (J. BENJAMIN, 1986). Il faut, pour elle, pouvoir identifier une autre manière de structurer le psychisme, et pas seulement un symbole pour remplacer le phallus. Je proposerai plus avant une com-

préhension du muqueux qui aille dans ce sens. Il ne s'agit pas seulement de remplacer un paradigme par un autre, mais en fait d'essayer de faire imploser un récit fixe et unique sur le psychisme. Je chercherai à fragmenter et pluraliser, multiplier les modèles pour le psychisme-corps avec lequel nous travaillons.

Parler d'un autre mode psychique, c'est non seulement penser la contrepartie « féminine » pour le mode phallique d'une séparation par le père, mais cela constitue véritablement une *autre manière de penser*, une autre logique, une autre conception du sujet qui ne s'opère pas en réponse ou en rapport au phallique. J. BENJAMIN, 1986 propose pour cela le concept d'intersubjectivité.

L'intersubjectivité fait référence à ce qui se passe entre les individus, et au sein de l'individu-avec-les-autres, plutôt qu'au sein du psychisme individuel. Le mode de représentation des événements intrapsychiques, l'usage symbolique du corps que la psychanalyse a découvert, ne fait pas de distinction entre le réel et l'imaginaire, l'intérieur et l'extérieur, les processus introjectifs-projectifs et l'interaction. Il ne fait pas de distinction entre quelqu'un en tant que sujet existant indépendamment et quelqu'un en tant qu'extension fantasmatique de mes souhaits et désirs. (...) Le mode intersubjectif suppose la possibilité d'un contexte avec autrui où se constitue le désir de soi. Il assume ainsi le paradoxe qu'en étant avec l'autre, je peux éprouver le sens le plus profond de moi-même. (J. BENJAMIN, 1986, p. 92, je traduis)

Dans une économie intersubjective, deux sujets se rencontrent et chacun peut être sujet, quel que soit son genre. Cela pourrait permettre un rapport différent au désir, non médiatisé par des valeurs phalliques (J. BENJAMIN, 1986). L'intersubjectivité serait alors, tout en parlant de rencontre, exactement la manière de penser le psychisme et la subjectivité qui inclut *réellement la différence et l'altérité*.

Premièrement, le mode intersubjectif fait référence aux aspects de soi que chaque individu apporte avec lui depuis l'enfance – agentivité et réceptivité envers le monde. Si ce moi a besoin de la réponse de l'autre pour se développer, il existe a priori, avant la réponse. Il exige une réponse et une reconnaissance, mais n'est pas suscité par elles. Cette capacité de connexion et d'agentivité s'intègre plus tard aux structures symboliques, mais elle n'est pas créée par elles. Deuxièmement, le mode intersubjectif reconnaît que l'autre personne existe vraiment dans l'ici et maintenant, pas seulement dans la dimension symbolique. Ce qu'il ou elle fait réellement compte.

Donc, selon la façon dont les choses se passent entre moi et l'autre, soit je peux vraiment le comprendre et l'autre à moi et il peut y avoir une réelle reconnaissance, soit nous pouvons aller chacun de notre côté, encapsulés dans notre bulle subjective, en fantasmant l'un sur l'autre. Selon D. W. Winnicott, passer vraiment par ce moment, vraiment reconnaître l'autre comme existant en dehors de moi et pas seulement comme un faisceau de mes propres projections, est l'aspect décisif de la différenciation. (J. BENJAMIN, 1986, p. 93, je traduis)

La conception par J. Benjamin de la rencontre intersubjective ressemble ce que propose Irigaray à propos de l'éthique du rapport sexuel. J. BENJAMIN, 1986 parle d'une reconnaissance réciproque et d'une possibilité d'expression mutuelle. Dans la rencontre érotique, par exemple, il s'agirait d'obtenir du plaisir *avec* l'autre. Savoir connaître l'autre, l'accueillir serait un mode d'activité qui caractériserait ces expériences intersubjectives de reconnaissance. Celles-ci, pour J. BENJAMIN, 1986 ne sont pas suffisamment bien décrites par l'intrapsychique. On risque de penser que si l'intrapsychique est associé à une économie phallique, alors l'intersubjectif serait associé au « féminin ». Peut-être est-il possible de lire cela chez Jessica Benjamin (1986), notamment en raison du rapprochement qu'elle fait entre la maternité et les liens dans l'intersubjectivité. Je propose plutôt de penser cette reconnaissance et cette intersubjectivité qu'elle nous apporte d'une manière proche de l'éthique des différences que je conçois à partir d'Irigaray.

3.3.3.2 Intersubjectivité et pulsion

Dans la rencontre intersubjective, s'il se passe vraiment quelque chose entre les sujets, ce que nous retrouvons, c'est justement un processus de création d'un tiers espace, qui n'est ni le Moi ni l'Autre. La créativité, au sens de pouvoir créer le nouveau et l'authentique de chaque soi, au-delà de tout le caractère d'illusion déjà évoqué ici, est vitale dans la pensée de Winnicott. Fortement inspiré de cette théorie, René Roussillon (2011) travaille sur l'idée d'une dimension nécessairement intersubjective dans la vie psychique. Il reconnaît depuis Freud que la décharge ne serait pas le seul objectif de la pulsion, car il y a toujours en elle quelque chose qui est lié à la rencontre avec l'objet (ROUSSILLON, 2011).

La vie pulsionnelle, pour Roussillon, n'est intelligible que si l'on reconnaît la place qu'occupe la pulsion dans la communication entre sujets, dans les échanges intersubjectifs qu'elle implique. A tel point que, pour lui, l'objet et sa réponse font partie de la composition de la pulsion. L'objet pour Freud est à la fois la représentation interne et l'objet externe, l'autre-sujet. La pulsion, ce concept frontière, serait aussi au seuil, dans cette zone intermédiaire

entre les sujets, que je ne veux pas situer ici comme la propre transitionnalité de Winnicott, mais comme ce tiers espace qui se place entre les sujets. La question « à qui appartient la pulsion ? » semble possible depuis Roussillon.

3.3.3.3 Corps et intersubjectivité : contours

Il est intéressant de noter combien cette intersubjectivité évoquée par Jessica Benjamin et René Roussillon peut même être vécue comme une zone intermédiaire entre les corps, par les contours du corps. En ce sens, je pense que cela rejoint ma proposition d'une intersubjectivité qui peut être illustrée dans la matérialité du muqueux.

Ce terrain intermédiaire peut et même devrait être vécu comme à l'intérieur de son propre corps, et le corps peut devenir une telle métaphore du fantasme transitionnel. L'intérieur du corps et l'espace entre les corps forment un motif insaisissable, un plan dont le bord est en constante évolution. (J. BENJAMIN, 1986, p. 94, je traduis)

La reconnaissance de l'autre comme sujet est liée à l'idée de limites, de contours du corps et du sujet. Il est intéressant de noter que Jessica Benjamin fait un retour aux analogies spatiales. En 1986, elle évoque le *holding* de Winnicott comme un modèle possible, qui parle de l'intersubjectif, de quelque chose qui donne des contours et qui a une certaine matérialité. J. Benjamin considère que l'intersubjectif est mieux exemplifié par des notions spatiales, des surfaces, des formes, que par des représentations symboliques, c'est-à-dire par la parole. En cela, elle considère que l'intersubjectif est proche de l'expérience d'être une femme. En ce sens, J. BENJAMIN, 1986 effectue une essentialisation problématique, qui finit par renforcer l'idée du féminin comme la matière toujours irréprésentable, comme le lieu, et du masculin comme le verbe, le symbole.

Pourtant, ce qui semble renvoyer davantage à la matière et aux espaces, aux zones, aux seuils, c'est l'intersubjectif, qui je pense n'avoir pas besoin d'être désigné comme masculin ou féminin, mais comme une approche relationnelle du psychique. L'espace est ici central :

Au contraire, l'espace intérieur doit être compris comme faisant partie d'un continuum qui inclut l'espace entre le moi et l'autre, ainsi que l'espace en moi ; et, de plus, l'espace intérieur ne doit être compris comme un réceptacle que dans la mesure où il renvoie à la réceptivité du sujet. (J. BENJAMIN, 1986, p. 95, je traduis)

En ce sens, le modèle spatial, matériel, peut exprimer quelque chose de l'intersubjectif sans

abandonner l'idée d'un sujet qui existe par lui-même. Il y a un domaine d'expérience partagée, mais il y a aussi le lieu et la matière de chaque sujet.

Cette expérience de l'espace intérieur est à son tour associée à l'espace entre le soi et l'autre : l'environnement du *holding* et l'expérience transitionnelle. Le sentiment d'avoir un intérieur dépend du sens de l'espace entre l'intérieur et l'extérieur – encore une fois le paradoxe de que nous avons besoin de vivre seul en présence de l'autre. (J. BENJAMIN, 1986, p. 96, je traduis)

L'intersubjectivité aurait quelque chose à voir avec le paradoxe de se voir l'un et l'autre comme différents et pourtant égaux (tous deux également sujets, horizontalement). Ce serait la possibilité de se voir comme des sujets sans pour autant chercher à faire correspondre leurs expériences. Autrement dit, reconnaître l'autre comme séparé signifie ne pas s'identifier à lui, ne pas se voir comme identique, puisqu'être sujet signifie ne pas être en fusion avec l'autre. C'est cultiver la similitude dans la différence.

3.3.4 Intersubjectivité et altérité dans la clinique psychanalytique

Un modèle sur l'intersubjectif vise à donner une représentation à une autre notion de corps-sujet en psychanalyse, une idée de subjectivité qui n'opère pas à partir de dichotomies, mais de paradoxes. Cette conception de sujet refuse sa séparation de la chair et, aussi, s'écarte d'une démarcation nette entre sujet et autre. Dans cette compréhension de la subjectivation et du corps à partir des seuils, des zones limitrophes, des continuités et séparations qui ne s'annulent pas l'une à l'autre, on retrouve une conception du sujet psychique. Celui-ci n'existe que par sa relation de dépendance et de nécessaire différenciation par rapport à l'autre. Je développerai le modèle du muqueux pour donner une image charnelle représentant ce modèle, qui privilégie les échanges et les espaces intermédiaires.

Marche de main en main avec cette conception de sujet-corps une perspective clinique aussi favorable aux paradoxes, c'est-à-dire, l'une qui donne place à la contradiction apparente de que l'analyste ne se fait qu'en relation avec son analysant et que celui-ci ne se fait que dans sa relation avec l'analyste – tout comme un modèle intersubjectif signifie que sujet et autre sont des constructions simultanées (AYOUCH, 2012). Cela ne veut bien sûr pas dire que les deux n'ont pas d'existence en soi, mais que c'est la relation analytique qui produit au même temps ces deux lieux et encore un troisième espace : l'intermédiaire entre les deux.

Beaucoup d'auteurs se sont dédiés à étudier ce tiers analytique, en les donnant plusieurs

noms et avec ses différences et nuances (D. W. Winnicott, W. Bion, A. Green, T. Ogden, M. et W. Baranger, parmi d'autres). Je ne me dédierai pas à cette question ici, mais je souligne que la notion d'un espace tiers, liminal, un seuil où la subjectivité de chacun des membres de l'analyse existe et qui permet aussi l'existence d'une rencontre entre les deux, créant un hybride inédit est inséparable d'une certaine conception de sujet. Celle-ci n'inclue pas que l'altérité et la différence, mais aussi la possibilité de l'entréité, de l'intersubjectif. En fait, pour AYOUCHE, 2012 l'étrangeté de l'inconscient en soi suggère une certaine « intersubjectivité interne », c'est-à-dire, l'impossible séparation entre moi et autre est aussi illustrée par le fait que nous avons aussi un autre dedans nous-mêmes. La question de l'altérité se pose même dès l'intérieur du sujet. Ici, la notion de transitionnalité importe aussi car le transitionnel n'est pas seulement un espace intersubjectif, mais aussi intrapsychique. Le transitionnel renvoie à la transformation, au passage, au franchissement d'une barrière, d'une frontière.

Dans cette approche clinique, transfert et contretransfert ne sont pas dans le registre d'une répétition inconsciente, mais d'une relation qui fait place à l'inconnu, à la création par le couple analytique de quelque chose qui ne s'est pas complètement développée dans l'histoire infantile de l'analysant. Comme souligne AYOUCHE, 2012, il y a une action psychique spécifique à l'intersubjectif, l'une qui se passe entre hallucination et perception, entre interne et externe et entre sujet et autre. Une perspective intersubjective dans l'analyse veut dire que la subjectivité de l'analyste est mise en jeu dans la situation analytique. Les affects ressentis, les associations et les images qui se forment dans le psychisme de l'analyste sont fondamentales dans cette approche, ce qui fait que la reconnaissance de la situation de l'analyste dans les normes – et celle de l'analysant – ne puisse pas être ignorée. La conception analytique que je suggère refuse la différenciation claire entre interne et externe et écarte également l'idée de que social et individuel/psychique sont séparables. La façon dont on est situé dans la norme produit des effets dans l'espace analytique.

Travailler à partir d'une éthique des différences, qui opère dans l'intersubjectivité, signifie savoir reconnaître à soi-même comme un être situé. Conscient·e·s de la neutralité impossible de l'analyste, l'enjeu ici n'est pas d'imposer sa subjectivité à l'analysant, bien sûr, mais de savoir qu'en tant qu'analystes nous ne sommes pas exclu·e·s de la polis. La psychanalyse fait partie des enjeux politiques et sociaux. Même si l'analyste occupe la place du non-savoir, ce qui est partagé par des auteurs ayant des visions si diverses du psychisme que Lacan et Bion, serait-il possible de penser ce non-savoir comme un non-savoir... situé ?

Autrement dit, je suggère une praxis psychanalytique qui questionne dans sa théorie, dans sa conception de sujet et, par conséquence, dans son modèle clinique, les dichotomies du type social/individuel, analyste/analysant, sujet/objet, conscient/inconscient, pul-

sion/objet, etc. Il ne s'agit pas de nier les différences entre ces catégories : elles existent et sont fondamentales. Pourtant, il me semble que le travail analytique doit viser à la complexification de ces oppositions, opérant à partir de la rencontre des éléments différents, sans éliminer ce qui les sépare, mais sachant s'équilibrer dans la corde raide des paradoxes qui composent la complexité du psychisme.

Pour cela, il me semble nécessaire une psychanalyse située, qui soit capable de s'abstenir d'imposer son désir à l'analysant, sans toutefois nier les différentes situations dans la norme. Il nous faut savoir reconnaître l'altérité et travailler dans le lien, faisant que l'analyse en soi se passe dans la zone intermédiaire des catégories supposément opposées. Ainsi, peut-être on pourra penser une psychanalyse qui crée du nouveau et qui ouvre des possibilités nouvelles d'être avec soi-même, d'exister par rapport aux autres et de désirer.

3.4 Entre-sujets : la proposition d'un modèle pour le corps-psychisme

Dans *Éthique de la différence sexuelle*, l'idée que les solides dominent la matrice de sens conduit à cette notion que les fluides n'ont tout simplement pas d'existence ou d'intelligibilité. De cette manière, aucun échange n'est vraiment possible, car nous sommes dans la logique d'un sujet et d'un objet et non de différentes subjectivités coexistant et interagissant. Il n'y aurait pas ici *intersubjectivité*, mais domination et effacement. Ainsi, seul le fluide est colonisable, envahi, repris par les sens du masculin, solide, rationnel, langagier. Le solide est impénétrable – même s'il dépend du fluide pour sa reproduction et son entretien. Une éthique de notre temps, si l'on veut construire quelque chose sur ce que propose Irigaray, doit être une des différences, des échanges, des changements, de la transformation, de l'interpénétrabilité, de la porosité, de l'intersubjectivité et non de la violation, des frontières envahies et des territoires et des subjectivités colonisés. Pour cela, il faut récupérer le terme « différence » et le séparer du « sexuel ». Passons maintenant aux chemins qui ont créé cette nécessité.

3.4.1 Irigaray et la différence

Le travail d'Irigaray comporte selon elle (1995) trois phases. La première est celle de la critique de l'économie de sens du Même, le sujet monolithique occidental ; la deuxième, celle de la définition du second sujet, qui n'est pas le Même ; et la troisième, la recherche de la construction d'une intersubjectivité qui respecte la différence sexuelle. La troisième phase de son travail, où apparaît la notion de l'entre, du muqueux, du silence, c'est-à-dire toutes

ces figures de l'*intervalle*, se définit par sa recherche d'un nouveau modèle des rapports entre hommes et femmes, sans aucune soumission, ni de l'un ni de l'autre.

On peut penser qu'une partie de l'œuvre d'Irigaray traite précisément d'un problème éthique : celui du paradoxe radical de l'expérience humaine entre le besoin de proximité et de distance par rapport à l'autre, entre l'autonomie et l'intimité, entre l'individualité et la communauté, entre l'indépendance et la dépendance, également par rapport à l'autre. La question de la différence se pose chez Irigaray comme une manière d'accéder à la problématique de la relation entre le sujet et ses pairs, ce qui, pour elle, traverse l'univers représentationnel partagé, le corps, les affections, le langage, etc. – c'est l'espace de l'*entre*.

Parce qu'il ne s'agit pas d'une proposition philosophique traditionnelle sur l'éthique – elle ne s'intéresse pas à la réflexion sur des sujets tels que les « choix » ou ce qu'est une « bonne vie », comme nous le rappelle TOYE, 2012 – la théorie d'Irigaray a tendance à être rejetée comme philosophique et, surtout, éthique-philosophique. Comme le souligne Rosi Braidotti (2003), la philosophie de la différence chez Luce Irigaray est souvent marginalisée et n'est pas lue avec toute la complexité qu'elle comporte. L'éloge de la différence chez Irigaray semble aller à l'encontre de l'idée d'universalité et d'égalité entre les sujets, mais, en fait, il apparaît comme une dénonciation de la situation d'extrême inégalité, masquée par la neutralité, dans laquelle nous vivons, une inégalité représentationnelle, langagière, sociale, matérielle. . . Mais il est possible de la soutenir comme une proposition éthique, celle de l'éthique de la différence et, par conséquent, de la relationnalité entre différents sujets (TOYE, 2012).

Pour TOYE, 2012, même si beaucoup soutiennent que la question de la différence sexuelle serait la plus importante chez Luce Irigaray, cet élément n'a de sens que si on le comprend comme faisant partie de l'appel que la philosophe lance à une révolution de la pensée et de l'éthique, un changement qui s'intéresse à « l'intervalle », à « l'intermédiaire », c'est-à-dire à l'*entréité* dans la relation entre les sujets. Je soutiens, en ce sens en accord avec TOYE, 2012, que la catégorie de la différence n'apparaît chez Irigaray que comme une manière d'aborder le problème éthique qu'elle veut mettre en question, qui est celui de l'absence d'une véritable reconnaissance de la différence dans notre métaphysique. Le problème de l'absence de la différence est si profondément ancré dans notre économie représentationnelle que même nos rapports à l'espace et au temps sont dominés par une perspective qui annule ceux-celles qui ne sont pas définis par la logique phallique du Même.

L'autre ne peut être inclus dans les limites de son propre univers - il ou elle, se tient au-delà, où je n'accéderai jamais – ce qui ne veut pas dire que je ne peux pas communiquer avec ce monde, grâce notamment à une négativité insurmontable

prenant en compte de l'irréductibilité de notre différence. Et cela non seulement dans éros mais dans la relation à l'autre, du plus quotidien au plus universel, du plus naturel des besoins au plus subtil du transcendantal. (IRIGARAY, 2004, p. 77, je traduis)

L'éthique d'Irigaray est basée sur « l'entre deux » – je dirais, au moins deux – et, donc, c'est une subjectivité qui n'est pas de l'ordre de l'être, mais du devenir, et du *devenir toujours dans une relation* (TOYE, 2012). L'entre est une manière de repenser l'espace-temps, sans être en relation avec l'espace-temporalité du sujet unique (WHITFORD, 1991c). Être dans une relation ne signifie pas être dans une somme d'individus (TOYE, 2012), mais dans une troisième ontologie entièrement nouvelle et différente, qui est celle de la relation elle-même.

Sa proximité avec les idéaux de gauche, anticapitalistes, ainsi que ses nombreuses critiques du système économique actuel et des rôles de genre qu'il renforce, peuvent peut-être donner un sens à la place qu'elle accorde à la relation entre ceux qui composent une société et la notion de vivre-avec, vivre dans l'entre, dans l'horizontalité entre les sujets, ainsi que dans l'importance qu'elle accorde aux aspects « matériels » – à commencer par le corps. En ce sens, je soutiens qu'Irigaray est une féministe non seulement différentialiste (LAUFER, 2016), mais différentialiste *et* matérialiste (même si pas dans le sens de marxiste), puisque, pour elle, les oppressions matérielles sont, sinon totalement issues, du moins indissociables des oppressions qui se produisent dans le symbolique et l'imaginaire. Sur Irigaray et la différence, Martin dit :

Pourquoi accorde-t-on tant de crédit à la différence ? La « différence » était la principale exportation philosophique de la France dans la dernière partie du XXe siècle. Affirmer la nécessité de la différence dans un contexte français a une saveur inéluctablement politique compte tenu de la tradition jacobine du gouvernement et de la société française. Jusqu'à très récemment, un État républicain centralisé a toujours mis l'accent sur l'universel et supprimé de diverses manières les formes de différence. Irigaray associe la différence culturelle à des objectifs et des valeurs que l'on retrouve sur un agenda politique gauchiste et radical mais réformiste : justice sociale et économique pour tous ; une continuation du développement historique de la culture humaine par des moyens non violents ; les droits civiques liés à la matérialité de la personne et à la place des femmes et des hommes dans la vie publique et privée ; développement durable et respect de la nature, etc. (MARTIN, 2003, p. 2, je traduis)

Penser à la différence peut être reçu avec une certaine appréhension, car l'accent mis sur la différence entre les personnes, les groupes, les peuples, les genres, les corps, les ethnies, d'innombrables fois dans notre société et notre culture a été et est toujours instrumentalisé comme un argument en faveur de l'oppression et de l'effacement (SCOTT, 2008). Lorsque les fins sont d'oppression, les moyens utilisés peuvent être à la fois le marquage de la différence et la tentative d'une fausse universalisation, qui n'est rien d'autre qu'une nouvelle forme d'effacement. La notion de différence n'a pas à être prise comme un moyen pour des fins qui limitent les existences : la condition est qu'elle ne soit jamais vue comme infranchissable, figée et transcendante, mais toujours comme *situationnelle* et, surtout, *relationnelle*.

3.4.2 La pulsion et le sexuel

Ayant déjà abordé pourquoi et comment une éthique qui comprenne le terme « différence » est nécessaire je passe là au deuxième terme de l'expression « différence sexuelle ». Le *sexuel* doit être maintenu comme une question pour notre temps pour au moins deux raisons : d'abord parce qu'il évoque le *matériel*, au sens de corps sexualisé, de sensualité, de sensorialité, de sexualité perverse-polymorphe freudienne, de corps libidinal et de pulsion. Le sexuel servirait à nous rappeler la *pulsion*, le lien inséparable entre psychique et somatique.

Ensuite, il faut garder « sexuel » parce qu'il renvoie au nécessaire marquage de tout discours, c'est-à-dire à sa situation épistémologique, à la façon dont chaque production de savoir est politiquement située en termes de pouvoir. Le sexuel, en plus du pulsionnel, pointe l'existence jusqu'à aujourd'hui du dispositif du genre et de la sexualité, avec ses normes. Jusque-là, nous devenons des sujets en référence à de telles normes, quitte à les subvertir. Le sexuel est un enjeu dans un monde qui reste, entre autres, transphobe et homophobe. Force est de constater que le sexuel reste une question, tant au niveau des identités que des désirs. Cela doit être reconnu afin que nous puissions traiter cette question sans reproduire des abjections.

Pour cela, il faut séparer le binôme différence sexuelle – pour tenter de se débarrasser de tout ce qui pendant le cours de l'histoire a entraîné exclusion et déshumanisation – et maintenir « différence » et « sexuel », pour une éthique qui vise la *perméabilité* à travers les frontières, les *échanges* entre sujets (l'altérité réelle, et non l'opposition Moi/Autre, Sujet/Objet), mais aussi qui respecte la pulsion, qui fait appel à l'érotique, au libidinal. Enfin, une éthique qui reconnaît la sexuaction de ses discours, qui ne se propose pas d'être neutre en matière de sexualité, de genre, de race, de classe...

3.4.3 L'espace de l'entre

En ce sens, je rejoins ici en partie Irigaray, considérant que les enjeux de notre temps sont *la différence* et *le sexuel*. La philosophie d'Irigaray permet de concevoir quelque chose dans l'*entre* : dans cet espace *entre sujets, entre frontières, entre dedans et dehors, entre sujet et objet, entre solide et fluide*. L'idée de perméabilité est placée dans la proposition de cette *entrité*. Les frontières entre les catégories étant perméables, cela peut être une condition de transformation politique.

De plus, cet *entre* fait référence à l'idée d'espaces potentiels et transitionnels chez WINNICOTT, 1953, ce qui conduit à l'existence de paradoxes qui ne doivent pas être résolus, mais qui peuvent et doivent être soutenus, car ils sont créatifs – dans le sens de générer de nouveaux sens, de nouvelles potentialités et existences, refusant une fixité réfractaire à la transformation. Il me semble que l'éthique des différences peut aussi être une *éthique de l'entre*, qui signifie être capable de supporter des contradictions, des diversités et des incohérences. La mise de cette question comme centrale en psychanalyse demande peut-être un modèle qui permette la rendre intelligible. Mais comment procéder pour soutenir, en psychanalyse, des modèles matériels *pluriels* pour rendre compte de la subjectivation ? Comment la psychanalyse peut-elle traiter toute une diversité de présentations de genre sans les essentialiser ?

3.4.4 La création d'images comme nouveaux modèles

Il nous faut d'autres modèles, qui rendent compte d'autres relations établies entre le corps, le psychisme et le nœud social. En tant qu'êtres humains, il semble que nous avons besoin de nous créer des représentations – à travers des mots ou des images. Mais, si cette représentation est trop « solide », elle cesse de remplir son rôle de lier les pulsions et se met à opérer de manière apprivoisante. Comment, alors, créer des images qui représentent des corps et des modes de relation avec l'autre et avec le langage, sans essentialiser les matérialités et les existences ? Ou, en d'autres termes, comment créer *des images plurielles* qui servent un plus large éventail de personnes et qui, tout de même, correspondent à un ou, mieux encore, à plusieurs modèles intelligibles de corps et de psychisme dans la psychanalyse ?

Un imaginaire féminin pour Irigaray a besoin d'images, de représentations des femmes dans lesquelles elles peuvent se voir, projeter leurs pulsions, donner un sens à leurs angoisses. De la même manière, non seulement les femmes, mais toutes les personnes qui ne se voient pas représentées dans la norme phallique ont besoin d'un imaginaire, peut-être *des imaginaires*, qui tiennent compte de la pluralité des présentations que nous pouvons

établir par rapport au genre et à la sexualité. Un modèle nouveau semble nécessaire, l'un qui puisse englober des subjectivités et des corps qui ne se sentent pas contemplés par la problématique du manque, qu'il s'agisse de corps avec vagin ou non.

Pour cela, je propose un modèle corps-psychisme qui se caractérise par sa pluralité. Je n'entends pas que ce modèle remplace le modèle phallique/œdipien, mais qu'il puisse fonctionner comme un modèle *en plus*. Je ne m'attends pas non plus à ce que ce modèle soit définitif : j'ai l'intention qu'il puisse être *un parmi d'autres modèles* que nous pouvons avoir dans la théorie psychanalytique. J'espère ouvrir la voie à une pluralité de modèles, qui rendent la psychanalyse moins monolithique et plus ouverte à la nouveauté, tant dans ses conceptualisations que dans les cabinets de ses cliniciens.

Je propose ici un modèle charnel et spatial, qui ne renonce pourtant pas à son rapport au subjectif et au représentationnel. Il s'agirait d'établir *le muqueux*, concept proposé par Irigaray et encore très peu étudié, comme un nouveau modèle pour comprendre et représenter le psychisme. Irigaray ne donne pas au concept de muqueux le statut ni de paradigme ni de modèle. Je souhaiterais élaborer ce concept afin de le faire englober une pluralité de présentations subjectives.

3.4.5 Le concept de muqueux chez Irigaray

Selon WHITFORD, 1991b, l'image irigarayenne des deux lèvres est controversée et a été largement discutée dans la pensée féministe, mais son idée du muqueux est peu connue. Elle n'apparaît que dans l'essai *La limite du transfert*, en 1982³, puis elle est élaborée dans son *Éthique de la différence sexuelle*, de 1984. Dans la revue bibliographique effectuée, des références au concept ont également été retrouvées dans *Parler n'est jamais neutre* (1985), *Sexes et Parentés* (1987a) et *Je, tu, nous* (1990).

Alors que l'idée des lèvres émerge comme un essai d'Irigaray de fournir une image pour les femmes, quelque chose qui prenne en compte leurs subjectivités et leurs corps, la notion de muqueux semble beaucoup moins élaborée. Le muqueux, en tant que concept, peut être appréhendé par rapport aux lèvres, comme un complément à cette théorie initiale et vulvaire, mais aussi comme un concept en soi qui s'élargit par rapport à celui des lèvres, incluant par exemple l'utérus et d'autres parties du corps – notamment toutes celles recouvertes par les muqueuses.

Les deux lèvres sont une représentation qui ne permet pas de statisme, donc, qui ne permet pas de définitions ou d'identité figée. WHITFORD, 1991b considère que l'image des

3. Paru dans *Parler n'est jamais neutre* (1985)

lèvres et du muqueux a servi de base à la re-symbolisation du corps-subjectivité dit féminin, du fait qu'Irigaray a créé, par son écriture, un espace de débat, de discussion par rapport à ce modèle. Son écriture peu précise, provocatrice et novatrice a fait place à des accords et désaccords qui, à eux seuls, créent des images des femmes, des représentations de leurs corps qui circulent ensuite entre elles. Il y a un échange entre les femmes lorsqu'elles discutent de ces représentations. C'est ce qui fait dire à WHITFORD, 1991b que ce qui compte dans les modèles des deux lèvres n'est pas leur littéralité, mais le fait que le modèle a pour suivi le débat sur ce que sont les femmes et ce que sont leurs corps.

Cependant, cette discussion n'a pas eu lieu avec le concept de muqueux. Peut-être parce qu'il a été interprété comme la continuité ou l'approfondissement du modèle des lèvres, ou parce qu'il a été postulé plus tard dans la théorie d'Irigaray, à une époque où d'autres courants du féminisme étaient plus prédominants. Il est possible de penser, par exemple, que les lèvres et le muqueux ne sont pas intéressantes qu'en raison de leur littéralité anatomique, corporelle, mais parce qu'ils sont des images qui parlent d'une autre manière d'être et de se rapporter au monde.

Luce Irigaray ne consacre pas de textes uniquement aux théorisations sur le muqueux (IRIGARAY, 1984), comme ce fut le cas pour les lèvres (IRIGARAY, 1974, 1977). Bien qu'elle-même n'ait pas proposé de le penser comme un modèle, mais peut-être surtout comme un prolongement de ce qu'elle avait déjà écrit sur « le féminin » et les lèvres. Ses propos sur ce tissu muqueux nous ouvrent un espace pour en faire un véritable modèle, telles les lèvres, le phallus chez Lacan, ou encore le pénis chez Freud. Irigaray n'a aucun contrôle sur l'image qu'elle fournit, la théorie a une vie propre (WHITFORD, 1991b). J'ai tout de même l'intention d'utiliser les outils théoriques fournis par Irigaray lors de la conceptualisation du muqueux et de donner une tournure originale à ce concept.

Pour WHITFORD, 1991b, qui a étudié Irigaray, le muqueux nous rapproche beaucoup de l'abject. En ce sens, il serait déconcertant car il représente la frontière toujours fragile entre l'intérieur et l'extérieur, le soi et le non-soi. Ce tissu transforme en image le moins pensé et le moins pensable de notre culture. Encore plus intime que la peau, ce qui est muqueux renvoie toujours à la médiation, à l'espace frontière entre moi et l'autre et entre les espaces du corps lui-même. Métaphoriquement, le muqueux peut aussi faire référence aux espaces psychiques (entre conscient et inconscient, entre le Moi et le Ça...) et à leur perméabilité. Ces muqueuses n'ont pas encore été pensées, comprises, théorisées, données de sens. Elles doivent encore être signifiées et peut-être commencer à composer un imaginaire plus inclusif des genres.

Apparemment abject, contrairement au pénis ou au vagin, quand on pense au mot «

muqueux », il ne nous ramène pas instantanément au sexuel. Peut-être n'est-il pas loin du sexuel, mais loin du sexuel *intelligible*, ce qui le rapproche curieusement de l'*hors-norme*. Cette idée va bien au-delà des images corporelles que notre imaginaire masculin a permises jusqu'à aujourd'hui. Irigaray le décrit ainsi :

Le muqueux, en effet, s'éprouve du dedans. Dans la nuit pré-natale et amoureuse pour les deux sexes. Mais il constitue davantage l'intimité de la perception corporelle et de son seuil pour le féminin. Il lui tient lieu d'âme ? Mais âme jamais dite ? Etrangère à tout ce qui s'est jamais dit de l'âme comme telle ? Le muqueux n'ayant aucune permanence, même s'il est le « tissu » du déploiement de la durée ? La condition de possibilité de l'extension du temps ? Mais en tant que mise à disposition pour et par un sujet qui s'érige hors du muqueux. Et qui croit s'appuyer sur des substances, du solide. Ce qui suppose que le muqueux s'estompe dans sa puissance et dans son acte (dans son *upokeimenon* potentiellement autonome ?), et ne serve que de moyen pour l'élaboration du substantiel, de l'essentiel. Or le muqueux correspond peut-être à ce qui est à penser aujourd'hui. Pour différentes raisons ou impératifs : - Une pensée du ou au féminin doit penser le muqueux. - Il est impossible d'élaborer une pensée de la différence sexuelle non traditionnellement hiérarchiquement sans pensée du muqueux. - Dans son extension, sa propriété d'expansion, le muqueux ne correspond-il pas à ce que Heidegger désigne comme ce qui est à penser à notre époque (cf. *Introduction à la métaphysique*, « *La question fondamentale de la métaphysique* », p. 57, éd. Gallimard, 1967) ? - Par contre, la soustraction du muqueux à l'ordre numérique indiquerait le lieu de son seuil, sa limite et son rapport, jusqu'ici impensé, au divin⁴. - Il s'agirait d'un divin avec lequel il serait possible de faire la fête, qu'il serait possible d'accueillir, notamment grâce à la mort de Dieu dont parle Nietzsche. Autrement dit, ce muqueux dans son toucher, ses propriétés, générerait la transcendance d'un Dieu étranger à la chair, d'un Dieu de vérité immuable et stable. Par contre, il appellerait le retour ou l'arrivée du dieu selon une nouvelle incarnation⁵, une autre parousie. - Parce que le muqueux représente

4. Je ne travaillerai pas dans cette thèse avec les oppositions entre divin et terrestre et les sens qu'Irigaray donne à ces sujets. Ma lecture d'Irigaray ne passe pas par une analyse sur son œuvre, mais par un usage de ses concepts et analyse épistémologique pour proposer une théorisation nouvelle. Dans ma lecture, j'égale le divin irigarayen à l'éthéré et transcendantal, supposé neutre, supérieur et décorporifié. Le terrestre me semble proche du corporel, relatif aux origines et attribué au féminin dans notre matrice de sens occidentale. Je suggère lire transcendantal là où elle parle en « Dieu ».

5. Ce passage se réfère à l'essai de Luce Irigaray de construire un sensible transcendantal – ainsi liant les

peut-être ce qui permettrait l'accomplissement ou le renverser de la dialectique. A la transparence du concept pourrait s'opposer à la non-transparence, ou l'autre *transparence*, du muqueux. Jamais simplement disponible, jamais simple matière à portée de mains ou d'outil différent, pour l'accomplissement de l'œuvre. Et, en même temps, sans dénégation possible. Il en reste toujours quelque chose : nostalgie de retour intra-utérin, blessure à la recherche de quelque lieu plus profond que la peau, quête d'une entrée ou d'une sortie de soi et de l'autre, d'une rencontre avec l'autre dont le terrain ou l'échéance font toujours défaut, etc. Impossible à supprimer ni oublier totalement, et sans traces de lui, le muqueux ne se perçoit, et ne s'aime sans thèse, sans position hors de soi, que dans un *acte*. La puissance accomplit « son » acte, qui ne se pose jamais en œuvre achevée. Toujours *entrouvert(e)*. Irréductible à la consommation. A la production de quelque enfant. Servant à l'amour, à la respiration, au chant, sans jamais se saisir comme tel. D'où l'insatiabilité de qui ne trouverait aucun rythme dans l'acte. L'angoisse du gouffre, de l'abîme, aussi, du côté du masculin qui n'épouse pas ou ne découvre pas un rythme pour l'acte amoureux. Ce défaut de noces dans le muqueux entraîne la dissipation de son abondance, de sa disponibilité, de sa fête, de sa chair ou la dérélition et la répétition du ou des gestes de l'amour, mais selon une temporalité saccadée, ponctuelle et non progressive et inscrite dans une durée. (IRIGARAY, 1984, p. 107-108)

Comme décrit ici, le muqueux apparaît comme ce lieu de l'impossible à dire, qui ne s'est pas dit jusqu'à aujourd'hui. On voit qu'Irigaray a une idée de muqueux comme innommable parce qu'il serait féminin, féminin parce qu'il serait innommable. Je comprendrais, pour ma part, ce féminin, comme le suggère BUTLER, 1990/2007, 1990/2021, comme le non-symbolisé, le non-symbolisable lui-même et la condition pour la symbolisation. Pour cette raison, il peut désigner les femmes, mais aussi tous les individus hors norme (trans, travestis, intersexués, homosexuels), en plus de tous ceux qui sont dans la norme, mais qui ne résument pas leur problématique de vie dans le manque, ni sa matérialité dans le phallus.

Pour Margaret Whitford (1991b), le muqueux est un concept capable d'unir différents moments de l'œuvre de Irigaray et, ainsi, peut favoriser une intégration de sa pensée. Je crois qu'il peut être un moyen d'aller au-delà d'Irigaray, à travers le dialogue avec d'autres auteurs et autrices. Je la cite :

Ce que je suggère ici, c'est que le muqueux est un concept

domaines « divin » et « terrestre ». Le Dieu muqueux a ce sens aussi.

nodal qui relie toutes les parties de l'œuvre de Irigaray, des plus anciennes aux plus récentes. Il correspond à la tentative de construire un sensible transcendantal, où le plus corporel et le plus transcendant ne seraient plus culturellement clivés, et où le corps et la sexualité des femmes pourraient être des représentations du plus transcendant ou du divin. Ce n'est pas seulement une question de théologie. Ce qui est important ici, c'est de savoir si nous pouvons *penser, concevoir* ou *imaginer* le divin dans ce qui a été culturellement, pour les femmes aussi, la partie la plus « abjecte », la plus indicible du corps. Il s'agit des possibilités de ce que nous pouvons nous permettre de penser. (WHITFORD, 1991b, p. 102, je traduis)

Aussi, Irigaray parle d'abri muqueux. A la différence de la peau, Irigaray donne une connotation d'intériorité au muqueux. Les muqueuses incluent souvent des entrées, des cavités, des trous, des intériorités essentiellement. Irigaray disait que nous sommes faits de corps et de parole (IRIGARAY, 1997). La psychanalyse a prêté attention au second et a cherché à nier le premier, ce qui s'est fait aux dépens des personnes qui sont devenues le support de ce corps. Ce que nous avons jusqu'à aujourd'hui en psychanalyse, du moins en termes de corps, ne rend pas compte de cette condition de *place*, de l'espace de passage et d'échanges qui pourrait représenter le muqueux.

Et le langage théorique déjà intégré ne dit pas le muqueux. Il reste en reste, produisant du délire, de la dérégulation, de la blessure, de l'épuisement parfois. Muqueux déployé dans le parcours d'une analyse, et qui risque la mort s'il n'est pas restitué dans son lieu. Dans ce cas, toute pensée devient pellicules enlevées à l'autre, spéculation qui manque de racines et de faite, de pieds et de tête, et qui consomme-consume l'intimité-intériorité du corps assurant le passage entre le plus bas et le plus haut. (IRIGARAY, 1985, p. 302)

Partant du présupposé que théoriser est modéliser (LE MOIGNE, 1994), un modèle apparaît comme moyen de rendre intelligible à la fois la théorie développée et le type de relation décrite, qui inclut intersubjectivité, corps, langage et psychisme. Un modèle peut fonctionner comme une métaphore, une représentation ou même une analogie (SIMON & NEWELL, 1955/1956) qui permette d'expliquer de façon didactique ce qu'on veut aborder, sans pourtant perdre en complexité. Je crois que le modèle muqueux peut être considéré comme pluriel et plus étendu que le modèle phallique, car il englobe essentiellement les parties du corps qui sont présentes chez tous les êtres humains et qui sont fondamentalement liées à l'altérité, c'est-à-dire les tissus muqueux – les muqueuses – aux frontières du corps et au fondement de l'échange entre l'intérieur et l'extérieur.

3.4.6 La matérialité de l'« entre » : le modèle du muqueux

Les images que propose Irigaray peuvent être lues comme des analogies pour une autre façon d'être dans le monde. Je propose de travailler avec le modèle du muqueux comme une image possible de l'entréité, en comprenant que cet espace liminal d'entre-sujets n'est possible que lorsqu'il y a reconnaissance de la différence. Celle-ci est toujours présente là où il y a plus d'une subjectivité en jeu, où il y a des frontières, des limites, des altérités. Sa version de muqueux est davantage associée au féminin et à la maternité. J'entends détacher le muqueux de ces significations et lui faire rendre compte de multiples présentations des sexualités et des subjectivités. Si nous voulons une écoute analytique sans exclusion, nous avons besoin de modèles intelligibles qui n'excluent pas la matérialité, mais qui n'emprisonnent pas non plus les subjectivités de nos patients dans une sorte de destin de la biologie.

Danielle Poe (2011) a suggéré que le concept de muqueux était peut-être plus intéressant que celui des lèvres pour réfléchir aux vies transidentitaires. Je crois que le paradigme muqueux peut servir à penser de nombreuses présentations de genre, car il se rapporte à une surface corporelle et s'intéresse aux limites internes/externes. Cela ne signifie pas pour autant que tout le monde sera représenté dans ce modèle. Très probablement non, et ce serait même une tentative totalitaire de tenter de l'universaliser, comme on l'a vu arriver avec le phallus.

Je propose la thématization du muqueux comme une frontière poreuse entre le solide et le fluide. Les tissus muqueux sont souples, ils sont aux confins de l'être, là où le corps du sujet rencontre le monde extérieur, l'environnement. Ils sont solides mais malléables, se rapprochant des fluides. De plus, le muqueux expulse et adhère, air, eau, fluides, mucus. Il ressemble à la peau, mais en est différent pour plusieurs raisons. Pour Irigaray, cette différence existe du fait que le muqueux est nécessairement lié à une certaine intériorité. La peau est superficielle, elle relève davantage de l'identitaire, une enveloppe d'identité, dans ses mots. Elle fonctionne comme un bouclier et est moins sensible. Les muqueux sont extrêmement sensibles et sont le lieu des échanges les plus vitaux avec l'environnement : air, nourriture, eau, urine, fèces, menstruation, éjaculation.

3.4.6.1 Les lèvres et le muqueux

Le toucher entre les lèvres est en rapport avec le muqueux. Ce contact lèvre-lèvre est intime, faisant référence aux muqueuses. Celles-ci se touchent, quelque chose coule entre elles (POE, 2011). Il y a un je ne sais quoi dans la rencontre, dans la proximité des lèvres

qui parle de ce qui n'est jamais complet. Ne jamais se compléter ne veut pas dire qu'il n'y a pas de limites, de séparations, de frontières. Les deux lèvres de la bouche ou de la vulve qui se touchent sans cesse restent deux. Il y a une matière en mouvement qui semble être une dans sa rencontre, mais qui en est en fait deux. C'est ce que l'on peut penser dans le modèle du muqueux, de l'éthique de la rencontre du différent qui génère quelque chose de nouveau qui ressemble à un, mais qui est composé de différents. Si l'on prend le modèle des lèvres comme prédécesseur du muqueux, qui serait également composé des lèvres, parmi d'autres surfaces de la corporéité, alors l'idée devient claire.

Deux lèvres? La *retouche*, refermement non clos du corps.
L'enveloppe de la peau s'y trouve non suturée, ni ouverte sur
un « canal » qui prend ou rejette, mais entrouverte sur le tact
de deux muqueuses, ou quatre, ou moins : les lèvres d'en haut
et d'en bas. (IRIGARAY, 1985, p. 300)

Le muqueux comme seuil du corps peut être pensé comme médiation et lieu : un espace, essentiellement, un passage. Selon Irigaray : « ... l'intervalle reste toujours en jeu comme le lieu, ou la possibilité du lieu, il est particulièrement insistant en ce qui concerne les lèvres (et les paupières ?). Et dans tout ce qui fait abîme du côté du sexe féminin. » (IRIGARAY, 1984, p. 54) Le muqueux peut se référer aux *lèvres*, mais il est aussi tout à fait possible d'inclure dans ce modèle également l'anus, le gland du pénis, l'intérieur de la bouche, la gorge, le col de l'utérus, l'intérieur des narines et des paupières...

3.4.6.2 Pourquoi le muqueux ?

C'est le contact entre les muqueuses qui fait tant d'actes sexuels, de la pénétration pénis-vagin, au sexe oral ou anal. Le muqueux est ce qui fait exister la rencontre dans le temps, il est la condition de possibilité de la rencontre. Toujours plus sensible que la peau, c'est là qu'on éprouve plus d'intimité, de plaisir. Pourtant, il y a quelque chose d'une relation primitive qui repose davantage sur les muqueuses. La muqueuse est liée aux premières interactions entre le bébé et la mère, qui passent également par la peau. Didier Anzieu (1995) a déjà parlé de la peau et de sa relation avec le psychisme, mais le muqueux ne m'intéresse pas seulement en raison de son rôle de frontière entre le Moi et l'Autre. Surtout, le muqueux donne l'idée de territoire, de seuil : ce qui se passe dans ces zones du corps où il y a passage, où il y a des échanges entre sujets. On y retrouve une intimité, qui relève de pulsions très primitives.

La description de ces zones corporelles muqueuses et intersubjectives fait également allusion aux transformations, à la malléabilité, aux échanges qui peuvent se produire dans

ces zones caractérisées par l'absence de définition et par la rencontre, n'étant pas totalement solides ni fluides. Deux muqueuses ; mais malléables et poreuses que soient ces barrières, il y a toujours une altérité. On y retrouve différence et relation, pas fusion. Il ne peut y avoir de relation qu'aux seuils de l'un et de l'autre, sans effacer les limites qui les séparent. C'est pour cette raison que, si Irigaray s'intéresse à la réflexion sur l'éthique de la différence sexuelle, le muqueux est peut-être ce qui inclut le sexuel sans le restreindre au phallique-génital, en même temps qu'il inclut l'intersubjectivité et la différence. Le muqueux peut être pensé comme un substrat matériel pour la rencontre des différences, l'intimité dans l'altérité.

Selon WHITFORD, 1991c, le muqueux refuse d'être capté par une imagerie phallique : difficilement accessible à la vue, il n'apparaît pas dans le miroir plan. Il indique ce qui « n'appartient » pas au sujet. Il ne peut être séparée du corps et ne se prête pas aux oppositions et aux dichotomies. Sa force réside dans ce qu'il est intrinsèquement non théorisable. Malgré mes essais de le caractériser, il est par définition, si on peut le dire ainsi, indéfinissable. Du moins, pas de manière cartésienne, nous obligeant pour cela à penser à partir d'une autre économie symbolique (WHITFORD, 1991b). Pour ces raisons, le muqueux est un terme qui nous interpelle à repenser l'économie de sens disponible, allant à l'encontre de la métaphysique des oppositions et de l'imaginaire masculin.

En même temps, il nous renvoie constamment au corps, à un remplacement du corps abject. L'idée est que le corps peut être également symbolisable par des voies non-phalliques ou non-seulement-phalliques. En plus, le muqueux permet de dépasser un fonctionnement clivé existant en Occident, car il empêche les séparations telles que transcendantal/sensible, pulsion de vie/pulsion de mort (WHITFORD, 1991b). Les muqueuses comme modèle peuvent signifier une concrétude pour la métaphore et une métaphore pour la concrétude.

Le muqueux signifierait fondamentalement une possibilité de *représenter l'impensable/l'impensé*. Tout d'abord, WHITFORD, 1991b considère que le muqueux est lié à la mise en miroir, comme le pensait Irigaray depuis *Speculum*. Comme il s'agit d'un tissu interne, il nécessite un autre type de miroir – pensons au vagin, à la bouche, au rectum, parties qu'on n'arrive pas à voir avec un miroir plan –, probablement le miroir concave ou un spéculum, qui, contrairement au miroir plan, permet de regarder à l'intérieur. Le muqueux invite au passage du scopique au tactile (WHITFORD, 1991b). Une économie du sensible, du toucher (POE, 2011), peut avoir un effet bouleversant dans une matrice symbolique qui privilégie la pénétration, c'est-à-dire une de domination et d'effacement.

3.4.6.3 Le toucher et le muqueux

Bien que notre culture soit dominée par la vision, une vision qu'elle cherche toujours à capter et à dominer, le toucher participe énormément à nos perceptions sensorielles (POE, 2011). Cependant, la voie du toucher n'a jamais été perçue comme un moyen privilégié d'entrer en relation avec soi-même et avec l'autre, même si le toucher peut nous permettre d'entrer en contact avec des parties qui, autrement, pourraient devenir « invisibles ». Quand on parle de toucher, dit Irigaray, les penseurs ne dépassent pas la « peau », cette barrière plus superficielle (IRIGARAY, 2011). Mais, pour elle, certaines parties de nous « où éros est particulièrement en jeu » (IRIGARAY, 2011, p. 137, je traduis) resteront invisibles si nous ne faisons pas place à une théorie du tactile.

Le toucher est littéralement le sens le plus...*palpable*. Le plus évidemment matériel. « Le sens qui renverserait les choses serait fondamentalement le *toucher*, notre corps comme *outil tactile* d'appréhension et de manipulation du monde, de nous, de l'autre » (IRIGARAY, 1987a, p. 184). Le toucher serait pour Irigaray le sens :

qui sous-tend tous les autres, qui existe ou insiste dans tous les autres, qui est aussi notre premier sens, et celui qui constitue tout habiter, tout milieu : le toucher. Ce sens nous accompagne du moment de notre conception matérielle (...) Le tout se donne à nous à travers le toucher, médiation qui continue à s'oublier. Ce qui émerge comme visible, les images de l'homme, du monde, demeurent un moment de l'histoire, une naissance qui n'accomplit pas tous nos potentiels natals. (IRIGARAY, 1987a, p. 71)

Ainsi, nous négligeons les savoirs charnels⁶, alors qu'il faudrait en développer un qui tienne compte de l'importance du toucher pour notre subjectivation et pour notre rapport aux autres (IRIGARAY, 2011). Ce type de savoir repose sur nos parties visibles, la peau, et invisibles, les tissus muqueux, et c'est ce qui relie les premiers aux seconds, marquant un seuil entre eux.

Freud s'intéresse surtout à la *vue*, mais l'*ouïe*, l'*odorat*, le *goût*, le *toucher* sont aussi des pulsions partielles. Le toucher, qui intervient dans tous les sens, constitue un sens très particulier dont parle très peu Freud. Il est trop préoccupé d'objets. Le toucher est un sens plus subjectif, intersubjectif ; il se situe entre l'actif et le passif ; il échappe à l'économie possessive, mécanique et guerrière, sauf quand il est réduit aux coups et blessures ou à une partie du corps. (IRIGARAY, 1987a, p. 212)

6. Rappelons-nous de la différence faite par FOUCAULT, 1976/2012 entre *ars erotica* et *scientia sexualis*.

Une connaissance du toucher (IRIGARAY, 2011) permettrait de penser l'expérience de l'invisible non seulement comme « l'habitat » primitif et écrasant de l'utérus, l'intérieur de la mère, toujours sombre et terrifiant, mais comme un type d'expérience totalement différent, qui ne peut être circonscrite à une épistémologie du regard. « Cet invisible ne peut être saisi ni compris. Et c'est probablement la raison pour laquelle il a été exclu d'une culture qui privilégie un rationalisme et un naturalisme (...) » (IRIGARAY, 2011, p. 138, je traduis). Il s'agit aussi du souci chez Irigaray d'élaborer un sensible transcendantal, c'est-à-dire de la possibilité de la fin d'une dichotomie qui place le sensible comme immanent et opposé au transcendant. Poreuse, la muqueuse est la surface de toucher la plus sensible et la plus évidente, là où le plaisir et la douleur sont le plus perceptibles.

Alors que le muqueux renvoie aux bords du corps, il y a chez lui de l'indécidabilité entre ouvert-fermé, d'entrouvert. Cela devient peut-être plus clair si nous considérons les lèvres de la vulve comme des muqueuses. Il y a quelque chose d'ouvert et de fermé, ce qui rompt avec la notion de femmes comme contenant, un volume qui englobe le contenu d'autrui (IRIGARAY, 1974). Si la problématique du continent renvoie à la femme comme réceptacle, c'est-à-dire à la femme comme mère, le muqueux ne permet pas d'être réduit à ce réceptacle qui génère des bébés pour le sujet. Il renvoie au sexuel impensable et met en circulation le désir des impensables.

Le plus important est surtout que le muqueux renvoie à un type de corporalité difficilement assimilable par un imaginaire masculin. Comme la peau, la muqueuse est un tissu-frontière. De cette façon, elle n'est pas facilement transformée en un objet partiel, comme le pénis ou le sein. Cela ne dépend pas d'un ou d'autre organe spécifique. Elle ne peut être entièrement assimilée (incorporée) ni éjectée (projetée, expulsée), car elle se caractérise par sa nature de *seuil*. La muqueuse n'est ni complètement solide ni complètement fluide, car elle est malléable, se dilate et se rétracte, sans avoir une forme fixe. L'intérêt principal de la muqueuse en tant que ressource symbolique est qu'elle permet de représenter le corps, sans avoir recours à des notions excluantes.

Ainsi, le muqueux apparaît comme une possibilité de resymboliser la culture occidentale (WHITFORD, 1991b), notamment en donnant forme, sens et signification à une généalogie maternelle jusqu'alors niée ; en générant d'autres sens pour les catégories d'espace et de temps et, enfin, en représentant une nouvelle matrice de significations pour les expériences de naissance, perte, séparation, mort, pulsion de mort déconnectée... (WHITFORD, 1991b). Le muqueux apporte une nouvelle économie symbolique, qui permet de symboliser les pulsions de mort à partir d'une logique refusant les dichotomies sujet-objet. (WHITFORD, 1991b) L'intérêt de l'usage théorique de la muqueuse est celui d'un paradigme qui ne s'intéresse pas forcément à travailler le désir à partir du manque, mais avec la puissance des

rencontres, qui peut aussi être sexuelle car toujours pulsionnelle.

3.4.6.4 Le muqueux et les pulsions partielles

Si la « pulsion » est la convergence de la culture et de la biologie, alors il semblerait que la « pulsion » offre la possibilité d'un échange productif entre ceux qui parlent au nom du corps et ceux qui parlent au nom de la culture. (BUTLER, 2004/2022, p. 202, je traduis)

Comme nous l'avons déjà vu, dans la pensée de Irigaray, le fluide serait vu comme un excès par rapport à la forme. La contiguïté et la conductivité des liquides sont caractéristiques de cet état de la matière : l'un se mélange à l'autre, de telle sorte qu'une véritable identification statique de chaque élément ou catégorie est impossible. Tout est organisé en flux et en courants, de sorte que le fluide est toujours instable. Certaines propriétés du vital, toujours en mouvement, se mortifient au profit d'une économie du statique, des formes solides. Le fluide est toujours au-delà ou en deçà de l'unité (IRIGARAY, 1977).

Tant dans l'idée de muqueux que dans la notion de pulsion et de sexualité chez Freud, il y a quelque chose de fluide ou d'indéfinissable, de subversif. Plus qu'à la fluidité du féminin, ici, il semble plus intéressant de penser à la fluidité de la pulsion. Dans ce cadre, la muqueuse serait la matière, le corps, qui porte la pulsion, qui permet la rencontre entre la pulsion et son objet, la rencontre intersubjective. Bien que le muqueux puisse faire référence à une sexualité sublimée si on veut l'employer comme métaphore, il parle d'une sexualité orale, anale, phallique si on en parle en tant que tissu corporel. La muqueuse est support des pulsions partielles.

Depuis Freud, la pulsion a été élaborée comme un concept frontière. Ni tout à fait interne ni tout à fait externe, ni purement psychique ni purement corporelle, ni tout à fait corporelle ni tout à fait représentation, la pulsion se caractérise comme un concept hybride, si l'on reprend le terme d'Ayouch (2018). Il y a encore une autre signification pour l'aspect limite *de la pulsion*. Depuis la théorisation de 1905/1923 sur la sexualité perverse-polymorphe, la pulsion était présentée comme amorale, c'est-à-dire qu'on évoquait la possibilité qu'il y ait quelque chose qui pulse, qui meut l'humain et qui n'ait ni objet, ni but, ni fin prédéterminée. Contrairement à l'instinct qui, du moins dans le règne animal, vise la survie et la reproduction, la pulsion prend sa source dans le sujet, dans ses origines énergétiques, de charge, somatiques, mais elle a besoin du social pour trouver son objet. La manière dont la pulsion va se dessiner, plus orale, plus scopique, épistémologique ou anale est en rapport avec le langage, la culture et le nœud social.

Ce qui nous bouge n'est pas séparable du lien social dans lequel nous sommes. Pour cette raison aussi, la pulsion est en soi limitrophe, car elle n'appartient pas uniquement au domaine biologique ni au social. Elle a besoin des deux, elle se caractérise par l'indécidabilité de son propre domaine. Parce qu'elle est malléable, façonnable, transformable, la pulsion comme pensée chez Freud n'est pas soumise à des impératifs sociaux qui ne s'intéressent qu'à la reproduction, par exemple. En ce sens également, la pulsion est limitrophe, car elle nous fait tous habiter, en quelque sorte, le domaine-seuil du pervers-polymorphe. On peut penser qu'il n'y a pas de pulsion qui ne soit, à ce point, partielle. Ainsi, également au niveau socioculturel, la pulsion habite la frontière entre le sanctionné et l'abject. Elle dessine le corps érogène, faisant le pont entre psychique et somatique. A propos de ce corps qui est fait de pulsion, Patrícia Porchat déclare :

Cependant, le rapport entre la sexualité et le champ de la représentation ne signifie pas qu'il s'agisse d'un produit discursif, construit selon chaque culture. La sexualité n'est ni une anatomie ni une construction sociale. Elle naît soutenue par les fonctions biologiques du corps. Elle naît de la manipulation d'un autre qui séduit, érogénise et inonde le corps de l'enfant de signifiants énigmatiques. L'état originel d'impuissance du bébé, qui le place dans une dépendance absolue à l'égard d'un autre maternel, est l'hypothèse qui inaugure la construction du corps psychanalytique comme corps érogène. (PORCHAT, 2014, p. 127, je traduis)

3.4.6.4.1 La pulsion *queer*

En 2017, la théoricienne du genre Teresa de Lauretis a écrit sur l'aspect *queer* de toute pulsion. De Lauretis établit un lien entre la sexualité perverse-polymorphe et, par conséquent, les pulsions partielles, et la *queerness* comme contestation sociale. *Queer*, à son origine, signifie étrange, bizarre en anglais. Au fil du temps, il est devenu un mot associé aux *gays* et aux lesbiennes et, aujourd'hui, il est utilisé comme terme pour désigner les identités hors-norme du genre, et son emploi est devenu moins péjoratif et plus affirmatif. Selon De Lauretis (2017), pourtant, avec toutes les transformations de sens que le mot *queer* peut subir, il n'est pas possible de séparer ce mot de la référence qu'il fait à la sexualité et au sexuel déviant de la norme.

Dans la théorie de la pulsion perverse-polymorphe, De Lauretis considère que Freud formule une ébauche ambiguë d'une sexualité *queer*. Si toute sexualité est, par sa nature même, déviante des normes sociales, ce qu'on appelle la dissidence sexuelle ne serait pas une maladie ou un trouble, mais une question qui apparaît dans la société. La théorie de

la pulsion atteste de ce qui est *queer* en soi, c'est-à-dire de ce qui est déviant. Alors que l'instinct serait fixe et adaptatif, partant d'une tension physique et nécessitant une action et un objet précis, conduisant au relâchement de la tension après la réalisation de cette action avec l'objet, la pulsion est un stimulus ou une excitation qui vient de l'organisme et qui appuie en permanence, un flux incessant de stimuli.

Selon DE LAURETIS, 2017, qui s'inspire de Jean Laplanche, l'objet de la pulsion est dans le fantasme inconscient, d'où proviennent sa source et son excitation. Ainsi, l'objet de la pulsion est aussi sa propre source de fantasme inconscient, étant ce qui entretient l'excitation sexuelle. Ici, je rapporte la pulsion comme quelque chose qui se caractérise également par le mouvement. La pulsion ne peut pas se fermer en circuit-clos. Si c'est le cas, cela cesse d'être pulsion et devient instinct, quelque chose de pré-donné, de prédéterminé, de déjà décidé. Mais la sexualité humaine est pulsionnelle : elle est toujours transformable, malléable et inconstante.

La pulsion inclut l'autre, la culture, le social, qui, à leur tour, sont également capables de changement. Si nous quittons l'idée d'un Œdipe qui définit notre sexualité et notre identité à un moment précis du développement et revenons à la proposition freudienne du corps érogène tout entier et de la sexualité perverse polymorphe, la perspective pathogénique dont nous parlent Van Haute e Geyskens 2016, nous verrons qu'une telle sexualité, profondément liée à la notion de pulsion, semble plutôt proche de la conception de la différence comme seuil, comme une zone, un espace ouvert de rencontre et de passage, que d'une limite établie et définie.

Si certains aspects de la soi-disant féminité sont lus comme abjects, c'est une caractéristique qu'un tel féminin partage avec ceux qui s'identifient comme *queer*. Dans une norme phallique, ce sont des existences inintelligibles. La partialité pulsionnelle, dans notre culture occidentale, serait principalement associée au maternel et, par conséquent, dans le collage existant, au féminin. Je rappelle l'idée de travailler le féminin comme l'innommable, la catchrèse (Butler, 1993) et, ainsi, de comprendre que tout ce qui est vu comme inintelligible par la norme peut être plus associé à la pulsion « fragmentée » qu'à cette supposée pulsion unique, entière (celle qui serait censée être soumise au reproductif et au génital).

Les pulsions *partielles* concerneraient surtout le corps qui nous a mis au monde *entiers*. La pulsion génitale serait celle grâce à laquelle le pénis phallique reprendrait à la mère le pouvoir de faire naître, de nourrir, d'habiter, de centrer. (IRIGARAY, 1987a, p. 26)

Avec Teresa De Lauretis (2017), toutefois, je soutiens que chaque pulsion et chaque pul-

sionnalité peuvent être considérées comme essentiellement innommables, inintelligibles face à toutes les normes. C'est ce qui définit le pulsionnel, sa radicale indocilité par rapport aux systèmes de représentation. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille cesser de travailler à un élargissement de l'intelligible, mais comprendre qu'il y a quelque chose d'innommable dans l'expérience humaine de la sexualité, toujours dans son origine (dans le corps et l'histoire du sujet) enfantine et partielle, pas pleinement signifiée. La sexualité au sens freudien n'est pas une génitalité, après tout, mais justement ce qui renvoie à une certaine sensualité, une sensorialité qui inclut l'autre, la culture, le langage.

3.4.6.4.2 Pulsion et perversion

Toujours dans les *Trois Essais*, Freud parle des plaisirs sexuels de la vie de l'enfance, qui, comme on le sait, sont toujours vivants et façonnent la sexualité dite adulte, plaisirs qui reposent sur des pulsions partielles et dans lesquelles toute la surface du corps peut être prise comme une zone érogène (la peau, la bouche, l'anus, les yeux, les oreilles, le pénis, la vulve). Selon Van Haute, dans la première édition des *Trois Essais* (1905/1923), Freud n'aborde pas la sexualité du point de vue de la différence sexuelle, mais du point de vue des plaisirs corporels non fonctionnels (VAN HAUTE, 2017).

La perspective que Van Haute (2017) appelle pathoanalytique chez Freud consiste à prendre la perversion, c'est-à-dire le déviant, comme modèle pour comprendre le « normal » – celui dans la norme. Prendre toute sexualité à son origine comme perverse et polymorphe contribue ainsi à repenser la catégorie même de la perversion, puisqu'il y a quelque chose de pervers qui habite toutes les sexualités. La sexualité freudienne dans les pulsions partielles est liée à une perspective corporelle qui peut être lue sous FOUCAULT, 1976/2012 non par la biopolitique, comme dans le dispositif de la sexualité, mais par l'*ars erotica*. C'est une pratique des plaisirs et non des régulations que l'on peut reconnaître dans une théorie des pulsions partielles a-morales chez Freud.

C'est la thématization de la sexualité en termes de plaisirs corporels, ainsi que la perspective pathoanalytique qui rend à la fois possible et nécessaire une déconstruction de la perversion en tant qu'identité séparée. Ainsi, mon parcours dans la problématique des perversions se termine (au moins provisoirement) là où il a commencé : avec Foucault. En effet, il ne faut pas beaucoup d'imagination pour comprendre le « *corps des plaisirs* » de Foucault dans les plaisirs sexuels de Freud. Peut-être devrions-nous conclure pour le moment que si la psychanalyse reste fidèle aux idées les plus importantes de Freud, alors ce sera une entreprise foucauldienne. (VAN HAUTE,

2017, p. 11, je traduis)

Si nous comprenons tout acte de rencontre sensuelle et sensorielle entre des personnes comme un acte sexuel, alors nombre de nos désirs et pratiques, qui ne cherchent pas la reproduction, peuvent être considérés, dans une perspective normative, comme pervers. En fait, la sexualité est muée par des pulsions partielles, qui sont liées à toute surface du corps. Se référant à l'oralité/analité, Pierre Fédida (2000) parle de combien la perversion peut être un moyen de nous aider à comprendre l'inséparabilité des organes. Pour lui, il y a quelque chose de génital, au sens de sexuel, dans toutes les zones érogènes et, plus encore, dans tout le corps et dans tout le psychisme comme surfaces de plaisir.

La perversion, non comme pathologie, mais comme modèle, pensée à partir de la sexualité perverse polymorphe, nous renseigne sur une manière de faire coexister une multiplicité, une pluralité qui synthétise la sexualité humaine, sans chercher à la totaliser. Ce n'est pas une expérience de démembrement du corps, ni une sensation de non-intégration (primitive, du bébé) ou de désintégration avec des angoisses psychotiques, mais une possibilité de percevoir le corps entier comme une pluralité de zones sexuelles.

La prétention des muqueuses buccales et anales est d'être prise en charge comme des parties génitales. Le rapprochement ici du buccal/anal avec l'organe génital fait donc de la perversion une méthode d'intelligibilité de l'imbrication des zones et organes entre eux, sous la référence apparente de l'organe génital mais celui-ci exploitant en quelque sorte la *génitalité* des muqueuses buccales notamment. (FÉDIDA, 2000, p. 40)

Ce qui est placé dans la sexualité dite adulte renvoie peut-être à une répression au niveau social, que la sexualité aurait besoin de soumettre à des normes reproductives et hétérosexuelles. Il nous semble cependant qu'il s'agit bien plus d'un récit social que d'un récit physiologique, anatomique ou même psychique. Là encore, peut-être que lorsque Freud (1905/1923) évoque, en se contredisant, une unification des pulsions partielles autour de la reproduction lors de la puberté, il confond, comme Laqueur le suggère à propos du clitoris, un récit social avec un récit anatomique.

Il n'y a vraiment d'abandon d'aucune de ces zones érogènes, si l'on comprend tout le corps comme une surface érogène. Il n'y a pas de dépassement de phases qui correspondent à des zones, il y a des moments où la sexualité transite davantage par une zone ou une autre. Cela ne signifie pas non plus des fixations sur tel ou tel moment du passé, ou, du moins, pas seulement cela, mais indique que la sexualité humaine n'englobe pas toute la vie corporelle et psychique seulement lorsqu'il y a des interdictions sociales de le faire, par la voie

de la norme. Freud lui-même ne soutient pas systématiquement l'idée de l'unification des pulsions. Je rejoindrais ici Van Haute (2017) quand il affirme que Freud oscille entre une approche psychogène et une pathogène. Cette dernière correspond mieux à la partialité des pulsions. Freud (1917/2000) a même dit dans une conférence sur la vie sexuelle de l'être humain n'avoir aucune objection au plaisir de l'organe. À cette occasion, il constate que l'union sexuelle serait en soi un plaisir d'organe et que les plaisirs antérieurs à ceux-là auraient le même sens sexuel : la seule différence reposerait sur la génitalité versus d'autres organes. Pour lui, de nombreuses expériences montrent que les organes génitaux sont représentés par d'autres organes dans la production de plaisir, comme dans le baiser ou dans un symptôme hystérique.

La sexualité génitale peut aussi être considérée comme un autre type de sexualité partielle. Pourquoi y aurait-il une notion de plénitude dans la sexualité génitale, sinon pour l'idée qu'elle représenterait une sorte d'évolution pour l'individu, qui correspondrait alors non pas au plaisir, mais à la reproduction d'un ordre social, une reproduction des sujets pour une structure capitaliste ? Clitoridicité, vaginalité, analité, phallicité, oralité, tout cela et bien plus est présent dans une sexualité dite reproductive et génitale. Cette dernière ne les unifie pas, mais coexiste avec elles comme un aspect de plus d'une sexualité perverse-polymorphe, qui vise le plaisir de l'organe, sans hiérarchie ni subordination pulsionnelle.

3.4.6.4.3 Le plaisir d'organe

Quelque chose de la sexualité, prise comme sensualité, qui peut bien sûr avoir le Moi lui-même comme objet de pulsion (masturbation, tics, crises d'angoisse, auto-caresse, sacrifices) est présent en tout acte humain. Dans la perspective freudienne de la pulsion partielle, tout est sexualité au sens où elle vient du corps, implique l'autre (sinon une autre personne présente dans la scène, du moins l'autre au sens de la culture et du langage), naît et demeure dans le fantasme et n'est pas satisfaite seulement en remplissant un but, comme l'instinct, mais parce qu'elle a quelque chose d'un plaisir ou d'une jouissance qui dépasse les fonctions vitales. Nous avons besoin de produire quelque chose dans notre rencontre avec l'autre, avec son corps ou avec le social lui-même pour nous subjectiver. La pulsion est toujours une rencontre et donc quelque chose qui *se produit* et qui dépasse le fonctionnel. Pour l'enfant, les premiers élans de la sexualité apparaissent en relation à d'autres fonctions vitales. La satisfaction du bébé après l'allaitement, par exemple, serait pour Freud comparable à l'orgasme de l'adulte (FREUD, 1917/2000).

Il y a donc quelque chose, dans la pulsion, d'un plaisir qui n'est pas en rapport avec la finalité supposée reproductrice. Ainsi, il est possible de faire le lien entre les tissus muqueux

et une sexualité des pulsions partielles, c'est-à-dire le concept de zone érogène. L'anūs apparaît chez Freud comme une zone érogène particulièrement sensible aussi pour être recouverte par la muqueuse (FREUD, 1905/1923). L'anūs est un passage, une entrée et une sortie, pour des excréments, un pénis, des doigts, un gode. Freud fait référence à la sexualité anale : « l'organe dont le but sexuel est passif sera représenté par la muqueuse intestinale érogène. » (FREUD, 1905/1923, p. 109) Nous thématisons ici une pulsion qui se matérialise dans la muqueuse, un lieu qui concrétise et métaphorise la pulsion, elle-même toujours relationnelle et limitrophe. Concernant la sexualité anale, Freud écrit :

Les enfants qui utilisent l'excitabilité érogène se trahissent parce qu'ils retiennent leurs matières fécales, jusqu'à ce que l'accumulation de ces matières produise des contractions musculaires violentes, et que, passant par le sphincter anal, elles provoquent sur la muqueuse une vive excitation. (FREUD, 1905/1923, p. 91)

Comme l'ont souligné Van Haute et Geyskens (2016), la théorie de la bisexualité occupe une place beaucoup plus centrale que l'Œdipe dans les premiers écrits de Freud. Ce que Freud appelle la glande pubertaire, faisant appel à l'anatomique et au physiologique – la psychomorphologie que Traub (1995) évoque –, serait quelque chose d'une bisexualité anatomique, qui, à son tour, donnerait lieu à une bisexualité psychique. Là encore apparaît la notion d'une sexualité infantile indépendante de la puberté, ce qui signifie qu'elle est indépendante de la maturité des structures corporelles qui visent à la reproduction. Pourtant, il y a une matérialité à cette bisexualité psychique, un support matériel de ce concept chez Freud :

Il est possible que les recherches ultérieures aient pour résultat de nous faire admettre que la « glande de la puberté » est à l'état normal androgyne, ce qui donnerait un fondement anatomique à la vie bisexuelle des animaux supérieurs. (FREUD, 1905/1923, p. 133)

Dès 1905, Freud souligne à quel point n'importe quelle partie du corps peut être considérée comme un objet auto-érotique ou une zone érogène à stimuler. Si nous gardons cela à l'esprit, alors l'idée du muqueux en tant que modèle d'intelligibilité pour le corps ne semble plus si étrangère. Les muqueuses se trouvent, après tout, dans toutes les zones érogènes citées par Freud et bien plus encore. Dans une observation ajoutée en 1915 aux *Trois Essais*, Freud dit :

Ainsi, il semble que l'excitation sexuelle de l'enfant dérive de sources diverses : avant tout, des zones érogènes qui pro-

duisent une satisfaction dès qu'elles sont excitées d'une manière appropriée. Selon toutes probabilités, peuvent faire fonction de zones érogènes toutes les régions de l'épiderme, tout organe sensoriel [et probablement tout organe quelconque] (...) (FREUD, 1905/1923, p. 157)

Les soins de l'enfant, la relation même entre bébé et soignant est comprise à travers la sensualité/sexualité. Le toucher, le rythme, les chants, la conversation avec l'enfant, tout cela est pulsionnel.

Le problème avec la pensée du plaisir de l'organe est peut-être celui de raisonner en termes d'opposition, ou oral ou anal, ou phallique ou génital, etc. Alors que, en fait, nous sommes dès le départ dans un schéma psychique-corporel, que nous appelons le sujet, qui non seulement ne peut pas réellement se débarrasser des sensorialités de son corps, mais qui ne peut que les refouler, les fantasmer, les forclore psychiquement. Prendre le plaisir de l'organe de manière désintégré, veut dire que chaque partie du corps, chaque zone érogène, ne soit pas vue comme une aire d'un tout, une partie d'un tout, mais comme un objet.

Bien que l'expérience subjective puisse être celle de vivre cette zone comme un objet, la théorie doit pouvoir concevoir que chaque surface du corps est libidinale et érogène et qu'on ne peut les appréhender que dans une relation d'addition, de composition. *Anus et bouche et oreilles et vagin et pénis...* Si nous séparons ces parties, nous produisons une *schize* du sujet. Quand on pense au génital reproducteur comme le seul plaisir intégré, on considère tous les autres plaisirs comme « moins », moins mûrs, moins intéressants, moins théorisables et intelligibles. Et l'on néglige tous ces plaisirs, toutes ces zones comme des éléments constitutifs de l'expérience psychique et libidinale humaine. Nous fragmentons des parties du corps en zones de plaisir, ignorant que c'est un corps entier, habité par un sujet, qui est source et objet de plaisir. Comme le souligne Pierre Fédida, ce qui est perçu dans la clinique n'est pas de l'ordre d'une substitution ou d'une opposition, mais d'une superposition, d'une coexistence de zones et de ce qui, en psychanalyse, seraient leurs éléments psychiques correspondants.

(...) le discours psychanalytique (du moins théorique) sémantise un sens du corps (l'opposition bouche-anus se syntagmatise sous le rapport oralité/analité). La conception psychanalytique des stades libidinaux peut, en effet, accréditer une telle syntagmatisation du paradigme, mais ce serait, en même temps, ignorer que l'écoute de la parole dans la cure désyntagmatise l'axe de représentation et fait apparaître l'analité et l'oralité en superposition ou en « transparence » réciproque. (FÉDIDA, 2000, p. 24)

Il n'est donc pas nécessaire de passer d'une pulsion « moins » évoluée à une autre. Pour cela, il faut penser non pas dans une perspective psycho-développementale, d'évolution, d'étapes, mais à partir du point de vue de l'intégration de parties, de zones érogènes dans un tout. Lorsque Freud sépare le clitoridien du vaginal, il prive la théorie de comprendre comment les parties se connectent pour former le tout.

Irigaray met en exergue la limitation de la vision que la psychanalyse a du corps. Elle attire l'attention sur combien d'éléments supplémentaires nous aurions à penser comme modèles ou, du moins, comme éléments pour faire une approche du psychique. Si la psychanalyse s'est consacrée à parler du rapport aux organes, elle a peu d'intérêt à parler des tissus qui nous composent et qui pourtant sont justement les lieux où se déroulent une grande partie de la rencontre. En ce sens, peu d'attention est portée aux éléments du corps autres que les organes eux-mêmes : ses flux, ses tissus, sa circulation, sa propre chair, le sang, la lymphe. Ne sommes-nous pas trop focalisés sur un modèle médical de découpe du corps pour mieux le comprendre, le prenant comme un objet, quand on le divise en parties ? Ne néglige-t-on pas les éléments qui le composent ?

La psychanalyse serait-elle une théorie et une pratique d'organes ? Comme la médecine ? Plus généralement, psychanalyse et médecine seraient prises, sans le savoir, dans un processus technocratique qui se soucie peu de la matière sexuée, du lieu où les organes s'assemblent en un corps vivant. D'ailleurs, le système de représentations ou de signifiants supposés rendre compte de l'expérience analytique est étrangement pauvre en représentants du corps : du sang et de la circulation, de l'air et de la respiration, de la consommation et du métabolisme de nourriture, etc. Quelle conception, quelle vision, quelle écoute du corps a le psychanalyste ? Un corps mort ? Une pure mécanique ? Une machine à produire de la libido ? Qu'est-ce qui est déjà oublié ou forclus du corps, de la matière corporelle sensible, sexuée, quand ce *dispositif* est mis en place ? (IRIGARAY, 1985, p. 270)

3.4.6.5 L'origine, l'inintelligible et le muqueux

Il est possible de faire une approximation entre ce que propose Pierre Fédida par rapport à la régression vers/dans le corps humain et l'idée d'origine chez Luce Irigaray. Rappelons-nous que l'origine pour elle est toujours innommable, jusqu'à aujourd'hui irréprésentable, faisant référence à l'inintelligible maternel. Les muqueuses apparaissent dans ce contexte chez Irigaray comme le support matériel de cet innommable, de cette inintelligibilité radi-

cale qui habite le corps humain. En même temps, il y a quelque chose qui renvoie au miroir concave, comme on l'a vu au chapitre précédent, aussi bien dans la bouche que dans le nez, dans la gorge, dans le vagin, dans l'anus. Ce sont des espaces, des lieux pénétrables par un miroir concave, qui nécessitent un autre type de raison, un autre type de miroir pour pouvoir regarder à l'intérieur, car ils renvoient à une certaine intimité, une intériorité.

La relation qu'établit Fédida entre la bouche et l'intérieur du corps, les rapprochant de l'idée de régression de la chair/à la chair, souligne une inséparabilité entre le psychique et le charnel intérieur. Il y a quelque chose à l'intérieur, ici synthétisé par la bouche, comme lieu du primitif et donc de l'origine de l'être. Il est possible de penser non seulement à la bouche, mais à toutes les surfaces pénétrables comme des lieux qui peuvent renforcer cette idée du lien entre le muqueux et les origines impensables. Le plaisir de l'organe tient aussi à pouvoir pénétrer à l'intérieur, à découvrir, à voir ce qu'il y a dedans, mais aussi à essayer de donner un sens à cette origine irreprésentable – muqueuse – charnelle et psychique de nous tous.

(...) la bouche est une telle béance ouverte sur l'intérieur du corps que celui-ci paraît de la sorte voué à la régression : ici, le mot même de « régression » devrait pouvoir désigner la chair – la chair d'organe pour le plaisir pris sur place, tumescent et détumescent. Les rêves se forment peut-être dans la bouche, dont ils pourraient emprunter les formes et déformations internes tout autant que les forces de pulsion. *Plaisir d'organe* ou encore plaisir disposant d'une sorte d'autonomie d'organe. Cette désignation liminaire de l'autoérotisme dans son dégagement phantasmatique de l'autoconservation alimentaire convient précisément pour faire de la bouche humaine, le lieu focal du *primitif* et ainsi de l'animalité analogique dans la régression. Ce qu'on appellerait ici « régression » ne serait-ce pas l'infini du commencement du corps humain ? (FÉDIDA, 2000, p. 30)

Il y a une association possible de la bouche avec le vagin et l'utérus, en référence à une intériorité originelle supposée effrayante.

L'*organe* « bestial » des « cris déchirants » et aussi de la jouissance éperdue, telle est la bouche humaine. Depuis la naissance, elle désoriente le corps au point d'en faire le trou obscur de tous les mélanges : chairs profondes et salive, dents, langues. (FÉDIDA, 2000, p. 29)

Pierre Fédida travaille sur le passage suivant de Lacan, s'intéressant au rapport entre l'intériorité du corps et l'informe, concept de Georges Bataille. Lacan rapproche la vision

de la gorge d'Irma (patiente de Freud) de celle de la tête de Méduse. C'est une approximation avec le vagin, un organe féminin, lu en tant qu'absence de pénis, comme innommable et terrifiant. L'idée de cette intériorité effrayante me semble être en rapport avec ce que propose Irigaray par rapport à l'origine muqueuse. Le muqueux fait référence à la pulsion, placée, située dans le corps, dans la matière (si l'on peut le dire ainsi). Mais il se réfère avant tout à l'origine, à l'intérieur du corps (de lui-même, et de l'utérus dont il est issu). Cependant, le muqueux n'a pas à être terrifiant. Lacan mentionne dans le *Séminaire II* :

(...) cette vraie tête de Méduse, à la révélation de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, a la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme de l'organe féminin d'où sort toute vie, que le gouffre de la bouche, où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort ou tout vient se terminer. (LACAN, 1954/1978, p. 226)

Il faut reprendre notre rapport à l'origine de notre existence, qui n'est pas féminine, mais *innommable* : une chair, une intériorité, un utérus, un placenta. Parallèlement, nos désirs renvoient aux pulsions, toujours internes et externes à la fois. Il y a quelque chose qui s'est perdu d'un rapport au non-thématisable, au non-représentable, qui s'est déposé dans ce muqueux :

(...) morphologiquement, elle est deux fois bouche, deux fois lèvres. Mais elle ne peut faire acte ou œuvre de cette morphologie que si elle garde sa relation à la *spatialité* et au *foetal*. Dimensions dont elle a besoin pour se créer un espace (et, d'ailleurs, ménager un lieu d'accueil pour l'autre), et qui lui sont traditionnellement enlevées pour constituer la nostalgie de l'homme et tout ce qu'il bâtit en mémoire de cette première et ultime demeure. (...) Il aura peut-être fallu des siècles pour que l'homme puisse interpréter le sens de son œuvre, de ses œuvres : se construire indéfiniment des substituts de son séjour prénatal. (...) Prenant, encore et encore, au féminin le tissu ou la texture de la spatialité. (...) Il l'enveloppe dans des murs tandis qu'il s'enveloppe de sa chair, et en enveloppe ses choses. La nature de ces enveloppes n'est pas la même : invisiblement vivantes, mais peu perceptibles dans leurs limites, d'une part ; visiblement limitant, abritantes, mais risquant d'être carcérales et meurtrières si le seuil n'en est pas ouvert, de l'autre. (IRIGARAY, 1984, p. 18)

Le primitif du muqueux fait référence à une pulsion qui n'a pas intérêt à se soumettre à la parole, mais à faire son propre parcours, toujours indéfini. Habiter le muqueux, c'est

siéger dans notre intériorité charnelle, pulsionnelle, intersubjective, qui renvoie à la dépendance à l'autre, aux limites qui nous séparent de l'autre. Pour cette raison, elle fait peur, car nous rappeler de notre rapport avec notre chair nous conduit à une dépendance absolue et répugne aux catégories figées, étanches. Rappelant le cas d'Irma, Lacan écrit :

Tout se mêle et s'associe dans cette image, de la bouche à l'organe sexuel féminin, et passant par le nez (...) Il y a là une horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les secrétats par excellence, la chair dont tout sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse. Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation du *tu es ceci - Tu es ceci, qui est le plus loin de toi, ceci qui est le plus informe*. (LACAN, 1954/1978, p. 214, séminaire II)

L'intériorité, ici exemplifiée par la bouche, renvoie à l'idée d'un abîme, d'un puits sans fin, qui finit par se retrouver, dans notre économie des sens, dans l'inexistence, pour ne pas être nommable, signifiable. Pourtant, l'intériorité existe. Ce qui n'est pas thématizable existe. Et, si jusqu'à aujourd'hui elle n'a pas été intelligible, cela ne veut pas dire qu'elle le sera pour toujours.

C'est à ça qu'ouvre la bouche sur le fond : l'informe (mot bataillien) de la chair est forme d'engendrement de l'angoisse. Mieux, l'angoisse cherche cette forme de l'informe de l'organe en chair. (FÉDIDA, 2000, p. 31)

Cette crainte à laquelle se réfère Fédida vient d'un logos statique, qui ne peut assimiler ce qui renvoie à l'origine, toujours inintelligible à ce système. L'angoisse vient de ne pas savoir nommer cette intimité, cette intériorité du corps humain qui renvoie à la dépendance et qui ne relève pas des mots, mais de la matérialité et du rapport complexe à l'altérité. Si le vagin est l'espace qui n'en est pas un, l'espace qui n'existe pas, alors ici la bouche comme ce non-lieu aussi, tout comme le vagin et l'utérus, existe comme non-lieu et lieu de non-existence. Du réceptacle qui n'est qu'un volume sans contours, épouvantable pour une économie masculine des sens.

Si la bouche peut ouvrir sur le gouffre d'angoisse dépossédant le corps humain de tout commencement, c'est qu'elle est impropre à définir un espace et qu'elle fait de cette vision la matérialité de l'espace nulle-part. (FÉDIDA, 2000, p. 35)

3.4.6.5.1 Le placenta et le muqueux

Contre l'idée que l'origine est toujours terrifiante, engloutissante et innommable, Irigaray fait un entretien en 1990 avec la biologiste Hélène Rouch, qui étudie la relation dans l'utérus entre le fœtus et la mère à partir de l'étude du placenta. Le placenta est décrit par Rouch comme un organe médiateur. Je ne cherche pas à utiliser ce modèle biologique qu'elle apporte du placenta comme le plus actuel ni le plus précis, mais à comprendre l'usage que fait Irigaray des idées que la biologiste apporte. Pour l'essentiel, Irigaray place son entretien dans son livre « *Je, tu, nous* » avec l'intention, me semble-t-il, de donner encore une autre concrétisation à son idée du muqueux comme lieu de médiation. Selon Hélène Rouch, le placenta :

C'est un tissu, formé par l'embryon, qui, tout en s'imbriquant étroitement dans la muqueuse utérine, en reste séparé. Il faut en effet le rappeler, parce que c'est une opinion couramment répandue que de croire qu'il est une formation mixte, mi-maternelle, mi-fœtale. Mais le placenta, bien que formation de l'embryon, se comporte comme un organe quasiment indépendant de ce dernier. Il joue un rôle de médiateur à un double niveau. D'une part, il est espace médian entre mère et fœtus, ce qui veut dire qu'il n'y a jamais fusion entre tissus maternels et tissus embryonnaires. D'autre part, il constitue un système régulateur des échanges entre les deux organismes (...) Il établit donc une relation entre la mère et le fœtus. (IRIGARAY, 1990, p. 47)

Ce que propose Rouch et sur quoi travaille Irigaray comme l'une des caractéristiques du muqueux, c'est l'idée qu'il existe un *entre*, c'est-à-dire une matérialité qui médiatise. Ainsi, le placenta peut être l'un des prototypes du modèle de muqueux. Cela signifie une zone entre deux organismes, peut-être entre deux sujets. En dépit d'être extrêmement intime, puisqu'il se trouve à l'intérieur de la mère, le placenta se caractérise par être ce lieu d'*entre* la mère et le bébé. Le placenta est extrêmement paradoxal car il occupe le corps de la mère mais appartient au bébé. C'est la première enveloppe de l'enfant, sa première « peau » pour filtrer le monde extérieur.

Le placenta, c'est sans doute le premier voile propre à l'enfant. N'oublie-t-il pas qu'il lui est propre, même s'il se produit pour lui en elle (...) Le voile lui revient autant qu'à elle, même s'ils l'ont en partage. Il se tient entre eux, certes : elle s'y donne à lui et en lui. (IRIGARAY, 1987a, p. 46)

Il est intéressant de penser ici combien d'auteurs hommes (D. W. Winnicott, J. Lacan,

pour en citer deux) parlent d'un moment de fusion initiale entre la mère et son bébé. Mais l'image que nous donne Irigaray, à travers sa construction de cet imaginaire féminin, est celle d'une altérité avec de l'intimité, de l'intériorité, mais aussi ayant en tête qu'il s'agit d'êtres différents. En fait, la clinique n'est pas étrangère aux femmes qui se sentent même parasitées pendant la grossesse et l'allaitement, car être enceinte n'est pas toujours l'idylle que la logique masculine semble vouloir qu'elle soit. Le placenta est alors proposé comme un espace de médiation, un lieu d'intervalle entre l'un et l'autre, qui se déroule dans l'intériorité, mais qui est aussi un lieu de frontière, de séparation entre le Moi et l'Autre. Le placenta incarne en ce sens le caractère paradoxal de la muqueuse. Ce qui est posé ici est une relation qui n'est ni de symbiose ni de prédation. Hélène Rouch dit :

Cette relative autonomie du placenta, ses fonctions de régulateur assurant la croissance de l'un dans le corps de l'autre, ne peuvent se réduire à des mécanismes soit de fusion (mélange ineffable des corps ou des sangs maternel et foetal), soit, au contraire, d'agression (le foetus comme un corps étranger qui dévore de l'intérieur, qui vampirise le corps maternel). (IRIGARAY, 1990, p. 48)

C'est par le placenta que vient l'oxygène, la nourriture, dans l'utérus qui réchauffe, qui donne les moyens d'exister. C'est où se déroulent les échanges intra-utérins entre la mère et le bébé. Ce placenta et cet utérus pour Irigaray sont l'origine du bébé, pour celui-ci innommable. Du côté de la mère, il n'y a pas de fusion comme le théorisent tant d'auteurs, mais il y a bien échange, médiation.

Le corps féminin présente cette particularité de tolérer la croissance de l'autre en soi sans maladie, rejet, ni mort d'un des organismes vivants. (...) La culture de l'entre-hommes agit inversement. (...) Là où le corps féminin engendre dans le respect de la différence, le corps social patriarcal se bâtit hiérarchiquement en excluant la différence. (IRIGARAY, 1990, p. 55)

Selon BOLLINGER, 2007, l'utilisation par Irigaray de la notion d'entre-sujets va bien au-delà de la définition de ce qui se passe entre les subjectivités : dans la philosophie de Irigaray, la subjectivité est définie par la connexion, et non par l'individualité. Si l'altérité n'est pas respectée, la connexion devient vite fusion, effaçant toujours une part de subjectivité et ainsi, pour Irigaray, privilégiant le masculin.

Le muqueux est aussi puissant comme modèle pour parler d'une relation d'échanges entre sujets qui ne se confondent pas, bien qu'ils vivent dans une intimité intense. Un cordon ombilical est nécessaire. Il y a des échanges osmotiques avec le corps de la mère. Dans peu

de situations, la dépendance de nous tous les uns envers les autres est aussi évidente que dans l'expérience intra-utérine. « Le gardien le plus subtilement nécessaire à ma vie étant la chair de l'autre » (IRIGARAY, 1984, p. 174), dans cet abri muqueux intime (IRIGARAY, 1984). Ce tangible placentaire se fait lieu d'échanges entre Moi et l'Autre, des échanges sensibles qui respectent l'indéchiffrable autre, le fait qu'il est un sujet auquel je ne pourrai jamais pleinement correspondre. Pour BOLLINGER, 2007, les binômes altérité et connexion, ainsi que subjectivité et intersubjectivité, ne doivent pas être vus comme divisibles (*ou* altérité ou connexion), mais comme des éléments interconnectés et indissociables.

Comment pourrait-on penser cette *entréité* aujourd'hui, quand des catégories du type féminin et masculin nous semblent de moins en moins palatables? Je fais appel ici à la théorie de Paul Preciado, car je trouve possible un dialogue entre cette Irigaray qui parle du muqueux comme espace de l'entre et de l'indécidabilité et les propositions de Preciado sur la transition comme un lieu habitable.

3.5 « L'entre-deux comme lieu de vie »

Les lignes que nous traçons sont des invitations au franchissement, et ce franchissement, comme tout sujet nomade le sait, constitue qui nous sommes. (BUTLER, 2004/2022, p. 203, je traduis)

L'écrivaine Virginie Despentes disait de Paul Preciado en 2019, dans la préface d'*Un appartement sur Uranus*, que sa vie à lui est marquée par des transitions. Preciado réalise une transformation constante de son corps, qu'il vit dans la peau à travers l'hormone qu'il s'applique, ainsi que sa condition d'errance constante, de la vie en traversée – nomade de genre, nomade de nation. Sa traversée n'est pas d'un point à un autre, avec le but d'arriver à un nouveau point fixe et éventuellement à une nouvelle identité. Au contraire, les transformations et les croisements sont la fin même pour Preciado, là où il vit : l'entre-deux est lieu d'existence. P. B. PRECIADO, 2018, 2019 montre littéralement dans sa propre peau – sa propre matière, son corps – que l'épistémologie binaire de la différence sexuelle occidentale n'a plus sa place. Nous sommes dans une transition épistémologique.

L'univers entier coupé en deux et uniquement en deux. Tout a un endroit et un revers dans ce système de connaissances. Nous sommes l'humain ou l'animal. L'homme ou la femme. Le vivant ou le mort. Nous sommes le colonisateur ou le colonisé. L'organisme ou la machine. Nous avons été divisés par la norme. Coupés en deux et forcés à rester d'un côté ou de l'autre de la faille. Ce que nous appelons la subjectivité n'est

que la cicatrice qui, sur la multiplicité de ce que nous supposons pu être, laisse apparente la plaie de cette fracture. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 25)

Preciado est, pour Despentès, un passager clandestin permanent, sans pays, nationalité, identité ou genre fixe. C'est pourquoi l'écrivaine appelle les transitions « la maison » de Preciado, où l'on parle une langue intermédiaire, où il se vit en passage constant. La transformation en soi, les transitions elles-mêmes, de genre, de corps, de langue, de pays, sont la fin et l'identité de la vie de P. B. PRECIADO, 2019. Lui-même semble d'accord, puisqu'en 2019 également, il déclare vivre une vie nomade, et plaisante sur la location d'un appartement sur chaque planète. Les corps trans et les migrants réfugiés représentent, selon l'auteur, les identités qui illustrent le mieux nos paradigmes en transition. Ils sont peut-être les figures les plus proches que nous ayons pour symboliser une nouvelle épistémologie qui refuse les logiques d'opposition et tolère le paradoxe.

J'irai jusqu'à dire que ce sont les processus de transition qui nous permettent de mieux comprendre la transformation politique mondiale à laquelle nous sommes confrontés. Le changement de sexe et la migration sont deux pratiques qui, en remettant en question l'architecture politique et juridique du colonialisme patriarcal, de la différence sexuelle et de la hiérarchie raciale, de la famille et de l'État-nation, placent un corps humain vivant dans les frontières de la citoyenneté, voire de ce que nous comprenons comme humanité. Au-delà des déplacements géographiques, linguistiques ou corporels, ce qui caractérise les deux voyages, c'est la transformation radicale non seulement du voyageur, mais aussi de la communauté humaine qui l'accueille ou qui le rejette. L'ancien régime (politique, sexuel, racial) criminalise toutes les pratiques de passage. Mais chaque fois que la traversée est possible, la carte d'une nouvelle société commence à se dessiner, avec de nouvelles formes de production et de reproduction de la vie. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 32)

Quant au sexe-genre, la transidentité et l'intersexuation démontrent à quel point le régime politique et visuel dont nous disposons, celui de la différence sexuelle, est inadéquat pour faire face à la complexité de l'humain (P. B. PRECIADO, 2019). C'est ce qui fait dire à P. B. PRECIADO, 2019 que son existence en tant qu'homme trans est le sommet de l'ancien régime sexuel, tout en représentant en même temps qu'un tel régime commence sa chute et approche de sa fin.

La traversée, en tant qu'endroit pour vivre et d'exister, est pour l'auteur un puissant lieu

de création, d'incertitude, d'étrangeté et d'ouverture à l'inconnu. Se considérant comme un « migrant de genre » (P. B. PRECIADO, 2019, p. 38), le penseur affirme que ce n'est pas seulement lui qui est en transition, mais nous tous : à ce moment-là, les limites qui définissent un corps humain sont redéfinies, par rapport à ce qui était jusqu'ici considéré comme subalterne (les non-blancs, les non-hommes, les trans, les personnes racialisées, les migrants...) et aussi par rapport aux nouvelles technologies, comme l'intelligence artificielle, l'automatisation des processus productifs et les processus de reproduction. La science et les technologies redéfinissent ce qui est humain aujourd'hui. C'est pourquoi il proclame que le corps occupe aujourd'hui la place qu'occupait l'usine dans la révolution industrielle du 19^{ème} siècle (P. B. PRECIADO, 2019).

Le philosophe aborde la soi-disant crise des réfugiés et le supposé problème trans, en les considérant à la fois comme des phénomènes qui illustrent la crise des systèmes actuels de production de la vérité, de la citoyenneté et des technologies de l'État-nation, ainsi que l'épistémologie binaire du sexe-genre : « En termes politico-légaux, le statut de la personne trans est comparable à celui du migrant, de l'exilé et du réfugié. Ils se retrouvent tous dans un processus temporaire de suspension de leur condition politique. » (P. B. PRECIADO, 2019, p. 214). Ces existences de la traversée, les sujets qui vivent à la frontière, démontrent la nécessité de nouveaux régimes de production de savoir et de vérité, la nécessité de nouvelles conceptions de ce qu'est un sujet, d'un nouveau paradigme pour l'humain, faisant place à l'ambiguïté, à la fluidité, aux contraires.

La traversée de genre de P. B. PRECIADO, 2019 se caractérise par le « *ni* » : ni pleinement « homme », *ni* pleinement « femme » - même si je ne suis pas certaine sur ce que femme et homme veulent dire. Parallèlement, son existence nomade, entre la France, la Grèce et l'Espagne est celle de traversées constantes entre nationalités, cultures, langues. La douane est sa routine, l'aéroport est sa maison. Dans la rencontre de cultures, de différentes conceptions de corps et d'identités, de langues et de nations, Preciado dit exister :

Au carrefour. Parce que le croisement est le seul endroit qui existe. Il n'y a pas deux rives opposées. *Nous sommes toujours à la croisée des chemins.* Et c'est depuis ce carrefour que je m'adresse à vous, comme le monstre qui a appris le langage des hommes. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 30, je souligne)

Pour lui, être trans, c'est accepter qu'on ne peut être soi-même que grâce au changement, aux transformations, au métissage. C'est vivre en constante transformation, toujours dans un processus, un devenir : « La voix que la testostérone propulse dans ma gorge n'est pas celle d'un homme, c'est la voix de la traversée. La voix qui tremble en moi est la voix de la frontière. » (P. B. PRECIADO, 2019, p. 34). L'image de la traversée, du voyage, illustre le

processus de changement, de nomadismes internes et externes. Dit Preciado (2019, p. 161) : « Je me réveille rarement deux fois dans le même lit...ou dans le même corps. De toutes parts, j'entends la rumeur de la bataille que se livrent la permanence et le changement, entre l'identique et le différent, entre la frontière et le flou ».

3.5.1 D'autres traversées : la *chicana* aux *borderlands*

La *mestiza* de Gloria Anzaldúa peut être une représentante de plus de cette existence à la frontière, dans l'intérim : cet espace intermédiaire, transitionnel, frontalier et limitrophe qui n'est ni une chose ni une autre. La *chicana*, partagée entre deux cultures, est une hybride (AYOUCH, 2018), dont l'identité se caractérise par la corporification du paradoxe. Ici aussi, la traversée est fondamentale, celle de la frontière entre le Mexique et les États-Unis est prise comme illustration d'une *existence en passage* constant, en *une traversée pérenne* : être *ni ici, ni là-bas*.

L'acte révolutionnaire du mouvement des *chicanas*, représenté par des noms comme Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, est celui de postuler la traversée elle-même, le passage lui-même comme modèle d'identité intelligible – *la frontera*. Je reviens ici sur la différence entre la frontière comme ligne qui sépare et le seuil comme zone qui sépare, mais qui converge aussi. Les terres frontalières d'Anzaldúa sont habitées et habitables, la traversée de Preciado est sa maison, et non une frontière qui sépare. La frontière est ici le territoire lui-même, le lieu de la vie, ce qui la rapproche de la notion de *seuil* par W. Benjamin (2009). La transformation, la confluence des différents, l'hybridation (AYOUCH, 2018), les paradoxes, la rencontre créatrice entre chair et psychisme, la pulsion, le rapport entre les cultures et l'intersubjectivité définissent ce *lieu de l'entre*, postulé comme un espace avec sa propre existence, avec une ontologie à soi et dans lequel il est possible de vivre :

Les frontières sont mises en place pour définir les lieux sûrs et non sûrs, pour nous en distinguer. Une frontière est une ligne de démarcation, une bande étroite le long d'un bord abrupt. Une *borderland* est un lieu vague et indéterminé créé par le résidu émotionnel d'une limite non naturelle. Il est dans un état constant de transition. Les interdits et les défendus sont ses habitants. Les traversées vivent ici : les louches, les pervers, les *queer*, les gênants, les bâtards, les mulâtres, les métis, les demi-morts ; bref, ceux qui traversent, passent ou traversent les confins du « normal ». (ANZALDÚA, 2012, p. 25)

La *chicana* est métisse, elle fusionne et fait imploser les cultures, les langues, les territoires, les races, les nationalités en un seul corps et identité. Comme le trans de Preciado,

la *chicana* c'est l'existence entre, entre-deux, c'est la vie dans le passage. Tant la *mestiza* que le trans démantèlent la notion d'une identité fixe et stable, et nous rappellent la fluidité et les paradoxes qui habitent toute identité. Comme l'affirme P. B. PRECIADO, 2018, les existences frontalières sont mieux illustrées par certaines figures en transition, comme les corps trans. Néanmoins, l'écoulement des dualismes féminin/masculin, blanc/non-blanc, métropole/colonie, masculin/féminin renvoie à l'ensemble de nous, même pour ceux qui *apparemment* s'insèrent facilement dans les paramètres de la norme et abandonnent ainsi la complexité de leurs identités et existences. En ce sens, Preciado, comme Anzaldúa, considère les existences marginalisées comme des puissances créatrices – même si, bien sûr, ni l'un ni l'autre ne nient pas les violences et les difficultés auxquelles les hors-norme sont soumis. « Le migrant a perdu l'État-nation. Le réfugié a perdu sa maison. La personne trans perd son corps. Ils traversent tous la frontière. La frontière les constitue et les traverse. » (P. B. PRECIADO, 2020, p. 21)

La frontière ici est un territoire poreux, permettant les échanges. C'est l'espace de la création puissante, où les différences ne sont pas marquées pour opprimer, mais pour exister, coexister et créer quelque chose de nouveau ensemble. Dans son existence de nomade, de genre et dans le monde, Preciado parle de la différence des langues et se soucie non pas de les fusionner, de trouver quelque chose de neutre, mais de les mélanger, de créer le nouveau, qui, au même temps qui est produit comme hybride et original, n'annule pas les « originels » :

Le plaisir unique d'écrire en anglais, en français, en espagnol, passant d'une langue à l'autre comme dans un transit entre masculinité, féminité et transsexualité. Le plaisir de la multiplicité. Trois langues artificielles qui s'emmêlent, qui peinent à se transformer et à ne pas devenir une seule langue. Se fondant. Ne trouvant du sens que dans ce mélange. Produisant entre des espèces. (P. B. PRECIADO, 2018, p. 144, je traduis)

Le lieu de l'entre – la traversée de genre, d'identité, de cultures, de langues – comme lieu habitable, suggère la zone frontalière elle-même comme lieu d'exister. Le muqueux est la matérialisation dans le corps d'une existence frontalière et limitrophe, toujours relationnelle. Il y a quelque chose qui tolère la différence, tout en unissant l'incongru sans annuler sa séparation. Quelque chose qui fait de la place pour l'ambiguïté et le paradoxe. La frontière est hybride, les traversées aussi.

En fait, les *Borderlands* sont physiquement présentes partout où deux ou plusieurs cultures se côtoient, là où des peuples de races différentes occupent le même territoire, là où les classes basses, inférieures, moyennes et supérieures se touchent, où

l'espace entre deux individus se rétrécit avec l'intimité. Je suis une femme frontalière. J'ai grandi entre deux cultures, la Mexicaine (avec une forte influence indienne) et l'Anglo (en tant que membre d'un peuple colonisé sur notre propre territoire). J'ai chevauché cette frontière Texas-Mexique, et d'autres, toute ma vie. Ce n'est pas un territoire confortable où vivre, ce lieu de contradictions. La haine, la colère et l'exploitation sont les principales caractéristiques de ce paysage. (ANZALDÚA, 2012, préface de la première édition, je traduis)

La muqueuse est le lieu de la tolérance à l'ambiguïté : proximité et distance, moi et l'autre, corps et psychisme. Justement, le paradoxe et l'ambiguïté sont le foyer de la *mestiza*, du migrant, du trans. La nouvelle *mestiza*, dit ANZALDÚA, 2012, développe une tolérance aux contradictions, car l'avenir dépend de la rupture des paradigmes et de la fusion créative des cultures.

Parce que moi, la *mestiza*, sors continuellement d'une culture et entre dans un autre, parce que je suis dans toutes les cultures à la fois, *alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente.* (ANZALDÚA, 2012, p. 99, je traduis)

La thématique de l'entre intéresse pour aller contre les logiques univoques, oppositives et qui se veulent pures. L'idée ici est de mettre l'accent sur l'hybride, l'impur, l'abject et, surtout, sur la création de nouvelles épistémologies qui ne veuillent pas d'ontologies monolithiques et fixées *ad eternum*. L'hybride, le seuil, l'espace transitionnel, sont tous des éléments qui nous invitent à penser aux paradoxes, jusqu'ici non-thématisables. Ayant comme but de dissoudre les catégories binaires, nées des logiques qui fuient les polymorphies et polysémies, voyons comment cela est vécu par Paul Preciado, qui pense la subjectivité comme toujours *en transition*. Cette existence en transition met aussi le corps plus près d'une économie des fluides que d'une des solides, si l'on pense avec Irigaray.

3.5.2 Le genre comme traversée : devenir T.

La transition de Preciado s'inscrit dans ce qu'il considère comme un nouveau type de capitalisme, dans lequel il y a des dispositifs microprothétiques de contrôle de la subjectivité (B. PRECIADO, 2010). Pour lui, nous vivons une transition d'une société disciplinaire comme postulé par Foucault vers une société pharmacopornographique, où le pouvoir s'incruste dans nos corps au niveau moléculaire : « les neurotransmetteurs modifient nos per-

ceptions et notre comportement ; les hormones produisent leurs effets systémiques sur la faim, le sommeil, l'excitation sexuelle, l'agressivité et le décodage social de notre féminité et de notre masculinité. » (P. B. PRECIADO, 2018, p. 86) Voilà pourquoi Preciado affirme que le genre dans le régime pharmacopornographique n'est ni une métaphore ni une performance, mais une technoécologie politique. Se sentir homme ou femme est une biofiction somatopolitique, produite par une série de technologies du corps, de techniques pharmacologiques et audiovisuelles qui sont des prothèses de subjectivation.

Le biopouvoir foucauldien renvoie aux transformations qu'a connues la société européenne dans la transition du 18^{ème} au 19^{ème} siècle, dans la mise en place d'un nouveau type de pouvoir, organisé en société disciplinaire. Dans ce pouvoir productif et diffus, la vie et la santé de la population sont planifiées et contrôlées en fonction des intérêts de la nation (Preciado, 2018). Le biopouvoir disciplinaire de FOUCAULT, 1976/2012 est capillarisé et caractérisé comme un somatopouvoir (P. B. PRECIADO, 2019) qui pénètre le corps de l'individu, dans une technologie politique qui régit la vie. Le moteur du capitalisme aujourd'hui est le contrôle pharmacopornographique de la subjectivité, rappelle P. B. PRECIADO, 2018, ce qui indique la nécessité de mener une analyse somatopolitique de l'économie mondiale.

L'ère pharmacopornographique ne différencie pas l'organique de l'inorganique, elle renvoie à un nouveau type de corporalité, qui, pour P. B. PRECIADO, 2018 ne se prête pas aux classifications classiques, chaque organe correspondant à une fonction et une localisation. On peut dire que le modèle anatomique cède la place au modèle biomoléculaire, qui s'intéresse davantage aux *transits* et aux *flux*.

La formation de la société pharmacopornographique se caractérise par l'apparition, au milieu du 20^{ème} siècle, deux nouveaux vecteurs de production de la subjectivité sexuelle. D'un côté, comme nous l'avons vu, l'introduction de la notion de « genre » comme dispositif technique, visuel et performatif de sexuation du corps, la réorganisation du système médico-juridique, éducatif et médiatique qui jusque-là articulait les notions de normalité et de perversion autour du binôme hétérosexualité/homosexualité et qui, de ce moment, envisagent la possibilité de modifier techniquement le corps de l'individu pour « fabriquer une âme » masculine ou féminine. De l'autre côté, nous assistons à l'infiltration progressive des techniques de contrôle social propres au système disciplinaire à l'intérieur du corps individuel. La question n'est plus seulement de punir les infractions sexuelles des individus, ni de surveiller et corriger leurs déviations via un code de lois externes ou de disciplines intériorisées, mais de modifier leurs corps, en tant que plateformes vivantes d'organes, de flux, de neuro-

transmetteurs, de possibilités de connexion et d'agencements, pour en faire à la fois l'instrument, le support et l'effet d'un programme politique. (B. PRECIADO, 2010, p. 254-255, je traduis)

À partir de la seconde moitié du 20^{ème} siècle, la science est devenue un discours hégémonique dans notre culture, grâce à son fonctionnement comme appareil discursif-matériel de production physique-corporelle (P. B. PRECIADO, 2018). Les notions de psychisme, de libido, de féminité, de masculinité, d'hétérosexualité, etc. ont été transformées par la technoscience décrite par Preciado en molécules, substances chimiques qui peuvent être achetées et incorporées dans des corps-subjectivités. Dans la société pharmacopornographique « Notre économie mondiale dépend de la production et de la circulation interconnectées de centaines de tonnes de stéroïdes synthétiques et d'organes, de fluides et de cellules (techno-sang, techno-sperme, techno-œuf, etc.) techniquement modifiés (...) » (P. B. PRECIADO, 2018, p. 36, je traduis). La place qu'occupe le corps dans le régime actuel du pouvoir est fondamentale. Le corps, dans le régime pharmacopornographique décrit par P. B. PRECIADO, 2018, a un statut différent du corps dans le biopouvoir de la société disciplinaire telle que décrite par Foucault, puisque les transformations qui se produisent dans le capitalisme défini par le régime pharmacopornographique incluent « des dispositifs microprothétiques de contrôle de la subjectivité » (P. B. PRECIADO, 2018, p. 36, je traduis).

Le corps, dans le régime pharmacopornographique, est un système techno-vivant, une représentation et un produit culturel. L'idée de naturel par opposition à synthétique, dans ce régime, perd son sens, car l'intérêt n'est pas de révéler une vérité transcendante et naturelle, mais de dénoncer les processus culturels, technologiques et politiques qui font que le technocorps commence à être pris comme naturel. Inspiré par Donna Haraway (2007a), Preciado dit que le binaire opposant homme/femme, nature/culture, animal/humain devient obsolète dans le régime pharmacopornographique.

3.5.2.1 Être la traversée

À l'ère de la pharmacopornographie, le corps avale le pouvoir. C'est une forme de contrôle à la fois démocratique et privée, ingérable, buvable, inhalable et facile à administrer, dont la propagation dans le corps social n'a jamais été aussi rapide ni aussi indétectable. (P. B. PRECIADO, 2018, p. 223, je traduis)

Paul Preciado (2020) n'avait aucune envie de devenir un homme, ni d'être englouti comme un « normal » par un régime de différence sexuelle auquel il ne croyait pas. Il a voulu échapper à ce qu'il appelle la parodie de la différence sexuelle, car il ne voit aucun

sens à cette division catégorique binaire de l'humanité. Cherchant un moyen de sortir de cela, il a commencé à s'injecter de la testostérone. L'hormone était, pour l'auteur, une alliée dans la tentative de créer quelque chose au-delà de l'épistémologie de la différence sexuelle (P. B. PRECIADO, 2020). Les codes culturels de la masculinité et de la féminité sont, de plus, très simplistes pour définir toutes les possibilités d'exister.

(...) « mes » testicules – si l'on entend par là l'organe producteur de testostérone – sont inorganiques, externes, collectifs et dépendants en partie de l'industrie pharmaceutique et en partie des institutions légales et sanitaires qui me donnent accès à la molécule. « Mes » testicules sont une petite bouteille de 250 mg de testostérone qui voyage dans mon sac à dos. La question n'est pas que « mon » corps soit au-delà de « ma » peau, dans un endroit qui ne peut être pensé comme simplement mien. Le corps n'est pas propriété, mais relation. L'identité (sexuelle, de genre, nationale ou raciale) n'est pas essence, mais relation. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 162)

Ses « testicules » proviennent du capitalisme pharmacopornographique. Ils sont un organe politique qui permet la production intentionnelle de la masculinité – cette série de « modalités d'incarnation que, par convention culturelle, nous reconnaissons comme masculins » (P. B. PRECIADO, 2019, p. 162). La réalité concrète et matérielle du corps trans, ce corps de la traversée, déstabilise l'ordre normatif (P. B. PRECIADO, 2019).

(...) j'ai établi une relation substantielle entre mon processus de transition de genre et ma façon d'habiter l'espace. Au cours de la première année de transition, alors que les changements hormonaux sculptaient mon corps tel un burin microscopique opérant de l'intérieur, je ne pouvais vivre qu'en nomade. Passer les frontières avec un passeport qui me représentait à peine était alors une façon de matérialiser le transit, de rendre le déménagement visible. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 229)

La transition de Paul Preciado est l'expérience de la pénétrabilité des pouvoirs. Dans son cas, qui ne visait pas une subjectivité ou un corps spécifique, cette pénétrabilité devient transitionnelle dans le sens de rompre avec des catégories statiques, suggérant une ouverture au nouveau. De même que s'abîme le régime de la différence sexuelle, s'abîme aussi un corps cisgenre totalement « féminin ». Cet écroulement nous oriente vers un corps comme un *work in progress* et une subjectivité encore inconnue, dans une ouverture sur ce dont nous ne savons pas, ce qui est sur le point de se produire, de se créer – tout comme une nouvelle épistémologie qui nous est encore inconnue. L'expérience de la transition de

Preciado est celle de se faire cobaye de la mutation de l'épistémologie qui nous gouverne : « Pour être trans, il faut accepter l'irruption triomphale d'un autre futur en soi, dans toutes les cellules de son corps. » (P. B. PRECIADO, 2020, p. 23)

La transition dans le corps de Preciado fait de lui la mutation même de l'épistémologie de la différence sexuelle. En même temps, il est la « micro-prothèse », la biomolécule de testostérone en soi, dans ce qu'il appelle un devenir moléculaire : l'existence au gérondif, en constante transformation dans le transit du régime pharmacopornographique. Dans le devenir moléculaire de la testostérone, Preciado est le trans-mutant, représentant à la fois un corps et une subjectivité qui ne se circonscrivent pas dans des catégories fermées, mais précisément en raison de leurs existences non catégorisables (ou pas encore catégorisables par un régime épistémologique en transformation). Le corps et la subjectivité ne sont pas séparés, pas plus que l'organique et l'inorganique, le naturel et l'artificiel. Voilà pourquoi Preciado (2018, p. 151, je traduis) dit : « Je suis T. »

Lors de la prise de testostérone ou de l'application de testogel, Preciado décrit la sensation que l'intérieur de son corps est constitué d'une masse souple et malléable, qui peut s'étirer dans n'importe quelle direction, se transformer, muter. « Je suis en T. Je deviens T. » (P. B. PRECIADO, 2018, p. 439, je traduis). Outre le sens d'être le changement lui-même, c'est-à-dire le sujet trans en tant que représentant de la chute de l'épistémologie binaire de la différence, chaque corps/subjectivité dans le régime pharmacopornographique est inséparable des molécules, des images, des langages qui le produisent et le composent. Nous sommes tous en mutation avec le régime pharmacopornographique. Si la féminité et la masculinité sont des biofictions, alors toute la logique de l'identité figée l'est aussi.

Lorsque j'applique une dose de gel de testostérone ou que je m'injecte une dose liquide, je me donne en réalité une chaîne de signifiants politiques qui se matérialisent jusqu'à acquérir la forme d'une molécule assimilable par mon corps. (P. B. PRECIADO, 2018, p. 149, je traduis)

La frontière comme lieu de vie signifie vivre la vie en constante mutation, dans ce que P. B. PRECIADO, 2019 appelle l'identité en transit. Être en transition, pour lui, c'est être dans la salle d'attente entre deux systèmes de représentation (P. B. PRECIADO, 2019) – un seuil. Sa théorisation sur le corps trans est celle d'un corps qui est toujours au présent, l'ontologie de ce corps-matière-subjectivité est celle de la traversée comme lieu d'existence, du passage comme lieu de vie. La temporalité du corps trans, dit-il, est celle du présent : peu importe ce que le corps a été ou ce qu'il peut devenir (P. B. PRECIADO, 2019).

Chaque matin, le ton du premier mot que je prononce est une

énigme. La voix qui parle à travers mon corps ne se souvient pas d'elle-même. Le visage mutant lui aussi ne peut servir de lieu stable pour que la voix cherche un territoire d'identification. Au contraire, elle décline la subjectivité au pluriel : elle ne dit pas « je », elle dit « nous sommes le voyage. (P. B. PRECIADO, 2019, p. 163)

3.5.3 Traverser/être le pont : genre et intersectionnalité

L'un des intérêts que j'ai à porter le débat intersectionnel à travers la figure de la *chicana*, cette femme hybride entre cultures, langues et territoires, c'est combien des autrices comme Anzaldúa et Moraga (qui ont organisé le magistral *This bridge called my back*) insistent sur le rôle de la matérialité, du corps dans cette paradoxale existence. La révolution, pour C. MORAGA, 2015 peut être à la fois physique et métaphysique. Sa théorie féministe chicana est ce qu'elle appelle « une théorie dans la chair » C. MORAGA, 2015, p.xix, je traduis, une production de savoir qui prend en compte la matérialité de l'existence des personnes auxquelles elle se réfère, réalisant les paradoxes que représentent leurs vies. Les femmes racialisées, en particulier ici en référence aux *chicanas*, vivent une confluence d'identités.

Bridge documente l'expérience vécue de ce que les académiques appellent désormais « l'intersectionnalité », où de multiples identités convergent au carrefour de la vie d'une femme racialisée. La vie de la femme racialisée est le carrefour, où aucun aspect de notre identité n'est complètement écarté de notre conscience, alors même que nous naviguons dans un paysage politique en constante évolution. (C. MORAGA, 2015, p. xxii, je traduis)

C. L. MORAGA, 2015a se dit une femme avec un pied dans chaque monde, divisée et refusant cette division. Se référant à occuper ce lieu de paradoxe et de contradictions entre cultures, langues, citoyennetés, Moraga mentionne combien être une femme racialisée au sein du mouvement féministe signifie aussi devoir être encore une fois cet espace qui relie différents domaines. Si la *chicana* est le pont entre être latine et être blanche, être mexicaine ou états-unienne, parler espagnol ou anglais, être une féministe racialisée, c'est ne pas se voir tout entière dans la catégorie des femmes – puisque, dans le féminisme civilisateur blanc (VERGÈS, 2019), la catégorie femme est blanche, bourgeoise et impérialiste – ni en dehors d'elle.

En ce sens, être un pont peut aussi signifier exister en tant qu'hybride non (seulement) de manière calcifiée, rigide et oppressante, mais du pont en tant que figure de la traversée,

du voyage, d'un chemin de mutation, de transformation. Le pont, comme la muqueuse, est un lien entre les mondes, entre les espaces, entre les lieux ; il peut être un lieu entre les gens, entre les catégories ; il peut être une métaphore de ce qui réside entre les sujets, entre les corps, entre les psychismes, entre le corps et le psychisme. Le pont, comme le trans de Preciado, est encore une autre figure de l'*entre*.

Je suis un pont balancé par les vents, un carrefour habité par des tourbillons. Gloria, la facilitatrice, Gloria la médiatrice, à cheval sur les murs entre les abîmes. « Ton allégeance est à La Raza, le mouvement Chicano », disent les membres de ma race. « Ton allégeance est au tiers monde », disent mes amis noirs et asiatiques. « Ton allégeance est à votre genre, aux femmes », disent les féministes. Ensuite, il y a mon allégeance au mouvement gay, à la révolution socialiste, au New Age, à la magie et à l'occultisme. Et il y a mon affinité avec la littérature, avec le monde de l'artiste. *Que suis je ? Une féministe lesbienne du tiers monde aux tendances marxistes et mystiques.* Ils me couperaient en petits morceaux et étiquèteraient chaque morceau avec un label.

Vous dites que mon nom est ambivalence ? Considérez-moi comme Shiva, un corps aux multiples bras et jambes avec un pied sur le sol brun, un sur le blanc, un dans la société hétéro, un dans le monde gay, le monde des hommes, celui des femmes, un membre dans le monde littéraire, un autre dans la classe ouvrière, le socialiste et les mondes occultes. Une sorte de femme araignée suspendue par un mince fil de toile.

Qui, moi, confuse ? Ambivalente ? Pas vraiment. Seules vos étiquettes me divisent. (ANZALDÚA, 2015, p. 205, je traduis)

Ni pour la *chicana*, ni pour le trans de Preciado, il ne s'agit de se définir d'un côté ou de l'autre, d'être une catégorie ou une autre, mais d'être une catégorie en soi, cet espace de rencontre des différents, un lieu qui est à la création, qui est la place de la subversion, mais aussi de la transformation et de la création du nouveau, d'une figure de la rencontre qui n'annule ni l'un ni l'autre. Jusqu'au moment où Anzaldúa et Moraga ont écrit *This bridge called my back*, le pont, l'espace de l'*entre* était un obstacle : « Cette tâche - être un pont, être un putain de carrefour, pour l'amour de Déesse. » (ANZALDÚA, 2015, p. 206, je traduis), principalement parce qu'elle représentait le besoin d'une intermédiation constante, sous peine d'effacement ou d'être subsumée – car l'intermédiation exige que les catégories intermédiées reconnaissent la différence et la voient comme puissante – ce qui n'est généralement pas la réalité. De même que le trans de Preciado a besoin de se déclarer homme pour avoir un passeport et ainsi franchir les frontières, c'est-à-dire être un homme intelligible, même sans se considérer comme tel, la *chicana* de Anzaldúa se voit aussi constamment à la

recherche d'un équilibre entre des mondes qui ne le reconnaissent pas comme intelligible :

Le mélange des sangs et des affinités, plutôt que de me confondre ou de me déséquilibrer, m'a obligé à trouver une sorte d'équilibre. Toutes les deux cultures me nient une place dans *leur* monde. Entre eux et parmi d'autres, je construis mon propre univers, *El Mundo Zurdo*. Je m'appartiens et non à un seul peuple.

Je marche sur la corde raide avec aisance et grâce. J'enjambe les abîmes. Les yeux bandés dans l'air bleu. L'épée entre mes cuisses, la lame chaude avec ma chair. Je marche sur la corde - un acrobate en équilibre, expert en l'Act d'Équilibre. (ANZALDÚA, 2015, p. 209, je traduis)

Dans les mouvements féministes, les femmes noires ou latines finissent par être des « ponts », essayant d'unir différentes catégories de femmes. Comme nous le rappelle Audre Lorde, « Traditionnellement, dans la société américaine, ce sont les membres des groupes opprimés qui sont censés tendre la main et combler le fossé entre les réalités de nos vies et la conscience de notre oppresseur. » (LORDE, 1984/2007a, p. 107, je traduis) Les femmes brésiliennes noires n'ont que peu d'options pour trouver intelligibilité et représentation dans la société.

Moraga et Anzaldúa considèrent toutes deux à quel point le travail de *bridging*, être le pont, être une traductrice constante entre deux ou plusieurs mondes, est épuisant et combien il est frustrant que les féministes blanches ne prennent pas le temps elles-mêmes d'essayer d'être le pont entre les différentes. Chez les féministes, il y a des silences à franchir, il y a des lignes qui séparent les femmes – de classe, de race, de sexualité – mais c'est entre ces lignes que réside la richesse de la possibilité de connexion (C. L. MORAGA & ANZALDÚA, 2015). Pour produire quelque chose de nouveau, il ne s'agit pas de nier les différences ou de les minimiser, mais de franchir des ponts, de créer des ponts, de faire que plus de féministes soient des ponts : « le passage est à *travers*, pas au-dessus, pas à côté, pas autour, mais à travers. » (C. L. MORAGA, 1981/2015b, p. xxxvi, je traduis)

Le pont peut être une image puissante pour penser l'intersectionnalité. Le pont est ce qui relie une rive du fleuve à une autre. C'est, en soi, la reconnaissance d'une séparation, donc d'une différence, et pourtant l'union en soi. En même temps, le pont est une troisième chose, son propre élément. C'est dans ce sens qu'il me semble que le pont, ainsi que la traversée de P. B. PRECIADO, 2019 et le seuil de W. Benjamin (2009) s'approchent de la notion du muqueux comme un espace de l'entre : entre catégories, territoires, zones psychiques, sujets. Construire des ponts qui relient vraiment, sans surcharger ni subsumer personne, exige la reconnaissance de la différence et l'exaltation de cette différence, sans qu'elle serve à

séparer, à forclore, à abjecter, mais à unir et à créer un espace nouveau, tiers et intermédiaire, qui est créatif et puissant. Il s'agit dans ces modèles de produire une ontologie de l'entréité et, donc, de l'intersubjectif.

3.5.4 Ontologiser le lieu

Il faut revoir la problématique de l'élaboration et de la constitution du lieu pour passer à une autre époque dans la pensée de la différence. Il se fait nécessaire de changer les relations entre forme, matière, intervalle et limite (IRIGARAY, 1984) Pour que la problématique des différences ait la possibilité d'être réellement pensée, réfléchie, considérée et vécue, expérimentée, il faut mettre en jeu la discussion sur l'espace et le temps (IRIGARAY, 1984), qui passe par la proposition du muqueux comme seuil.

Comme vu en détail dans le chapitre 2, le féminin est souvent pensé et vécu comme espace, notamment avec la connotation d'engloutissement, d'obscurité, de nuit, d'abîme, de gouffre. Pour défaire cela, nous devons redonner l'existence à la matière (le lieu, le réceptacle, l'espace, le volume, le contenant), qui demeure encore le soutien du sujet transcendantal. Irigaray affirme qu'une femme est un lieu sans l'habiter. Elle est une « sans-lieu » (IRIGARAY, 1984, p.56). L'expérience des femmes, selon elle, est celle d'être le seuil, qui garantit le passage entre l'intérieur et l'extérieur. Le sujet de la norme *occupe* toujours l'espace, il n'est pas l'espace. Pour n'avoir jamais fait le deuil de sa demeure initiale, l'utérus, du fait de son rapport troublé à son origine et au matricide, le sujet cherche partout des lieux où se projeter ou s'abriter.

Habiter est le trait fondamental de l'être de l'homme. Même si ce trait demeure inconscient, inaccompli, notamment dans sa dimension éthique, l'homme ne cesse de se chercher, se construire, se créer des maisons partout : des grottes, des huttes, des femmes, des villes, du langage, des concepts, de la théorie, etc. (IRIGARAY, 1984, p. 133)

Ce lieu n'est pas une partie ou un état de la matière ou de la forme, il est comme un vaisseau ou un moule. « Le lieu n'est donc pas la chose mais ce qui lui permet d'être en tant qu'elle peut exister dans et hors de lui » (IRIGARAY, 1984, p. 44). En ce sens, peut-être faut-il penser le muqueux comme un modèle de lieu pour la rencontre entre les différents, produisant une troisième chose ontologiquement différente et nouvelle, une création de la rencontre. IRIGARAY, 1984 mentionne l'existence potentielle d'un rattachement, un lien qui relierait le masculin au féminin. Elle affirme que cette connexion doit être à la fois horizontale et verticale : ce lieu où se ferait la rencontre serait un lieu de création, de célébration. Il

y a cependant *une limite* où l'autre peut ou ne peut pas pénétrer. Il y a une frontière entre ces corps, ces subjectivités, ces identités. Et donc un espace entre eux.

Le corps est l'un des éléments constitutifs du sujet en tant qu'être, mais il reste inintelligible, tant la matière occupe la place du catachrétique « féminin ». Notre imaginaire opère une séparation entre le corps et l'être. En plus d'une ontologie et d'un sujet pour chaque corps, c'est-à-dire d'un renvoi de l'*être* aux femmes et du *corps* aux hommes, il faut un lieu, un espace pour que cette rencontre entre eux ait lieu. Il faut cet espace de médiation qui permette la coexistence de la différence et donc de la relation, sans anéantissement, complémentarité ou opposition. L'éthique des différences que je propose à partir d'Irigaray est précisément celle-ci, des ontologies différentes, qui ne se subsument pas les unes aux autres et qui ne sont intelligibles que les unes par rapport aux autres. Ce sont des ontologies qui sont intelligibles par elles-mêmes et qui peuvent aussi exister en relation. Il faut être capable de reconnaître les limites de chaque existence et ne pas opérer dans une perspective où l'on peut totalement s'identifier à l'autre.

Car la psychanalyse fonctionne bien comme problématique de l'entre – qu'il s'agisse, par exemple, d'un entre deux signifiants, ou d'un entre-deux signifiant. Mais cet entre retranscend la question de l'entrer, il repasse diversement à l'intérieur et aussi à l'extérieur de l'entrant, rendant caduques les dichotomies, la simplicité des dichotomies, divisions : entrer/sortir, dedans/dehors, intérieur/extérieur, etc. (IRIGARAY, 1985, p. 169)

Cette citation ne m'intéresse pas pour l'aspect identitaire qu'elle porte, l'idée qu'il faut une enveloppe identitaire à chaque sexe, une chair spécifique, un corps. Bien au contraire : l'idée riche ici est celle de la frontière. La frontière entre chaque être, chaque corps, chaque subjectivité, marquée par la *différence*. Outre le lieu, IRIGARAY, 1984 parlera du temps comme aussi important que l'espace pour la différence. Les deux permettent la distance. Le temps devrait redéployer l'espace (IRIGARAY, 1984). Parlant des femmes et du temps, Luce Irigaray dit :

Toujours leur présent serait tributaire du temps et de l'éternité des hommes, à défaut d'un transcendantal qui leur correspond, et qu'il leur faudrait découvrir. Transcendantal qui leur laisse accessible l'amour pour le maternel, leur rendant, en même temps, leur enfance. Mais encore qui les entoure et les enveloppe de leur jouissance. Les revêtant de cette *porosité* et ce *muqueux* qu'elles sont. (IRIGARAY, 1984, p. 71)

Comme nous l'avons vu, ce lieu que sont les femmes n'existe jamais par lui-même. Il n'existe que lorsqu'il recouvre quelque chose. Si, au contraire, on reconnaît l'existence du

lieu de la rencontre du différent, et si l'on en enlève les prédicats dit féminins (et je rappelle que je lis « inintelligible de la norme » là où Irigaray dit « féminin »), on peut penser qu'il y a quelque chose d'un habiter les frontières qui devient possible, d'un lieu qui devient seuil et qui existe pour la positivité d'être un espace d'échanges, de transit. Le lieu doit pouvoir exister comme matière et comme positivité, comme une fin en soi et non comme un moyen de reproduction de l'autre. Il s'agit de redonner au lieu son caractère de place pour la différence, la rencontre et la création.

3.6 Un nouveau modèle

D'après Paul Preciado [2019](#), [2020](#), nous vivons la crise d'un paradigme. L'épistémologie de la différence sexuelle touche sa fin : elle ne suffit plus pour conceptualiser et analyser les phénomènes que nous connaissons aujourd'hui. La crise et la création d'un nouveau paradigme dépassent largement le domaine psychanalytique. Selon Bruno Latour :

Une théorie, même si elle conditionne le regard, même si elle élabore les données, n'a pas le poids, le sillage, la traîne d'un paradigme. Et c'est justement la découverte de Kuhn : on peut changer très vite de théorie puisque rien d'autre ne s'attache à elle ; on ne change pas de paradigme. La première est fluide, le second visqueux. Les théories frappent comme l'éclair ; les paradigmes progressent comme les glaciers, et s'ils se brisent par des révolutions catastrophiques, c'est parce qu'ils avancent le reste du temps millimètre par millimètre. (LATOUR, [2006](#), p. 28)

Selon Thomas Kuhn ([1996](#)), les paradigmes sont des idées qui opèrent de manière si répandue dans une communauté scientifique – ou plus d'une – qu'ils n'ont même pas besoin d'être thématiques, car ils sont pris comme présupposition et vérité. Lorsqu'il y a une crise de paradigmes, les théoriciens commencent à remettre en question leurs modèles et leurs théories. Par exemple, le modèle binaire des corps – masculin et féminin – compose un paradigme plus large, celui de la différence sexuelle. Ce modèle anatomique binaire commence à être remis en question lorsque le paradigme de la différence sexuelle s'ébauche à montrer ses premiers signes d'insuffisance (P. B. PRECIADO, [2018](#), [2020](#)) – que l'on peut considérer comme datant de la seconde moitié du 20^{ème} siècle (John Money « invente » le genre, [1955](#), Helen O'Connell « invente » le clitoris élargi, [1998](#)). Dans ce contexte, de nouveaux modèles de corporalité commencent à apparaître : les lèvres chez Luce Irigaray ([1977](#)), les cinq sexes chez Anne Fausto-Sterling ([1993](#)), le clitoris chez O'Connell ([1998](#), [2005](#)). Pour un paradigme de genre en développement au 21^{ème} siècle, encore sans forme et

embryonnaire, mais apparemment plus inclusif, je propose la conceptualisation d'un autre modèle de corps-subjectivité pour la psychanalyse.

Se référant à cette crise épistémologique, P. B. PRECIADO, 2019, 2020 s'adresse à une société de psychanalystes, un groupe qui semble représenter une communauté psychanalytique qui se sent menacée face à la perte de son paradigme central, son prisme et sa praxis d'analyse du monde. Dans ce contexte, des débats surgissent sur ce qui est essentiel pour la psychanalyse et, sans surprise, on exprime ce qui jusqu'à récemment était posé comme évidence et comme hypothèse : la « différence sexuelle anatomique » et la famille nucléaire-patriarcale. Une communauté psychanalytique plus large vise à défendre ce statu quo, déjà voué à l'érosion.

Tout d'abord, le régime de la différence sexuelle que vous considérez comme universel et quasi métaphysique, sur lequel repose et s'articule toute théorie psychanalytique, n'est pas une réalité empirique, ni un ordre symbolique fondateur de l'inconscient. Ce n'est qu'une épistémologie du vivant, une cartographie anatomique, une économie politique du corps et une gestion collective des énergies reproductives. Une épistémologie historique qui se construit en rapport avec une taxonomie raciale à l'époque du développement mercantile et colonial européen, et qui cristallise dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Cette épistémologie, loin d'être la représentation d'une réalité, est une machine performative qui produit et légitime un ordre politique et économique spécifique : le patriarcat hétérocolonial. (P. B. PRECIADO, 2020, p. 30)

La science hors crise paradigmatique tend à fonctionner sans que ses règles soient remises en question par sa communauté. Pourtant, lorsqu'un paradigme commence à se démanteler et menace d'être remplacé par un autre, cette crise dont nous parle Kuhn (1996) fait que le souci des règles du comment faire de la science tend à resurgir avec force – voilà pourquoi on discute autant ce qu'est la psychanalyse : ses sujets, ses objectifs, ce qui doit guider sa pratique maintenant, etc. - un exemple étant le débat sur les psychanalystes « safe » (SANTOS & POLVEREL, 2016).

Si un nouveau paradigme n'est pas accepté, les problèmes de l'ancien n'incitent pas, paradoxalement, l'entière communauté scientifique à remettre en cause l'épistémologie précédente. Au contraire, une partie de cette communauté devient encore plus rigide dans l'affirmation des postulats du paradigme en crise. C'est peut-être ce que nous observons avec tout le contrecoup psychanalytique face aux dissidences de genre, à la crise du patriarcat, au déclin du père et à l'insuffisance du modèle œdipien pour penser nos patients.

Kuhn théorise que les règles d'un domaine de la connaissance commencent à être intensément débattues lorsque ses paradigmes et modèles deviennent peu sûrs, initiant des discussions sur la légitimité des méthodes, des thèmes, des standards d'analyse et d'investigation, etc. (KUHN, 1996) Lors des révolutions scientifiques, des débats de ce type se produisent régulièrement, à la recherche de règles pouvant homogénéiser le champ d'étude.

Face à une telle crise paradigmatique, à l'érosion du patriarcat hétérocentrique et à l'irruption de nouvelles manières d'exister dans la sexualité et le genre, nous nous retrouvons dans un *paradigme en construction*, qui n'est pas encore décidé. Il me paraît pourtant clair que la chute du régime de la différence sexuelle est inéluctable et, reprenant le titre de l'ouvrage de Nancy Fraser (2019b) à Antonio Gramsci, il semble possible de dire que « l'ancien se meurt et le nouveau ne peut pas naître », c'est-à-dire qu'il n'est pas encore né, reste à venir et à construire.

Pour Le Moigne 1994, le maître-mot de la connaissance aujourd'hui n'est plus analyser, mais *concevoir* : c'est-à-dire représenter, modéliser. Selon lui, la possibilité d'être créatif est aussi ou plus importante que l'intelligibilité et la capacité de transmission des idées du modèle. Chez LE MOIGNE, 1994, l'analyse de la réalité cède la place à une science de la conception de la réalité. Le modèle d'un phénomène ou d'un processus est une manière de représenter. La question pour le modélisateur serait : comment représenter un objet identifiable par un observateur à travers un système (LE MOIGNE, 1994)? Comme le notent Morgan et Morrison (1999), et sur ce point elles convergent avec LE MOIGNE, 1994, il y a une dimension créative, artisanale et même artistique dans la construction d'un modèle. Pour ces deux autrices, il n'y a vraiment pas de règles pour construire un modèle : ce qui demeure fondamental, pour elles, est la valeur de la création de ces analogies, représentations, images. Cela ressemble à la *poiésis* que GALLOP, 1983 voit comme le but de l'œuvre d'Irigaray et à la puissance du débat sur la corporalité des femmes introduite par Irigaray selon Whitford. Dans la perspective de Morgan e Morrison (1999) :

Nous n'apprenons pas grand-chose en regardant un modèle – nous en apprenons plus *en construisant le modèle et en le manipulant*. De même qu'il faut utiliser ou observer l'utilisation d'un marteau pour vraiment comprendre sa fonction, pareillement les modèles doivent être utilisés avant qu'ils ne livrent leurs secrets. En ce sens, ils ont la qualité d'une technologie – la puissance du modèle ne devient apparente que dans le cadre de son utilisation. *Les modèles fonctionnent non seulement comme un moyen d'intervention, mais aussi comme un moyen de représentation*. C'est lorsque nous manipulons le modèle que ces caractéristiques combinées nous permettent d'apprendre comment et pourquoi nos interventions fonc-

tionnent. (MORGAN & MORRISON, 1999, p. 11-12, je traduis, je souligne)

Ces autrices soutiennent que les modèles peuvent fonctionner comme des agents autonomes, comme des instruments d'investigation (MORGAN & MORRISON, 1999). Pour elles, ils sont partiellement indépendants à la fois des théories et du monde qu'ils cherchent à représenter. Le modèle, après tout, n'est ni tout à fait théorique ni tout à fait phénomène. Impliquant ces deux choses et peut-être d'autres éléments au-delà de ceux-ci, le modèle est *un médiateur entre la théorie et le monde*. Il peut être utilisé comme un outil, par nature indépendant de la chose qu'il opère, mais s'y connectant d'une certaine manière. Les théoriciennes de la science donnent l'exemple du marteau, qui n'est ni le clou ni le mur, il est créé pour relier l'un à l'autre. Les modèles fonctionneraient de la même manière, ils opèrent comme des instruments et sont indépendants, autonomes, ils peuvent exister par eux-mêmes, mais ils médiatisent les éléments – la théorie et le monde qu'ils visent à représenter.

Mais d'autres types d'outils (peut-être juste des outils plus sophistiqués) peuvent nous aider à apprendre des choses. Le thermomètre est un instrument d'investigation : il est physiquement indépendant d'une casserole de confiture, mais il peut être placé dans la confiture bouillante pour nous indiquer sa température. Les modèles scientifiques fonctionnent comme ce genre d'instruments d'investigation – mais comment ? La différence essentielle entre un outil simple et un outil d'investigation est que ce dernier constitue *une certaine forme de représentation : les modèles représentent généralement soit un aspect du monde, soit un aspect de nos théories sur le monde, soit les deux à la fois*. Ainsi, le pouvoir représentatif du modèle lui permet de fonctionner *pas seulement instrumentalement, mais pour nous apprendre quelque chose sur la chose qu'il représente*. (MORGAN & MORRISON, 1999, p. 11-12, je traduis, je souligne)

Dans leur conception, le modèle est une tentative de représenter, de donner de l'intelligibilité, de fournir un mot ou une image qui puisse être suffisamment explicatif pour véhiculer le message, et qui puisse être appliqué à différentes situations. La modélisation nécessite la réunion d'éléments divers provenant de différentes sources, théoriques et phénoménales, ainsi que des histoires, des objets, des images, qui peuvent constituer la base de l'élaboration du modèle. En raison de ces caractéristiques du modèle, Morgan et Morrison (1999), comme Simon et Newell (1955/1956) rapprochent également le *modèle* de l'*analogie* : le modèle se rapporte à la réalité, mais ne lui est pas équivalent. Pour que le modèle nous

renseigne sur le monde, il faut qu'il soit partiellement indépendant à la fois de la théorie et du monde auquel cette théorie vise à accéder, sans pour autant manquer de se rattacher à l'univers qu'il étudie.

La situation ne semble pas contraire au cas des corrélations. Vous apprenez peu d'une corrélation parfaite entre deux choses, car les deux ensembles de données doivent partager les mêmes variations. De même, vous apprenez peu d'une corrélation de zéro, car les deux ensembles de données n'ont rien en commun. Mais toute corrélation entre ces deux valeurs finales vous indique à la fois le degré d'association et fournit le point de départ pour en apprendre plus. (MORGAN & MORRISON, 1999, p. 32, je traduis)

Ici, nul besoin que le modèle du « muqueux » soit parfaitement cohérent et égal à la « réalité », ni du monde/des corps ni des éléments fondamentaux de la théorie psychanalytique. Il faut qu'il puisse introduire suffisamment de relation entre tous ces éléments pour nous renseigner sur ce qu'on approche, nous donner un repère, une référence, et de l'intelligibilité. L'une des utilisations les plus fondamentales du modèle est celle de la construction théorique – en ce sens il est également outil (MORGAN & MORRISON, 1999). Le muqueux comme modèle s'insère aussi dans cette description. Je conçois que ce modèle peut fonctionner comme une analogie pour un corps-psychisme, pour une subjectivité incarnée en psychanalyse, servant d'outil théorique à instrumentaliser dans la compréhension et la conception de ce qu'est le sujet psychanalytique. Comme l'ont souligné Morgan et Morrison (1999, p. 26, je traduis) : « Les exemples les plus intéressants sont ceux où la pratique de la construction de modèles fournit des représentations à la fois de la théorie et du monde, nous permettant de voir l'énorme pouvoir que les modèles peuvent avoir en tant qu'instruments représentatifs. »

Penser la corporalité/subjectivité du point de vue du muqueux peut agir pour la construction d'une nouvelle conception du sujet, qui récupère les racines psychanalytiques – la pulsion, la sexualité perverse-polymorphe (FREUD, 1905/1923) – et qui élargit les notions de corps et de genres intelligibles au-delà d'une binarité fabriquée dans le tissu normatif. Le modèle muqueux est suffisamment proche de la « réalité » pour être compréhensible – nous l'avons tous et connaissons tous ce tissu, nous comprenons ce qui est frontière et liminal. Il partage suffisamment d'éléments de la théorie freudienne et également de celle de Luce Irigaray pour être cohérent au sein d'un ou plusieurs systèmes théoriques psychanalytiques – j'inclus ici la psychanalyse de Winnicott, en plus de la philosophie des seuils comme l'a souligné W. Benjamin.

Toutefois, le muqueux n'est pas un modèle qui coïncide pleinement avec la réalité. Cela n'équivaut pas pleinement à un corps entier, ni ne raconte toute l'histoire d'une expérience subjective. Le modèle renseigne sur le corps et sur le psychique aussi dans ce qui ne leur ressemble pas, comme une image ou une analogie qui confère l'intelligibilité, sans équivaloir à ni mimer ce qu'elle vise à représenter. La manière dont le modèle du muqueux diffère de la réalité et de la théorie à ce stade est aussi importante que les éléments par lesquels il se rapproche des deux. C'est aussi là que réside l'idée d'autonomie du modèle (MORGAN & MORRISON, 1999) : il est lié, mais pas égal à ce qu'il cherche à représenter – le modèle doit avoir une *relation* avec la théorie et le monde, pas une équivalence.

Un modèle peut être à la fois un moyen et une source de connaissances : il permet d'enquêter, de conceptualiser, de concevoir, de créer, d'enseigner et d'apprendre sur le monde, la théorie ou les deux (MORGAN & MORRISON, 1999). Je souhaiterais conceptualiser le modèle du muqueux fondé sur ce qui existe dans le monde et que nous pouvons expérimenter (le corps lui-même avec ses frontières épithéliales, l'existence frontière/passage) et dans la théorie psychanalytique, en particulier chez Freud, Irigaray et Winnicott.

Je tente ici de créer une représentation qui communique sur l'échange entre sujets, sur une intersubjectivité qui renvoie à l'éthique des différences et des rencontres, indépendamment de l'identification de genre ou orientation sexuelle. Le modèle muqueux peut être appliqué à toute relation dans laquelle différents éléments, catégories, espaces, lieux, personnes, subjectivités, zones psychiques existent indépendamment et peuvent se mettre en relation sans assujettissement ni effacement. L'intention est que ce modèle puisse opérer comme un outil de recherche théorique et clinique et aussi comme modèle didactique pour donner d'intelligibilité à cette éthique des échanges sensibles et de l'altérité. J'espère surtout que le modèle du muqueux nous propulse vers le jusqu'alors inconnu, c'est-à-dire qu'il ouvre des questions et ne nous emprisonne pas dans des réponses.

3.6.1 Le muqueux dans la contemporanéité

Tout au long de ce chapitre, mon but a été de présenter le concept de muqueux de Luce Irigaray à partir d'un prisme nouveau. Si penser à une éthique de la différence sexuelle, et alors à un espace d'échanges entre masculin et féminin, fut nécessaire pour un féminisme de deuxième vague, tel celui de Luce Irigaray, ce binarisme ne semble plus rendre compte des présentations subjectives et des enjeux sociaux actuels. Aujourd'hui, on observe plutôt l'implosion de catégories, l'effondrement des ontologies fixes et une aversion générale face aux définitions éternelles qui supposent des essences incontournables. Dans ce contexte de la pluralité de présentations subjectives, le genre semble être le dispositif qui plus clairement

synthétise combien nous sommes dans une transition de paradigmes en tant que société. Nous sommes tous en T., si on paraphrase P. B. PRECIADO, 2018.

Avec la chute d'un paradigme, un autre ou d'autres surgissent. De nouvelles images, représentations, analogies pullulent pour rendre compte de transmettre quelque chose sur un autre type de subjectivation. C'est justement dans l'essai d'expliquer, de dire quelque chose sur ce nouveau sujet – genré différemment du masculin-pénien, féminin-vaginal – que l'on finit par créer un ou plus d'un modèle, image ou symbole, qui, à son tour, participe de l'imaginaire social sur cette nouvelle configuration subjective.

De nos jours, il me semble vital de penser les différences entre les sujets, produisant une rupture avec la logique dichotomique sujet-objet. Une éthique entre sujets, intersubjective, doit faire place, à la fois, à la différence et à la rencontre, à l'intimité et à l'altérité. L'espace potentiel de Winnicott, le seuil de W. Benjamin, la traversée de Preciado, le pont d'Anzaldúa et Moraga, la *mestiza* d'Anzaldúa : tous ces modèles essaient de représenter un espace relationnel où des pluralités vivent ensemble, un lieu à ontologie propre, où le paradoxe est la règle et le mouvement et la transition sont les dynamiques attendues. Je propose que le muqueux puisse être en soi un modèle, qui contient les paradoxes et les contradictions apparentes de tous ces autres modèles que j'ai travaillés.

Le muqueux peut opérer comme métaphore pour une autre forme de penser la subjectivation en psychanalyse, non pas à partir de l'intrapsychique, ni du manque et du désir, mais plutôt à partir de la relationnalité : l'intersubjectivité, les relations entre parties du corps, les rapports entre corps-psychisme, entre les parties du psychisme et entre individuel et social. Le muqueux symbolise un sujet qui converge les différents et représente un mode de subjectivation qui se fait au gérondif, en mouvement et transition constante. Le muqueux irigarayen, lu à partir d'un prisme qui impose les catégories de genre statiques, peut servir comme un modèle de corps/subjectivité pour la contemporanéité. Ce modèle inclut la politique, dans le sens foucauldien et surtout d'après Preciado. Avec tous ses paradoxes, le muqueux permet d'affirmer et de dissoudre des identités. Pour toutes ces raisons, il peut être un modèle corporel et psychique à composer, à partir d'une psychanalyse pour aujourd'hui, un nouvel épistème, qui est train de se fabriquer.

CONCLUSION

*Continuer à pratiquer la psychanalyse
en utilisant la notion de différence
sexuelle et avec des instruments
cliniques comme le complexe d'Œdipe est
aujourd'hui aussi aberrant que prétendre
continuer à naviguer dans l'univers avec
une carte géocentrique ptolémaïque, à
nier le changement climatique ou à
affirmer que la Terre est plate.*

P. B. PRECIADO, 2020, p. 52

Luce Irigaray a affirmé en 1984 que la psychanalyse a besoin de nouvelles poïétiques. Son projet théorique vise à la création de nouvelles représentations et images : un nouveau système symbolique et un nouvel imaginaire. La psychanalyse semble, à son tour, appeler de ses vœux de nouveaux modèles, qui ouvrent la voie à la pluralité et invitent à la création d'images et représentations pour rendre compte des différentes présentations subjectives et matérielles. C'est pourquoi j'ai ici proposée un modèle à partir de la notion de muqueux chez Luce Irigaray. Dans ce but, j'ai retravaillé les descriptions par Irigaray des tissus muqueux en cherchant à dépouiller la muqueuse des connotations « féminines » qu'Irigaray lui confère. Le modèle du muqueux émerge comme une métaphore et une image pour composer les nouveaux symbolique et imaginaire, qu'Irigaray réclame à plusieurs reprises. Elle n'est pas la seule à la faire. En d'autres termes, aussi Paul Preciado (2019, 2020) signale souvent l'effondrement de l'épistémologie jusqu'ici utilisée, des oppositions et binarismes, et la création nécessaire de prismes d'intelligibilité inédits.

Dans le premier chapitre, j'ai tenté de montrer que l'anatomie sous-tend nombre de théorisations psychanalytiques, que cela soit avoué ou non. Le corps dit biologique est une force présente dans plusieurs textes freudiens et aussi à certains moments de la théorie lacanienne. Si aujourd'hui une lecture symbolique de concepts comme l'envie du pénis est encouragée, il faut aussi garder à l'esprit que Freud s'intéressait *effectivement* à la biologie des sexes, à la cartographie anatomique des corps et aux liens entre psychisme et corps. La notion même de pulsion, concept-frontière entre le corporel et le psychique, impulsion quantitative et somatique, mais qui trouve un représentant psychique, nous montre combien corps et psychisme sont indissociables chez FREUD, 1905/1923, 1915/1936.

Il s'ensuit que l'on trouve dans l'œuvre freudienne des concepts qui renvoient à ce qu'on

pourrait appeler la sexuaction des sujets, leur inscription dans le sexe-genre (RUBIN, 1975), et qui contiennent un fond anatomique. Le psychisme des femmes tel que pensé par Freud semble refléter sa conception bio-anatomique de ce qu'est une femme pour lui. J'ai souhaité proposer de voir, avant tout, que ces constations ne sont pas déraisonnables, une fois qu'on a compris le rapport qui s'opère chez Freud entre le corporel et le psychique : ses théorisations sur le psychique souvent reflètent ses notions de corps. Il faudrait alors remarquer que ce qui sous-tendait les conceptions psychanalytiques du corps est précisément leur caractère genré.

IRIGARAY, 1974 démontre comment le recours à l'anatomique comme critère irréfutable de vérité a opéré comme un symptôme de l'appartenance du discours de Freud à une tradition non analysée. La science a une histoire et les données scientifiques permettent beaucoup d'interprétations. Comme le soutient AYOUCHE, 2015, pour déconstruire la naturalisation de la différence anatomique, la psychanalyse a besoin de faire l'archéologie du modèle de la différence sexuelle dans son propre discours. Le chapitre *La corporalité genrée en psychanalyse* a visé notamment à effectuer une telle investigation, à partir du questionnement de quelques formations discursives « genrées ».

Si le modèle du pénis-phallus a été utile comme concept-clé pour penser le psychisme humain, cela appartient peut-être à un autre moment sociohistorique. Aujourd'hui, ce modèle ne semble plus suffisant. Le prisme phallique comme seul repère peut devenir un obstacle à l'écoute que nous, analystes, pouvons offrir à nos patient.e.s dans nos cabinets. Il peut emprisonner les subjectivités dans un modèle réducteur, limitant la théorie qu'on imagine pour penser nos patients, et niant la complexité de leurs sexualités et identifications (LAUFER, 2016).

L'argument central du premier chapitre a été de questionner le phallus comme signifiant central en psychanalyse et de réfléchir aux implications de ce choix théorique sur la représentation des femmes et des dissidences de genre et de sexualité en psychanalyse, les « subalternes du genre », pour paraphraser G. C. SPIVAK, 1985/2010 . Les modèles freudien et lacanien semblent ne pas laisser de place aux différences. N'apparaissent véritablement des *ontologies différentes*, mais une seule : celle du Même sujet qui entre en relation avec son reflet - objet, qui le complètera, s'opposera à lui, sera son antipode ou sera incognoscible (IRIGARAY, 1974, 1977).

Toutefois, vouloir comprendre le psychisme en psychanalyse de manière totalement détachée du corporel ou du sexuel revient à abandonner une partie importante des fondements de la psychanalyse. Cela signifierait abdiquer le concept de pulsion, l'une des idées les plus chères, malléables, inclusives et cliniquement nécessaires à la psychanalyse. Plus

fondamentalement, la visée de penser une existence qui n'ait pas de matérialité, qui se fasse complètement dans une ontologie mythique et presque éthérée, reste inscrite dans une logique dichotomique qui sépare matière et représentation, comme on l'a vu dans les apports d'Irigaray au deuxième chapitre. Notamment, cette dissociation n'agirait qu'à la faveur du maintien des abjections dans la cis-hétéronorme.

Il est toutefois crucial de ne pas croire à une lecture neutre et incontestable de cette chair, puisque les processus qui fabriquent, lisent et dessinent le corps sont nés des schémas discursifs et normatifs. Le parcours historique et les analyses épistémologiques réalisées dans le deuxième chapitre visaient justement à mener au débat sur le lien intime et inséparable entre matière et représentation. Toute anatomie apparaît comme la cartographie possible et intelligible du corps dans un contexte et moment historique spécifiques. Il n'y a pas de vérité éternelle, seulement de constats partiels et dépendants des contingences – les rapports savoir-pouvoir. Le chapitre *La matérialité et ses représentations* a cherché à analyser la manière dont la compréhension du corps est inséparable des idées socialement établies sur les genres. Cette indissociabilité est une raison de plus pour questionner, en psychanalyse, la notion de différence sexuelle comme pilier pour la compréhension de la subjectivité.

Être inclusif n'équivaut pas à être universel : ce que je propose est notamment le refus de la fausse homogénéité du « neutre » et de l'« universel ». Je prône ainsi la création de modèles pluriels. Le muqueux n'est qu'une option de représentation possible. Il reste encore d'innombrables possibilités de signifier les expériences subjectives. La prise du corps comme lieu où l'on habite et lieu d'où on parle et produit de connaissances nous rapproche d'une attitude qui reconnaît la situation et la partialité présentes en quelconque discours.

Après les discussions proposées dans les deux premiers chapitres, la partie finale de cette thèse, *Le concept de « muqueux » et la matérialité de l'« entre »* a tenté d'articuler le muqueux comme modèle matériel pour une conception intersubjective du sujet psychanalytique. Fabriquer, produire une nouvelle pensée, c'est ce que vise Irigaray dans son projet politique :

Un changement d'époque exige une mutation dans la perception et la conception de l'*espace-temps*, l'*habitation des lieux* et des *enveloppes d'identité*. Il suppose entraîner une évolution ou transformation des formes, des rapports *matière-forme* et de l'intervalle *entre* : trilogie de la constitution du lieu. Chaque époque inscrit une limite dans cette configuration trinitaire : *matière, forme, intervalle*, ou *puissance, acte, intervalle-intermédiaire*.
(IRIGARAY, 1984, p. 15)

Le troisième chapitre tente d'établir le muqueux irigarayen comme modèle représen-

tant une problématique relationnelle, celle des espaces intermédiaires : l'*entre*. L'*entréité* s'intéresse aux hybridités, aux paradoxes, aux différences qui coexistent. Le muqueux est métaphore et concrétude pour rendre intelligible cette relation au corps et à la matière comme espaces.

Lire Irigaray doit être un processus dynamique. L'étudier peut même être un processus de création et transformation : on construit notre propre théorie de Irigaray. WHITFORD, 1991c considère que les associations du.de la lect.eur.trice, combinées à celles d'Irigaray sont nécessaires pour comprendre sa théorie. C'est pourquoi, pour appréhender son œuvre dans la visée d'élargir notre compréhension des genres et du sexuel, je propose de la faire dialoguer avec d'autres théoricien.nes. Dans cette étude, j'ai privilégié l'interlocution avec Judith Butler (1993, 1990/2007). Pour la partie propositionnelle de cette thèse, la présentation du modèle muqueux, j'ai tenté d'établir des dialogues entre Luce Irigaray et Walter Benjamin, Donald Winnicott, Gloria Anzaldúa et Paul Preciado.

À l'origine, le muqueux est une tentative de reconceptualisation de l'espace-temps à partir de la morphologie du corps féminin (WHITFORD, 1991b). Je pense cependant qu'une nouvelle image, un nouveau modèle, devrait viser à représenter tous les corps – ou, au moins, travailler dans cette direction utopique. Précisément, le muqueux fait partie intégrante du corps humain. Pluriforme, il est présent dans différentes zones du corps et se caractérise essentiellement comme barrière et zone de contact sensible et poreuse. C'est pourquoi il semble susceptible de fournir un modèle d'intelligibilité pour la pluralité, la multiplicité et la contiguïté, au lieu de la dichotomie : une matérialité où sont possibles le paradoxe, la différence, l'altérité et l'existence de tous-tes, dans une économie symbolique et imaginaire relationnelle et complexe. Il ne s'agit pas d'universaliser l'expérience humaine, mais de proposer un modèle susceptible d'exister avec d'autres modèles. Le muqueux cherche à fuir des équivalences de l'anatomie et de l'identité.

Le *muqueux* surgit comme une manière de représenter l'*entréité*. Cependant, il est possible d'argumenter, à l'instar de TOYE, 2012, que trouver une seule image ou un seul mot pour rendre compte de cet intervalle pourrait être une tentative de réduire toutes les relations et toutes les intersubjectivités à un modèle unique, retombant ainsi dans un fonctionnement représentationnel à nouveau moniste. L'important ici est peut-être de penser cet *entre*, sans chercher à fournir un modèle unique qui puisse le représenter.

Ainsi, le trans qui habite la traversée de Preciado (2019) et le pont ou *la mestiza* décrits par Moraga et Anzaldúa (2012) servent-ils de modèles pour fournir une intelligibilité aux catégories exclues du discours social dominant. L'idée d'exister en devenir, de vivre dans la traversée, d'être/habiter la frontière semble se rapprocher de la notion d'*entréité*. La ma-

térialité et la reconnaissance des différences, toujours fabriquées dans le tissu normatif, peuvent s'allier dans la lutte féministe et les luttes de genre (comme les transféminismes et les mouvements LGBTTTQIAP+ en général).

Le modèle du trans dans la traversée, celui du pont et celui du muqueux partagent certaines caractéristiques. Ce sont des espaces de rencontre créative entre les différents. Le trans de P. B. PRECIADO, 2018, 2019 a un corps inséparable d'une subjectivité en traversée, au sein d'une épistémologie également en traversée. Le corps trans mute, se transforme. La matérialité du corps est ici portée à sa limite, servant d'expérience subjective et d'expérience corporelle de transformation. Être en transition, être T, c'est être corps-matière en constante mutation, en échanges établis entre un côté et l'autre du régime effondré de la différence sexuelle, entre le dedans et le dehors.

De la même forme, le muqueux comme lieu de l'entréité prend-il nécessairement en compte le corps, car c'est justement un support matériel, un tissu, dans lequel s'effectuent des échanges sensitifs entre le moi et l'autre, entre l'interne et l'externe. Ici, la matière n'est pas liée à l'identité. Cette manière d'être sujet est un rapport avec une éthique des différences et, donc, de l'intersubjectivité. La muqueuse est précisément le siège des pulsions partielles.

La *chicana*, le pont, le trans, le seuil symbolisent des paradoxes. Ce sont des existences dans lesquelles les contradictions apparentes sont acceptées, dans ce qu'Anzaldúa appelait la tolérance à l'ambiguïté. Le modèle muqueux est aussi paradoxal. Il parle de quelque chose qui n'est ni interne ni externe, mais frontalier. Ni complètement solide ni complètement fluide (IRIGARAY, 1977), le muqueux est malléable, adaptable. Il est intime, mais permet des échanges avec l'extérieur. Il est extrêmement sensible, mais il est aussi une barrière. Le muqueux n'est pas séparable du langage, du social, ni du psychique ou du subjectif. Il est corporel, mais pas seulement. En cela aussi, c'est un paradoxe.

Pour qu'il y ait dedans de la frontière, il faut qu'il y ait dehors de la frontière. Si la figure du trans existe, c'est parce que, du moins pour l'instant, il y a encore la notion de féminin et de masculin. Il n'y a de tissu muqueux que pour dessiner une barrière qui sépare les corps des espaces et des corps qui leur sont étrangers – on y retrouve l'existence d'ontologies différentes. Plutôt qu'une reconnaissance d'une différence sexuelle supposée unique, ce que je propose avec le modèle du muqueux est l'idée que pour transformer le transit, la transformation, le mouvement, en quelque chose de nouveau, nous devons être capables de reconnaître les différences, au pluriel, telles qu'elles sont vécues, expérimentées par des corps et des subjectivités différents. Reconnaître les différences peut élargir la norme, tant que nous ne les prenons jamais comme des vérités infranchissables.

Le muqueux échappe à la sexualité cishétéronormative classique et s'oppose aux binarismes simplistes. Il refuse les circoncriptions simples et cartographiques/anatomiques, telles que l'organe, la localisation et la fonction. Les muqueuses sont plurielles, tout comme leurs usages et leurs fonctions. Elles sont éparpillées par tout le corps et ne peuvent pas véritablement être séparées des contours que nous nous faisons. Parce qu'il peut nous faire penser à des images peu séduisantes, il éveille en nous l'idée d'abject et d'inintelligible, termes que nous avons appliqués tout au long de cet écrit à ces personnes, corps et catégories qui se trouvent hors normes. Dans l'intention d'un élargissement du pensable, pourquoi ne pas, en somme, rendre les vulves, les anus, les narines, les gorges, les utérus, les glands, les oreilles, bref les muqueuses, *intelligibles*?

Comme nous dit BUTLER, 2004/2022, la théorie n'est pas un domaine séparé de la vie et de la lutte collectives. On théorise à chaque fois qu'on imagine une nouvelle possibilité, qu'on réfléchit sur nos catégories, qu'on questionne nos valeurs et toujours quand émerge quelque chose de langagier et inédit. Les théories entraînent des changements, car elles sont nées des tissus discursifs sociaux et ne pourraient pas advenir sans un contexte qui les rend pensables et intelligibles. Il faut, toutefois, que quelque chose se passe en plus des théories. Dans le cas de la psychanalyse, des développements théoriques nouveaux, comme la création de modèles, ne doivent pas rester seulement au plan conceptuel. La théorie doit ouvrir la voie à d'autres possibilités d'écoute, à un élargissement de ce que nous analystes sommes capables d'intégrer à nos prismes d'intelligibilité. C'est dans la rencontre intersubjective que quelque chose de cette nature transformative peut se passer.

J'ai proposé de penser le muqueux comme espace de création : qu'est-ce qui émerge de façon créative dans la rencontre paradoxale des différents qui ne s'annulent pas, mais qui créent, dans leur rencontre, quelque chose de nouveau et d'original? Puisqu'il est une création de deux sujets ou plus, l'intersubjectif est toujours inédit. L'idée est qu'il peut y avoir un ou plusieurs modèles qui comprennent les corps et les subjectivités à partir de la rencontre, de la reconnaissance des limites qui nous séparent et en même temps nous unissent les uns aux autres. Pour reprendre la vision de Luce Irigaray :

Je crois que l'importance de l'interrogation est celle de faire place au futur, ainsi ne pas établissant une vérité qui en serait une pour encore et toujours, et aussi celle de faire place pour l'autre – faire place pour un chemin vers l'autre ou de l'autre vers moi. » (HIRSH et al., 1995, p. 103, je traduis)

Le muqueux semble alors susceptible de lancer un débat, d'entamer une discussion, et non point d'établir une vérité ultime. C'est ce dialogue qui est intéressant et enrichissant, car il produit des représentations sur les corps et les psychismes. De nombreuses interprétations

différentes produisent ensemble un nouvel imaginaire, un nouveau symbolique également – peut être ce nouveau régime épistémologique qui reste à créer, comme le suggère Paul Preciado (2020). J'espère que le muqueux ne soit qu'un des modèles que l'on peut avoir en psychanalyse et que beaucoup d'autres viennent à émerger, qui puissent appréhender davantage d'identifications de genre et de sexualités.



BIBLIOGRAPHIE

- ANZALDÚA, G. E. (2012). *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza* (4th). Aunt Lute Books.
- ANZALDÚA, G. E. (2015). La Prieta. In C. L. MORAGA & G. E. ANZALDÚA (Éd.), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (4th, p. 198-209). State University of New York Press.
- ANZIEU, D. (1995). *Le Moi-peau : Nouvelle édition*. Dunod.
- ARÁN, M. (2009). A psicanálise e o dispositivo diferença sexual. *Revista Estudos Feministas*, 17, 653-673. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000300002>
- AYOUC, T. (2012). Genealogia da intersubjetividade e figurabilidade do afeto : Winnicott e Merleau-Ponty. *Psicologia USP*, 23(2), 253-274.
- AYOUC, T. (2014). A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica : aporias e desconstruções. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48, 58-70. <https://hal.science/hal-01511348>
- AYOUC, T. (2015). Da transsexualidade às transidentidades : psicanálise e gêneros plurais. *Percurso*, (54), 23-32. <https://hal.science/hal-01498414>
- AYOUC, T. (2018). *Psychanalyse et hybridité : Genre, colonialité, subjectivations*. Leuven University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt21c4s6j>
- AYOUC, T. (2022). Raça, interseccionalidade e psicanálise. *Relações de gênero e escutas clínicas : volume II* (1^{re} éd., p. 19-40). Afirmativa.
- BACHELARD, G. (1996). *A formação do espírito científico : contribuição para uma psicanálise do conhecimento* (E. d. S. ABREU, Trad. ; 5th) [Traduction de : *La Formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance*]. Contraponto.
- BEAUVOIR, S. d. (2019). *Le deuxième Sexe, I. Les Faits et les Mythes*. Gallimard. (Date de première publication 1949)
- BENJAMIN, J. (1986). A Desire of One's Own : Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space [Ce travail comprend les actes de conférence et les articles écrits entre 1975 et 1987.]. In T. LAURETIS (Éd.), *Feminist studies/critical studies* (p. 78-101). The Macmillan Press Ltd.
- BENJAMIN, W. (2009). *Passages* (R. TIEDEMANN, Éd. ; I. ARON & C. P. B. MOURÃO, Trad.) [Édition brésilienne organisée par Willi Bolle, avec la collaboration d'Olgária Chain Féres Matos. Traduit de l'allemand par Irene Aron et du français par Cleonice Paes Barreto Mourão. Révision technique de Patrícia de Freitas Camargo. Postfaces de Willi Bolle et Olgária Chain Féres Matos. Les écrits de W. Benjamin datent de l'intervalle entre 1927 et 1940]. Editora UFMG.
- BION, W. R. (2014). Notes on memory and desire. In C. MAWSON (Éd.), *The Complete Works of W.R. Bion : Volume 6* (p. 203-210). Karnac Books. (Date de première publication 1967)
- BOLLINGER, L. (2007). Placental Economy : Octavia Butler, Luce Irigaray, and Speculative Subjectivity. *Literature Interpretation Theory*, 18(4), 325-352. <https://doi.org/10.1080/10436920701708044>

- BONAPARTE, M. (1952). Notes sur l'excision. *Psychanalyse et biologie* (p. 107-123). Presses Universitaires de France.
- BRAIDOTTI, R. (1997). A política da diferença ontológica (A. XAVIER, Trad.). In T. BRENNAN (Éd.), *Para além do falo : uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher* (p. 123-144). Rosa dos Tempos.
- BRAIDOTTI, R. (2003). Becoming Woman : or Sexual Difference Revisited. *Theory, Culture & Society*, 20(3), 43-64. <https://doi.org/10.1177/02632764030203004>
- BROUSSE, M.-H. (2002). Le pousse-à-la-femme, un universel dans la psychose. *Quarto*, 77, 84-91.
- BUTLER, J. P. (1993). *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge.
- BUTLER, J. P. (1997). *The Psychic Life of Power : Theories in Subjection* (1^{re} éd.). Stanford University Press.
- BUTLER, J. P. (2007). *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. Routledge. (Date de première publication 1990)
- BUTLER, J. P. (2018). Atos performáticos e a formação dos gêneros : um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista [Traduit par : Jamille Pinheiro Dias]. https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf
- BUTLER, J. P. (2021). *A diferença sexual como uma questão ética : as alteridades da carne em Irigaray e Merleau-Ponty* (B. ZAMPIERI & N. TEIXEIRA, Trad. ; 1^{re} éd.). Autêntica. (Date de première publication 1990)
- BUTLER, J. P. (2022). *Desfazendo Género : An essay in phenomenology and feminist theory*. Editora Unesp. (Date de première publication 2004)
- CAFFÉ, M. (2018a). Falo : estrutura e história. *Lacuna : uma revista de psicanálise*, 1(6). <http://revistalacuna.com/2018/12/14/n06-03/>
- CAFFÉ, M. (2018b). *Norma e subversão na psicanálise : reflexões sobre o Édipo* [Norm and subversion in Psychoanalysis : reflections on the Oedipus complex]. Récupérée 15 juillet 2018, à partir de https://www.revistapercurso.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1298&ori=edicao&id_edicao=60
- CAMPOS, M. L. d. A. (2004). Modelização de domínios de conhecimento : uma investigação de princípios fundamentais. *Ciência da Informação*, 33(1), 22-32. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-19652004000100003&lng=en&nrm=iso
- CARNEIRO, S. (2019). Mulheres em movimento : contribuições do feminismo negro. In H. B. d. HOLLANDA (Éd.), *Pensamento Feminista : Conceitos Fundamentais* (1st, p. 400). Bazar do Tempo. (Date de première publication 2003)
- CAROL, A. (2003). Esquisse d'une topographie des organes génitaux féminins : grandeur et décadence des trompes (XVII^e-XIX^e siècles). *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, (17), 203-230. <https://doi.org/10.4000/cli0.590>
- CARVALHO, M. (2018). "Travesti", "mulher transexual", "homem trans" e "não binário" : interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. *cadernos pagu*, 52, e185211. <https://doi.org/10.1590/18094449201800520011>
- CAVALHEIRO, R. (2016). Entre o complexo de Édipo e suas normatizações : A patoanálise [avis sur : Psicanálise sem Édipo ? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e

- Lacan]. In C. M. da SILVA (Éd.), *Revista de Psicanálise* (p. 127-130). Sigmund Freud Associação Psicanalítica. https://www.sig.org.br/revista_sig/revista-09/
- CECCARELLI, P. R. (2008). Onde se situa a diferença. *Polêm!ca*, 7(1), 53-66.
- CECCARELLI, P. R. (2014). Inquilino no próprio corpo : reflexões sobre as transexualidades. *Transexualidades : um olhar multidisciplinar* (p. 53-64). EDUFBA. <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/16265>
- CHAPERON, S. (2012). «Le trône des plaisirs et des voluptés» : anatomie politique du clitoris, de l'Antiquité à la fin du xixe siècle. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, (118), 41-60. <https://doi.org/10.4000/chrhc.2483>
- CHILAND, C. (2005). Problèmes posés aux psychanalystes par les transsexuels. *Revue française de psychanalyse*, 69(2), 563-577. <https://doi.org/10.3917/rfp.692.0563>
- CIXOUS, H. (2022). *O Riso da Medusa* (N. GUERELLUS & R. F. BASTOS, Trad.). Bazar do Tempo. (Date de première publication 1975)
- CUNHA, E. L. (2016). A psicanálise e o perigo trans (ou : por que psicanalistas têm medo de travestis?) *Revista Periódicus*, 1(5), 7-22. <https://doi.org/https://doi.org/10.9771/peri.v1i5.17172>
- DAVID-MÉNARD, M. (2000). *A Histérica entre Freud e Lacan : corpo e linguagem em psicanálise* (M. d. P. CATALDI & E. SAPORITI, Trad.). Escuta.
- DE LAURETIS, T. (2017). The Queerness of the Drive. *Journal of Homosexuality*, 64(14), 1913-1929. <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.1289013>
- DESPENTES, V. (2006). *King Kong Théorie*. Grasset.
- DI MARINO, V. & LEPIDI, H. (2014). *Anatomic Study of the Clitoris and the Bulbo-Clitoral Organ* [eBook ISBN : 978-3-319-04894-9]. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-04894-9>
- DIDI-HUBERMAN, G. (2015). *Invenção da Histeria : Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière* (V. RIBEIRO, Trad.). Contraponto. (Date de première publication 1982)
- DOR, J. (1991). *O pai e sua função em psicanálise* (D. DUQUE ESTRADA, Trad.) [Traduit du français]. Zahar.
- DOWNES, L. L. (1993). If "woman" is just an empty category, then why am I afraid to walk alone at night? Identity politics meets the postmodern subject. *Comparative studies in society and history*, 35(2), 414-437. <https://doi.org/10.1017/S0010417500018429>
- DUCHAMP, M. (1959). Le processus créatif. In R. LEBEL (Éd.), *Sur Marcel Duchamp*. Trianon Press.
- FAUSTO-STERLING, A. (1992). *Myths of Gender : Biological Theories About Women and Men*. Basic Books. <https://www.basicbooks.com/titles/anne-fausto-sterling/myths-of-gender/9780465047925/>
- FAUSTO-STERLING, A. (1993). The five sexes : Why male and female are not enough. *The sciences*, 33(2), 20-24. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26071216>
- FAUSTO-STERLING, A. (2000). *Sexing the Body : Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books. <https://www.basicbooks.com/titles/anne-fausto-sterling/sexing-the-body/9780465077137/>
- FEDERICI, S. (2017). *Caliban et la sorcière*. Entremonde.

- FÉDIDA, P. (2000). *Par où commence le corps humain : Retour sur la régression*. Presses Universitaires de France.
- FIORINI, L. G. (2014). Repensando o complexo de Édipo (S. S. PADALINO, Trad.). *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(4), 47-55.
- FOUCAULT, M. (1988). *L'archéologie du savoir*. Gallimard. (Date de première publication 1969)
- FOUCAULT, M. (1990). *Les mots et les choses* (1^{re} éd.). Gallimard. (Date de première publication 1966)
- FOUCAULT, M. (2007). *Naissance de la clinique : Une archéologie du regard médical* (Quadrige/PUF). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1963)
- FOUCAULT, M. (2012). *História da sexualidade I : a vontade de saber* (18^e éd.). Graal. (Date de première publication 1976)
- FOUQUE, A. (2015). *There Are Two Sexes : Essays in feminology* (S. BOISSONNAS, Éd. ; D. MACEY & C. PORTER, Trad.). Columbia University Press.
- FRASER, N. (2017). Contra o “simbolicismo” : usos e abusos do “lacanismo” para políticas feministas (P. AMBRA, Trad.). *Lacuna : uma revista de psicanálise*, (4). <https://revistalacuna.com/2017/11/20/n4-09/>
- FRASER, N. (2019a). Feminismo, capitalismo e a astúcia da história (H. B. d. HOLLANDA, Éd. ; 1st), 27-52. (Date de première publication 2009)
- FRASER, N. (2019b). *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born : From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*. Verso.
- FREUD, S. (1923). *Trois essais sur la théorie de la sexualité* [Kindle Édition. Les numéros de page indiqués se réfèrent à l’ouvrage en portugais : Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (2016), traduite par Paulo César de Souza et publiée par Companhia das Letras.]. Payot. (Date de première publication 1905)
- FREUD, S. (1925). Psychanalyse et médecine ou La question de l’analyse profane. http://pages.infinet.net/sociojmt/freud_psychanalyse_et_medecine.html
- FREUD, S. (1933). Psychogenèse d’un cas d’homosexualité féminine (H. HOESLI, Trad.) [Les numéros de page indiqués se réfèrent à l’ouvrage en portugais : A psicogênese de um caso de homossexualidade numa mulher (1980), traduite par Jayme Salomão et publiée par Imago.]. *Revue Française de Psychanalyse*, 6(2), 130-154. <http://psycha.ru/fr/freud/1920/psychogenese.html#ftn1> (Date de première publication 1920)
- FREUD, S. (1936). Les pulsions et leur destin [Article original publié en 1915 dans Métapsychologie]. *Revue Française de Psychanalyse*, 9(1), 109-122. Récupérée 8 avril 2022, à partir de <http://psycha.ru/fr/freud/1915/metapsycho3.html%5C#toc1> (Date de première publication 1915)
- FREUD, S. (1937). Analyse terminée et analyse interminable (A. BERMAN, Trad.). *Revue française de psychanalyse*, 11(1), 3-38.
- FREUD, S. (1949). *Abrégé de psychanalyse* (A. BERMAN & J. LAPLANCHE, Trad.) [Traduit de l’allemand]. Presses Universitaires de France. <https://books.google.com.br/books?id=IooeQwAACAAJ> (Date de première publication 1938)

- FREUD, S. (1980). A psicogênese de um caso de homossexualidade numa mulher [Œuvre originale publiée en 1920]. In J. SALOMÃO (Éd.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (p. 185-216). Imago.
- FREUD, S. (1982). *La disparition du complexe d'œdipe* (P. COTET, H. P. HILDEBRAND & A. LINDENBERG, Trad. ; 6th). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1924)
- FREUD, S. (1984). *La sexualité dans l'étiologie des névroses : Résultats, idées, problèmes* (J. ALTOUNIAN, A. BOURGUIGNON, J. LAPLANCHE & A. RAUZY, Trad. ; 1^{re} éd., T. 3). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1898)
- FREUD, S. (1988a). *L'inconscient*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1915)
- FREUD, S. (1988b). *Le refoulement* (O. MANNONI, Éd.). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1915)
- FREUD, S. (1991a). *L'organisation génitale infantile : à intercaler dans la théorie sexuelle* (T. 16). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1923)
- FREUD, S. (1991b). *La tête de Méduse* (T. 16). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1922)
- FREUD, S. (1991c). *Le moi et le ça*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1923)
- FREUD, S. (1992a). *Le problème économique du masochisme*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1924)
- FREUD, S. (1992b). *Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1925)
- FREUD, S. (1995). *33^e leçon : la féminité*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1932)
- FREUD, S. (1996). *Au-delà du principe de plaisir* (J. ALTOUNIAN & J. LAPLANCHE, Trad.). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1920)
- FREUD, S. (1998a). *Analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans*. Presses Universitaires de France.
- FREUD, S. (1998b). *Discussion sur l'onanisme* (T. 11). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1912)
- FREUD, S. (1998c). *Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1911)
- FREUD, S. (1998d). *Totem et tabou : quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés* (1^{re} éd., T. 11). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1912)
- FREUD, S. (2000). *20^e leçon : la vie sexuelle de l'être humain*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1917)
- FREUD, S. (2003). *L'interprétation du rêve* (J. ALTOUNIAN, P. COTET, R. LAÏNÉ, A. RAUZY & F. ROBERT, Trad. ; T. 4). P.U.F. (Date de première publication 1900)
- FREUD, S. (2005a). *Esquisse d'une psychologie scientifique* (A. BERMAN, Trad.). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1895)

- FREUD, S. (2005b). Les psychonévroses de défense. In C. DEJOURS, S. FDIDA & L. A. GARCIA-ROZA (Éd.), *Névrose, psychose et perversion* (p. 1-14). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1894)
- FREUD, S. (2006a). *Des théories sexuelles infantiles*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1908)
- FREUD, S. (2006b). *Fragment d'une analyse d'hystérie* (T. 6). Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1905)
- FREUD, S. (2006c). *Lettres à Wilhelm Fließ (1887-1904)*. Presses Universitaires de France. (Date de première publication 1904)
- FREUD, S. (2010a). *L'étiologie de l'hystérie* (J. BISSERY & J. LAPLANCHE, Trad.; 13^e éd.) [In névrose, psychose et perversion]. Presses Universitaires de France. http://psycha.ru/fr/freud/1896/etio_hyst.html
- FREUD, S. (2010b). *Das Unbehagen in der Kultur* [Malaise dans la civilisation]. Points. (Date de première publication 1930)
- FREUD, S. (2016). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (P. C. d. SOUZA, Trad.; T. 6). Companhia das Letras. (Date de première publication 1905)
- FREUD, S. (2017). *De la sexualité féminine*. In Press. (Date de première publication 1931)
- FREUD, S. & BREUER, J. (1992). *Études sur l'hystérie* (A. BERMAN, Trad.; 11^e éd.). Presses Universitaires de France. <http://psycha.ru/fr/freud/1895/hysterie1.html> (Date de première publication 1895)
- FUSS, D. (1989). *Essentially speaking : Feminism, nature & difference*. Routledge.
- FYFE, M. (2018). *Get Cliterate : How a Melbourne Doctor Is Redefining Female Sexuality* [The Sydney Morning Herald]. Récupérée 6 avril 2022, à partir de <https://www.smh.com.au/lifestyle/health-and-wellness/get-cliterate-how-a-melbourne-doctor-is-redefining-female-sexuality-20181203-p50jvv.html>
- GAGNEBIN, J. M. (2014). *Limiar, aura e rememoração : ensaios sobre Walter Benjamin* (1^{re} éd.). Editora 34.
- GALLOP, J. (1983). "Quand nos lèvres s' écrivent" : Irigaray's Body Politic. *Romanic Review*, 74(1), 77-83.
- GALLOP, J. (2001). Além do falo (P. DENTZIEN, Trad.) [Édition originale publiée en 1988]. *Cadernos pagu*, 16, 267-287. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332001000100012>
- GONDAR, J. (2014). Sexualidades : fronteiras, limites, limiares. *Cadernos de psicanálise*, 36(31), 51-68.
- GONZALEZ, L. (2019). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In H. B. d. HOLLANDA (Éd.), *Pensamento Feminista : Conceitos Fundamentais* (1st, p. 400). Bazar do Tempo. (Date de première publication 1984)
- GONZALEZ, L. (2020). Por um feminismo afro-latino-americano. In H. B. d. HOLLANDA (Éd.), *Pensamento Feminista Hoje : Perspectivas Decoloniais*. Bazar do Tempo.
- GRAÑA, R. B. (2010). *Criança pode escolher ser menino ou menina ? Veja o que os especialistas dizem* [Extrait de l'interview]. Récupérée 16 août 2010, à partir de <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2010/08/crianca-pode-escolher-ser-menino-ou-menina-veja-o-que-os-especialistas-dizem-3004697.html>

- GROSZ, E. (1994). Sexual Difference and the Problem of Essentialism. In N. SCHOR & E. WEED (Éd.), *The Essential Difference* (N/A). Indiana University Press.
- HARAWAY, D. (1995). Saberes localizados : a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial [Édition originale publiée en 1988]. *Cadernos pagu*, (5), 7-41. (Date de première publication 1988)
- HARAWAY, D. (2007a). *Le Manifeste Cyborg et Autres Essais*. Exils Éditeur.
- HARAWAY, D. (2007b). Manifeste cyborg : science, technologies et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle. *Le Manifeste Cyborg et Autres Essais* (p. 29-106). Exils Éditeur. (Date de première publication 1985)
- HARAWAY, D. (2007c). Savoirs situés : question de la science dans le féminisme et privilège de la perspective partielle. *Le Manifeste Cyborg et Autres Essais* (p. 107-144). Exils Éditeur. (Date de première publication 1988)
- HARDING, S. G. (1986). *The science question in feminism* (1st). Cornell University Press.
- HIRSH, E., OLSON, G. A. & BRULOTTE, G. (1995). "Je-Luce Irigaray" : A Meeting with Luce Irigaray. *Hypatia*, 10(2), 93-114. <https://www.jstor.org/stable/3810281>
- HOOKS, B. (2019). *O Feminismo é para todo mundo : Políticas arrebatadoras* (B. LIBÂNIO, Trad. ; 6th). Rosa dos Tempos. (Date de première publication 2015)
- HORNEY, K. (1967). La negación de la vagina : Una contribución al problema de las ansiedades genitales específicas de las mujeres. *Psicoanálisis & Sexualidad Femenina, Buenos Aires : Paidós* (p. 104-125). (Date de première publication 1933)
- HORNEY, K. (1991). A fuga da feminilidade (T. RODRIGUES, Trad.). In, *Psicologia feminina*. Bertrand Brasil. (Date de première publication 1926)
- IRIGARAY, L. (1974). *Speculum : de l'autre femme*. Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, L. (1984). *L'éthique de la différence sexuelle*. Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, L. (1985). *Parler n'est jamais neutre*. Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, L. (1987a). *Sexes et parentés*. Les Éditions de Minuit.
- IRIGARAY, L. (1987b). Women-mothers, the silent substratum of the social order (D. MACEY, Trad.). In, *Luce Irigaray : Philosophy in the feminine*. Routledge.
- IRIGARAY, L. (1990). *Je, tu, nous*. Grasset.
- IRIGARAY, L. (1992). *J'aime à toi*. Grasset.
- IRIGARAY, L. (1997). *Être deux*. Grasset.
- IRIGARAY, L. (2004). To paint the invisible. *Continental Philosophy Review*, 37, 389-405. <http://doi.org/10.1007/s11007-005-5755-9>
- IRIGARAY, L. (2011). Perhaps Cultivating Touch Can Still Save Us. *SubStance*, 40(3), 130-140. <https://doi.org/10.1353/sub.2011.0022>
- IRIGARAY, L. (2020). Étrangère à quoi? ou à qui? *Chimères*, 96, 21-35. <https://doi.org/10.3917/chime.096.0021>
- JONES, E. (1927). The Early Development of Female Sexuality. *International Journal of Psychoanalysis*, 8, 459-472.

- JORGE, M. A. C. & TRAVASSOS, N. P. (2017). A epidemia transexual : histeria na era da ciência e da globalização? *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, 20, 307-330. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2017v20n2p307.7>
- JORGE, M. A. C. & TRAVASSOS, N. P. (2018). *Transexualidade - O corpo entre o sujeito e a ciência*. Zahar. <https://books.google.com.br/books?id=jXPTDwAAQBAJ>
- KAMIENIAK, J.-P. (2005). Sigmund Freud et la “ ménopause masculine ” : un homme sous influence. *Revue française de psychanalyse*, 69(4), 1153-1170. <https://doi.org/10.3917/rfp.694.1153>
- KAY, C. & NALL, R. (2019). *A guide to female anatomy* [Medical News Today.]. Récupérée 15 janvier 2023, à partir de <https://www.medicalnewstoday.com/articles/326898>
- KEHL, M. R. (2017). *Deslocamentos do Feminino : a mulher freudiana na passagem para a modernidade* (2nd). Boitempo Editorial.
- KING, H. (1998). *Hippocrates' Woman : Reading the Female Body in Ancient Greece* (1st). Routledge.
- KIRBY, V. (1991). Corporeal habits : Addressing essentialism differently. *Hypatia*, 6(3), 4-24. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00253.x>
- KNUDSEN, P. P. P. d. S. (2007). *Gênero, psicanálise e Judith Butler : do transsexualismo à política* (Thèse de doctorat). Universidade de São Paulo. São Paulo. <https://repositorio.usp.br/item/001622455>
- KRAFFT-EBING, R. (2011). *Psychopathia sexualis : The classic study of deviant sex*. Skyhorse Publishing Inc. https://books.google.com.br/books?id=mI%5C_KXQYxJKoC (Date de première publication 1886)
- KRISTEVA, J. (1982a). *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Éditions du Seuil.
- KRISTEVA, J. (1982b). Revolution in Poetic Language. *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1974)
- KRISTEVA, J. (1982c). Stabat Mater. *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1977)
- KRISTEVA, J. (1982d). Women's Time. *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1979)
- KUHN, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3rd). University of Chicago Press.
- KUSS, A. S. S. (2016). Feminilidade, amor e devastação : alguns pontos de encontro entre Freud e Lacan. *Psicologia Argumento*, 34(86).
- LACAN, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. *Revue Française de Psychanalyse*, 13(4), 449-455. https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-8055_1949_num_13_4_2350
- LACAN, J. (1956). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse [Présenté initialement sous forme de rapport au Congrès de Rome, Istituto di Psicologia della Università di Roma, les 26 et 27 septembre 1953.]. *La psychanalyse*, 1, 37-56. (Date de première publication 1953)
- LACAN, J. (1958). La signification du phallus Die Bedeutung des Phallus. *Écrits* (p. 685-695). Éditions du Seuil.
- LACAN, J. (1965). La science et la vérité. *Écrits* (p. 855-877). Éditions du Seuil.

- LACAN, J. (1966a). *Écrits*. Éditions du Seuil.
- LACAN, J. (1966b). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. *Écrits* (p. 585-645). Éditions du Seuil. (Date de première publication 1958)
- LACAN, J. (1972). *L'étourdit*. Éditions du Seuil.
- LACAN, J. (1978). *Le Séminaire. Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Édition établie par Jacques-Alain Miller) [Le Séminaire a été donné de 1954 à 1955]. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1954)
- LACAN, J. (1982). Le symbolique, l'imaginaire et le réel [Conférence présentée à la Société Française de Psychanalyse le 8 juillet 1953.]. *Bulletin de l'Association freudienne*, (1), 5-18. (Date de première publication 1953)
- LACAN, J. (1991). *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (Édition établie par Jacques-Alain Miller) [Le Séminaire a été donné de 1969 à 1970]. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1969)
- LACAN, J. (2005). *Le Séminaire. Livre XX, Encore* (Édition établie par Jacques-Alain Miller) [Le Séminaire a été donné de 1972 à 1973]. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1972)
- LACAN, J. (2006). *Le Séminaire. Livre XVI, D'un Autre à l'autre* (Édition établie par Jacques-Alain Miller) [Le Séminaire a été donné de novembre 1968 à juin 1969.]. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1968)
- LACAN, J. (2007). *Le Séminaire. Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (Édition établie par Jacques-Alain Miller) [Le Séminaire a été donné en 1971]. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1971)
- LACAN, J. (2011). *Le Séminaire. Livre XIX, Ou Pire* (Édition établie par Jacques-Alain Miller) [Le Séminaire a été donné de 1971 à 1972]. Éditions du Seuil. (Date de première publication 1971)
- LACAN, J. (2017). *Le Séminaire. Livre XXII : RSI (1974-1975)* [Séminaire inédit, transcription en français disponible sur la page du psychanalyste Patrick Valas]. Récupérée 26 juillet 2022, à partir de <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-RSI-1974-1975,329?lang=fr>
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. (2003). *The Language of Psychoanalysis* (D. NICHOLSON-SMITH, Trad.). Karnac Books. (Date de première publication 1973)
- LAQUEUR, T. W. (1992). *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press. <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674543553>
- LAQUEUR, T. W. (2000). Amor veneris, vel dulcedo appeletur. In L. SCHIEBINGER (Éd.), *Feminism and the Body* (p. 58-86). Oxford University Press.
- LATOURET, B. (2006). *Chroniques d'un amateur de sciences*. École des mines de Paris.
- LAUFER, L. (2010). La fabrique du corps sexué. *Recherches en psychanalyse*, 10(2), 231-241. <https://doi.org/10.3917/rep.010.0231>
- LAUFER, L. (2014). La psychanalyse est-elle un féminisme manqué? *Nouvelle revue de psychosociologie*, (1), 17-29. <https://doi.org/10.3917/nrp.017.0017>
- LAUFER, L. (2015). Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible? *Nouvelle revue de psychosociologie*, 20(2), 233-246. <https://doi.org/10.3917/nrp.020.0233>

- LAUFER, L. (2016). Corps et politique : les psychanalystes féministes... et la question de la différence. In J.-J. RASSIAL & F. CHEVALIER (Éd.), *Genre et psychanalyse : La différence des sexes en question* (p. 31-54). Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.rassi.2016.01>
- LAUFER, L. (2020). Le rire des féministes. *Descentrada*, 4(1).
- LE MOIGNE, J.-L. (1994). *La théorie du système général : théorie de la modélisation* (4^e édition mise à jour). Presses Universitaires de France.
- LEBRUN, J.-P. (2009). *Un monde sans limite*. Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.lebru.2009.01>
- LÉVI-STRAUSS, C. (2002). *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (3rd). Walter de Gruyter.
- LORDE, A. (2007a). *Sister Outsider*. Random House, Inc. (Date de première publication 1984)
- LORDE, A. (2007b). The transformation of silence into language and action. *Sister Outsider*. Random House, Inc. (Date de première publication 1984)
- LORDE, A. (2021). Age, race, class, and sex : Women redefining difference. *Campus Wars* (p. 191-198). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429038556>
- LUGONES, M. (2019). Rumor to a feminism decolonial [Le texte original en anglais a été publié dans la revue Hypatia en 2010 sous le titre « Toward a decolonial feminism »] (P. MOREIRA, Trad.). In H. B. d. HOLLANDA (Éd.), *Pensamento Feminista : Conceitos Fundamentais* (1st, p. 424-451). Bazar do Tempo. (Date de première publication 2010)
- MALABOU, C. (2020). *Pleasure Erased : The Clitoris Unthought* (C. SHREAD, Trad. ; 1st). Polity Press.
- MALINOWSKI, B. (2003). *Sex and Repression in Savage Society*. Routledge. (Date de première publication 1927)
- MARTIN, A. (2003). Luce Irigaray and the Culture of Difference. *Theory, Culture & Society*, 20(3), 1-12. <https://doi.org/10.1177/02632764030203002>
- MARTINS, J. G. (2021). *What are Secrets of Women ?* [Secrets of Women – Rethinking Gender in History]. Récupérée 19 novembre 2021, à partir de <https://juliamartins.co.uk/what-are-secrets-of-women>
- MARTINS, J. G. (2023). *The Mother of All Things : Reshaping Medical Knowledge in Translation*. Récupérée 1 avril 2023, à partir de <https://www.epoch-magazine.com/post/the-mother-of-all-things-reshaping-medical-knowledge-in-translation>
- MELMAN, C. (2003). *O Homem Sem Gravidade : Gozar a Qualquer Preço* (S. R. FELGUEIRAS, Trad.) [Original title : *L'Homme sans gravité : Jouir à tout prix*]. Companhia de Freud.
- MILLER, J.-A. (2021). Dócil ao trans. *Lacan Quotidien*, 928. <https://uqbarwapol.com/wp-content/uploads/2021/04/JAM-DOCILE-AU-TRANS-PT.pdf>
- MONEY, J., HAMPSON, J. G. & HAMPSON, J. L. (1955). An Examination of Some Basic Sexual Concepts : The Evidence of Human Hermaphroditism. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97(4), 301-319.
- MONTRELAY, M. (1977). *L'ombre et le nom ; sur la féminité*. Les Éditions de Minuit.
- MONTRELAY, M. (2013). *Propos de Michèle Montrelay sur l'égalité des droits et le mariage pour tous* [Mouvement du coût freudien]. Récupérée 21 mai 2022, à partir de <https://mouvement-cout-freudien.fr/propos-de-michele-montrelay-sur-legalite-des-droits-et-le-mariage-pour-tous/>

- MORAGA, C. (2015). Catching Fire : Preface to the Fourth Edition. In C. L. MORAGA & G. E. ANZALDÚA (Éd.), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (4th). State University of New York Press.
- MORAGA, C. L. (2015a). La Güera. In C. L. MORAGA & G. E. ANZALDÚA (Éd.), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (4th, p. 22-29). State University of New York Press.
- MORAGA, C. L. (2015b). La Jornada. In C. L. MORAGA & G. E. ANZALDÚA (Éd.), *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (4th). State University of New York Press. (Date de première publication 1981)
- MORAGA, C. L. & ANZALDÚA, G. E. (Éd.). (2015). *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color* (4th). State University of New York Press.
- MORGAN, M. S. & MORRISON, M. (Éd.). (1999). *Models as Mediators : Perspectives on Natural and Social Science*. Cambridge University Press.
- NEVES, R. C. (2019). *Caos, norma e possibilidades de subversão : psicanálise nas encruzilhadas do gênero* (mém. de mast.). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS. <http://hdl.handle.net/10183/200814>
- NVA. (2023). *Gynecological Anatomy* [NVA - National Vulvodynia Association. Improving Women's Health through Education, Research, Support and Advocacy.]. Récupérée 2 février 2023, à partir de <https://www.nva.org/learnpatient/gynecological-anatomy/>
- O'CONNELL, H. E., HUTSON, J. M., ANDERSON, C. R. & PLENTER, R. J. (1998). Anatomical relationship between urethra and clitoris. *The Journal of urology*, 159(6), 1892-1897.
- O'CONNELL, H. E., SANJEEVAN, K. V. & HUTSON, J. M. (2005). Anatomy of the clitoris. *The journal of urology*, 174(4), 1189-1195. <https://doi.org/10.1097/01.ju.0000173639.38898.cd>
- OYĒWŪMÍ, O. (2021). *A invenção das mulheres : construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. (W. F. d. NASCIMENTO & A. M. d. ROCHA, Trad.) [Titre original : *The Invention of Women : Making an African Sense of Western Gender Discourses*.]. University of Minnesota Press. (Date de première publication 1997)
- PARK, K. (1997). The Rediscovery of the Clitoris : French Medicine and the Tribade, 1570-1620. In D. HILLMAN & C. MAZZIO (Éd.), *The Body in Parts : Fantasies of corporeality in early modern Europe* (p. 171-193). Routledge. <https://philarchive.org/archive/RUBTTI>
- PARK, K. (2010). *Secrets of Women : Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection* (1st). Zone Books.
- Phallus*. (s. d.). Récupérée 11 février 2023, à partir de <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/phallus/60110>
- PLATON. (1934). *Timée* (É. CHAMBRY, Trad. ; T. 8). BeQ, La Bibliothèque électronique du Québec. <https://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Timee.pdf>
- POE, D. (2011). Can Luce Irigaray's Notion of Sexual Difference be Applied to Transsexual and Transgender Narratives? *Philosophy Faculty Publications*, 111-128. http://ecommons.udayton.edu/phl_fac_pub/13
- POMBO, M. (2018). Crise do patriarcado e função paterna : um debate atual na psicanálise. *Psicologia Clínica*, 30, 447-470. <https://doi.org/10.33208/PC1980-5438v0030n03A03>
- PORCHAT, P. (2014). O corpo : entre o sofrimento e a criatividade. *Revista EPOS*, 5(1), 112-130.

- PRECIADO, B. (2003). Multitudes Queer. *Multitudes*, 2(2), 17-25. <https://doi.org/10.3917/mult.012.0017>
- PRECIADO, B. (2010). Biopolitique à l'ère du capitalisme pharmacopornographique. *Chimères*, (3), 241-257. <https://doi.org/10.3917/chime.074.0241>
- PRECIADO, P. B. (2018). *Testo junkie : Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. n-1 edições.
- PRECIADO, P. B. (2019). *Un Appartement sur Uranus : Chroniques de la traversée*. Bernard Grasset.
- PRECIADO, P. B. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle : rapport pour une académie de psychanalystes* (T. 21). Bernard Grasset. <https://doi.org/10.3917/lautr.063.0357>
- PRINS, B. & MEIJER, I. C. (2002). Como os corpos se tornam matéria : entrevista com Judith Butler. *Revista estudos feministas*, 10, 155-167. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100009>
- PROBYN, E. (1991). This body which is not one : Speaking an embodied self. *Hypatia*, 6(3), 111-124. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00258.x>
- REVEL, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault* (1st). Ellipses Paris.
- RINALDI, D. (2011). O corpo estranho. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, 14(3), 440-451. <https://doi.org/10.1590/S1415-47142011000300003>
- RODRIGUES, C. & GRUMAN, P. (2021). Do abjeto ao não-enlutável : o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. *Anuário Antropológico*, 46(3), 67-84.
- ROUDINESCO, É. (2008). *La part obscure de nous-mêmes : une histoire des pervers*. Zahar.
- ROUDINESCO, É. (2022). *Identitarismo troca conceitos universais por marcas particulares, diz Roudinesco* [Extrait de l'interview]. Récupérée 26 mars 2022, à partir de <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/03/identitarismo-troca-conceitos-universais-por-marcas-particulares-diz-roudinesco.shtml>
- ROUSSILLON, R. (2011). A intersubjetividade e a função mensageira da pulsão (C. M. REIS, Trad.). *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(3), 159-166.
- RUBIN, G. (1975). The Traffic in Women : Notes on the "Political Economy" of Sex. In R. R. REITER (Éd.), *Toward an Anthropology of Women* (p. 157-210). Monthly Review Press. <https://philarchive.org/archive/RUBTTI>
- RUBIN, G. (2017). *Políticas do sexo* (J. P. DIAS, Trad.). Ubu Editora.
- SANTOS, B. & POLVEREL, E. (2016). Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. *Lacuna : uma revista de psicanálise*, -1, 3. <https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta-analitica/>
- SCOTT, J. W. (1995). Gênero : uma categoria útil de análise histórica (T. T. da SILVA, Trad.). *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99. <http://www.jstor.org/stable/1864376> (Date de première publication 1988)
- SCOTT, J. W. (2008). La différence comme catégorie utile d'analyse historique. *Raisons politiques*, 31(3), 105-113. <https://doi.org/10.3917/rai.031.0105>
- SEGAL, H. (1950). Some aspects of the analysis of a schizophrenic. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31(4), 268-278.

- SIMON, H. A. & NEWELL, A. (1956). Models : Their Uses and Limitations [Actes présentés lors du 25^{ème} anniversaire du Social Science Research Building, Université de Chicago, 10-12 novembre 1955]. In L. D. WHITE (Éd.), *The State of the Social Sciences* (p. 66-83). University of Chicago Press. (Date de première publication 1955)
- SOUZA, N. S. (1983). *Tornar-se negro : as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2nd, T. 4). Graal.
- SPIVAK, G. (1996). Subaltern Studies : Deconstructing Historiography? In D. LANDRY & G. MACLEAN (Éd.), *The Spivak Reader* (p. 203-237). Routledge.
- SPIVAK, G. C. (2010). "Can the Subaltern Speak?" : revised edition, from the "History" chapter of Critique of Postcolonial Reason. In R. C. MORRIS (Éd.), *Can the Subaltern Speak? : Reflections on the History of an Idea* (p. 21-78). Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/morr14384.5> (Date de première publication 1985)
- STOLLER, R. (1968). Sex and gender : on the development of masculinity and femininity. *Journal of American Medical Association*, 206(6), 1310-1310.
- TOURAILLE, P. (2019). Mais à quoi sert le clitoris des rats? In B. ABOU & H. BERRY (Éd.), *Sexe & genre : De la biologie à la sociologie* (p. 111-136). Éditions Matériologiques. <https://doi.org/10.3917/edmat.abou.2019.01.0111>
- TOYE, M. E. (2012). Donna Haraway's Cyborg Touching (Up/On) Luce Irigaray's Ethics and the Interval Between : Poethics as Embodied Writing. *Hypatia*, 27(1), 182-200. <https://www.jstor.org/stable/41328904>
- TRAUB, V. (1995). The psychomorphology of the clitoris. *GLQ : A Journal of Lesbian & Gay Studies*, 2, 81-113. https://doi.org/10.1215/10642684-2-1_and_2-81
- TRISKA, V. H. C. (2020). Pai : obstáculo epistemológico? *Psicologia USP*, 31. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e180206>
- VAN HAUTE, P. (2017). Lacan encontra Freud? Reflexões psicanalíticas sobre o estatuto das perversões na metapsicologia lacaniana (H. LANA, Trad.). *Lacuna : uma revista de psicanálise*, 1(3). <https://revistalacuna.com/2017/04/28/n3-01/>
- VAN HAUTE, P. & GEYSKENS, T. (2016). *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan* (M. P. F. PACHECO, Trad.). Autêntica.
- VERGÈS, F. (2019). *Un féminisme décolonial*. La Fabrique éditions. <https://lafabrique.fr/un-feminisme-decolonial/>
- VERGÈS, F. (2020). *Um feminismo decolonial* (J. P. DIAS & R. CAMARGO, Trad.). Ubu Editora. (Date de première publication 2019)
- VIDAL, P. E. V. (2010). A invenção da psicanálise e a correspondência Freud/ Fliess. *Estilos da Clínica*, 15(2), 460-479. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v15i2p460-479>
- WHITFORD, M. (1986). Luce Irigaray and the female imaginary : Speaking as a woman. *Radical Philosophy*, 43(7), 3.
- WHITFORD, M. (Éd.). (1991a). *The Irigaray Reader : Luce Irigaray*.
- WHITFORD, M. (1991b). Irigaray's body symbolic. *Hypatia*, 6(3), 97-110.
- WHITFORD, M. (1991c). *Luce Irigaray : Philosophy in the feminine*. Routledge.
- WILLIAMS, C. (1994). Feminism, subjectivity and psychoanalysis : towards a (corpo)real knowledge. In K. LENNON & M. WHITFORD (Éd.), *Knowing the Difference : Feminist*

BIBLIOGRAPHIE

- Perspectives in Epistemology* (p. 164-186). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203166047>
- WINNICOTT, D. W. (2002). *Playing and Reality* (2^e éd.). Routledge. (Date de première publication 1971)
- WINNICOTT, D. W. (1953). Transitional Objects and Transitional Phenomena – A Study of the First Not-Me Possession. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34(2), 89-97.
- WITTIG, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays* (1st). Beacon Press. (Date de première publication 1978)