



Quand la pudeur prend corps

José Morel Cinq-Mars



Le Monde

puf

Partage du savoir

« Partage du savoir » est une collection qui tend à rendre compte des réalités complexes, des préoccupations humaines et contemporaines. Elle a vocation à dépasser le seul cadre disciplinaire de la recherche universitaire. Il s'agit ici de rétablir les passerelles entre la science et le citoyen.

EDGAR MORIN

COLLECTION « PARTAGE DU SAVOIR »

Parrainée par Edgar Morin

Parce que l'Université n'a pas seulement vocation à transmettre et créer des savoirs, mais également à les faire partager au plus grand nombre, nous avons décidé, en 1997, de créer le prix Le Monde de la recherche universitaire, soutenus par la Fondation de France, la Fondation Charles Léopold Mayer, l'Office universitaire de France et le ministère de la Recherche.

Notre ambition commune est triple : décloisonner les lieux de production du savoir et encourager la recherche universitaire en lui offrant un autre canal de valorisation, une audience élargie au grand public ; créer une dynamique d'échange entre le monde éditorial et les universités et impulser un débat d'idées permanent autour des savoirs ; encourager, enfin, les chercheurs à aborder des problématiques de recherche visant à réduire les clivages entre l'espace de production des connaissances et les besoins des hommes.

Le prix est ouvert aux titulaires d'un doctorat ayant soutenu, au sein d'une université française ou étrangère, une thèse rédigée en français et non publiée. Les travaux font l'objet d'une sélection effectuée par un comité de lecture rassemblant une centaine de personnalités des communautés scientifique et culturelle. Un jury final attribue la possibilité à cinq jeunes docteurs d'être publiés aux Presses Universitaires de France dans cette collection que nous avons souhaitée grand public, « Partage du savoir ».

En lançant cette collection, nous avons voulu signifier très fortement combien les chercheurs sont impliqués dans l'élaboration de la société de demain. Ils inventent au jour le jour, parfois dans la solitude, de nouveaux savoirs dont les prolongements pourront être essentiels pour l'humanité. Cette collection, destinée à faire découvrir à un large public les nouveaux territoires de la pensée contemporaine, est donc, avant tout, un hommage rendu à leur travail.

JEAN-MARIE COLOMBANI
Directeur du Monde

Quand la pudeur prend corps

COLLECTION
« PARTAGE DU SAVOIR »

CATHERINE BACHELARD-JOBARD

L'eugénisme, la science et le droit

JEAN-RENÉ BINET

Droit et progrès scientifique.

Science du droit, valeurs et biomédecine

PAUL-HENRI GIRAUD

Octavio Paz : vers la transparence

ÉLISE GRUNSPAN-JASMIN

Lampião, vies et morts d'un bandit brésilien

JOSÉ MOREL CINQ-MARS

Quand la pudeur prend corps

ANNE PERRAUT-SOLIVÈRES

Infirmières, le savoir de la nuit

BORIS-MATHIEU PÉTRIC

Pouvoir, don et réseau

en Ouzbékistan postsoviétique

JOCELYNE PORCHER

Éleveurs et animaux : réinventer le lien

ALEXIS ROY

Les experts face au risque :

le cas des plantes transgéniques

MAHNAZ SHIRALI

La jeunesse iranienne :

une génération en crise

JOSÉ MOREL CINQ-MARS

Quand la pudeur prend corps

PRÉFACE
PIERRE FÉDIDA



Presses Universitaires de France

ISBN 2 13 053213 6

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2002, novembre

© Presses Universitaires de France, 2002
6, avenue Reille, 75014 Paris

À Antoine et Marie,
qui n'avaient pas mérité une mère si distraite.

À Juliette Dumont,
pour le pain et pour le bon.

« Si le regard d'Arnheim avait pu anticiper sur quelques années, il aurait déjà pu constater que mille neuf cent vingt années de morale chrétienne, une guerre catastrophique avec des millions de morts et toute une forêt de poésies allemandes dont les feuilles avaient murmuré la pudeur de la femme, n'avaient pas pu retarder, ne fût-ce que d'une heure, le jour où les robes et les cheveux des femmes commencèrent à raccourcir et où les jeunes filles européennes, laissant tomber des interdits millénaires, apparurent un instant nues comme des bananes pelées. »

Robert Musil

« Je ne dis rien à personne. Rien de ce qui traverse ma vie. La colère et ce mouvement fou du corps vers le plaisir, ce mot sombre, caché. Je suis la pudeur, le silence le plus grand. Je ne dis rien. Je n'exprime rien. De l'essentiel. Il est là, innommé, inentamé. »

Marguerite Duras



Préface

En ces temps de libéralisme mercantile où le corps dénudé d'hommes et de femmes est devenu l'objet d'un culte d'images et où le nudisme des parties sexuelles est exacerbé, il peut apparaître d'emblée assez moralisateur d'écrire un livre sur la pudeur ! Depuis l'ouvrage resté célèbre du philosophe Max Scheler – paru en 1914 – le thème n'était certes pas tombé dans l'oubli. Il a fait l'objet de contributions diverses tant anthropologiques que psychanalytiques, souvent associé à la honte, à la culpabilité et, plus généralement, aux vécus sexuels du corps dans le rapport à l'autre. Mais cet intérêt pour la pudeur et la honte a été jusque-là bien peu problématisé en tant que tel – tandis qu'il restait à l'arrière-plan de questionnements psychanalytiques (sur le narcissisme, la pulsion scopique, les perversions, la mélancolie), sociologiques (notamment la vie privée dans l'évolution des mœurs), ou plus pratiquement d'ordre éducatif. Notons que le livre de J.-C. Bologne sur l'Histoire de la pudeur, paru en 1986 (éd. Olivier Orban), constituait une analyse pertinente des changements survenus dans les rapports aux corps, selon une méthode historico-phénoménologique proche des travaux d'Ariès.

Ce livre de José Morel Cinq-Mars sur la pudeur intervient donc aujourd'hui dans un contexte socio-psychologique qui, à première vue, créditerait l'idée que la banalisation – voire même la vulgarisation – de la vue du sexe a aboli presque complètement l'expression névrotique d'un symptôme de nature phobique consistant à protéger les parties sexuelles du corps comme une sphère d'intimité propre devant rester soustraite à l'intrusion du regard des autres. Par extension, la pudeur concerne tout aussi bien la relation privée que la parole et la pensée. Mais José Morel Cinq-Mars a développé sa recherche sur la pudeur tout en prenant précisément en compte images et discours circulant de nos jours, dont l'excès de monstration et de démonstration n'affaiblit en rien le sens de la pudeur.

Le présent travail se donne d'abord pour une réflexion de clinicienne – psychanalyste – qui connaît bien les manifestations psychopathologiques sous lesquelles, de façon parfois paradoxale, la pudeur apparaît. Songeons, bien sûr, au voyeurisme et à l'exhibitionnisme – notamment par leur enracinement dans la curiosité sexuelle infantile. Mais il faut aller jusqu'à l'expérience mélancolique (sorte d'impudique hémorragie du soi) pour prendre toute la mesure de l'inca-

pacité de sauvegarder un espace propre du secret. Violence alors de la destruction de la pudeur ! Et les investigations phénoménologiques conduites par nombre d'auteurs dans le champ de la psychopathologie de la manie et de la dépression montreraient à souhait que la pudeur et la honte sont en étroit rapport avec des désorganisations graves de la subjectivité et de la communication intersubjective. Ce que l'on retrouve dans de nombreux cas dits « limites » – non désignés comme dépressions – où l'incapacité de pudeur témoigne d'importantes perturbations de l'identité personnelle, souvent même d'un défaut complet d'aptitude à l'identification. C'est dire alors que la question de la pudeur est directement éveillée par l'observation psychopathologique et au cœur de l'écoute analytique. Et la situation analytique n'est-elle pas fondatrice d'un lieu du secret où les expressions du sexuel trouvent l'intensité de leur langage ? Langage et sexualité se tissent ensemble dans la pudeur. Comme l'a souvent rappelé Freud, c'est l'observation psychopathologique fine des processus psychiques qui peut nous éclairer sur la fonction de certaines valeurs et nous éviter de tomber dans le travers philosophique des discours normatifs.

José Morel Cinq-Mars a une connaissance approfondie des travaux psychanalytiques mais aussi des recherches socio-anthropologiques ainsi que des œuvres littéraires. Car, dans ce champ de réflexion et de recherche, les pistes qui s'ouvrent progressivement ne manquent pas. Bien sûr, sexualité féminine et sexualité masculine sont ici appelées pour soutenir et relancer les problématiques. En s'appuyant sur les textes de Freud sur « la morale sexuelle de l'homme civilisé » ou encore sur Malaise dans la civilisation, l'auteur réveille l'attention portée à l'inceste et au tabou de la virginité – et cela dans une connaissance renouvelée des recherches sur les mythologies.

La recherche – qui fut dirigée par Monique Schneider – a été justement honorée comme un travail très remarquable. Il appartient à présent au lecteur de tirer tout le profit souhaitable de ce livre. La pudeur n'est pas seulement une réaction émotionnelle. Est-ce un symptôme ou un phénomène ? Qu'on cherche à la penser dans un sens ou dans l'autre, elle entraîne un questionnement anthropologique des plus féconds.

Pierre FÉDIDA

Remerciements

Le texte qui suit reprend en une version abrégée la thèse de psychanalyse et psychopathologie fondamentale soutenue en septembre 2001 à l'université Denis-Diderot (Paris-7), pour laquelle je remercie :

Monique Schneider, qui fut une remarquable directrice de recherche par la richesse de sa pensée et ses commentaires aiguisés, par la confiance qu'elle m'a témoignée et l'attention minutieuse qu'elle a portée à ce travail ;

Pierre Fédida, qui fut président du jury de thèse ; Patrick Guyomard et Jean Ménéchal, hélas disparu prématurément, qui en furent les rapporteurs. Attentifs à ma démarche et commentateurs inspirés des thèses que j'y avance, ils ont constitué un jury d'une qualité exceptionnelle.

Mes remerciements vont aussi à

Yves Lugrin, pour la façon éclairante et bienveillante dont il a accueilli mes questionnements cliniques ;

Joseph Gazengel, avec qui j'ai redécouvert le plaisir de « penser à deux » ;

Marie-Claire Lanctôt-Bélanger qui a bien voulu être ma première, et ô combien sensible, lectrice en terre québécoise.

Ce travail doit aussi beaucoup

Aux équipes des deux centres de PMI de Villepinte et à celle du Centre Empathie 93 à Bobigny, pour la joie du travail fait en commun, et l'humour au milieu des drames ;

Au Département de la Seine-Saint-Denis qui m'a octroyé un congé-formation grâce auquel les recherches préparatoires à ce travail ont pu être menées.

Merci enfin à

Robert Morel, qui en cette affaire fut mon aîné, pour l'exemple et l'appui logistique ;

Pascale Rosfelter, Dominique Armengol, Jean-Claude Vidal et Léa Sand pour la légèreté retrouvée du plaisir d'écrire ;

Dominique Bentata pour ses trouvailles bibliographiques ;

*Élizabeth Bourget, Lionel Bauchot, Anne Fonsagrive, Marie-Thérèse Franckel, Marie Ploux, , Marie-José Villain et Valérie Poupard, pour l'appui, les conseils, la relecture, les traductions et les aides techniques,
Sylviane Giampino et Lisette Tardy, pour leur indéfectible et amical soutien.*

Cette thèse ne serait pas devenue un livre sans Julie Chupin, du Monde de l'Éducation que je remercie ici.

Introduction

La pudeur, un concept qui fait question

Le travail qui suit se situe à mi-parcours d'une carrière de psychologue, caractérisée par une pratique auprès de jeunes enfants dans le champ de la « Protection maternelle et infantile » et portée par cette injonction paradoxale, « faire de la prévention ». En même temps qu'elle se voulait éclairée par la psychanalyse, cette pratique fut modelée par des paramètres nouveaux : le travail en équipe (sans y être en position de superviseur), le travail à domicile, l'offre soutenue pour permettre l'émergence d'une demande de travail psychique, et les pressions exercées par un environnement souvent placé sous le signe du traumatisme. L'idée d'approfondir un questionnement sur la pudeur est née de l'entrecroisement de questions, d'intuitions, d'étonnements et d'obstacles apparus aussi bien dans le champ clinique que dans celui du travail institutionnel lié à cette pratique qui se voulait certes rigoureuse, mais aussi créative.

Je dois à une première rencontre significative d'avoir commencé à m'interroger sur la pudeur :

Bernadette était une femme extraordinaire d'humanité et de générosité, dont on aurait pu croire à sa vêtue, à sa démarche et à ses propos qu'elle personnifiait l'impudeur même. Elle récoltait les effets affolants de ses tenues outrageantes avec une candeur qui évoquait celle d'un nouveau-né mais je ne fus pas longue à conclure qu'elle était moins impudique qu'« a-pudique ». Au sens littéral, « elle ne se sentait pas » et ne « se voyait pas ». Elle vivait à cette époque dans une maison habitée par des dizaines de chats et de chiens, dont l'odeur âcre lui collait à la peau.

Je recevais Bernadette en compagnie de sa petite fille, qui se présentait à l'époque comme un « machin » collé à elle, dans un tel état de saleté et de négligence qu'on ne pouvait qu'y lire le symptôme d'un conflit situé sur une autre scène que celle de la vie matérielle.

Au cours de nos rencontres, divers produits du corps occupèrent alternativement la scène : sang, urine, merde, vomissure, etc., jusqu'à ce qu'il m'apparaisse que cette femme ne mesurait pas son impudeur parce qu'elle-même n'avait sans doute jamais été regardée. Pourtant, un jour où elle mentionnait, presque incidemment, qu'elle préparait le petit-déjeuner qu'elle portait ensuite au lit de son homme, Bernadette rougit, dévoilant une pudeur qui n'était en rien de la honte : ce rougissement, tellement inattendu, suscita

chez moi une interrogation : comment prenait forme la pudeur ? et quelle était donc sa fonction ?

Bernadette fut donc celle par qui la question de l'origine de la pudeur émergea pour moi de façon explicite. En même temps, me revinrent en mémoire des bribes de texte sur la nécessaire érotisation du corps de l'enfant ainsi que deux observations partagées avec des collègues : la première portait sur une certaine laideur caractéristique des femmes ayant été victimes d'inceste ou tout au moins ayant vécu dans une famille où elles avaient eu un statut d'objet, la seconde remarquait l'embellissement de ces mêmes femmes quand elles commençaient à dire le plus intime d'elles-mêmes. De quelle beauté s'agissait-il alors ? Quel était le lien entre la pudeur, la parole, le regard et la beauté ? Entre la pudeur et la féminité ?

Ces questions, laissées un temps en suspens, en croisèrent d'autres, aussi aiguës, relatives à une pudeur qui ne concerne pas seulement la nudité des corps.

Suite aux révélations d'une mère et de sa fille aînée relatives à des atteintes sexuelles commises par le père sur la personne de ses deux filles cadettes, il me fut demandé de recevoir l'une des deux fillettes, âgée de huit ans, dont le mutisme absolu en présence d'étrangers à la famille inquiétait l'école et les services sociaux. Les révélations portées devant la justice avaient été classées « sans suite » par les policiers chargés de mener l'enquête qui s'étaient contentés d'admonester le père et de le menacer de poursuites s'il récidivait.

Mes efforts pour donner la parole à Nina se révélèrent vains. Elle manifestait passivement mais résolument son désaccord. Ni jeu, ni dessin, ni modelage, ni parole : de toute évidence, on l'obligeait à venir « voir la psychologue », mais elle était déterminée à rester muette en présence de ladite psychologue.

Qu'est-ce qui était le plus important pour Nina ? Quelle dimension psychique devais-je, de ma place, privilégier ? Fallait-il insister pour qu'elle exprime quelque chose de son monde intérieur ? Fallait-il forcer un silence qui protégeait peut-être quelque jouissance insue d'elle-même ? Ou fallait-il reconnaître son absolu droit au secret et à l'intimité psychique, quitte à me trouver empêchée d'occuper ma place d'analyste potentielle ? L'incitation à parler faite à Nina ne venait-elle pas redoubler l'atteinte à la pudeur dont elle avait été l'objet de la part d'un père incapable de renoncer à ses privautés avec ses filles ? Quelque chose dans la façon dont avait été posé le cadre de nos rencontres avait-il empêché qu'elle puisse s'en saisir ?

Après quelques rencontres où ce qu'elle exprima le mieux était son souhait de « fermeture », je me résolus à prendre acte du refus de Nina et à en signifier quelque chose à sa famille, dans l'espoir de préserver un espace de parole, pour un autre lieu, un autre temps. D'abord à Nina, puis à la mère en sa présence, je rappelai que si la loi prescrit certains actes et en interdit d'autres, la rencontre avec la psychologue que j'étais ne relevait pas du champ des obligations légales. Nina ayant manifesté de façon ferme et répétée qu'elle ne souhaitait pas me rencontrer, il paraissait important d'en tenir compte,

quitte à la revoir en un temps ultérieur. Nina resta apparemment impassible, mais la réaction de la mère fut révélatrice. Menaçante, elle se tourna vers sa fille et lui dit, avec violence : « Parle, parle, il faut parler à la dame. »

La scène était certes troublante, non seulement parce que l'injonction maternelle semblait renouveler l'atteinte déjà subie par Nina, mais aussi par la place qu'on m'y désignait : celle de « la dame qui fait parler ». Insistante, la règle fondamentale de la psychanalyse : « Parlez malgré tout, même quand vous répugnez à le faire ou justement à cause de cela »¹*, vint me hanter. D'inviter à parler à devenir celle qui « soumet à la question » il n'y avait qu'un pas que Milan Kundera décrit très bien dans son roman, *L'Immortalité* (p. 169) :

Celui qui dit « Ne mens pas » a dû dire auparavant « Réponds ! », alors que Dieu n'a accordé à personne le droit d'exiger d'autrui une réponse. « Ne mens pas », « dis la vérité » sont des ordres qu'un homme ne devrait pas adresser à un autre homme, tant qu'il le considère comme son égal ; Dieu seul, peut-être, le pourrait, mais il n'a aucune raison d'agir ainsi puisqu'il sait tout et n'a nul besoin de nos réponses. Entre celui qui commande et celui qui doit obéir, l'inégalité n'est pas aussi radicale qu'entre celui qui a le droit d'exiger une réponse et celui qui a le devoir de répondre.

Alors, tortionnaire, la psychologue d'enfants ? Tortionnaire comme le rêveur de *L'Interprétation des rêves* (p. 101) contemplant le fond de la gorge d'une Irma souffrante et défaite « par sa faute » ? Comment éviter cela ?

À la dernière rencontre avec Nina, je lui remis une « boîte à secrets », que j'avais confectionnée à son intention et qu'elle accepta, me sembla-t-il, de bonne grâce. L'idée de ce don d'une boîte à secrets, apparue dans le transfert avec cette petite fille mutique, était sans doute née de l'idée qu'il y a des préalables au travail analytique, à commencer par celui d'avoir vérifié qu'on avait le droit d'avoir des pensées personnelles, des secrets. De ce que je devinais de la position de Nina, c'est de cela qu'il me fallait témoigner à son endroit : la boîte à secrets fermait bien sûr, et ne s'ouvrait que si on le souhaitait.

Me restait pourtant à résoudre une question : comment occuper ma place de psychanalyste d'enfants tout en soutenant la pudeur de mes petits patients ? Comment psychanalyse et pudeur pouvaient-elles s'articuler ?

La troisième rencontre à l'origine de la présente recherche ne fut pas singulière mais plurielle : ayant longtemps travaillé en crèche collective, je ne pouvais pas ne pas avoir remarqué l'augmentation notable du nombre d'enfants petits atteints d'eczéma et d'allergies. Persuadée que « la peau parle », j'étais sensible à l'hypothèse formulée par Didier Anzieu dans *Le Moi-Peau* (p. 34) :

La gravité de l'altération de la peau (qui se mesure à la résistance croissante offerte par le malade aux traitements chimiothérapeutiques et/ou psychothérapeutiques) est en rapport avec l'importance quantitative et qualitative des failles du Moi-peau.

1. S. Freud, « Le début du traitement », p. 94.

* On trouvera à la fin du présent ouvrage la bibliographie détaillée des textes cités.

Les failles du Moi-peau évoquaient évidemment celles du pare-excitations, mais pourquoi celui-ci serait-il moins efficient pour les bébés d'aujourd'hui que pour ceux d'hier ? Y'avait-il là l'effet d'une certaine méconnaissance du besoin de protection des bébés, peu pris en compte par l'idéologie dominante des dernières décennies qui avait préféré mettre en relief les compétences et les performances du nourrisson, négligeant ainsi sa *Hilflosigkeit* de naissance ? En cherchant à approfondir les conditions de formation du pare-excitations et son rôle dans la structuration psychique, mon intérêt s'éveilla pour le concept plus général d'auto-protection psychique, d'autant que depuis 1986, des actions avaient été mises en place dans le département qui m'employait dont l'idée directrice était qu'on pouvait prévenir des situations d'abus sexuels, ou tout au moins leur pérennisation, en suscitant par des méthodes pédagogiques appropriées des mouvements de protection des enfants face à des offres séductrices.

La place d'un psychologue clinicien dans les groupes de réflexion concernant ces actions m'avait paru s'imposer : il y avait sûrement matière à s'interroger sur les enjeux et les modalités des actions de sensibilisation aux violences sexuelles perpétrées sur des enfants dont il était encore la règle, il y a tout juste quinze ans, de considérer qu'elles étaient toutes fictives. Ce travail ne tarda pas à faire apparaître des écueils à commencer par celui de donner sa juste valeur à la parole des enfants, entre fiction et vérité, particulièrement dans les récits évoquant des scènes de séduction ou d'agression sexuelle. Il y avait là une tâche redoutable pour laquelle Freud avait légué des outils de pensée précieux mais pas toujours d'un maniement aisé. Où et comment tracer la ligne de partage entre le fantasme et la réalité ? En quoi l'érotisation structurante se distinguait-elle de la séduction traumatique ? À partir de quels éléments de la réalité matérielle mais aussi de la réalité psychique pouvait-on établir qu'un enfant était en danger psychique ? Par quels mécanismes la restauration psychique pouvait-elle opérer après un traumatisme sexuel ?

Un second écueil portait sur la difficulté de définir les moyens par lesquels pouvaient opérer des actions de prévention des abus sexuels. Pouvait-on s'en tenir à des techniques de pédagogie actives censées développer les capacités d'auto-protection des enfants ? Les changements psychiques pouvaient-ils s'enseigner ? Surtout, les actions entreprises ne faisaient-elles pas l'impasse sur une difficulté majeure et pourtant incontournable, celle de la prise en compte des désirs et des fantasmes des enfants dans leur rencontre avec une séduction dont le pouvoir tenait précisément à son caractère séduisant ?

Cette question et toute autre du même ordre furent, et sont toujours, considérées comme irrecevables : que la sexualité infantile préside aux « jeux de docteurs » peut à la rigueur s'entendre, mais qu'elle soit agissante dans les scénarios d'abus sexuels, voilà qui ne se peut pas. L'affirmation de la sensibilité des enfants au jeu de la séduction et celle de la nécessité pour les adultes d'y porter attention, notamment en tempérant leurs ardeurs cajolantes, sont aussi subversives aujourd'hui qu'à l'époque de Freud.

Car si le déni de la sexualité infantile peut être lu comme l'effet de son refoulement massif et persistant, on peut y voir aussi les répercussions d'un malentendu entre la psychanalyse et les travailleurs sociaux, malentendu reposant sur l'idée, fautive, que reconnaître l'existence de la sexualité infantile reviendrait à faire porter à l'enfant la responsabilité de passages à l'acte qu'après des siècles de silence, on entend enfin dénoncer. Peut-être aussi l'accusation portée à l'encontre de la psychanalyse épargne-t-elle à ceux qui la formulent l'embarras d'avoir à tenir compte de la sexualité infantile dans leurs pratiques auprès des enfants.

Cela dit, le déni de la sexualité infantile n'est en rien propre aux campagnes de prévention des abus sexuels. Il est aisément perceptible dans tout le champ de la petite enfance où les manifestations pudiques des enfants passent le plus souvent inaperçues, à moins qu'elles ne conduisent à une interrogation inquiète : un enfant qui ne veut pas se mettre tout nu devant les autres est-il malade ? Inhibé ? « Complexé » ? Dès lors que le discrédit de la pudeur s'inscrit dans un contexte général où l'on postule que le désir est dans l'œil de celui qui regarde et non dans l'œil de celui qui se montre, rien ne fait obstacle à un certain terrorisme de la nudité, imposée aux enfants parce que supposée innocente. D'où une autre question : comment rendre les adultes attentifs à la sexualité infantile, non pour en jouir, mais pour devenir de meilleurs éducateurs ?

Cherchant un fil par lequel tresser ces questions et ces situations, le thème de la pudeur s'imposa comme celui à partir duquel pourrait s'examiner la façon dont la sexualité infantile était prise en compte (ou pas) dans les pratiques du champ social. L'étude de la pudeur me sembla pouvoir être propice à une réflexion que je souhaitais plus fine et plus assurée sur le rôle de la sexualité infantile dans le développement de l'enfant, sur la possibilité de soutenir la formation des mécanismes d'auto-protection psychique, dont la pudeur, et sur la définition d'un abord moins intrusif de l'éducation sexuelle et de la prévention de ce que l'on nommait jusqu'à tout récemment « attentats à la pudeur ».

Je découvris rapidement qu'on avait peu écrit sur ce thème. Aussi, partant du principe qui veut qu'on se mette à l'écriture faute d'avoir trouvé le texte qu'on aurait voulu lire et guidée par l'intuition que la pudeur pouvait être extraite du seul champ de la morale, j'ai décidé d'essayer de voir si la pudeur pouvait utilement être réinsérée dans le champ de la métapsychologie freudienne et de tenter de comprendre pourquoi, comment, et avec quels bénéfices psychiques, le désir de voir se fait parfois désir de voile.

Est alors né ce projet d'examiner de plus près comment la pudeur prend corps. Ainsi ai-je fait, à ma façon mon « retour à Freud » à partir d'un premier fil qui, en l'occurrence, fut une question voisine de la précédente : comment la pudeur prend-elle corps dans la théorie psychanalytique ? En cela j'ai suivi le conseil de Wladimir Granoff pour qui le seul abord fructueux de l'œuvre de Freud consistait à se saisir d'un fil et à le tenir d'un bout à l'autre de

l'œuvre afin de « poursuivre un travail qui continue le sien en prenant appui sur les préparatifs qu'il avait accumulés » (*La Pensée et le féminin*, p. 317). J'ai ensuite rassemblé d'autres écrits, principalement dans le champ de la psychanalyse, afin d'interroger le sens de la pudeur et d'en dégager la nature, la fonction et la genèse.

Le résultat de cette longue recherche a fait l'objet d'une thèse, ici reprise sous une forme abrégée, qui décline la pudeur en huit chapitres qui sont autant d'angles sous lesquels on peut la considérer. Le premier chapitre présente la pudeur telle qu'on peut la dégager du corpus freudien et porte une attention particulière à la métaphore de la *digue* qui lui est habituellement associée. Cette première partie met aussi en lumière comment l'ambivalence personnelle de Freud a pu, à son insu, mettre un verrou sur tout questionnement ultérieur de la pudeur. Le second chapitre survole la façon dont la pudeur habite l'imaginaire judéo-chrétien et celle dont elle s'est historiquement insérée dans le champ général des idées. Deux chapitres sont ensuite consacrés à la formation de la pudeur : le chapitre trois examine comment la pudeur émerge du moi en formation et du pare-excitations maternel, tandis que le chapitre quatre présente les effets sur la pudeur des remaniements psychiques consécutifs à la crise œdipienne. Le cinquième chapitre met en lien pudeur et dégoût, et tente de comprendre pourquoi et comment la pudeur cherche à endiguer les sécrétions qui pourraient sourdre du corps, ou des espaces intérieurs du sujet. On y aborde aussi la question de la valeur du secret et de l'intimité psychique. Le chapitre six interroge différentes formes de voile – vêtement, beauté et virginité et pudeur –, avant de s'arrêter sur la question d'une pudeur spécifiquement féminine, et sur celle d'une pudeur masculine. Le septième chapitre tente d'articuler la pudeur à la séduction et à l'érotisme. Le huitième chapitre, enfin, ramène aux questions de départ en proposant une prévention des agressions sexuelles fondée sur une réhabilitation de la pudeur chez les adultes comme chez les enfants.

Chapitre 1

Penser la pudeur avec Freud

« Si donc ce récit prend parfois l'allure d'un fleuve où les équilibres et les différences de niveau joueront un rôle évident, nous demanderons l'indulgence du lecteur car enfin il existe aussi des engorgements, des refoulements, des ensablements, des "adductions" manquées et des sources qui "ne peuvent se rejoindre" sans même parler des courants souterrains et du reste.

[...]

Il ne s'agit en effet que du déversement d'une flaqué secondaire dont le contenu, une fois crevée la digue, négligemment édifiée, s'écoule en devenant ruisseau jusqu'au moment où, la faible digue s'écroulant pour de bon, toute tension disparaît.

HENRICH BÖLL, *L'Honneur perdu de Katharina Blum*

Pour aborder la pudeur dans l'œuvre freudienne, un premier chemin sera d'inventorier le legs explicite de Freud à son propos, sachant qu'il l'a présentée comme celle des inhibitions sexuelles qui s'opposait à la pulsion scopique et qu'après l'avoir inscrite dans l'espace précaire de la normalité, entre névrose et perversion, il lia son destin, par le pouvoir durable d'une métaphore, à l'image d'une *digue*. Étudier la pudeur selon Freud, c'est donc d'abord pénétrer dans un univers régi par une dynamique hydraulique de flux, de digues, de barrages, de stagnations, d'écoulements vers la source et de menaces d'inondation où la psychanalyse ramène la vie psychique à un jeu de forces et de courants se favorisant et se contrariant les uns les autres¹. Dans cet univers, la pudeur est présentée comme une *digue*, élevée sous l'action conjointe de facteurs internes et de facteurs externes lors de la mise en place du surmoi et de l'idéal du moi.

Des développements de Freud sur le rôle complexe des inhibitions, on aura surtout retenu leur action possiblement névrotisante au détriment d'une autre dimension, bénéfique à la structuration psychique. Ceci nous conduira à aborder la pudeur par une deuxième voie, celle de l'examen des rapports de Freud à la pudeur et de la façon dont ceux-ci ont influencé ses conceptions théoriques et les questions techniques qui en découlaient. Du voile qui fut

1. S. Freud, « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique », p. 169.

alors jeté sur la pudeur, le présent travail souhaiterait soulever un pan pour redonner à la pudeur la place qui lui revient dans l'édifice métapsychologique, une place dont on verra que Freud en avait dessiné les contours d'une façon bien plus nuancée qu'on ne le dit habituellement.

A – DE LA DIGUE AU VOILE

1. ORIGINE D'UNE MÉTAPHORE

Dans le monde où vit, travaille et écrit Freud, la pudeur circule. Présentée dans les textes fondateurs de la psychanalyse comme l'une des *digues* qui, avec le dégoût, resserrent le cours du flux de la pulsion sexuelle, elle s'inscrit dans l'œuvre freudienne comme une donnée d'expérience surgissant « naturellement » dans le cours de réflexions portant sur ce à quoi elle s'oppose, le plaisir scopique. Aussi n'est-elle jamais définie autrement qu'en tant que « force qui s'oppose » aux perversions de la pulsion scopique, l'exhibitionnisme et le voyeurisme.

Si l'image de la digue qui court tout au long des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, le texte de Freud où il est le plus directement question de la pudeur, est restée explicitement inscrite dans le corpus psychanalytique comme celle de la pudeur, on peut remarquer que cette métaphore de la digue qui traverse toute l'œuvre freudienne est associée tantôt à la pudeur, tantôt à d'autres concepts. Dès les années 1890, Freud imaginait en effet des digues opérant dans le psychisme, comme s'il y avait eu dans son univers psychique prégnance d'une image dont il aurait fixé le contenu au fur et à mesure de l'évolution de sa conception du fonctionnement psychique. La métaphore de la digue est donc antérieure aux réflexions sur la pudeur, et elle lui sera aussi ultérieure : on la retrouve aussi bien dans *L'Interprétation des rêves* (p. 510) que dans les tout derniers textes où la digue devient la métaphore du refoulement (« Analyse avec fin... », p. 241 et 242).

Auparavant, en 1929, dans *Malaise dans la civilisation*, Freud, évoquant « l'endigement des brûlants désirs de l'adulte... » (p. 56), avait aussi écrit : « Les femmes ne tardent pas à contrarier le courant civilisateur ; elles exercent une influence tendant à la ralentir et à l'endiguer » (p. 55). Le terme ici traduit par *endiguer* renvoie dans le texte original au mot *zurückhalten* dont le sens est *retenir, réprimer, contenir*, ce qui donne l'idée d'une action par laquelle une force est appliquée à l'encontre d'une autre, comme le fait la digue pour dévier ou modérer les courants fluviaux et marins. Si on considère *zurückhalten* dans sa forme nominale, *zurückhaltung*, on trouve alors comme sens *réserve, retenue, discrétion et réticence*. Quittant la digue, on reviendrait donc au champ sémantique de la pudeur.

Cette dernière notation va retenir notre attention parce que le travail

d'endiguement y est présenté comme opposé au travail de la civilisation, lors même que Freud a toujours semblé accorder à la digue le pouvoir civilisateur suprême. C'est d'autant plus intéressant qu'on est là dans un passage du *Malaise* où Freud avance l'idée que, dans une société qui se consacre à poursuivre des buts culturellement valorisés, il reviendrait aux femmes de sauvegarder l'amour et le lien au plus proche. Dans la lutte d'*Éros* contre *Anankè*, la pudeur, ici confiée aux femmes, serait donc mise au service d'*Éros*, ce qui ouvre une perspective inédite laissant imaginer une possible articulation entre érotisme et pudeur féminine qu'une lecture freudienne classique a pour habitude d'opposer.

Pour ce qui concerne la pudeur, c'est dans sa tentative d'éclaircir les mécanismes du refoulement qu'on trouve les premières réflexions de Freud à son propos, au moment où il se demande à quoi attribuer l'origine du déplaisir qui surgit parfois au cœur d'une expérience sexuelle. La réponse qui lui vient « tout de suite à l'esprit » et qu'il présente à son ami Fliess dans le *manuscrit K* daté du 1^{er} janvier 1896 est la suivante : « Ce sont la pudeur et la moralité qui constituent les forces refoulantes » (p. 131). Comme la morale, la pudeur s'opposerait donc à la satisfaction sexuelle. Reste pourtant à comprendre pourquoi la pudeur n'est pas toujours agissante : il est des moments où ni elle, ni le dégoût ni la moralité ne suffisent à arrêter ou à retarder la satisfaction sexuelle ; à l'évidence leur action est discontinuée. Freud poursuit donc son questionnement et, délaissant sa première hypothèse, suggère que la pudeur, comme le dégoût et la morale, serait peut-être moins la force refoulante à l'origine de la névrose que la résultante d'une autre force, l'angoisse, qui en serait la source. Si la question est loin d'être close, le *manuscrit K* reste néanmoins intéressant en ceci qu'il expose trois séries de questions récurrentes qui, concernant la pudeur, ne seront jamais tout à fait explicitées par Freud : la première porte sur les liens entre la pudeur et le refoulement, la seconde sur les rapports entre la pudeur, le dégoût et la moralité qui resteront liées tout au long de l'œuvre freudienne, et la troisième, présente seulement sous forme d'allusion, concerne le rapport singulier de la féminité à la pudeur.

Près de deux ans après la rédaction du *manuscrit K*, Freud reprend la même question : comment le dégoût, la pudeur et la morale, ces empêcheurs de jouir en rond, s'insèrent-ils dans un système psychique orienté par la recherche du plaisir ? Dans une longue lettre adressée à Fliess le 14 novembre 1897, il revient à sa première idée d'une pudeur source d'un refoulement « normal » (*La Naissance de la psychanalyse*, p. 205). Après en avoir attribué l'origine à l'apparition de la verticalité humaine ayant entraîné la déchéance de l'odorat comme source d'excitations sexuelles¹, il en rejette finalement l'hypothèse au profit de celle d'une « force refoulante » qui libérerait l'angoisse au fondement de « processus intellectuels » parmi lesquels il cite la

1. Hypothèse reprise en 1929 dans *Malaise dans la civilisation*, note, p. 50.

pudeur (*ibidem*). Il retrouve ainsi sa conclusion du *manuscrit K* : la pudeur n'est pas une force refoulante, mais sa résultante. Surtout, il formule l'assertion finale qui sera le point d'appui de toute sa réflexion ultérieure : « Le mérite essentiel de ma synthèse réside dans la découverte du lien entre le processus névrotique et le processus normal » (*ibidem*, p. 207). Là s'ouvre en effet l'espace de réflexion des *Trois essais sur la théorie sexuelle* où l'on verra la pudeur osciller entre névrose, perversion et normalité.

2. PUDEUR ET PERVERSION

Les idées émises dans la correspondance avec Fliess et dans *L'Interprétation des rêves* vont trouver un premier aboutissement dans les thèses développées par les *Trois essais sur la théorie sexuelle*. C'est dans ce texte qui s'attache à décrire la genèse du comportement sexuel adulte et ses possibles ratés, qu'on trouve le plus explicitement développée l'idée de la pudeur comme inhibition sexuelle et de celle-ci comme digue régulant le flux de la libido.

Au début des *Trois essais*, Freud relève quatre erreurs majeures dans le discours scientifique de son temps sur la sexualité : il n'y aurait pas de sexualité infantile, la pulsion sexuelle se construirait à la puberté, son but serait l'union sexuelle et elle se manifesterait par l'attrance pour un partenaire de l'autre sexe. Le ton d'abord mesuré puis ouvertement polémique qu'il adopte pour réfuter ces thèses fait des *Trois essais sur la théorie sexuelle* un texte écrit *contre* un autre texte, implicite, celui des idées à la mode. Il faudra donc en tenir compte dans l'appréciation des thèses qui y sont exposées : Freud, en écrivant, garde en tête la Vienne au début du XX^e siècle. Or, la pudeur y avait alors un visage différent de celui qu'on lui connaît dans le monde occidental moderne.

L'intérêt des *Trois essais*, c'est qu'on y saisit le mouvement d'une pensée à l'œuvre, ferraillant pour constituer un ensemble théorique cohérent et rigoureux à partir des observations recueillies dans le champ de la clinique, et néanmoins sans cesse menacée par l'irruption d'un autre mode de pensée, plus proche des processus primaires qui ne sauraient boudier ni le plaisir de voir ni celui de (se) montrer. C'est pourquoi on sera aussi attentif au déroulement progressif des idées de Freud et à leur évolution dans le temps – chez lui, une formulation en appelle toujours une autre – qu'à ses mouvements psychiques.

C'est dans le premier des *Trois essais*, consacré aux aberrations sexuelles, qu'apparaît la pudeur qui y reçoit la seule définition qu'en donnera jamais Freud. Après avoir examiné les déviations se rapportant à l'*objet* sexuel, Freud a présenté les déviations se rapportant au *but* sexuel ; c'est là qu'en relation avec les transgressions anatomiques, il a introduit le dégoût. Il a ensuite présenté les *buts sexuels préliminaires*, toucher et regarder, et indiqué en quoi

ils étaient utiles à la fois à la pulsion sexuelle et à la culture ; puis il a distingué les formes perverses du plaisir scopique, l'exhibitionnisme et le voyeurisme, insisté sur la réversibilité des pulsions, avant de conclure par une notation où apparaît pour la première fois la pudeur :

La force qui s'oppose au plaisir scopique et qui peut éventuellement être supplantée par lui est la pudeur (comme précédemment le dégoût). (p. 68)

Associée au dégoût, la pudeur est donc d'emblée présentée comme s'exerçant à rebours du plaisir de voir – « force qui s'oppose au plaisir scopique » – mais, dans un même souffle, son échec partiel est déjà annoncé : « qui peut éventuellement être supplantée par lui ». Dans cette façon singulière d'introduire la pudeur et d'en annoncer aussitôt l'échec occasionnel, Freud dévoile sa préoccupation majeure concernant la pudeur : éviter qu'elle ne devienne source de névrose en raison d'une rigidité qui l'opposerait à la satisfaction sexuelle. Sitôt que la pudeur lui vient à l'esprit, Freud semble en effet voir surgir la menace de sa bascule du côté de l'excès, ce qui l'amène à annoncer par touche discrète la prédominance maintenue du plaisir scopique : si active que soit la pudeur, il faut que celui-ci demeure possible. Dans la progression du texte, Freud a en effet présenté les plaisirs du toucher et du regard comme nécessaires à la satisfaction sexuelle normale. Et non seulement a-t-il reconnu au plaisir de voir le pouvoir d'éveiller la libido, mais encore a-t-il attribué à la beauté un rôle non négligeable dans la sélection naturelle.

Cette tentative pour accorder à la beauté un fondement téléologique laisse néanmoins deviner un mouvement plus personnel chez Freud qui tenterait ainsi de donner une assise scientifique au plaisir de contempler la beauté dont on sait qu'elle ne lui était pas indifférente. C'est pourquoi, sitôt affirmée l'utilité de la beauté, Freud poursuit sa défense du plaisir de voir en en faisant dériver des buts artistiques élevés. Ce n'est qu'au terme de l'exposition de ses réflexions sur l'importance des plaisirs du regard qu'il en suggère enfin la possible perversion, quand, détournant l'acte sexuel de son but normal, ils en viennent à se limiter aux seules parties génitales, à ignorer le dégoût ou à s'intéresser aux fonctions de défécation. Outre cette réticence à évoquer la possible perversion des plaisirs du regard, on peut observer qu'au début du passage qui se conclut par l'introduction explicite de la pudeur, Freud a fait allusion à son caractère contradictoire en faisant remarquer que la « dissimulation progressive du corps qui va de pair avec la civilisation tient en éveil la curiosité sexuelle » (*ibidem*, p. 66), suggérant par là, qu'opposée au désir de voir l'autre nu, la pudeur ne ferait pourtant qu'aiguïser ce désir. Tout se passe donc comme si, occupé à démontrer sa thèse – la perversion n'est pas radicalement distincte de la normalité – il cherchait à mettre en évidence les forces contribuant à normaliser la pulsion. La pudeur, nécessaire pour faire obstacle à la perversion scopique, serait de celles-là, sans qu'il ne

puisse pourtant s'empêcher d'en évoquer aussitôt l'inverse, celle d'une pudeur travaillant sur le versant de la névrose.

Si établir les mécanismes par lesquels un sujet humain accède à la normalité demeure la préoccupation de Freud tout au long de ce premier essai, il entend cependant démontrer que les forces opposées aux perversions sont les mêmes qui, si elles agissent prématurément sur une pulsion sexuelle encore faible, empêcheront un développement sexuel normal. Les probabilités de voir celui-ci prendre les formes souhaitées par la civilisation n'en sont donc que plus incertaines.

Dans ce premier essai, comme déjà dans sa correspondance à Fliess, Freud associe la pudeur et le dégoût ; la morale s'y ajoutera au moment où, détournant son attention des individus normaux ou pervers, il se tournera vers les hystériques (*ibidem*, p. 78). Or, si le fil qui relie dégoût, pudeur et pitié et les oppose à la pulsion anale, à la pulsion scopique et à la pulsion d'emprise se déroule aisément, on ne voit pas bien à quelle pulsion sexuelle partielle ou à quel but préliminaire ferait obstacle la morale. Pour que s'éclaire l'articulation entre la morale et le fonctionnement psychique, il faudra attendre la formulation de la seconde topique freudienne, car, au moment de la rédaction des *Trois essais*, Freud ne dispose pas encore de ces précieux outils conceptuels que sont le surmoi et l'idéal du moi. Seule lui est présente à l'esprit l'irréductible contradiction entre les exigences de la culture et les aspirations sexuelles des humains¹.

Quoi qu'il en soit, du premier des *Trois essais* émerge une vision qui installe la pudeur comme *force de résistance* à la pulsion scopique, participant en cela au développement de la normalité, mais oscillant dans ses effets entre névrose et perversion. De ces deux dangers, le plus présent à l'esprit de Freud au moment de la rédaction des *Trois essais* et dans la suite de son œuvre, demeure celui d'un excès de pudeur qui, au lieu de s'opposer à la fixation de la pulsion scopique, s'opposerait à la pulsion sexuelle elle-même ; les risques encourus quand la pudeur fait défaut, voyeurisme et exhibitionnisme, seront donc évoqués, sans plus. De ce fait aussi, la valeur psychique de la pudeur et les répercussions de sa dissolution ou de sa mise en échec resteront largement reléguées dans l'ombre de la pensée théorique freudienne.

3. LES DIGUES EN CONSTRUCTION

Postulant que la constitution perverse en formation peut s'observer chez les enfants, Freud introduit le second essai, consacré à la sexualité infantile, en proposant de

1. Qu'il développera dans son essai, « La morale sexuelle civilisée », p. 28-46.

suivre le jeu des influences qui gouvernent le procès évolutif de la sexualité infantile jusqu'à son aboutissement sous forme de perversion, de névrose ou de vie sexuelle normale. (p. 89)

Faisant débiter la civilisation *et* la vie sexuelle par l'éveil de la pudeur et de l'angoisse, Freud reprend la thématique biblique de la découverte de la nudité comme signe de la chute hors de l'Eden, et s'apprête, ainsi que la suite de son œuvre le confirmera, à faire remonter de plus en plus loin vers l'origine ce moment d'expulsion du Paradis de l'innocence infantile, allant plus tard jusqu'à affirmer que « le nouveau-né en vérité vient au monde avec de la sexualité »¹. Déjà, dans l'étude des rêves dits « typiques », il avait accordé une importance particulière aux rêves de confusion à cause de la nudité² qu'il rattachait au plaisir de l'enfant à se montrer nu, plaisir dont le renoncement marquait précisément la fin de la prime enfance.

À l'innocence supposée prolongée des enfants, Freud substitua par ses travaux et ses observations l'image d'une enfance animée par une sexualité vivace et florissante dont les *Trois essais sur la théorie sexuelle* constituent une remarquable défense et illustration. Freud y expose comment l'ensemble des activités physiques aussi bien que psychiques de l'enfant est placé sous l'influence directe de son organisation sexuelle, laquelle porte en germe toutes les perversions possibles, toutes les névroses, et la normalité aussi.

Reprenant l'idée d'un corps entièrement excitable déjà présente dans *L'Interprétation des rêves* (p. 337), Freud décrit une sexualité infantile qui dépasse largement ce qui sera désigné ailleurs comme génitalité, et les sources d'excitations sexuelles infantiles identifiées par lui sont telles que, réunies, elles recouvrent la quasi-totalité du corps et des activités de l'enfant. À cela, il ajoute l'action excitante des contacts de peau avec l'autre, suggérant que la peau tout entière pourrait devenir surface érogène (*Trois essais*, p. 85), et encore, le pouvoir sexuellement excitant de tous les processus affectifs relativement intenses y compris ceux liés à l'effroi (*ibidem*, p. 136). L'intensité d'une sensation suffirait à lui donner une coloration sexuelle, d'où cette hypothèse : « Il se peut que rien d'important ne se passe dans l'organisme sans fournir sa contribution à l'excitation de la pulsion sexuelle » (*ibidem*, p. 138).

Ne perdant pas de vue que la sexualité humaine n'est pas qu'affaire de contacts épidermiques mais aussi de fantasme, Freud postule chez les enfants une activité fantasmatique restée ignorée avant lui et présente le résultat de ses observations sous la rubrique des théories sexuelles infantiles. À l'encontre de l'idée généralement admise, il affirme que les questions sexuelles occupent les enfants et que, pour qui sait écouter, les manifestations de cette curiosité-là sont aisément recueillies. Il affirme que la façon dont les enfants formulent les réponses à leurs questions sur l'origine de la vie renseigne sur leur vie

1. S. Freud, « Les explications sexuelles données aux enfants », p. 9.

2. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 213.

sexuelle, et que les hypothèses infantiles sur la grossesse et la naissance rendent compte de l'état de leur organisation sexuelle (« Les théories sexuelles infantiles », p. 19) : quand le dégoût n'est pas encore en place, les enfants peuvent imaginer donner naissance à un bébé comme on va à la selle ; ou quand la bouche est le lieu privilégié du plaisir, ils peuvent imaginer qu'une grossesse soit provoquée par l'ingestion de quelque produit magique, voire en échangeant un baiser.

Un troisième élément retenu par Freud à l'appui de sa thèse d'une sexualité infantile comparable dans ses processus à celle des adultes est l'émergence d'un conflit psychique à l'occasion des recherches sexuelles de l'enfant. Inhibé par une ignorance dont rien ne pourrait vraiment le délivrer, puisqu'il n'y a jamais de véritable savoir sexuel, et trompé par ses imparfaites théories sexuelles, l'enfant ferait l'expérience d'une radicale contradiction entre son savoir et son désir. De là se constituerait l'irréductible noyau de sa névrose (*ibidem*, p. 18).

Compte tenu de la conjugaison d'une activité sexuelle infantile intense, de sources libidinales nombreuses et d'une activité fantasmatique certaine, Freud en vint à postuler la possible perversion de l'enfant qui ne bénéficie pas des digues psychiques qui pourraient s'y opposer :

Il est instructif de constater que, sous l'influence de la séduction, l'enfant peut devenir pervers polymorphe et être entraîné à tous les débordements imaginables. Cela démontre qu'il porte dans sa prédisposition les aptitudes requises ; leur mise en acte ne rencontre que de faibles résistances parce que, suivant l'âge de l'enfant, les digues psychiques qui entravent les excès sexuels : pudeur, dégoût et morale, ne sont pas encore établies ou sont seulement en cours d'édification. (*Trois essais*, p. 118)

La formulation du texte mérite qu'on s'y arrête, car ce n'est pas celle habituellement retenue. L'enfant *n'est pas* pervers polymorphe, il *peut le devenir sous l'influence d'une séduction*. La perversion ne dépendrait donc pas seulement d'une absence ou d'une faiblesse des digues, mais aussi d'une rencontre avec un séducteur, ce qui laisse supposer que le développement de la sexualité reste tributaire de la structuration des processus psychiques et des modalités de rencontre avec la séduction imposée par l'environnement extérieur. Cette mise en relation de la perversion et de la séduction est d'autant plus remarquable qu'elle apparaît dans un texte rédigé après l'abandon par Freud de sa théorie de la séduction précoce comme facteur d'entrée dans la névrose. On peut donc y voir une invitation à réfléchir à l'articulation entre la séduction, la possible perversion infantile et le jeu des inhibitions sexuelles.

Pour le moment, ce qui intéresse Freud c'est de démontrer que les formes de la sexualité adulte s'acquièrent pendant l'enfance. Remarquons toutefois que si la formule « les manifestations infantiles de la sexualité ne déterminent pas seulement les déviations de la vie sexuelle normale, mais aussi sa forme

normale »¹ reste au fondement de sa théorie sur la sexualité, elle sera ensuite infléchie par l'adjonction de réflexions sur le rôle des inhibitions sexuelles. Ici viennent en effet s'insérer les réflexions sur la période de latence au cours de laquelle, en prévision du regain pulsionnel de la puberté, l'appareil psychique se dote d'un équipement nouveau, les inhibitions sexuelles ou digues psychiques².

Bien qu'au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée, Freud se détacha d'indications chronologiques précises concernant l'apparition des inhibitions sexuelles³, l'important, c'est ce mouvement qui va d'une pulsion en action à un temps de suspension pendant laquelle s'opèrent des transformations psychiques qui trouveront pleinement leur sens dans un deuxième temps, lorsque la pulsion sera réactivée et que la génitalité sera possible. Ainsi se révèle le caractère *constructible* des inhibitions. D'où la question : à quels facteurs en attribuer la construction ?

D'abord hésitant sur le possible rôle moteur de l'éducation dans l'apparition des inhibitions sexuelles (*Trois essais*, p. 100), Freud ne lui concéda finalement qu'un rôle accessoire d'agent extérieur donnant, au moment voulu, le signal d'apparition de ce qui serait déjà pré-formé dans le psychisme (*ibidem*, note de 1915, p. 75) ou celui de principe clarifiant de ce qui aurait été « organiquement déterminé, héréditairement fixé » (*ibidem*, p. 100). Cette hypothèse s'accordait assez bien avec l'idée que les inhibitions sexuelles étaient des « sédiments historiques d'inhibitions externes auxquelles la pulsion sexuelle a été soumise au cours de la psychogenèse de l'humanité » (*ibidem*, note de 1915, p. 75), se manifestant sous l'effet spontané de facteurs internes, héréditaires ou constitutionnels. Toutefois, c'est seulement une fois qu'il eut élaboré sa seconde topique que Freud résolut l'apparente contradiction entre facteur extérieur et facteur interne, en explicitant par quels processus les interdits et les valeurs empruntés à la famille et au groupe social étaient intériorisés sous la forme du surmoi et de l'idéal du moi (« Sur les types d'entrée dans la névrose », p. 176). De même fallut-il attendre 1920 pour voir apparaître dans « Au-delà du principe de plaisir » (p. 69) un facteur interne de protection, le pare-excitations, dont le rôle protecteur de la psyché annonce et prépare celle des digues psychiques.

En somme, à rassembler ces hypothèses, on dira que les inhibitions sexuelles en général, et la pudeur en particulier, résultent d'une tendance interne à se détourner d'une excitation sexuelle *et* d'un facteur externe qui en serait le révélateur et pourrait lui-même être multiple : l'éducation, certes,

1. *Ibidem*, p. 151.

2. *Ibidem*, p. 99.

3. On se tromperait donc en retenant une datation trop précise de leur formation aboutissant à n'en situer l'action qu'après la période œdipienne. On verra plus loin qu'il est en effet légitime de supposer la pudeur opérante avant la période œdipienne.

mais aussi la rencontre d'une figure séductrice qui conforterait ou qui contrairait l'apparition de la pudeur.

4. LE JEU DES PULSIONS

De l'origine des inhibitions, Freud passa tout naturellement à leur rôle, suggérant qu'en raison du conflit irréductible entre le désir sexuel et la dépendance à l'autre, les formes adultes de la pulsion sexuelle et des pulsions partielles seraient contraintes de suivre les voies désignées par la « morale sexuelle civilisée ». Le rôle des inhibitions sexuelles en serait alors un de modelage de la sexualité, afin de « civiliser » ses plaisirs et de les rendre compatibles avec les exigences d'une société désireuse de rendre la sexualité adulte non incestueuse, monogame et (re)productrice. Avec l'introduction de la seconde topique et le développement de sa théorie du surmoi, Freud put présenter les choses de façon moins immédiatement culturelle. Délaissant les formulations qui désignaient les inhibitions sexuelles comme les rejets de préceptes moraux normalisateurs, il leur attribua un rôle de facteur *interne* d'équilibre psychique, destiné à prévenir les conflits entre le ça et le moi et entre le moi et le surmoi (*Totem et tabou*, p. 82)¹.

On pourrait dire que Freud nous a laissé deux modèles pour penser les inhibitions, et la pudeur par voie de conséquence. Un premier modèle, celui qui lie le plus fermement la pudeur à la moralité, paraît le plus rigide en ce qu'il présente les inhibitions comme des *forces qui s'opposent*, forces négatives pourrait-on dire, modèle qui sous-tend les propos sur la nécessité de réprimer la sexualité pour la civiliser. C'est un abord de l'inhibition comme défense contre la perversion, mais une perversion définie de façon si extensive qu'on pourrait y ramener quasiment tous les plaisirs sensuels autres que ceux strictement génitaux. Préoccupé de démontrer la continuité entre normalité et perversion, Freud range en effet en une même catégorie l'infantile et le pervers parce que tous deux contraires aux aspirations d'une société pour laquelle seule une sexualité productive était acceptable². L'enfant étant ouvert à toutes les sollicitations pulsionnelles internes et environnementales, les inhibitions seraient requises pour limiter l'exercice d'une sexualité toujours en danger de se fixer sous les formes d'une perversion qui deviendrait manifeste une fois atteinte la maturité physiologique suffisante pour en concrétiser les désirs. À partir des remaniements des *Trois essais* de 1915, les digues psychiques se virent accorder un rôle supplémentaire : rendre possible à l'âge adulte la rencontre d'un objet amoureux socialement acceptable, ce qui suppose qu'ait été évité dans l'enfance le piège d'une fixation amoureuse incestueuse ou

1. Et aussi « Pour introduire le narcissisme », p. 98.

2. Conception que retrouve l'ethnologue Françoise Héritier quand elle écrit que l'étude des règles sociales concernant la reproduction font apparaître un « impensable absolu » qui ne l'est « peut-être que parce qu'il ne peut être qu'improductif » (*Les Deux sœurs et leur mère*, p. 365).

narcissique. En raison de l'indestructibilité des désirs infantiles jamais tout à fait éteints, ni dans leurs buts ni dans leur objet¹, la continuité entre la sexualité infantile et la sexualité adulte se maintiendrait tout au long de la vie, de sorte que le travail des digues ne s'achèverait jamais complètement. Par son opposition à la pulsion scopique, la pudeur participerait à ce travail d'endiguement d'une sexualité trop exubérante pour le projet répressif civilisateur. Dans ce contexte, elle prendrait l'allure qu'on lui prête habituellement, celle d'un corset taillé pour que rien de la chair ne déborde et pour que le corps s'efface, ou tout au moins, se taise.

La seconde forme donnée par Freud à ses réflexions sur les inhibitions quitte le terrain de la perversion pour s'intéresser au tableau plus mobile du développement sexuel. Sans contredire les premières formulations, il prend appui sur l'organisation des pulsions partielles et met l'accent sur le jeu des pulsions entre elles, jeu non dépourvu de satisfactions et qui conduit, à terme, à une satisfaction supérieure. Le rôle des inhibitions n'est pas d'empêcher ce jeu mais au contraire d'en préserver la possibilité en évitant une fixation qui conduirait la pulsion soit à la névrose soit à la perversion.

Dans son souci d'éclairer le développement de la pulsion sexuelle génitale, Freud s'est en effet interrogé sur la progressive hiérarchisation des pulsions partielles et à compter de 1915, sa réflexion sur l'organisation des pulsions s'est enrichie des avancées sur la nature de la pulsion dont la plasticité fut mise en évidence et dont le but demeurerait constant : obtenir une satisfaction (« Pulsions et destins des pulsions », p. 18). On put alors admettre que les digues qui modèlent en la transformant la pulsion sexuelle *ne* faisaient *pas* obstacle à une satisfaction, mais en offraient d'autres plus compatibles avec les exigences du moi et du surmoi. Les trois digues identifiées par Freud comme susceptibles de modifier le cours de la pulsion sexuelle pour préparer la sexualité adulte étaient la sublimation, l'inhibition et la formation réactionnelle qui offraient toutes, par des moyens psychiques divers, des occasions de satisfactions autres que celle de la simple satisfaction pulsionnelle.

Sans déssexualiser la pulsion et en en conservant toute l'énergie, la *sublimation* l'oriente vers de nouveaux buts conformes aux aspirations morales du surmoi (« La morale sexuelle civilisée », p. 34). Concernant la pulsion scopique, la sublimation incite à passer de regarder ou d'exhiber le sexe à regarder ou exhiber d'autres objets, déssexualisés, socialement reconnus et valorisés ; elle opère par une sorte de changement de focale qui détache le regard des parties sexuelles pour le diriger sur le corps tout entier (*Trois essais...*, p. 60) ou vers tout autre objet « attrayant » : un atome, une constellation, l'inconscient, une œuvre d'art, etc. La sublimation de la pulsion de voir est donc au fondement du sentiment esthétique, mais aussi bien au fondement de la passion de savoir. De même peut-elle agir en transformant

1. S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », p. 103.

une exhibition de la nudité en une exhibition de soi à travers des théories, des tableaux ou en ayant recours aux voiles offerts par la représentation artistique.

Une autre façon pour la sublimation de sauvegarder la satisfaction consiste à investir le processus même de changement d'objet et de but de la pulsion¹. La passion pour le sexe regardé se transforme ainsi en une passion du regard qui ajoutera aux plaisirs de voir ceux de créer de nouveaux objets à voir². En ce cas, la sublimation offre l'avantage de proposer une transformation créatrice de la pulsion scopique « avec la médiation du moi comme agent transformateur »³ et avec son investissement par le surmoi ou plus exactement par l'idéal du moi. Des satisfactions nouvelles sont ainsi fournies aux idéaux du moi qui s'en trouvent transformés en même temps que le surmoi.⁴ Si, comme Freud, on accorde à la pudeur de participer aux mécanismes de sublimation de la pulsion scopique, rien n'interdit alors de penser que certaines de ses formes détiendront elles aussi ce pouvoir de transformer la censure et les interdits du surmoi, ce qui éloignerait d'une conception de la pudeur strictement aliénée aux interdits et aux restrictions du surmoi, pour la remplacer par celle d'une pudeur créatrice de valeurs, par les transgressions mêmes qu'elle soutiendrait⁵.

Si grandes que soient les satisfactions offertes par la sublimation, elles ne peuvent satisfaire entièrement les aspirations de la pulsion scopique qui n'oublie pas qu'il y a de la perte à sublimer : la perte du but et de l'objet sexuel premiers. Satisfaction esthétique et satisfaction sexuelle s'excluent parfois l'une l'autre : ou l'énergie est détournée et sublimée, ou elle ne l'est pas. L'érotisme appelle à entamer la beauté de l'aimé, et la beauté froide d'une femme pourra se transformer en piège pour l'homme, s'il voit son désir excité sans trouver la satisfaction sexuelle. La perte de l'objet pulsionnel initial ne saurait donc être définitive. La vie de certains grands artistes, dont on peut supposer qu'ils étaient doués pour la sublimation, est là pour le rappeler : les plaisirs esthétiques ne sont pas exclusifs des plaisirs érotiques. La perte de l'objet sexuel par le moyen de la sublimation serait d'autant moins souhaitée qu'elle pourrait conduire à une dissolution du moi⁶, voire à la perte de tout objet⁷, comme en témoignerait l'expérience mystique. Le danger de la sublimation serait alors celui d'une digue qui se dissoudrait au point de devenir flux elle-même.

Quand l'intensité pulsionnelle est grande et quand ni la satisfaction directe ni la sublimation ne sont possibles ou souhaitables, l'appareil psy-

1. C. Seulin, « Formation réactionnelle et sublimation », p. 1283-84.

2. Ce qui permettrait de penser la différence entre l'esthète amateur d'art et l'artiste créateur de formes esthétiques.

3. C. Seulin, « Formation réactionnelle et sublimation », p. 1280.

4. En quoi la sublimation se révélerait capable de transformer aussi le surmoi, *ibidem*, p. 1283-84.

5. Et dont, par exemple l'histoire de la peinture en occident serait un vaste exemple, chaque « avancée » dans l'art de la représentation étant à la fois le fruit d'une transgression et d'une sublimation.

6. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 87.

7. « Car le sublime, lui non plus n'a pas d'objet », J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 19.

chique cherche des alternatives qui permettent d'échapper au conflit psychique et au refoulement qui pourrait en découler. Au début de son œuvre, Freud avait imaginé un « refoulement normal » qui contribuerait à la désaffectation de certaines zones sexuelles et fournirait « le fondement affectif d'une multitude de processus intellectuels », dont la pudeur¹. Par la suite, il identifia deux autres processus, les digues psychiques, qui, bien que par des moyens différents, assuraient la satisfaction tout en préservant l'appareil psychique du déséquilibre que provoquerait une pulsion trop intense. Les *formations réactionnelles* développent des attitudes opposées aux pulsions partielles et leur attribuent de nouveaux buts et de nouveaux objets déssexualisés, en accord avec la morale collective². Aimer voir peut ainsi devenir aimer cacher. En raison de son caractère défensif, Freud put dire des formations réactionnelles qu'elles étaient une forme réussie du refoulement, parce qu'elles provoquent des modifications psychiques si stables qu'on les retrouve au fondement du caractère de chacun et qu'elles échappent à la pression du refoulé³. Qu'on pense à ces rivières détournées par des digues dont on finit par oublier que leur lit, autrefois, passait ailleurs. De leur côté, les *inhibitions* jouent sur la pulsion qu'elles atténuent sans la modifier. La distinction entre inhibitions et formations réactionnelles est du même ordre que celle qui différencie atténuer et contrer : là où la pulsion veut déshabiller du regard, l'inhibition préfère effleurer, et la formation réactionnelle, détourner le regard.

Le caractère défensif des formations réactionnelles et des inhibitions leur a souvent été opposé, d'autant que seul un écart quantitatif sanctionné par le milieu historique, social et culturel permet de les situer entre normalité et « exagération »⁴. Même si Freud considérait que toute inhibition n'était pas nécessairement pathologique⁵ et bien qu'il ait assigné au travail de l'analyse la tâche d'accroître « la force de résistance des inhibitions »⁶, celles-ci restent habituellement marquées négativement en raison de leur lien avec l'angoisse⁷ et parce qu'elles peuvent résulter d'une « fixation au traumatisme » sous forme d'évitement⁸. Il sera donc utile de rappeler que formations réactionnelles et inhibitions assurent un double rôle de protection contre la censure et de préservation de la satisfaction sexuelle. Là où le refoulement, opposé à la satisfaction pulsionnelle, est le résultat d'un dévoiement de la fonction de la digue qui, sous son action, devient barrage, forçant le flux à retourner vers sa source, le travail des digues psychiques rend possible une satisfaction par des mesures de dérivation qui diminuent la force du flux ou en modifient

1. Lettre de Freud à Fliess, 14 novembre 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 206.

2. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 85-86 (*addenda*).

3. S. Freud, « La disposition à la névrose obsessionnelle », p. 195.

4. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 36 et p. 85-86 (*addenda*).

5. *Ibidem*, p. 1.

6. S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », p. 243.

7. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 2.

8. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 162.

le cours. Certes, le refoulement se révélera parfois nécessaire et aucun mécanisme de défense n'est sans inconvénients. Si la sublimation conduit parfois la digue à redevenir flux, avec l'inhibition et la formation réactionnelle, le risque pourrait bien être celui d'un assèchement de la pulsion. Dignes et refoulements sont donc à replacer dans la dynamique pulsionnelle aussi bien que dans l'économie libidinale générale du sujet, et l'on rappellera que sublimation, inhibition, formation réactionnelle, marqueront durablement les formes de la sexualité telle qu'elle se manifesterà à la puberté¹ et les symptômes qui apparaîtront au cours de la vie future (*Trois essais*, p. 116).

Reste à comprendre comment les différentes formes de satisfaction se combinent progressivement en une organisation pouvant être dite « génitale » ? C'est dans le troisième essai, « les métamorphoses de la puberté », que Freud éclaire la façon dont le plaisir préliminaire, liée aux pulsions partielles, se soumet au primat de la génitalité.

D'abord, Freud montre combien fluctuante est l'organisation des pulsions partielles et des inhibitions psychiques, en prenant comme exemple les liens complexes qui s'établissent entre pulsion scopique, pudeur et dégoût : « lorsque l'obstacle constitué par le sentiment de pudeur a atteint un certain développement » (*ibidem*, p. 120), le plaisir d'exhibition du petit enfant cède à la curiosité d'observer les autres au moment de la miction ou la défécation ; sous l'effet du dégoût, cette première forme de voyeurisme se transforme à son tour en curiosité sexuelle. Ensuite, Freud montre en quoi le jeu des pulsions partielles et de la pulsion sexuelle génitale n'est pas moins élaboré. Il choisit alors un exemple qui met en scène le regard, lorsque l'excitation visuelle consécutive au regard porté sur la beauté d'un objet attrayant induit ou accentue l'excitation sexuelle (*ibidem*, p. 147). Cette mise en rapport d'une satisfaction partielle (ici, visuelle) à une autre, sexuelle, conduit Freud à définir la fonction des zones érogènes partielles comme celle de « rendre possible, grâce au plaisir préliminaire [...] la production du plaisir plus grand de la satisfaction » (*ibidem*, p. 149). Ainsi se trouve introduite l'idée de plaisirs différenciés selon leur degré de satisfaction : il y aurait les plaisirs intermédiaires (ou préliminaires) qui s'accompagnent d'un accroissement de tension, et il y aurait le plaisir terminal conduisant à l'apaisement de la tension.

Freud laisse toutefois entrevoir que les plaisirs préliminaires, qui s'obtiennent plus facilement et qui raccourcissent le trajet de la pulsion, ne seraient pas sans risques puisqu'ils peuvent détourner de son but normal la pulsion sexuelle. De là viendrait la nécessité de digues pour diriger le flux pulsionnel vers la satisfaction finale et l'empêcher de se fixer à la satisfaction préliminaire, de moindre coût psychique. Son éloge des digues resta cependant mesuré, car si leur absence constituait une menace pour la psyché qui serait alors livrée à tous les risques d'un débordement pulsionnel, leur hauteur ou leur

1. S. Freud, « La disposition à la névrose obsessionnelle », p. 190.

rigidité excessives risquaient à l'inverse de faire rebrousser le flux pulsionnel vers des plaisirs régressifs, rendant ainsi inaccessible « le plaisir plus grand » de la satisfaction sexuelle finale.

Que conclut Freud de tout cela ? Que le développement normal de la sexualité était bien plus hasardeux que ne le prétendait la science de son temps, et que la satisfaction sexuelle pleine n'était ni assurée au terme du développement ni inscrite au programme de l'espèce. Seule resterait la consolation de savoir que les obstacles, inévitables, accroissaient la satisfaction du désir amoureux¹, qui serait donc à la mesure du chemin parcouru et des obstacles franchis. La retenue en amour n'exclurait donc pas le plaisir, peut-être même en serait-elle la cause. Détour, suspension, le désir aimerait les méandres de l'eau vive. À condition de se faire palpitante, la pudeur ne trouverait-elle pas là des chemins moins austères que ceux de l'impassible digue ?

5. QUESTIONS EN SUSPENS

Parler de la pudeur comme d'une *digue* psychique s'accorde avec trois notions importantes. La digue, « longue construction destinée à retenir les eaux »², donne l'idée d'un ouvrage construit, ce qui exclut que la pudeur soit innée ; l'idée d'une retenue s'accorde bien avec le concept d'inhibition (qu'on retrouve dans l'idée de réserve parfois associée à la pudeur³), mais qui diffère de celui de barrage, plus actif qu'une retenue ; enfin, la digue suggère un danger, le débordement des eaux, et ce qui en protège, la digue elle-même. La métaphore, transmise et reprise, fournit donc une image qui incite à interroger la genèse de la pudeur, sa nécessité et son utilité au regard de la dynamique sexuelle, et son possible rôle de protection psychique. Néanmoins, la métaphore de la digue montre sa limite en obérant l'aspect discontinu du travail des inhibitions sexuelles. Interrogé sur les digues, un géologue fit la remarque suivante : « Une digue inondée, ça n'existe plus. Quand un fleuve déborde, il emporte la digue dans ses eaux et la détruit complètement, rapidement »⁴. La rigidité d'une digue n'est pas compatible avec la nécessaire plasticité du jeu pulsionnel ni avec l'effacement occasionnel de la pudeur requis par l'érotisme.

Ni dupe ni solidaire d'exigences sociales qui se révélaient parfois excessives, Freud avait pourtant attiré l'attention sur les nécessités *et* les risques d'une quête morale trop rigoureuse⁵, et critiqué une civilisation qui, pour atteindre ses objectifs culturels, réprimait si durement la sexualité qu'elle

1. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », p. 63.

2. *Le Robert 1*, Dictionnaire de la langue française, 1993.

3. Cf. le sous-titre de la revue *Autrement*, consacrée à la pudeur : *La réserve et le trouble*, dir. C. Habib.

4. Raymond Morel, géologue, communication personnelle.

5. S. Freud, « Sur les types d'entrée dans la névrose », p. 178.

expulsait hors de son champ de nombreux individus réfractaires à la domestication qu'elle prétendait imposer¹. Sceptique sur la compatibilité entre les exigences de la civilisation et les aspirations sexuelles humaines², l'ambivalence de Freud quant aux bienfaits de la civilisation se retrouve d'ailleurs dans le choix de la métaphore qu'il propose pour illustrer ce qui aurait été sa plus fameuse réalisation, celle de l'assèchement d'un lac, le *Zuydersee*³. Cette image de lac redevenu minéral est bien éloignée de celle de l'endiguement d'un fleuve tumultueux. Faudrait-il, pour échapper à ce que la culture désigne comme perversion, opposer le règne de la pierre sèche au flux humide de la vie et du désir ? Pour être digue, la pudeur devrait-elle aussi aspirer à l'immobilité de la roche et du sable ? Mais alors, où passerait la vie ?

Fermement insérée entre dégoût et moralité dans l'apprentissage des « devoirs moraux liés à l'exercice de la sexualité »⁴, la pudeur n'a jamais été vraiment dégagée par Freud ni de l'un ni de l'autre, auxquels elle reste le plus souvent textuellement liée⁵. L'insistance freudienne à réunir les termes de morale, de pudeur et de dégoût en un trio souvent relégué à l'espace clos de parenthèses ou semi-ouvert d'une incise n'a sans doute pas été sans effet sur le devenir de la pudeur dans la pensée psychanalytique. La liaison pudeur-dégoût a conduit à inclure la répulsion sexuelle parmi les caractères de la pudeur, renforçant ainsi l'opposition déjà induite par la métaphore de la digue : la pudeur s'opposerait ou se détournerait du sexuel. De même, la liaison insistante entre morale et pudeur a-t-elle parfois induit l'idée que la pudeur ne pouvait se situer que du côté de la répression, masquant ainsi sa valeur possiblement structurante. On verra au chapitre suivant que l'existence de formes infantiles de pudeur ainsi que ses processus d'émergence empêchent de la considérer comme une simple formation morale. Dans un texte aussi tardif que *La Question de l'analyse profane*, Freud cite d'ailleurs la pudeur parmi les « attitudes du moi » (p. 72), la localisant ainsi à l'extérieur du seul espace surmoïque.

Une troisième difficulté restée implicite à l'œuvre freudienne est celle de son recours à une seconde métaphore pour désigner la pudeur, celle du voile. Le plus souvent celui-ci apparaît dans le texte freudien lorsque devient nécessaire une protection contre une vision troublante ou contre l'exhibition d'un désir intime⁶. L'utilisation du voile comme métaphore de la pudeur

1. S. Freud, « La morale sexuelle "civilisée" », p. 33.

2. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », p. 65.

3. S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », p. 110.

4. S. Freud, « Les explications sexuelles données aux enfants », p. 13.

5. Ainsi, des douze occurrences du terme *pudeur* dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, dix l'associent au *dégoût* et six lui adjoignent la *morale*. Sur les quinze autres apparitions du mot que nous ayons pu repérer dans le corpus freudien, la pudeur est sept fois encore explicitement associée ou mentionnée dans un contexte où apparaissent le dégoût ou la moralité.

6. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 102 ; « Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense », p. 76 ; « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », p. 2 ; *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 245 ; « L'organisation génitale infantile », p. 115 ; « Pulsions et destins des pulsions », p. 23-24.

conduit à interroger le lien entre pudeur et féminité, dont Freud laissa ouverte la question de savoir s'il s'agissait d'un lien de causalité ou de contiguïté.

La métaphore du voile invite aussi à se demander sur quel corps porte la pudeur ? Sur un corps en saillie qu'il conviendrait de voiler, pour en masquer le désir ou pour dissimuler l'absence d'un organe nécessaire au désir ? Ou sur un corps en creux qu'il faudrait empêcher de béer afin de s'éviter la honte, ou l'effroi, de ce qui se donnerait à voir inconsidérément ? La pudeur cache-t-elle le manque, ce qui la situerait du côté de la honte, ou le désir, ce qui lui conférerait un statut d'une toute autre valence ? De considérer l'un ou l'autre corps, on verra que la pudeur s'en trouve multipliée dans ses fonctions psychiques, ce qui permettra en retour de dégager une troisième métaphore qui lui serait essentielle, celle de la ligne de partage ou du seuil.

B – UN LEGS AMBIGU

Parmi les thèmes étudiés par la psychanalyse, la pudeur a peu retenu l'attention. Pas plus d'une dizaine d'articles y a été directement consacrée, et les dictionnaires ou vocabulaire de la psychanalyse y font peu ou pas référence. Ce n'est sans doute pas par hasard si la pudeur partage ce privilège de l'oubli avec deux notions voisines, la honte et l'intimité, auxquelles peu de travaux théoriques ou cliniques consistants ont été consacrés¹ en dépit de leur apparition assez fréquente dans des notations cliniques. D'où vient ce voile jeté sur la pudeur ?

Sans doute de deux préjugés transmis dans l'étoffe même des textes psychanalytiques : la pudeur résisterait aux visées d'une psychanalyse conçue comme dévoilement des vérités les plus intimes d'un sujet et mise à nu de ce qui aurait été tenu caché par les mécanismes du refoulement. Ensuite, et plus fondamentalement, la pudeur serait suspecte de contrarier la pensée et le désir de savoir. Pour poursuivre ses travaux et développer ses connaissances sur le fonctionnement psychique, le psychanalyste devrait donc la répudier, voire la refouler.

Cette relégation de la pudeur aux oubliettes des parenthèses où elle se trouve si souvent confinée dans l'œuvre freudienne serait la conséquence d'un legs pour le moins ambigu de la part de Freud dont les positions personnelles face à la pudeur, inscrite dans le fil de son œuvre, ont pu alimenter la méfiance à l'égard d'une force désignée comme contre-force et dont la valeur sera apparue contestable, notamment par les exemples qu'il en a donnés. Qu'on lise « Dora » ou les passages sur la grivoiserie dans *Le*

1. « La notion d'intimité n'a jamais constitué, en tant que telle, un objet de recherche en psychologie clinique ou en psychanalyse » (M.-P. Chevalerias, « La notion d'intimité », p. 151) ; « Il n'existe pas de théorie complète de la honte, et encore moins de forme spécifique de traitement de celle-ci » (S. Tisseron, *La Honte*).

Mot d'esprit dans sa relation à l'inconscient, et l'on constatera que la pudeur y est toujours située du côté de la résistance, celle qu'il s'agirait précisément de vaincre.

On peut faire l'hypothèse que la façon dont Freud se heurta dans sa vie et dans son travail à la question de la pudeur est à la source du silence qui la recouvre depuis, comme s'il avait transmis implicitement l'idée que de la trilogie « dégoût, pudeur, morale » il n'y aurait eu rien de bon à espérer pour la psychanalyse. Aussi, en interrogeant la place prise par la pudeur dans la vie et le travail de Freud et en tentant d'éclaircir les raisons qui auraient conduit à sa mise à l'écart de l'édifice métapsychologique, notre intention est-elle de nous insérer parmi cette lignée de chercheurs qui considèrent la psychanalyse comme la « science qui, au service du refoulement, entraîne et nécessite aussi son allègement »¹.

1. UN HOMME AU REGARD PÉNÉTRANT

Freud, c'est sûr, avait l'œil plus aiguisé que l'oreille – on connaît son aversion pour la musique – et il fut toute sa vie animé par une intense curiosité. Quand, dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, il mentionne « le regard pénétrant de l'enfant » (p. 18), on ne peut s'empêcher de penser qu'il évoque là son propre regard d'enfant, tant son rapport à la vision en fut toujours un de plaisir et d'intense curiosité. Il suffit de lire sa correspondance ou d'ouvrir *L'Interprétation des rêves* pour constater comment elle est traversée d'un bout à l'autre de visions sidérantes, de tableaux étranges, d'Œdipe aveugles, de Brücke « aux terribles yeux bleus dont le regard [...] anéantit », de fils myopes, de *non vixit*, etc. De même, à faire l'inventaire des lieux où Freud aimait aller, on s'aperçoit qu'il était un explorateur, un marcheur souhaitant toujours aller voir un peu plus haut, un peu plus loin². Enfin, on peut aussi remarquer avec Gérard Bonnet l'importance de la vision au début de sa carrière, depuis ses travaux chez Brücke et ses observations au microscope jusqu'à sa recherche sur la cocaïne ayant conduit à la mise au point d'une méthode d'anesthésie locale pour une intervention à l'œil³. Et l'on ne s'étonne pas d'apprendre qu'à son retour de la Salpêtrière en 1886, il avait fait part de son intérêt pour le « regard intérieur » lors d'une présentation d'un cas d'hystérie masculine, ni de trouver sous sa plume, en 1910, un article consacré au trouble psychogène de la vision. Certes, ce désir de voir ne se portait pas exclusivement sur les objets du monde mais tout aussi bien sur les pensées secrètes de ses proches, à commencer par celles de

1. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 73.

2. Sur l'importance de la marche dans la vie de Freud on peut se rapporter au *Freud en Italie*, d'A. et G. Haddad.

3. G. Bonnet, « Voyons voir. Le rôle déterminant joué par l'œil dans les premiers travaux de Freud », p. 489-500.

Martha, sa fiancée¹, ou de sa fille préférée, Anna, dont il recueillit les rêves et les fantasmes en devenant son psychanalyste.

Désir de voir oui, mais aussi, plaisir de voir. Qu'âgé de quarante ans, il ait pu prétendre être devenu indifférent à l'excitation sexuelle² ne contredit pas qu'il ait été un homme pour qui la beauté d'une femme fut toujours un plaisir³, ainsi qu'en témoignent la place accordée dans son bureau au portrait de Lou Andréas-Salomé et les notations qui émaillent ses textes : remarque sur la beauté juvénile de la gouvernante qui lui inspira le rêve de l'injection à Irma⁴ ou sur « la plus belle et [de] la plus intéressante des malades »⁵ qu'il adressa à Ferenczi. On ne peut manquer non plus d'observer que Freud ne sembla jamais aussi sensible que lorsqu'il écrivait sous le coup d'une émotion esthétique. Il n'est pour s'en convaincre que de relire les pages consacrées au *Moïse* de Michel-Ange ou celle dédiées à la *Gradiva* dont on sent qu'il aurait pu, lui aussi, tomber amoureux de sa grâce et de sa féminité. Freud était si conscient de l'attrait exercé sur lui par la beauté qu'il développa une méthode thérapeutique mettant le regard en suspens. Comme il l'écrivit à sa chère Lou, la mise sous contrôle de son regard lui était nécessaire pour penser⁶.

Pourtant, là où s'exprima sans doute avec le plus de force combien la passion de Freud était animée par un plaisir de voir fut dans son rapport passionné à la science et à la psychanalyse. De cette passion, les enjeux furent souvent exprimés en termes de manque à voir, d'obstacle à voir, de plaisir à voir, de triomphe d'avoir vu, y compris tard dans sa vie, lorsqu'à soixante-quinze ans passés il confiait encore à Arnold Zweig son souhait de voir « par la brèche de la rétine profondément jusqu'à l'inconscient »⁷.

Tout dire, une règle

De ce qui se donna d'abord comme exigence et passion privées, la recherche de la vérité, Freud fit, après quelques années de pratique médicale, une règle technique par laquelle au « tout voir » du savant vint faire écho le « tout dire » du patient :

Parlez malgré tout, même quand vous répugnez à le faire, ou justement à cause de cela. [...] N'oubliez jamais votre promesse d'être tout à fait franc, n'omettez rien de ce qui, pour une raison quelconque, vous paraît désagréable à dire. (« Le début du traitement », p. 94)

1. Lettre à Martha du 6 juillet 1885, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 174.

2. Lettre de Freud à Fliess du 31 octobre 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 201.

3. « Dans cette foule, les femmes sont très belles dans la mesure où ce ne sont pas des étrangères ; chose curieuse, les Romaines sont encore belles, même quand elles sont laides, ce qui est rarement le cas » (Lettre à la famille Freud du 22 septembre 1907, in S. Freud *Correspondance 1873-1939*, p. 282).

4. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 102.

5. Lettre à S. Ferenczi du 2 octobre 1910, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 305.

6. Lettre à Lou Andréas-Salomé, 25 mai 1916, *ibidem*, p. 339.

7. Lettre à A. Zweig du 10 septembre 1930, in S. Freud et A. Zweig, *Correspondance 1927-1939*, p. 48.

La règle fondamentale de la psychanalyse ne manqua évidemment pas de susciter des résistances, tant elle parut aller à l'encontre de la pudeur des patients, et surtout des patientes. Elle en vint même à constituer un tel obstacle dans la conduite des analyses que non seulement Freud s'en plaignit privéement à Fliess¹ mais qu'encore il l'inscrivit comme difficulté technique spécifiquement féminine dans les *Trois essais* (p. 38)².

Cependant, ainsi qu'il avait pu en faire lui-même l'expérience dans son auto-analyse, Freud découvrit aisément que le principal obstacle à la règle fondamentale n'était pas principalement d'ordre conventionnel et que les plus grandes résistances au dévoilement de la vie intime étaient internes. Il devint rapidement évident néanmoins qu'il ne pouvait pas se contenter des récits lacunaires ou informes d'abord produits par le malade³. Aussi demeura-t-il inflexible sur la règle technique qu'il avait édictée et qui devait « se hausser au-dessus de toutes les précautions entravantes »⁴ attribuables à la névrose et aux résistances qui, elles, « ne ménagent rien ». La règle ne devait souffrir aucune dérogation, sauf à invalider le processus thérapeutique tout entier. Pour obtenir du malade le récit qui permettrait à la cure et à la science de progresser, le psychanalyste devrait donc se montrer résolu à tout questionner et tout entendre⁵ et, s'il le fallait, à forcer la résistance, ce forçage étant entendu comme un mal nécessaire dont l'utilité se révélerait ultérieurement au malade. Pour appuyer sa conviction, il eut recours plus d'une fois à l'image des œufs cassés nécessaires pour faire une omelette⁶. Et bien qu'il ait été conscient que forcer les résistances d'un patient était une tâche délicate pouvant entraîner une blessure narcissique⁷ ou une rupture du traitement⁸, Freud resta peu disert sur ces questions, peut-être parce que sa passion profonde en était une de connaissance de l'inconscient plus que de désir thérapeutique, lequel resta toujours chez lui empreint de modestie⁹.

Si forcer la pudeur d'un patient au cours du traitement pouvait se justifier par un objectif thérapeutique, rendre public ce qui avait été ainsi découvert paraissait néanmoins plus contestable. Freud exprima souvent ses regrets de ne pouvoir exprimer librement tout ce qu'il avait appris de ses malades, tiraillé qu'il était entre sa position de médecin tenu à la discrétion et au secret professionnel et son désir impérieux de faire avancer la science. Confronté à cette contradiction, il choisit parfois le camp de la science et accepta de se

1. Lettre de Freud à Fliess, sans date, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 123.

2. « ... la vie érotique de la femme, en raison d'une atrophie provenant de la civilisation, en partie aussi à cause de réserves conventionnelles et d'un certain manque de sincérité, est encore entourée d'un voile épais. »

3. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) » p. 8-9 et 15.

4. S. Freud, « Le début du traitement », note, p. 93.

5. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », p. 35.

6. *Ibidem* et « Le début du traitement », p. 95.

7. Lettre de Freud à Fliess du 27 octobre 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 200.

8. S. Freud, Manuscrit J, *ibidem*, p. 125.

9. « Un chirurgien de l'ancien temps avait pris pour devise cette phrase : "Je le pensai, Dieu le guérit". L'analyste devrait se contenter de quelque chose d'analogue » (S. Freud, « Conseils aux médecins sur le traitement analytique », p. 66).

conduire comme un « criminel »¹ en privilégiant le bien commun au bien de l'individu. La question éthique était alors ramenée au seul souci d'éviter à ses patients tout « préjudice direct »², ce dont il s'acquittait soit en obtenant leur assentiment à la publication, soit, toujours à contrecœur, en s'en tenant à son obligation de réserve³. Dans ce dernier cas, lorsque son devoir de réserve le contraignait à voiler ou à censurer quelque chose du matériel recueilli auprès d'un patient ou d'un proche, il ne pouvait retenir la plainte d'être ainsi empêché d'utiliser librement ce dont il disposait⁴, et l'on ne s'étonne pas de l'insistance avec laquelle revinrent sous sa plume ces vers de Heine :

*Du beste, was Du wissen kannst, [Ce que tu sais de mieux]
Darfst Du den Buben doch nicht sagen [tu ne peux pas le répéter aux jeunes garçons]*⁵.

Persuadé néanmoins que la science ne pouvait avancer sans transgression et qu'il fallait choisir entre respecter la discrétion qui sied au médecin ou se plier aux contraintes imposées par les progrès scientifiques, Freud préférait accorder son aide à une figure collective et anonyme de malades plutôt qu'à la figure singulière du patient avec lequel s'était nouée une relation transférentielle sous le sceau du secret.

Dans cette trahison de l'un au profit de tous, on retrouve le même mouvement psychique, déjà analysé par Monique Schneider⁶, par lequel Freud était passé de son auto-analyse au mythe grec, inscrivant ainsi au fondement de la psychanalyse l'effacement de l'image du petit Sigismond pour y surimposer celle d'Œdipe. Renonçant à la singularité de sa *neurotica*, il usa du pluriel de la théorisation comme d'un détour pour porter sur une scène publique ses désirs personnels désormais désignés comme communs à l'humanité⁷.

Exhiber de manière à les rendre anonymes des désirs ou des processus psychiques et ne les exhiber que parce qu'ils seraient révélateurs de désirs et de processus communs au plus grand nombre, tel sera le tribut payé par Freud à une pudeur dont on verra que ce qui la rend parfois difficile à reconnaître c'est qu'elle tient plus à une intention qu'à une forme.

1. Lettre du 5 juin 1910 à O. Pfister, S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*, p. 74.

2. S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », p. 2.

3. S. Freud, « La disposition à la névrose obsessionnelle », p. 193.

4. Lettres de Freud à Fliess du 9 février 1898, du 7 juillet 1898 et du 12 février 1900, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 217, 229 et 275.

5. Vers extraits du *Faust* de Goethe, cités entre autre occasion, dans une lettre à W. Fliess du 3 décembre 1897, *ibidem*, p. 210.

6. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 12-14.

7. Lettre de Freud à Fliess du 15 octobre 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 197-198.

Affronter Vienne

Sur une scène plus large que celle de son cabinet, Freud rencontra non seulement la résistance mais aussi l'hostilité du milieu scientifique viennois opposé à sa conception du fonctionnement psychique et à ses méthodes thérapeutiques. Conscient de heurter la morale officielle par ses écrits¹, il prétendit pourtant avoir toujours poursuivi ses recherches sans se laisser affecté par les inévitables remous qu'elles provoquaient². Il se contenta donc, quand l'occasion s'en présentait, de dénoncer la pudibonderie et l'hypocrisie sexuelle de son temps, en regrettant qu'elles aient fait obstacle, entre autres choses, à la prise en compte de ses observations sur la sexualité des enfants.

Quand les critiques à l'égard de son travail se firent plus directes, comme lorsqu'il fut reproché aux *Études sur l'hystérie* de faire preuve « d'intrusion scabreuse »³, Freud se défendit en faisant valoir que la grivoiserie était affaire d'intention et non de sujet étudié⁴, et que son œuvre s'inscrivait dans le droit-fil de la révolution scientifique et médicale qui avait marqué le début du XIX^e siècle. Ce qu'une transformation radicale du regard clinique avait rendu possible dans le champ de la médecine⁵, il en réclamait l'application au champ psychique : que le dévoilement de la vie intime des pensées et des désirs puisse être traité comme une forme de connaissance. Aussi pour justifier ses écrits jugés impudiques ou sa technique jugée inconvenante, Freud s'en référa-t-il au geste du chirurgien et à l'éthique du médecin de son temps. Il insista sur le caractère scientifique de ses conférences et sur les raisons thérapeutiques qui l'avaient conduit à aborder des questions sexuelles qu'il était d'usage de taire en bonne société, rappelant que la nature de ses intentions en abordant des réalités sexuelles ne trompait personne, ni les jeunes filles ni les femmes mariées, qui toutes faisaient la différence entre une conversation technique et une conversation à sous-entendus lubriques. Enfin, il para à la critique selon laquelle ses propos pouvaient troubler l'innocence d'une jeune fille en abordant des sujets restés jusque-là ignorés d'elle, en arguant que « là où les connaissances sexuelles manquent, même dans l'inconscient, il ne se produit aucun symptôme hystérique »⁶.

1. Lettre de Freud à Fliess du 5 novembre 1897, *ibidem*, p. 202. Aussi, lettre à H. Struck du 7 novembre 1914, *Correspondance 1873-1939*, p. 309.

2. « Il est presque impossible de traverser une foule le flambeau de la vérité à la main sans roussir la barbe de quelqu'un » (Lichtemberg cité par S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 165).

3. Lettre de Freud à Fliess du 6 février 1896, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 138.

4. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 188.

5. Lire à ce sujet l'essai précieux de M. Foucault, *La Naissance de la clinique*.

6. S. Freud, « Conseils aux médecins sur le traitement analytique », p. 65.

Parler de soi

Sur une scène plus personnelle, la grande impudeur de Freud fut sûrement d'avoir construit une œuvre à partir de ses rêves, de ses oublis, de ses lapsus et des souvenirs retrouvés par l'auto-analyse, soumettant par leur publication sa vie la plus intime aux regards du monde entier. Tous ses premiers grands textes, *L'Interprétation des rêves*, *Le Mot d'esprit dans sa relation à l'inconscient*, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, et d'autres plus tardifs comme le *Souvenir sur l'Acropole*, pourraient ainsi être considérés comme autant d'atteintes à sa propre pudeur. Or, ces atteintes, Freud ne cessa de les revendiquer, comme s'il avait cherché à faire une légende de son impudeur de chercheur. À l'en croire, la décision de rendre publics des travaux portant sur un matériel aussi personnel lui avait peu coûté, car il considérait comme « un bon exercice que d'être tout à fait sincère envers soi-même »¹ et s'appliquait à lui-même la règle qu'il faisait valoir concernant la publication des études de cas : c'est en chercheur qu'il présentait ses rêves, assuré que leur valeur scientifique présentait un intérêt général qui surpassait le désagrément de l'indiscrétion faite à sa seule personne.² Quand, au moment d'analyser un premier rêve de *L'Interprétation des rêves* (p. 98), en réponse à l'objection selon laquelle l'interprétation d'un rêve personnel serait arbitraire et peu fiable il déclara « il est permis d'essayer de voir jusqu'où on peut aller dans l'interprétation des rêves par l'auto-analyse », ajoutant aussitôt que « la principale difficulté est d'ordre interne », on perçoit que ses exigences scientifiques ne sont pas dépourvues d'une pointe de défi et de fierté d'avoir triomphé de réticences internes qui en auraient arrêté d'autres que lui.

Aussi, s'il est vrai que ce qu'il exposa de sa vie le fut à titre de « simple exemple, jamais comme modèle et encore moins comme objet de vénération »³, on ne peut nier qu'il y ait eu une part d'exhibition dans les travaux de Freud, encore que ce fut moins l'exhibition de ce qui aurait dû rester voilé pour être convenable que celle d'un désir de savoir et du plaisir d'y être allé voir plus loin, plus profond, plus clair⁴. Il y a chez Freud le désir et la fierté d'être celui qui découvre ce que nul avant lui n'avait contemplé, les mystères de l'âme humaine. Par moment on voit même poindre dans ses propos un goût de la provocation accompagné d'une certaine jubilation à être celui qui ose dire ce qui pourrait choquer Vienne-la-prude⁵. On le découvre qui s'amuse d'adopter des attitudes contraires à la morale officielle

1. Lettre de Freud à Fliess du 15 octobre 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 198.

2. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 98.

3. Lettre Oscar Pfister du 10 mai 1909, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 301.

4. Lettre de Freud à Fliess du 16 mai 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 177.

5. Lettre de Freud à Fliess du 31 octobre 1895, *ibidem*, p. 117.

comme s'il se faisait une parure des insultes qu'il redoutait, les désamorçant pour mieux se les appliquer lui-même¹.

Ce droit à l'impudeur ou ce refus de la pudeur qui auraient été les siens, Freud s'attacha à les proclamer et à les réclamer en toute occasion et tout au long de sa vie. Aussi, qu'il s'adresse à sa fiancée², qu'il se moque d'une autobiographie de Stuart Mill « bourrée de pudibonderies »³, qu'il professe des idées libérales sur la vie sexuelle⁴, qu'il s'inquiète de la dérive technique de Ferenczi qui croyait utile d'embrasser ses patientes⁵, qu'il rassure avec flegme Jung qui s'était laissé emporter par une trop séduisante patiente⁶ ou qu'il regrette qu'on donne de lui une image trop conventionnelle⁷, toujours le sent-on soucieux de se présenter comme celui qui se situe au-dessus des questions de pudeur. Et lorsqu'il lui arrive tout de même reconnaître en lui un mouvement spontané de pudeur, c'est pour le récuser aussitôt au nom de valeurs plus grandes : « Il faut s'élever au-dessus de tout ça »⁸.

2. NUANCER LE PORTRAIT

Que Freud ait eu à défendre une technique et une pensée qui ne s'embarassaient pas des conventions pudiques de son temps est certain ; qu'il ait dû mettre son énergie de chercheur et de penseur à combattre l'hypocrisie sexuelle de son temps est incontestable et qu'il ait été animé d'une curiosité des plus vives l'est tout autant ; mais que Freud ait été un homme sans pudeur voilà qui reste cependant plus douteux, à condition bien sûr de garder en tête que la pudeur *n'est pas* la prudence.

Lorsque Max Schur, son médecin personnel, écrivit qu'il avait hésité à publier un livre sur Freud en raison du « respect de la personne privée – vertu qui faisait partie intégrante de la tradition de Freud » (*La Mort dans la vie de Freud*, p. 22), on peut croire qu'il y aurait là une contradiction avec tout ce que Freud avait déclaré de son imperméabilité aux questions de pudeur. Mais, à relire ces écrits encore plus intimes, parce que non prévus pour la publication, que sont les lettres de Freud, on voit apparaître un personnage assez différent et plus nuancé que ne voulait l'être et le paraître le savant proclamant haut et fort son impudeur. Parcourant sa correspondance, on le découvre, jeune homme, inquiet de mœurs parisiennes qui lui semblent ignorer « pudeur et peur »⁹, et plus âgé, se montrer désireux de respectabi-

1. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 414.

2. Lettre à Martha, 5 juillet 1885, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 172.

3. Lettre à Martha, 23 octobre 1883, *ibidem*, p. 86.

4. Lettre à J. Putnam, 8 juillet 1915, *ibidem*, p. 332-33.

5. Extrait de la lettre de Freud à Ferenczi du 13 décembre 1931, cité par E. Jones, *La Vie et l'œuvre de S. Freud*, t. 3, p. 185-187.

6. Lettre à C. G. Jung, 18 juin 1909, in Freud-Jung, *Correspondance*, t. 1 1906-1909, p. 314.

7. Lettre à A. Zweig, 7 février 1931, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 440.

8. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 98.

9. Lettre à Martha, 3 décembre 1885, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 200.

lité¹, voire sourcilieux sur la moralité des femmes². Quand lui arriva une patiente pour qui parler de relations intimes avec un homme n'était pas une offense, on le vit s'en étonner, presque s'en offusquer³, et on l'entendit parfois se plaindre de ce que sa position d'analyste le contraignait à écouter⁴.

Par ailleurs, s'il lui répugnait de faire des mystères⁵, il n'en était pas pour autant un homme de transparence. Ainsi, de l'événement sans doute le plus infamant de sa vie familiale, l'arrestation de son oncle paternel, un Freud donc, pour activité de faussaire⁶, il n'écrivit jamais rien et l'événement demeura un secret de famille. Il est cependant vraisemblable que ses professions répétées d'honnêteté n'aient pas été étrangères à cet événement surtout lorsqu'il s'efforçait d'en faire une caractéristique familiale :

Je trouve tout à fait incompréhensible que moi-même – et d'ailleurs mes six enfants adultes eux aussi – soyons obligés d'être des humains foncièrement honnêtes⁷.

D'ailleurs, si on y regarde de près, on s'aperçoit que la rédaction et la publication de *L'Interprétation des rêves* n'avaient pas été si simples que l'avait prétendu Freud. Derrière ses déclarations d'indépendance à l'égard de la pudeur se découvre une réalité plus complexe. Qu'on en juge par ces propos situés vers la fin de *L'Interprétation des rêves* (p. 515) :

Si je n'ai pas traité à fond le rôle des rêves à contenu ouvertement sexuel, c'est pour une raison à laquelle le lecteur ne s'attend peut-être pas. Rien n'est plus étranger à mes conceptions personnelles et aux théories que je défends en neuropathologie que de considérer la vie sexuelle comme un *pudendum* qui ne devrait préoccuper ni les médecins, ni les hommes de science. J'ai trouvé ridicule l'indignation morale du traducteur d'Artemidore qui avait supprimé tout bonnement le chapitre sur les rêves sexuels. Mon seul motif a été qu'il fallait, pour expliquer les rêves sexuels, s'enfoncer dans les questions encore obscures des perversions et de la bisexualité ; j'ai donc mis tout cela de côté.

L'utilisation du terme latin *pudendum* révèle une force de censure à l'œuvre au moment où Freud prend la plume. Plus d'une fois, en effet, Freud eut recours au procédé stylistique qui permet, par un emprunt à une langue étrangère, de mettre à l'écart un mot ou une représentation inquiétante, le cas le plus exemplaire étant celui où, évoquant le souvenir d'enfance à l'occa-

1. Lettre de Freud à Fliess du 12 juin 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 186.

2. Lettre à L. Biswanger, 14 avril 1912, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 311.

3. S. Freud, « Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique », p. 210.

4. Lettre de Freud à Fliess du 4 octobre 1897, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 196. Et *L'Interprétation des rêves*, p. 400.

5. Jung avait suggéré à Freud de cacher à Bleuler qu'ils seraient tous trois présents en même temps dans la même ville, pour se ménager le plaisir d'un tête à tête. Freud refusa la suggestion de Jung pensant qu'il serait « plus digne » de ne pas cacher à Bleuler qu'il attendait Jung. Lettre à C. G. Jung, 22 décembre 1910, in Freud-Jung, *Correspondance*, t. 2, p. 125.

6. Cet événement auquel Freud fit allusion dans *L'Interprétation des rêves* (p. 127) et qui est évoqué par S. Tisseron dans son ouvrage *La Honte* (p. 12) est longuement repris, développé et examiné par N. Rand et M. Torok, dans *Questions à Freud*.

7. Lettre à J. Putnam, 8 juillet 1915, in S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 332-33.

sion duquel il lui fut donné de voir sa mère nue, il eut recours à l'accusatif *matrem*¹.

La présence de cette censure inconsciente, agissante dans le texte qui clôture *L'Interprétation des rêves*, autorise à faire l'hypothèse que ce ne furent pas seulement des raisons techniques qui retinrent Freud de livrer une analyse détaillée du contenu sexuel d'un rêve. L'avenir confirma d'ailleurs cette hypothèse puisque, si le chapitre expurgé de la traduction d'Artemidore fut publié ultérieurement², Freud, lui, ne publia jamais d'interprétation complète de rêve sexuel, même après avoir développé sa théorie des perversions et de la bisexualité. De la part d'un auteur si prolixe et au vu de l'importance prise dans l'œuvre freudienne par le lien entre les rêves et la sexualité, cela laisse à penser que d'autres motifs ont joué dans cette omission. Quoi d'autre, sinon sa propre pudeur ?

À travers les lettres à Fliess, se découvre en effet un Freud plus tourmenté par son entreprise, déchiffrer les rêves, moins sûr de lui, comme effrayé de son audace à livrer au monde son « enfant-rêve », alternant les moments d'enthousiasme avec ceux de désarroi ou d'inertie. Ainsi se révèle que la rédaction de *L'Interprétation des rêves*, alimentée par le douloureux travail de l'auto-analyse, fut marquée de sentiments et d'états affectifs contrastés et moins uniment assurés qu'il ne le dit. Qu'on en juge par les notations prélevées dans les lettres à Fliess entre 1897 et 1900 et qui font entrevoir le jugement négatif porté par Freud sur ce qu'il découvrait en lui : poison³, immondice⁴, ordure⁵, fumier⁶ ou boue⁷ ; qu'on en juge aussi par les moments d'inhibition et de paralysie traversés⁸ sans parler du sentiment d'échec qui le poursuivait pendant tout le temps de la rédaction et qui retourna son souhait d'exhibition orgueilleuse en exhibition honteuse⁹.

Si la rédaction n'alla pas sans peine, les effets de la parution de *L'Interprétation des rêves* furent aussi douloureux pour Freud qui découvrit bientôt qu'il n'avait pas écrit le livre qu'il croyait. Au moment de la seconde édition, près de neuf ans après la première, Freud voyait dans son texte, ce qu'il n'avait pas vu à l'époque, la réaction d'un fils à la mort de son père, « la

1. Lettres à Fliess, 3 octobre 1897, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 194. La recherche de toutes les occurrences de termes ou de citations latines mais aussi anglaises ou françaises feraient sûrement apparaître les points les plus brûlants des écrits de Freud, ceux où pour mettre à distance un mot ou une représentation, le détour par une langue étrangère, et encore mieux, par une langue morte, lui fut nécessaire. Qu'on pense par exemple aux multiples occurrences de la citation *inter urinas et faeces nascimur* qui surgit lorsque Freud tente de réfléchir à ce point du corps féminin qu'est le vagin.

2. Comme l'indique en note la traduction anglaise de Strachey. S. Freud (1900), vol. 4, *The Interpretation of Dreams*, p. 767.

3. Lettre de Freud à Fliess du 27 août 1899, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 261.

4. Lettre de Freud à Fliess du 22 décembre 1897, *ibidem*, p. 212-213.

5. Lettre de Freud à Fliess du 6 septembre 1899, *ibidem*, p. 262.

6. Lettre de Freud à Fliess du 28 mai 1899, *ibidem*, p. 250.

7. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 437.

8. Lettre de Freud à Fliess du 12 juin 1897 et du 23 octobre 1898, *La Naissance de la psychanalyse*, p. 186 et 239.

9. Lettre de Freud à Fliess du 21 septembre 1897, *ibidem*, p. 190-93.

perte la plus déchirante d'une vie d'homme » (préf., été 1908, p. 4). Pourtant, dans la troisième édition, à peine un an plus tard, toute allusion au père décédé disparut. Freud avait en effet découvert entre-temps que son texte qu'il avait cru être un hommage à la mémoire paternelle se révélait après-coup être tout autant l'œuvre d'un fils cherchant à destituer le père qui avait jadis châtié sa curiosité d'enfant et douté de son avenir. Devenu un rêveur adulte, l'enfant dévoilait par un livre son ambition de défier la prédiction paternelle, « on ne fera rien de ce garçon » (*ibidem*, p. 191), en s'assurant d'une immortalité acquise grâce à la persistance de sa curiosité d'enfant devenue celle d'un chercheur reconnu.

Aussi, au moment de faire des modifications de cette troisième édition de *L'Interprétation des rêves*, Freud sembla-t-il réticent à l'idée de compléter le matériel apporté dans la première version. À Jung qui regrettait qu'aucune interprétation exhaustive de rêve n'ait été présentée et lui proposait d'avoir recours à un « modèle »¹, Freud répondit ceci :

Vous avez relevé de manière très juste la lacune dans la compréhension du rêve amenée par l'explication incomplète de mes propres rêves, mais là aussi vous en avez donné l'inévitable motivation. Le lecteur ne mérite pas que l'on se déshabille encore davantage devant lui. [...] Mais l'auteur a le projet de pallier d'une autre façon à cette inconvenance. Dans la préface, qui est déjà prête, il est dit que ce livre ne sera pas republié, mais remplacé par un nouveau, impersonnel, pour lequel je vais maintenant avec l'aide de Rank récolter du matériel pendant les 3-4 prochaines années².

Quelques mois plus tard, il ajoutait encore : « La canaille qui lit ces choses [*L'Interprétation des rêves*] ne mérite pas une lueur de sincérité. »³ L'aventure du dévoilement de son univers psychique par les rêves s'éclaire soudain de lueurs de regrets, et Freud dit tout net qu'il ne poursuivra pas dans cette voie. On devine qu'il sait désormais que le dévoilement a un prix, un prix qui ne peut être connu que dans l'après-coup, et il a vérifié qu'on ne rend pas si aisément impersonnel ce qui vient du plus intime de soi. Désormais, il ne veut plus analyser que des rêves « impersonnels » recueillis dans « la poésie, le mythe, l'usage linguistique et le folklore », comme s'il était déterminé à se montrer non seulement plus discret sur lui-même mais aussi plus prudent par rapport à ses patients dont il n'envisageait plus de publier les rêves.

L'apparente contradiction entre un Freud se voulant thérapeute sans pudeur et chercheur livrant sans vergogne son monde intérieur à la publi-

1. Lettre de C. G. Jung à S. Freud, 14 février 1911, *Correspondance*, tome 2, p. 141.

2. Lettre à C. G. Jung, 17 février 1911, *ibidem*, p. 143-144. * En note l'éditeur note le lapsus de Freud qui a écrit vos (*Ihrer*) rêves au lieu de leurs rêves (*ihrer*). ** La préface à la troisième édition ne mentionne rien de ce qui apparaît dans le contenu de cette lettre, si ce n'est l'indication qu'une édition subséquente devrait chercher « un contact plus étroit avec le matériel copieux que représente la poésie, le mythe, l'usage linguistique et le folklore ; il leur faudra d'autre part, étudier plus en détail les rapports du rêve et des névroses et des maladies mentales » (*L'Interprétation des rêves*, p. 5-6).

3. Lettre à C. G. Jung, 12 mai 1911, in S. Freud, *Correspondance*, t. 2, 1910-1914, p. 174.

cation et un Freud attaché à préserver son espace d'intimité se dénourait donc à la lueur de ce que nous disions précédemment concernant ce qui pourrait être la règle freudienne en matière de pudeur : exhiber de manière à les rendre anonymes un désir ou un processus psychique, et ne les exhiber que parce qu'ils sont révélateurs de désirs et de processus communs au plus grand nombre.

Du singulier au général, de l'intime au publié, Freud aurait ainsi préservé sa pudeur en restant soucieux des limites. Quoi qu'il ait dit pour défendre sa technique et sa théorie, il ne fut jamais vraiment indifférent aux questions de pudeur. La règle du « tout dire » qu'il formulait à ses patients ne valait que pour l'espace préservé du cabinet de psychanalyse : bien qu'il y ait eu chez lui la volonté de dire beaucoup, il n'y eut jamais celle de tout dire. C'est ce que confirmait Max Schur quand il rappelait que même si Freud s'était toujours exprimé très librement dans sa correspondance, « dans tous les cas c'est lui qui posait les limites de ses révélations (*La Mort dans la vie de Freud*, p. 22).

Volontiers disert sur ses pensées, ses rêves ou ses souvenirs d'enfance, Freud était cependant très réservé dans l'expression de ses sentiments, même à l'égard de ses proches¹. On sait aussi, toujours par Max Schur qui resta auprès de Freud alors qu'il était ravagé par le cancer qui finit par l'emporter qu'il fut aussi secret sur ses souffrances que sur ses chagrins ou sur ses amours. Jamais le médecin n'entendit son patient se plaindre. Dans sa façon d'être pudique, Freud donnerait ainsi raison à Monique Schneider quand elle écrit : « L'aveu de souffrance, moins spectaculaire que la provocation sexuelle, constitue sans doute le paradigme de ce qui est reçu comme effraction impudique » (« Endiguer », p. 172).

On comprend dès lors que la pudeur dont Freud se disait détaché était celle qui oblige à voiler ce qui du corps ou de la parole viendrait rappeler le sexuel. En revanche, il n'était pas dépourvu de cette pudeur qui cherche à voiler ce qui du corps trahit la fragilité et la vulnérabilité, pas plus qu'il ne déconsidéra la pudeur qui installe des seuils entre l'intime et le privé, le privé et le public. Pour s'en persuader, il n'est qu'à considérer la vive émotion avec laquelle il écrivit à Marie Bonaparte lorsqu'il apprit la mise en vente de sa correspondance à Fliess et son soulagement lorsqu'il sut qu'elle en avait fait l'acquisition, ne soupçonnant pas que, passant outre à sa volonté, elle laisserait publier ces lettres qu'il refusait de confier à la

1. Lettre de S. Freud à Ernest Jones, 1^{er} janvier 1929, *Correspondance 1873-1939*, p. 420. Les courriers conservés au moment du décès brutal de sa fille Sophie sont révélateurs des efforts de Freud pour ne rien laisser voir du chagrin qui l'accablait et pour donner une apparence de maîtrise conservée à ses propos. Qu'il écrive à sa mère, au Pasteur Pfister ou à Ferenczi, le ton demeure mesuré et presque distant, comme si en cette circonstance où l'impudeur d'une plainte ne pouvait être déguisée en généralité, Freud adoptait une stratégie qui consistait à faire porter par d'autres, notamment par Martha et Anna, l'expression de son propre chagrin. On sait pourtant par d'autres sources que ce deuil, suivi de peu par le décès du petit-fils tant aimé, l'« enfant à la bobine », provoquèrent de véritables blessures en Freud. Lettres de S. Freud à Amélie Freud, le 26 janvier 1920, à O. Pfister du 27 janvier 1920 et à S. Ferenczi du 4 février 1920, *ibidem*, p. 357-358.

postérité¹. Faut-il s'étonner d'une telle réaction chez celui qui claironna son insensibilité aux questions de pudeur au moment de la publication d'œuvres construites à partir d'un matériel des plus personnels ou faut-il y voir la sensibilité nouvelle d'un vieillard fragilisé par un environnement hostile ? Ni l'un ni l'autre. La réaction de Freud s'éclaire si on considère que la publication de ses lettres à Fliess, allait soudainement exposer publiquement quelque chose qu'il n'avait pas choisi de publier. Contrairement aux rêves, souvenirs, lapsus, etc., dont il avait pu faire la sélection, voire la transposition, serait ainsi étalé au grand jour ce qu'il avait écrit sous couvert du secret de son amitié à Fliess. Or, en perdant la maîtrise des seuils de ce qu'il livrait au monde, Freud était atteint dans sa pudeur, d'où son désarroi.

Ce refus de livrer son intimité, au-delà des limites fixées par lui, avait déjà été la cause de sa rupture avec Jung, quand Freud avait refusé de répondre librement aux questions de celui-ci à propos de ses rêves. Jung réclamait une franchise totale que Freud lui refusa², préférant perdre un ami plutôt que livrer ses pensées secrètes. On peut penser que son amitié avec Marie Bonaparte aurait été pareillement abîmée s'il avait deviné que, à l'encontre de sa volonté explicite, elle laisserait publier ses lettres, reprenant à son compte l'argument dont Freud s'était fait le héraut quand il proclamait que, pour le bien de tous et les progrès de la science, il fallait être un peu scélérat et livrer au public les secrets recueillis sous le sceau du secret par le psychanalyste. C'est parce qu'elle ne trouvait rien de choquant dans une correspondance qui méritait d'être connue par le plus grand nombre qu'elle la fit publier après la mort de Freud.

3. RIDEAU !

En ce point de notre travail, on se trouve face à l'une des contradictions qui, concernant la pudeur, marque encore la psychanalyse de nos jours. Freud préféra perdre l'amitié d'un disciple qu'il estimait plutôt que de répondre à des questions qu'il jugeait indiscrettes ; c'est dire assez la valeur qu'il accordait à ce que protégeait sa pudeur. Or qui peut de nos jours imaginer le corpus de la psychanalyse sans les lettres à Fliess et sans *L'Esquisse pour une psychologie* qui sont pourtant des écrits dérobés à Freud et publiés contre sa volonté. D'un commun accord, les fils de Freud ont donc retiré le manteau qui recouvrait le père : ils ont vu sa nudité, et l'ont

1. « L'affaire de la correspondance avec Fliess m'a affolé. [...] Notre correspondance était aussi intime que vous pouvez l'imaginer. Il aurait été tout à fait pénible de la voir tomber dans des mains étrangères. Aussi est-ce extrêmement gentil à vous d'avoir acheté ces lettres et de les garder contre tout danger. [...] Je ne voudrais pas qu'elles viennent même en partie à la connaissance de la soi-disant postérité » (Lettre à M. Bonaparte du 3 janvier 1937, citée par M. Schur, *La Mort dans la vie de Freud*, p. 574).

2. Lettre de C. G. Jung à S. Freud du 14 mai 1912, in Freud-Jung, *Correspondance*, t. 2, p. 274. Cette analyse eut lieu sur le bateau en allant aux États-Unis où Freud, Ferenczi et Jung interprétaient réciproquement leurs rêves de la nuit.

fait voir à tous. Faut-il s'étonner qu'après cela nul ne se soit senti appelé à poursuivre ses réflexions sur la pudeur qu'une lecture rapide des *Trois essais sur la théorie sexuelle* aura fait apparaître comme une digue psychique opposée à la pulsion de voir et à la pulsion de savoir, voire à la satisfaction sexuelle elle-même ?

On ne peut pourtant pas réduire Freud à l'image d'un intrépide explorateur de la psyché qui, pour assouvir sa passion de savoir, aurait sans vergogne outrepassé les règles de la pudeur, la sienne comme celle de ses patients. On se leurrerait aussi à prendre au pied de la lettre les déclarations écartant de lui toute intention pudique, car ce qui se dégage des témoignages de ses proches et de sa correspondance est moins son impudeur que son ambivalence à l'égard d'une vertu qu'il pratiquait sans conteste, car, s'il fut homme de parole, écrite et parlée, Freud ne fut guère homme d'images : on l'imagine mal se prêtant aux exhibitions douteuses auxquelles sont désormais conviés les invités du grand cirque médiatique.

Le droit à l'impudeur revendiqué par Freud était donc celui d'un *tout dire* dans le secret du cabinet d'analyste, celui du dire déguisé des histoires de cas et celui de penser au bord du gouffre, c'est-à-dire au bord du sexe féminin. Son impudeur n'était pas celle d'un « dévoiler pour toucher », ce n'était pas celle des *peep show*, ni celle d'un « chercher à voir en vrai ». Au sens strict de la perversion, Freud n'était ni voyeur ni exhibitionniste, car la sublimation avait fait son œuvre : s'il regardait et montrait, c'était au nom de l'autre, pas pour sa seule jouissance.

On peut donc penser que si Freud affirma avec autant de véhémence se situer au-dessus de la pudeur, c'est qu'en raison du climat qui régnait à Vienne au début du XX^e siècle il avait été plus souvent confronté aux excès de la pudeur qu'à ses manques, à son impossible dépassement plutôt qu'à son émergence incertaine. La pudeur-corset qui emprisonnait les corps et réprimait toute expression libre de la sexualité étant la plus prégnante, c'est de cette pudeur-là qu'il avait voulu se démarquer, sans penser aux autres formes de pudeur qui lui étaient incontestablement familières, notamment celle qui retient d'exhiber la plainte. Et s'il exhibait ses théories, il restait par contre réservé quant à sa personne.

Si la pudeur désignée dans l'élaboration théorique de Freud comme force opposée au regard à but sexuel apparaît en filigrane des écrits freudiens comme force opposée à la psychanalyse, ce serait donc plus en raison d'une conceptualisation restée insuffisante qu'en raison d'une réelle impudeur attribuable à Freud. D'ailleurs, même s'il en récusait les excès, il fut tout de même le premier à théoriser en quoi son défaut signerait une impossibilité ou un refus à entrer dans la culture. Sur ce terrain, le père de la psychanalyse avait bel et bien frayé quelques passages que peu ont empruntés après lui. La digue est devenue barrage, et la pudeur a été expédiée au purgatoire des concepts oubliés. Le voile de la pudeur est ainsi devenu le voile *sur* la pudeur.

Pourtant, si, à partir d'autres écrits que les seuls *Trois essais*, on s'essaye à dépasser la seule métaphore de la digue, on découvre que la pudeur peut prendre une autre dimension que celle de cache-désir ou de trompe-la-honte. Il suffit de lui reconnaître d'être ce mouvement psychique alternant l'ouverture au désir de l'autre et le repli sur l'intime pour qu'elle trouve une nouvelle légitimation. De même, si, à partir d'une définition de la pudeur comme force ménageant les conditions d'un dire et d'un faire sexuels partageables, on réévaluait la thèse selon laquelle elle fait obstacle au travail de la psychanalyse, on verrait qu'elle n'est incompatible ni avec une posture de recherche et de construction de la vérité ni même avec le dispositif psychanalytique.

Tel sera donc notre propos dans les chapitres qui suivent : examiner comment la pudeur prend corps chez un sujet singulier, et ce faisant, voir en quoi la pudeur peut trouver une place dans le corpus psychanalytique.



Chapitre 2

La pudeur, des histoires

De quelque point de vue qu'on aborde la pudeur, sa définition constitue une difficulté, sans doute parce qu'il n'est pas facile de la distinguer de la honte, et plus particulièrement de la honte de la nudité. Ainsi, dans *L'Origine de la pudeur* de l'anthropologue Merejkovsky, la pudeur est définie comme la « honte de montrer nos organes sexuels » (p. 301), tandis que l'édition de 1993 du *Petit Robert 1* lui octroie comme premier sens celui d'« un sentiment de honte, de gêne qu'une personne éprouve à faire, à envisager ou à être témoin des choses de nature sexuelle, de la nudité ».

L'étymologie n'est guère plus aidante, puisque *pudeur* dérive du latin *pudeo* qui signifie « avoir honte » et que l'ensemble du champ sémantique de *pudeo* reste indexé par l'idée de honte sexuelle. La difficulté reste la même quand on tente de traduire le mot *pudeur*, qui n'a pas d'équivalent réel en anglais, et qui, en allemand, *Scham*, comme en latin, *pudor*, est identique au mot *honte*.

Du côté des dictionnaires de sciences humaines, le terme est si massivement ignoré¹ qu'on ne peut que donner raison à la philosophe Christophe-Géraldine Métral qui suggère dans une thèse récente que la pudeur serait « réfractaire au concept » (*La Pudeur ou l'être discret*, p. 17). Plus explicite, l'*Encyclopédie philosophique universelle*², qui présente la pudeur comme un terme de morale dont elle emprunte à Spinoza une première définition, « cette espèce de crainte qui a pour objet la honte », n'est pas beaucoup plus

1. On n'en trouve trace ni dans le *Vocabulaire de la psychologie* de Piéron, ni dans le *Dictionnaire de psychologie* de Porot, ni dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, ni dans le *Vocabulaire de philosophie* de Lalande. De même, dans *L'Histoire de la vie privée*, le mot pudeur, présent dans les index des quatre premiers tomes, disparaît dans le cinquième consacré à la période qui s'étend d'après la Première Guerre mondiale jusqu'à nos jours.

2. « Au sens large et premier, la pudeur fait obstacle à l'action mauvaise, non directement par amour du bien, ni non plus pour échapper à des sanctions matérielles (pénales ou naturelles), mais afin d'éviter le déshonneur, le blâme, la mauvaise opinion d'autrui (Aristote). La pudeur est la crainte du regard d'autrui, d'autant plus que celui-ci a plus de valeur en soi, ou nous est plus proche. Dans un sens plus strict et plus moderne, la pudeur, ou pudicité, s'attache non plus à une action du sujet, mais à une situation échappant à sa volonté et principalement liée au corps – type nudité dévoilée. En ce second sens surtout, on s'est demandé si la pudeur naissait des conventions sociales, ou s'il s'agissait d'un sentiment naturel, comme l'affirme saint Augustin contre les cyniques » (A. Jacob, *L'Encyclopédie philosophique universelle*, t. 2 *Les notions philosophiques*, p. 2171-2172).

éclairante. De la suite de l'article se dégage une conception de la pudeur « faisant obstacle », voisine de celle développée par Freud, qui met en évidence le lien entre la pudeur et le regard. Bien que définie comme relevant d'un sentiment personnel, la pudeur y apparaît comme assujettie à un autre « plus proche », suggérant un lien possible entre pudeur et censure. Enfin, la question de son origine, naturelle ou conventionnelle, est posée sans être résolue.

En effet, on ne peut pas non plus s'interroger sur la pudeur sans voir surgir la question de son origine : est-elle innée – et de ce fait universelle –, ou transmise et acquise par l'éducation ou la tradition, ce qui en ferait un fait de culture ? Pour les partisans d'une pudeur « naturelle », la question se double d'une seconde : la pudeur est-elle naturelle parce que propre à l'espèce animale tout entière, comme le soutenait le même Merejkovsky qui prétendait observer plus de pudeur chez les animaux que chez les humains (*L'Origine de la pudeur*, p. 304), ou bien est-elle une loi humaine naturelle et innée, comme l'affirmèrent saint Augustin¹ et plus tard, Montesquieu². Ou même encore, la pudeur est-elle précisément ce qui distingue l'homme de l'animal ou ce qui le protège d'un retour à son animalité première, comme ont pu le suggérer, à des époques différentes, Hegel³, Max Scheler⁴, Vladimir Jankélévitch⁵ ou l'éthologiste Jean-Marie Vidal⁶ ?

À l'opposé des conceptions universalistes de la pudeur, on trouve celles qui mettent en avant son caractère acquis, souvent retenu contre elle, comme si seule une pudeur authentiquement naturelle pouvait être acceptable, et comme si tous les mécanismes de transmission culturelle étaient arbitraires et répressifs. La transmission par tradition, fondée sur l'observation et l'imitation – Marcel Mauss parla même d'imitation « prestigieuse » (« Les techniques du corps », p. 370) –, serait un peu moins mal perçue, peut-être parce qu'elle prend appui sur un ensemble de faits et de gestes, et non sur une morale explicite, ce qui suffirait à ce qu'elle soit perçue comme relevant d'une « logique naturelle »⁷.

1. « Aussi, chez tous les peuples, [...] ce sentiment de pudeur est si naturel, que l'on voit des barbares conserver même au bain, certain voile » (saint Augustin, *La Cité de Dieu*, vol. 2, Livres XIV, p. 178).

2. « Il n'est donc pas vrai que l'incontinence suive les lois de la nature ; elle les viole au contraire. C'est la modestie et la retenue qui suivent ces lois. D'ailleurs, il est de la nature des êtres intelligents de sentir leurs imperfections : la nature a donc mis en nous la pudeur, c'est-à-dire la honte de nos imperfections » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XVI, chap. 12, « De la pudeur naturelle », p. 418).

3. « La pudeur philosophiquement parlant, c'est un commencement de courroux intérieur contre quelque chose qui ne doit pas être. L'homme qui a conscience de sa haute destination spirituelle doit considérer la simple animalité comme quelque chose qui est indigne de lui, il doit chercher à cacher, comme quelque chose qui ne répond nullement à la noblesse de l'âme, les parties du corps telles que le bas-ventre, la poitrine, le dos, les jambes, qui servent simplement aux fonctions animales ou indiquent seulement le physique comme tel et n'ont aucune destination ou expression immédiatement spirituelle » (Hegel, *Esthétique*, p. 51-52).

4. M. Scheler, *La pudeur*, p. 19.

5. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, t. 3, *L'Innocence et la méchanceté*, p. 1474.

6. « Nulle étude éthologique n'a pu décrire un quelconque animal qui, dans son cadre naturel, se vêtirait, ou se farderait – lui-même et encore moins un autre –, en incorporant des objets ou des signes dont la fonction attractive ou répulsive relèverait d'un code symbolique » (J.-M. Vidal, « L'en-deçà du "stade du miroir"... », *Communications*, p. 11).

7. M. Dumont, « Le succès mondain d'une fausse science : la physiognomonie de Johann Kaspar Lavater », p. 17.

Si variables sont les formes de la pudeur que tout effort pour définir sa nature et sa fonction s'accompagnera généralement d'une tentative de délimitation de ses différents types afin de différencier « vraie pudeur » et « fausse pudeur » et repérer ce qu'il en serait de ses excès comme de son défaut : trop de pudeur ou pas assez, la limite serait toujours à interroger. On opposera aussi le sentiment de la pudeur, plus intérieur, à son expression liée à la gestuelle du corps qu'on cherchera à distinguer de la coquetterie, de l'hypocrisie et de la pudibonderie, qui, comme la pudeur, ont toutes recours à des stratégies de voilement. Enfin, de toutes les variantes de la pudeur, la pudeur féminine retiendra le plus souvent l'attention, que ce soit pour en faire une vertu inhérente à la « nature féminine » comme chez Montesquieu¹ ; pour la mettre en doute comme Scheler qui alléguait que les femmes, comme les peuples primitifs, étaient restées « naturelles » et donc, impudiques (*La Pudeur*, p. 23) ; pour y voir la résultante d'une construction sociale et historique voulue par les hommes et imposée aux femmes ou comme le signe d'une position féminine face au désir, ainsi que le suggère par exemple Claude Habib, pour qui la pudeur est « la manière proprement féminine de se constituer en objet du désir de l'homme » (« Vertu de femme », p. 148).

La question de savoir si la pudeur est tout entière acquise par des mécanismes historiquement de plus en plus répressifs, ou si son action relève d'un mécanisme spontané – inné et universel – propre à l'espèce humaine, fut relancée à la fin des années 1980 par l'essai de Hans-Peter Duerr, *Pudeur et nudité*, où l'ethnologue allemand entreprit de démonter les thèses soutenues dix ans plus tôt par le sociologue Norbert Elias, dans *La Civilisation des mœurs*². Pour Elias, la pudeur serait transmise et acquise par des processus répressifs de civilisation opérant pour chacun et en chacun. C'est ainsi qu'il oppose le monde non civilisé et non normalisé de l'insouciance et de l'indiscrétion médiévales au monde civilisé dont les pratiques ayant pour objet de pacifier les relations entre les individus qui composent un groupe social donné sont réglées, contraintes et dominées par la censure. Hans Peter Duerr récuse « ce mythe du processus de civilisation » et postule plutôt l'existence d'un fond culturel commun à toutes les sociétés et à toutes les époques qui incite à rompre avec l'animalité par la dissimulation de la nudité et des fonctions naturelles. Affirmant que chaque société dispose d'un code complet pour tempérer les relations interpersonnelles et tenter d'effacer ou de refouler toute trace d'animalité en l'homme, il réfute toute entreprise d'historicisation de la pudeur et soutient qu'il est « dans la nature humaine d'avoir honte de sa nudité, quelle que soit la façon dont on définit historiquement la nudité » (*Nudité et pudeur*, p. 4).

Les deux théories s'opposent pourtant peut-être moins qu'on ne le croit,

1. « Toutes les nations se sont également accordées à attacher du mépris à l'incontinence des femmes : c'est que la nature a parlé à toutes les nations. Elle a établi la défense, elle a établi l'attaque ; et ayant mis des deux côtés des désirs, elle a placé dans l'un la témérité, et dans l'autre la honte » (*L'Esprit des lois*, livre XVI, chap. 12, p. 418).

2. A. Burguière a tracé les enjeux de ce débat dans la préface française à *Nudité et pudeur*, parue en 1998.

si on admet l'idée qu'il puisse y avoir une histoire de la façon dont la pudeur, présente et agissante en toute société, s'y serait révélée. À défaut de la pudeur elle-même, dont l'action serait propre à tout sujet humain, ainsi que la psychanalyse l'éclairera, les manifestations pudiques seraient, elles, tributaires de l'époque, de la géographie et du milieu social, rendant ainsi pensable une histoire des variations pudiques dans le temps et dans l'espace.

Bible et mythe

Aux questions sur l'origine et la nature de la pudeur, la Bible apporte des réponses non équivoques dont nous ne rapporterons ici que quelques trop brefs épisodes.

Racontant la naissance de l'Humanité, la Genèse place l'émergence de la pudeur à l'origine même de la conscience humaine. Avant même de nommer le premier homme et la première femme, elle précise que ceux-ci étaient nus et « n'avaient pas honte l'un devant l'autre » (2,25). Ce n'est qu'après avoir transgressé l'interdit de goûter le fruit de l'arbre du discernement que ce premier homme et cette première femme prirent conscience de leur nudité, ce qui laisse penser que la nudité édenique était une *a-pudeur* plus qu'une *impudeur*. L'invention des vêtements, présentée comme consécutive à la naissance de cette première pudeur – se découvrant nus, ils se cousirent des pagnes (3,7) –, semble répondre ici à un désir de protection et de voilement du sexe. On notera par ailleurs que c'est au terme de cet épisode, juste avant d'être chassée des jardins de l'Éden, qu'Ève reçoit de l'homme son prénom, par lequel il reconnaît sa fonction maternelle : « mère de tous les vivants ». Le texte indique que Dieu les vêtit alors de tuniques (3,22), comme si, une fois différenciés les lieux du corps et une fois la femme reconnue dans sa différence par l'homme, le cache-sexe seul n'était pas suffisant à assurer la fonction d'enveloppe protectrice et délimitante désormais confiée au vêtement. Enfin, l'impossible retour à l'Éden après la Chute semble annoncer que, semblablement, pour tout humain qui naît, une fois acquis le sentiment de sa nudité, il n'y a pas non plus de retour possible à l'innocente nudité originelle.

Dans le récit du voyage d'Ulysse vers son pays, le mythe rejoint la Bible pour annoncer une pudeur qui, loin d'être la marque d'une inhibition, apparaît comme une marque d'humanité et d'attention à l'autre. Si on en reste à une conception de la pudeur comme vertu « féminine » et timorée, l'épisode où Ulysse, évanoui et échoué sur une plage inconnue, se réveille au son de voix féminines et se couvre le sexe de feuillage (*L'Odyssée*, VI, 150-180) pour aller à la rencontre de la peu farouche princesse Nausicaa dont il refuse que les servantes le lavent (*ibidem*, VI, 215-220)¹, étonne, car

1. « Éloignez-vous, servantes ! Je saurai, sans votre aide, me laver de l'écume qui couvre mes épaules et m'ôindre de cette huile que, depuis si longtemps, ma peau n'a pas connue. Mais devant vous, me mettre au bain ! Je rougirais de me montrer tout nu à des filles bouclées. »

la pudeur se voit ici attribuée à un homme, un héros qui plus est, dont les aventures montrent à l'évidence qu'il n'est pas un pleutre, qu'il ne redoute ni le désir ni la passion, et que sa curiosité n'est pas moindre que sa capacité à se saisir de ce que lui offre la vie. La pudeur d'Ulysse est bien celle d'un héros revenu en terre humaine, où il retrouve ses frères les mortels. S'il refuse d'offrir de lui une image indigne, il sait aussi qu'il est nu et qu'il pourrait courroucer Nausicaa en se présentant à elle d'une façon qui pourrait l'effrayer. Aussi use-t-il de précautions pour l'aborder : il voile son sexe et, plutôt que de se précipiter à ses genoux, il lui parle à distance, d'une voix douce.

L'idée d'une pudeur, signe d'humanité, est aussi présente dans le récit de la Genèse consacré à Noé et ses fils (9, 20-25). La colère du patriarche et la malédiction portée sur la descendance de celui de ses fils qui a ri de sa nudité d'homme enivré enseignent que ni la familiarité ni la communauté de sexe n'autorisent à enfreindre l'*interdit de regarder la nudité* du père. Aussi intime que l'on soit avec quelqu'un, rien ne dispense de respecter sa pudeur, pas même le fait qu'il soit inconscient d'être impudique. Le texte présente le manquement au devoir de pudeur comme une offense grave, dont le châtement se répercute sur les fils de l'offenseur. Le texte illustre par ailleurs comment le respect de la pudeur ne relève pas d'une intention ou d'une disposition intérieure, mais requiert un acte : geste de voilement – le manteau –, et inhibition du regard (les fils quittent à reculons la tente où le père est endormi, nu).

La pudeur relève-t-elle de la honte et de la censure ? À cette question, l'épisode de Suzanne surprise au bain par des vieillards (Daniel, 13, 1-64) apporte son éclairage : la pudeur s'y révèle en effet différente de la honte, car Suzanne, bel et bien mariée, n'est ni prude ni laide, et sa pudeur est mise au service d'une sexualité qui se veut ordonnée par la « loi de Moïse ». Pourtant, elle préfère s'exposer à perdre la vie plutôt que de céder aux avances des juges libidineux qui l'accusent alors d'adultère, et ne sera sauvée, *in extremis*, que par Daniel, l'enfant-prophète, qui confond les calomnieurs, qui seront alors condamnés à mort. La pudeur de Suzanne rappelle sur ce point celle de Joseph, serviteur de Putiphar, eunuque du Pharaon, dont la Genèse raconte qu'il refusa de se laisser séduire par la femme de son maître parce que cette femme lui était interdite (Genèse, 39, 9-10). Pour Suzanne comme pour Joseph, la pudeur n'est pas présentée comme une peur du désir et de la séduction, mais plutôt comme une soumission aux interdits qui les ordonnent. La rencontre sexuelle n'est pas crainte ; elle peut même être recherchée, à condition que l'objet du désir soit un objet légitime.

Si le mythe de Diane et d'Actéon, mangé par ses chiens après avoir été transformé en biche par la déesse furieuse d'avoir été surprise nue à son bain, semble reprendre les éléments du récit biblique de Suzanne et des vieillards – un homme est puni parce qu'il a surpris la nudité d'une femme –, tous deux suggèrent pourtant des formes différentes de pudeur féminine, l'une où le refus de regard sur la nudité aurait pour fonction de protéger une

inaltérable virginité protégeant l'illusion d'être « hors sexe », l'autre qui témoignerait du désir de ne dévoiler sa nudité qu'à un regard assujéti à l'amour d'un signifiant faisant loi. La question posée par Freud sur les liens entre pudeur et féminité trouverait donc là deux voies possibles d'articulation.

1. APPARITION HISTORIQUE DU SUJET PUDIQUE

Tantôt plutôt inscrite du côté des codes de la décence et de la censure portée sur la nudité et sa représentation, tantôt plutôt reconnue comme sentiment de l'intime agissant sur les gestes et les comportements d'un sujet, la pudeur a circulé dans l'univers des idées en prenant des sens variés. Multiple dans ses formes, cyclique et changeante, elle se donne à lire à travers les variations des interdits et des prescriptions qu'elle a suscités, et à travers la nature des arguments qu'elle a utilisés pour en fonder la nécessité.

Des nudités

Dans une thèse consacrée à l'*Histoire de la pudeur* dans la société européenne, Jean-Claude Bologne aborde la question de la pudeur depuis le Moyen Âge jusqu'à la fin du XX^e s. en se centrant sur l'un de ses objets, la honte de la nudité. Il prend pour hypothèse que la pudeur, définie comme le sentiment qui retient d'accomplir ou de regarder toute action ou sa représentation condamnées par un code moral personnel ou caractéristique d'une époque donnée (p. 16), est fondée sur un processus dynamique qui lie un regard et la prise de conscience survenue au moment de la découverte du sentiment d'être nu (p. 15).

L'historien montre comment la nudité est un concept plus qu'un comportement ; ce n'est pas l'absence de vêtement qui la définit, mais une certaine représentation du corps, du sexe et du manque. Aussi, de « nu en sa chemise »¹ au « nu dévêtu », le sens et les formes de la nudité varient-ils en fonction des époques, évoquant le péché, l'hérésie ou la mortification au Moyen Âge ; la débauche et le plaisir érotique au XVIII^e s. ; la folie au XIX^e s. ; la provocation, la folie encore, le goût du spectacle ou celui des plaisirs d'un corps libéré de toute entrave au XX^e s. Ce dernier type de nudité désinvolte, réputé porter témoignage d'une victoire sur l'inhibition à se montrer nu, trouverait son modèle à l'époque de l'Âge d'or grec où le culte de la nudité totale était déjà présenté comme une victoire sur la barbarie et sur un « préjugé naturel » (*ibidem*, p. 300).

Partant du postulat qu'« intégré dans la société, l'artisan ne peut échapper

1. Qui n'est pas sans rappeler le type de nudité mis en scène par Freud dans les « rêves de confusion à cause la nudité » où la nudité peut tenir au fait de se trouver exposé « sans cravate et sans manchette » aux regards de sa concierge (*L'Interprétation des rêves*, p. 209).

aux règles de la pudeur » (*ibidem*, p. 187), Jean-Claude Bologne propose par ailleurs une seconde lecture des transformations historiques de la pudeur à travers les représentations de la nudité en art. Il s'attache ainsi à mettre en lumière les tensions perceptibles entre un désir de voir et de montrer la nudité qui ne renonce jamais à ses plaisirs et les interdits portés par la pudeur avec plus ou moins de vigueur sur les représentations ainsi produites.

Les questions posées par la pudeur à l'artisan puis à l'artiste, et les solutions inventées, ont, elles aussi, varié selon les époques. Au Moyen Âge, l'art était religieux ou n'était pas. Aussi, pourvu que l'œuvre serve à l'édification des âmes et pourvu qu'elle épargne aux spectateurs la vision du corps déchu parce que pécheur, l'artiste qui était encore artisan disposait d'une assez grande liberté dans la représentation de la nudité des saints ou des divinités. Ce n'est qu'à la Renaissance qu'apparut la nécessité de cacher une nudité désormais associée à la sexualité, et donc au mal suprême, le péché de la chair. De cette époque datent les premières stratégies artistiques pour représenter *quand même* des corps nus, par le recours à des motifs héroïques, mythiques et bibliques et par le choix de thèmes où l'impudeur était punie : Diane et Actéon, Suzanne aux bain, etc.

Parce que, dit Freud, le processus sublimatoire réussi se caractérise de conférer à l'objet une « valeur culturelle » (« La morale sexuelle... », p. 34), la notion d'objet artistique varia d'une époque et d'une culture à l'autre. Ainsi, les grands nus mythologiques ou bibliques, tels ceux de Michel-Ange à la chapelle Sixtine, acceptables à la Renaissance, troublèrent tant le public de l'âge classique qu'ils se virent imposer repeints, feuilles de vignes et autres rubans d'angelots déployés pour cacher un sexe dont la représentation restait trop proche de la réalité. Les siècles passant, ce qui avait été reçu comme « objet sublimé » ne pouvait plus l'être, d'où l'embarras, la gêne, la confusion ou l'indignation du spectateur ; d'où les procès, les condamnations et les rétractations de l'artiste en raison d'œuvres jugées impudiques ; d'où enfin les repentirs, les rajouts et les stratégies diverses utilisés pour rendre acceptables à l'œil du critique, du censeur ou de l'amateur, les représentations de la nudité offertes au regard. Aux stratégies de la Renaissance, l'âge classique ajouta alors celles d'un classicisme glacé dont l'effet était de rendre la nudité aussi désincarnée que possible et qui conduisit à l'académisme du XIX^e s. pour lequel, selon le mot de l'historien d'art Kenneth Clark, le nu était devenu une « vérité à parfaire » plus qu'un motif artistique (*Le Nu*, t. 1, p. 26).

Si l'on en croit J.-C. Bologne, l'idée d'un objet pudique, sublimé par l'art aurait disparu au XX^e s. quand l'artiste, se réclamant d'une démarche individuelle et subjective, voisine de celle du fou, de l'enfant ou du savant, aurait revendiqué un « statut d'artiste » et que, affranchi des exigences sociales de décence, il aurait rejeté toute exigence de voilement de l'objet présenté ou représenté. La responsabilité de la pudeur en art se serait alors déplacée de l'objet regardé au regard porté sur lui, et donc de l'artiste au spectateur. De regarder des objets pudiques, on serait passé à regarder pudiquement des

objets impudiques. À cette thèse d'une dissolution contemporaine de la pudeur en art, on peut opposer celle de Catherine Lépront pour qui « en aucune manière, la pudeur en art, ne saurait s'exercer sur le mode de la censure » (« Une petite plage sonore de modeste amplitude », p. 182). À l'encontre de J.-C. Bologne, elle affirme en effet que, depuis toujours, c'est à l'intérieur de l'œuvre que la pudeur est opérante et que c'est de là que, parce que le spectateur ou l'auditeur de l'œuvre requièrent quelques égards pour accepter de voir ou d'entendre la vérité exprimée, elle déploie ses stratégies afin de rendre celle-ci « plus pénétrante » (*ibidem*, p. 186)¹.

Le sentiment d'intimité

Si on s'éloigne un moment de la seule question de la nudité et de sa représentation, on constate qu'en Occident la pudeur a émergé de façon parallèle au mouvement historique par lequel s'est dégagée et généralisée à tous la figure du « sujet de droit » ; de même, la reconnaissance d'un droit à la pudeur est-elle allée de pair avec l'invention d'un espace privé, opposant une sociabilité du choix et de la préférence à l'indistinction anonyme du groupe élargi qui dominait à l'époque médiévale. S'il a fallu attendre le XVI^e s. pour que le mot *pudeur* entrât dans la langue française, c'est sans aucun doute, comme le remarquent Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, parce que « l'apparition du mot dans la langue française correspond à la montée du sentiment » (« La physiologie de l'homme impudique », p. 79)².

L'histoire permet alors d'éclairer les transformations sociales et individuelles qui rendent compte de l'émergence et de la généralisation, de haut en bas de la société³, d'une exigence intérieure de pudeur – celle qui nous intéresse – présente chez un nombre croissant de sujets, et distincte d'une exigence sociale de pudeur, qu'en termes contemporains on désignerait comme décence, politesse ou bienséance.

En effet, avant de répondre à une exigence subjective, la pudeur fut d'abord la manifestation d'une morale du geste professant la nécessité de

1. Cf. l'exemple qu'elle en fournit dans son analyse de l'« air du catalogue » du *Don Juan* de Mozart.

2. « Les étymologies du mot pudeur en datent ordinairement l'apparition dans la langue française à la fin du XV^e s. (Bloch et Warburg) ou au XVI^e s. (Littré). Vaugelas, pour qui la pudeur renvoie à la «bonne honte» au sens de l'*aidos* grec, le respect de soi, attribue la paternité du terme à Desportes (1546-1606), poète de cour et auteur d'œuvres galantes annonciateur du goût classique, qui passait pourtant pour avoir un extérieur fort négligé. »

3. Jean-Claude Bologne rappelle que, jusqu'à la Révolution française, ç'aurait été insulter celui dont on était sujet que de se montrer nu devant lui, car dans la haute société du XVII^e s., la nudité et le dévoilement public des fonctions corporelles, loin d'être humiliants pour celui qui en était l'auteur, l'étaient pour celui qui en était témoin. On trouve là l'origine de la méprise qui consiste à croire que puisque les dames de la haute société recevaient leurs visiteurs dans leur bain ou que Louis XIV recevait ses invités sur sa chaise percée, la notion de pudeur était absente des mœurs de l'époque. Cette dernière affirmation est en effet un contresens historique : survivre à l'impudeur était précisément la marque des grands de ce monde : « L'indignation, le dégoût, la pudeur existent, et les réactions ne manquent pas. Mais dans un siècle fortement hiérarchisé, on ne s'indigne pas contre n'importe qui, et seuls les grands personnages – à commencer par le roi, mais prisonnier, lui, de l'étiquette – peuvent se permettre de recevoir de cette façon » (*Histoire de la pudeur*, p. 164).

protéger un individu du sentiment d'indignité ou de vulnérabilité inhérent à l'exhibition de sa nudité. Chez les Romains déjà, ce qui orientait cette morale des gestes (*gestus*), notamment en ce qui concernait l'habitude de dissimuler certaines parties du corps, était la raison, laquelle se voulait éclairée par l'imitation de la nature¹. Sous l'influence des Pères de l'Église, la pudeur s'inséra ensuite dans une morale expiatoire, l'homme devant racheter son salut et rétablir l'ordre d'une nature troublé par le péché originel. Pendant des siècles, le corps perçu comme support du vice fut méprisé, condamné à être nié et effacé, et il fallut attendre le XII^e s. pour que les moralistes et les théologiens retrouvent un corps qui puisse être pensé comme lieu et moyen du salut de l'âme : une nouvelle morale du geste put alors prendre forme et s'épanouir².

Sous l'action d'une morale non strictement chrétienne se forgea alors la conviction que « l'individu n'était pas comme il était, mais comme il paraissait ou plutôt comme il réussissait à paraître »³. Le geste, pour être juste, se vit alors confier le rôle de « délimiter autour du corps un espace protégé, réservé »⁴, ce qui entraîna en retour un souci de l'apparence et une « intensification de l'observation du corps et de la codification des conduites »⁵. Ainsi naquirent l'exigence de contenance d'un corps jugé impudique en raison de ses excès et de ses débordements possibles, et une pudeur placée sous le signe d'une aspiration à une distanciation entre soi et les autres. Le sujet pudique apparut ainsi comme celui qui, soucieux de son apparence, était attentif au regard de l'autre posé sur lui, mais qui, aussi bien, faisait l'expérience d'un profond désir d'intimité.

Parallèlement à l'attention croissante portée au geste, le sentiment d'intimité avait pris forme sous l'action de différents mouvements de recomposition de la réalité quotidienne dont Philippe Ariès identifia trois phases, du XVI^e au XVIII^e s. : conquête de l'intimité individuelle marquée par l'affirmation du goût singulier et personnel⁶ ; émergence des groupes de convivialité consacrés à la conversation, à la lecture à haute voix, etc. ; et naissance des Salons. Restructuration de la famille qui, d'espace strictement économique, devint un refuge pour l'affectivité, un lieu où les rapports de couple et ceux avec l'enfant prirent une importance nouvelle. La famille qui absorbait et défendait l'individu se sépara plus nettement de l'espace public : la vie privée prit son essor (« Pour une histoire de la vie privée », t. 3, p. 15).

1. « La nature elle-même peut paraître avoir tenu grand compte de notre corps ; elle a mis en évidence notre forme humaine et tout ce qui, dans notre constitution pouvait avoir belle apparence ; quant aux parties de notre corps destinées aux soins de la nature, qui devaient avoir un aspect et une forme hideux, elle les a recouvertes et cachées ; la pudeur des hommes a imité cet art si attentif de la nature. Ce que la nature en effet a dissimulé, c'est cela même que tous ceux qui sont sains d'esprit éloignent des regards, et ils s'efforcent, aux besoins mêmes de la nature, d'obéir le plus secrètement possible » (Cicéron, *Des devoirs*, chap. 35, cité par J.-C. Bologne, *Histoire de la pudeur*, p. 302).

2. J.-C. Schmitt, « La morale des gestes », p. 34-36.

3. « Pour une histoire de la vie privée », in Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, p. 9.

4. *Ibidem*.

5. J.-J. Courtine, G. Vigarelo, « La physionomie de l'homme impudique », p. 82.

6. J.-L. Flandrin, « La distinction par le goût », *Histoire de la vie privée*, p. 308.

Alors que le XVIII^e s. avait « affiné la distinction du public et du privé »¹, la Révolution française opéra une rupture qui eut pour effet à court terme de porter le soupçon sur tout intérêt privé, particulier ou familial. Dans l'immédiat après-Révolution, il fut affirmé que « la vie publique postul[ait] la transparence »². C'est seulement dans un second temps, et parce qu'elle s'attacha aux droits de l'individu, que la République réenclencha le mouvement de distinction entre sphères privées et publiques de la vie, notamment en faisant reconnaître l'inviolabilité du domicile privé.

Si la révolte des libertins qui rejetaient et raillaient « une vertu qu'on attache le matin avec des épingles »³ fut de faible résistance face aux efforts de l'époque classique qui entendait réduire la place prise par le corps dans la vie quotidienne – lesquels efforts trouvèrent plus tard un aboutissement inattendu dans ce que Véronique Nahoum-Grape décrit comme l'« esthétique de la disparition » (« Conflit de parure... », p. 136) –, c'est peut-être qu'à compter du temps des Lumières, la pudeur, de nécessité imposée à chacun par l'ensemble du corps social, était aussi devenue un plaisir recherché, « une expérience où s'associ[ai]ent sensibilité, sensation et vertu » dont même les hommes n'étaient pas exclus⁴. Anne Vincent-Buffaut peut ainsi faire remarquer que « la double contrainte de contention du corps et d'expressivité, de retenue et de naturel », répandue à l'âge classique, trouva alors une « voie de passage entre la rigidité des conventions et les menaces de désordre d'un corps laissé à ses débordements », et ce, par l'usage de « différenciations et d'une forme d'élitisme dans l'expression des émois » (« La domestication des apparences », p. 130).

Le XIX^e s., « le plus pudibond dans la vie quotidienne » (*Histoire de la pudeur*, p. 213) apparaît comme celui où, plus que jamais, « la pudeur et la honte prétendent régir les comportements »⁵ et où le respect des apparences comme règle organisatrice des relations sociales fut le plus absolu. La pudeur fit alors l'objet de féroces accusations d'hypocrisie et de perversion, car, si elle conservait ses droits dans l'espace public, c'était pour mieux s'évanouir dans l'intimité où ne pénétraient ni l'homme d'Église ni l'homme de loi⁶.

Néanmoins, le XIX^e s. – qui fut aussi, paradoxalement, l'époque qui vit naître « le nu en art » et qui donna tous ses droits au désir de « regard absolu » de la médecine sur le corps – confirma l'émergence d'une pudeur personnelle répondant à des aspirations intimes⁷, ce qui donne raison à J.-C. Bologne

1. M. Perrot, *Histoire de la vie privée*, t. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, p. 17.

2. *Ibidem*.

3. Attribué à Ducloux, cité par C. Habib, « Vertu de femme », p. 143. Voir aussi Sade, *La philosophie dans le boudoir*, p. 226.

4. « La sensibilité des Lumières autorise les larmes aux hommes, et même les valorise sans que s'y mêlent des notions d'impudeur, c'est-à-dire de faiblesse ou de "féminité" » (A. Vincent-Buffaut, « La domestication des apparences », p. 127-129).

5. A. Corbin, in Ph. Ariès et G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, p. 450.

6. P. Perrot, « La richesse cachée... », p. 128.

7. J.-C. Bologne, *Histoire de la pudeur*, p. 323.

quand il insiste sur les formes contradictoires adoptées par la pudeur en un même temps dans une société donnée, contradictions qui seraient reproduites en chaque individu et résulteraient des tensions incessantes entre un désir d'intimité et un désir de voir et de montrer : ce qui se voile en un point, se dévoile en un autre ; « pudeur et a-pudeur se font et se défont en un perpétuel ballet intérieur » (*Histoire de la pudeur*, p. 333).

Dégagé en ses espaces réservés de l'obligation de penser et de sentir comme tous, l'homme de la fin du XIX^e s. pouvait prétendre faire respecter ses droits à l'intimité et en affirmer les seuils par une pudeur qui, pour une de ses dimensions tout au moins, lui était devenue personnelle.

2. ÉVANOUISSEMENT DE LA PUDEUR DANS L'OCCIDENT MODERNE

Dès après la Première Guerre mondiale, on vit s'accélérer la contestation d'une pudeur dont on critiqua les liens avec une éducation, souvent religieuse, jugée inutilement répressive. Ravalée au rôle de compagne d'un corps pécheur et d'une sexualité honteuse, elle se vit opposer les valeurs d'un Occident qui se voulait moderne, laïc et rationnel. Devenue vertu désuète comme l'honneur, le pardon ou la patience, elle parut sombrer dans l'oubli, et le mot lui-même commença à se raréfier ; il serait peut-être même tout à fait disparu du vocabulaire si le mouvement d'opinion qui s'alarma dans les années 1980 du nombre *d'attentats à la pudeur* perpétrés sur des mineurs ne lui avait redonné quelque consistance.

Le discrédit porté sur la pudeur, au point qu'on puisse se demander s'il était possible d'être pudique *et* moderne, avait indéniablement été préparé par l'assurance conquérante du désir de voir et de savoir de la science moderne. L'essai de Michel Foucault sur la *Naissance de la clinique* illustre comment les progrès de la science médicale moderne furent rendus possibles grâce à une transformation radicale du regard, laquelle avait été soutenue par un désir qu'il nomme « œil absolu » (p. 170), à l'origine de toutes les transgressions, celle de la dissection des cadavres comme celle de la transformation du corps humain en « objet de savoir ». En raison du pouvoir sans partage ainsi accordé au désir de tout voir pour tout savoir et tout maîtriser, les rapports entre la pudeur et le savoir furent placés sous le signe de l'antagonisme, ou, au mieux, d'une indifférence persistante¹.

Au mépris de la pudeur fondé sur l'assurance (l'arrogance ?) positiviste, s'ajoutèrent, dans la seconde partie du siècle, la dénonciation des dictatures fondées sur l'opacité du pouvoir politique et de ses mécanismes décisionnels qui fit de la *transparence* (la *glasnost*) une vertu ; la contestation féministe qui

1. « La science ignore la pudeur, donc elle ne l'offense pas puisqu'elle ne fait pas partie de son univers mental. [...] Le statut du savoir prime sur le dévoilement glacé de nos perversions, de nos monstruosités ou tout simplement de notre mal-être, scientifiquement analysés au prix parfois d'impudeurs impunies » (C. Labrusse-Riou, « La pudeur à l'ombre du droit », p. 41).

réfusa l'équation féminité = pudeur ; et, dans la dernière décennie du siècle, le mouvement de résistance au retour en force d'un moralisme puritain auquel la pudeur continuait d'être associée. Enfin, l'expansion généralisée d'une morale hédoniste qui postule l'impudeur naturelle de l'homme, revendique un puissant désir de se libérer des exigences de la civilisation, et voit dans le corps un objet pour le plaisir, sembla donner le coup de grâce à la pudeur en tant que « vertu positive ». L'inhibition, « cette nouvelle tare psychique »¹, prit si bien la place laissée vacante par l'impudeur qu'on peut se demander avec Claude Habib si « toute pudeur n'est pas dévaluée d'avance, dans une société marchande qui fait de l'exhibition le ressort du spectacle publicitaire » (Préf. à *Autrement, La pudeur*, p. 16).

La critique de la pudeur se radicalisa encore sous l'effet de l'expansion de ce que le philosophe canadien Charles Taylor nomme « l'idéologie de l'épanouissement de soi » dont la morale se caractérise par un désir d'authenticité et de sincérité et qui prétend que rien de ce qui est dit ou montré avec sincérité n'est immoral (*Le Malaise de la modernité*, p. 22). Prétendre réserver quelque chose de soi ou de sa vie privée sera alors interprété comme un signe de honte ou de culpabilité. « Je n'ai rien à cacher, et je le montre », serait désormais l'affirmation par laquelle se reconnaîtrait le sujet moralement impeccable.

Est-ce dire que le XX^e siècle aura apporté la preuve que la pudeur était illégitime ou superflue, et que ses voiles, ses digues et ses seuils n'auraient plus cours dans un monde dédié à la transparence et au naturel ? Assiste-t-on à la mort du sentiment de l'intime et du désir de pudeur ou, comme tant d'autres fois déjà dans l'histoire, à leur transformation ? Faut-il déchirer la voile, en interdire le recours ou en changer la texture ? Sur cette question aussi il y a débat.

Pour le sociologue Jean-Claude Kaufmann, le sujet moderne jouissant d'une plus grande liberté dans la relation qu'il entretient à son propre corps, les champs de son intimité seraient aujourd'hui plus vastes qu'autrefois, à condition de définir comme lui les champs de l'intime comme la façon dont on traite le corps, dont on l'habille et dont on le met en représentation (*Corps de femmes...*, p. 65). L'historien Philippe Perrot répondrait au sociologue que, s'il est vrai qu'une plus grande licence existe dans la présentation de soi, il s'agit là néanmoins d'une liberté de choix qui s'accompagne d'une perte d'intimité en ceci que la parole publique s'empare de tout, y compris des espaces les plus secrets du corps, ceux qui précisément demeuraient jusque-là à l'écart du champ social (« Le travail des apparences... », p. 205), au point qu'on puisse parfois parler de dissolution de l'espace privé dans l'espace public.

Dans ce que certains voient comme le gage d'une liberté renouvelée, Charles Taylor perçoit, lui, l'effet d'un « despotisme doux » ayant réussi à

1. P. Perrot, *Le travail des apparences...*, p. 205.

dissimuler la perte réelle de liberté qu'entraîne la vie dans un État où règne l'incitation à l'exhibition de l'intime : le dénigrement de la pudeur et la soumission au regard d'un *Big Brother*, rajeuni et télévisuel, conduiraient inéluctablement à la négation de l'individu comme sujet (*Le Malaise de la modernité*, p. 18). Telle est aussi la thèse de Milan Kundera pour qui les questions de pudeur sont essentielles à la survie de l'individu (*Les Testaments trahis*, p. 312-313). Refuser la transparence constituerait donc un enjeu majeur pour sauvegarder la culture et la civilisation¹.

Ceux qui, comme Joël Roman, se désolent d'une « banalisation de l'éros » aboutissant à « l'aplatissement de la relation » et à « sa platitude régressive » (« D'une impudeur, l'autre », p. 70) réaffirment, pour leur part, que la pudeur n'est pas une censure de la rencontre amoureuse mais son prélude, et que l'impudeur ne possède pas les pouvoirs érotiques qu'on lui prête. À quoi Alain Finkelkraut ajoute que, à exhiber sa nudité, on risque de perdre son visage et son nom² – et donc sa singularité – aussi sûrement que dans une foule on perd son individualité (*La Sagesse de l'amour*, p. 164-165).

La position moderne qui rejette la pudeur parce que son caractère « acquis » ferait d'elle une contrainte à laquelle il conviendrait de résister ne fait pas non plus l'unanimité. Certains auteurs contestent en effet que la pudeur puisse jamais être imposée, et la distinguent à ce titre de la décence ou de la bienséance. Pour C.-G. Métral comme pour Claude Habib, la pudeur est forcément subjective ; spontanée, « nécessairement requise de l'intérieur » (*La Pudeur ou l'être discret*, p. 19), elle ne répond à aucune injonction extérieure, à aucune idée du devoir : « On est pudique lorsqu'on l'est, sans se demander si on l'est » (Préf. à *Autrement, La Pudeur*, p. 14).

Cette conception intimiste et subjectivante d'une pudeur interposant, pour des raisons de nécessité psychique, quelque chose (un geste, un voile, une métaphore, etc.) entre soi-même et l'autre, rendrait compte de la façon dont un sujet se laisse pénétrer ou pas par de l'étranger. L'origine de la pudeur serait alors à chercher dans les raisons et les conditions du consentement ou du refus à cette pénétration, et non dans celles d'une stricte soumission à la volonté d'un Autre. Telle sera l'hypothèse qui orientera la suite de ce travail.

1. Voir aussi : « Je pense que la transparence, c'est la barbarie. La transparence aboutirait à nous faire vivre en un aquarium : nous y serions nus, nous y ferions l'amour, nous nous moucherions, etc. Or je pense que la civilisation commence à la première feuille de vigne et au premier mouchoir ! » (J. Lacouture, interview par A. Perraud, *Télérama* n° 2539, 9 sept. 1998, p. 23).

2. Comme le disaient les femmes aux seins nus sur la plage, pour bronzer sans soutien-gorge, « il faut l'anonymat, c'est une question de pudeur » (J.-C. Kaufmann, *Corps de femmes...*, p. 74).



Chapitre 3

L'émergence de la pudeur

Que son absence soit le signe reconnu par le sens commun d'un vacillement de la pensée, que l'on observe la fréquence avec laquelle les personnes atteintes de sénilité deviennent ouvertement exhibitionnistes ou que l'on s'en réfère à l'impudeur particulière des malades psychotiques, force est de constater que la pudeur semble être coextensive de la structuration psychique du sujet humain. Retenant pour l'instant une définition minimale de la pudeur comme celle d'*une structure désirante d'un pas-de-regard sur soi*, nous nous demanderons quand et comment prend naissance cette structure chez le sujet humain.

Freud, on le sait, affirmait que les petits enfants n'étaient pourvus ni de pudeur ni de ce qu'il croyait être son préalable nécessaire, le sens moral (*L'Interprétation des rêves*, p. 219). Pourtant, l'observation régulière d'enfants petits laisse apparaître des manifestations qui évoquent la pudeur et ce, dès l'âge le plus tendre : nourrissons qui pleurent quand on leur retire leur vêtement, enfants qui refusent d'entrer nus dans la piscine de la crèche ou qui répugnent à utiliser des wc. disposés sous le regard de tous, fillettes qui refusent de porter une robe pour aller à l'école maternelle pour ne pas montrer leur culotte en jouant, enfants qui réclament que la porte soit fermée lorsqu'ils occupent la salle de bain, etc. Ces manifestations sont si patentes qu'on peut se demander s'il ne faudrait pas attribuer leur supposée inexistence au déni dont elles font l'objet de la part des adultes. Les demandes pudiques des enfants suscitent souvent en effet surprise ou anxiété chez les adultes qui y voient le signe d'une inhibition malheureuse ou le résultat d'une contrainte indésirable, convaincus qu'ils sont que la pudeur d'un enfant ne peut résulter que d'une éducation pudibonde ou d'interventions (mal) placées sous le signe de la honte.

Pour qu'un enfant se veuille pudique, il faut déjà qu'il se sache nu, et pour qu'il se sache nu, il faut que du sexuel soit déjà à l'œuvre en lui. L'aveuglement face aux demandes pudiques des enfants découlerait-elle aussi de la répugnance des adultes à prendre en compte la sexualité infantile ? Un siècle après les découvertes de Freud sur l'existence d'une sexualité précoc-

ment agissante chez l'enfant, la sexualité infantile reste en effet tabou et l'on persiste à entretenir le mythe de l'innocence enfantine tout comme celui de l'absence de trouble, de désirs et de fantasmes infantiles face à des situations de séduction. Sans doute pourrait-on appliquer à la pudeur ce que Freud disait à propos de la sexualité des enfants :

On ne leur prête aucune activité sexuelle, et donc on ne se donne pas la peine d'en observer une, tandis que, d'autre part, on en réprime les manifestations qui seraient dignes d'attention (« Les théories sexuelles », p. 14).

Reconnaître la sexualité, et la pudeur, à l'œuvre chez un enfant obligerait en effet à quelques précautions, à quelques prévenances, qui feraient obstacle à un partage de jeux et d'émoi avec lui qui ne soit pas retenu par la question : « qu'est-ce que ça lui fait à lui ? »

Françoise Dolto fut l'une des premières figures de la psychanalyse contemporaine à attirer l'attention sur la nécessité de tenir compte de la pudeur des enfants dans l'organisation des soins et de l'espace¹, façon de reconnaître et de donner sa valeur à leur envie de grandir. D'autres psychanalystes, familiers des lieux de la petite enfance ou attentifs aux signes précoces de la pudeur, versèrent eux aussi quelques pièces au débat. Ainsi, Claude-Alice Gravagna, psychologue en crèche, présenta-t-elle l'observation suivante :

Je suis avec une auxiliaire dans la pièce qui sert au change des bébés et où se trouvent les petits wc. Les enfants tourbillonnent autour de nous : par ici, on enlève les couches, par là, on baisse les pantalons pour s'asseoir sur les pots ou sur les toilettes. Soudain une petite fille est stoppée dans son élan : elle arrête le mouvement de baisser sa culotte, me regarde fixement, immobile, et prend un air boudeur ; je m'adresse à elle pour lui dire ce que je crois comprendre : « Peut-être que je te gêne, tu ne veux pas que je te voie sur les toilettes ? » Elle baisse les yeux, comme pour acquiescer. Son auxiliaire de référence me confirme : « oui, c'est vrai que Laura est très pudique ». Elle n'a pas deux ans (« La crèche : pudeur et collectivité », p. 5).

À cette observation fait écho celle rapportée par Alain Didier-Weill du nourrisson en dialyse qui s'y laissait visiblement mourir, jusqu'à ce qu'une psychanalyste appelée en consultation lui dise qu'on avait omis de le voiler et qu'elle allait demander qu'on le fit (*Les trois temps de la loi*, p. 322). Dès lors que fut reconnu son désir de ne pas être exposé nu aux regards, l'enfant put remobiliser son désir de vivre, vérifiant ainsi « qu'une des fonctions du cache-sexe était de mettre un voile humanisant devant le mauvais œil » (*ibidem*).

1. « À la Maison Verte, nous avons réservé un coin pour une petite table à langer, derrière un pilier. Nous ne voulions pas qu'elle soit au milieu de la salle d'accueil. Changé devant tout le monde, l'enfant n'est pas à son aise comme un enfant langé dans l'intimité, seul, éloigné des regards des autres. Ce qui semble montrer que l'enfant a déjà une pudeur et qu'il est gêné quand on dénué devant tout le monde la région de son corps qui est à changer » (F. Dolto, *La Cause des enfants*, p. 425-426).

Pour notre part, il nous arriva de recevoir une petite fille de cinq ans en rémission d'un cancer du rein, qui présentait des signes intenses d'anxiété. Interrogée sur ce qui lui avait semblé le plus difficile tout au long des mois de soins, où elle avait été, entre autres, perfusée en permanence, elle répondit que ç'avait été le moment où, hospitalisée, elle avait dû rester un long moment nue sur un lit. Une autre fois, au terme d'un entretien avec une mère pendant lequel sa petite fille de trois ans avait joué en nous écoutant, nous vîmes, en les raccompagnant, que celle-ci avait délicatement recouvert d'un mouchoir en papier les fesses dénudées d'un baigneur posé sur un meuble.

L'affirmation d'absence de pudeur chez les enfants pourrait donc être revue à partir de l'observation de ces comportements pudiques chez des enfants petits. Elle pourrait aussi l'être à partir des remarques de Freud nuancant ses propos sur l'amoralité infantile. Prenant en compte les variations individuelles et des champs d'action fluctuants, il reconnut en effet que le sens moral pouvait s'éveiller dès l'enfance (*L'Interprétation...*, p. 219) et que l'image de l'enfant libre de toute contrainte morale pouvait n'être qu'une reconstruction d'adulte (*ibidem*, p. 213). Lui aussi, d'ailleurs, fut à même de noter les signes d'une pudeur en germe, comme chez le petit Hans qui refusait d'être vu en train d'uriner (« Le petit Hans », p. 104) ou comme dans les *Trois essais sur les théories sexuelles* où il est dit que les premiers désirs voyeuristes de l'enfant cèdent sous l'effet de sa pudeur naissante (p. 119-120). L'idée d'une pudeur infantile s'accorde aussi avec le conte des *Vêtements neufs de l'Empereur*, cité par Freud, car, si on peut voir dans tout enfant exhibitionniste *His Majesty the Baby* qui « va, vêtu de la robe invisible » (*L'Interprétation...*, p. 212) tel le roi du conte, on doit aussi admettre qu'il ne reste pas longtemps dans l'Éden de son innocence première puisqu'il sait très tôt voir la nudité et s'en étonner : « C'est un petit enfant qui crie : "Mais il est tout nu !" » Se savoir nu n'est-ce pas précisément ce que la Bible désigne comme le premier signe de l'expulsion hors de l'Éden de l'a-pudeur ? Et prendre plaisir à se montrer nu ne témoigne-t-il pas d'une impudeur qui ne saurait exister sans son préalable logique, la pudeur ? Voilà qui laisse à penser que l'enfant qui jubile de sa nudité ou celui qui s'esclaffe devant celle du roi sait déjà quelque chose par lequel il révèle que sa pudeur est en formation. L'enfant s'écriant : « *Le roi est nu* » n'est d'ailleurs pas sans évoquer ceux rencontrés à la plage par le sociologue Jean-Claude Kaufmann, qui furent les seuls à s'autoriser un jugement moral négatif à l'encontre de l'exhibition des seins des femmes (*Corps de femmes...*, p. 168).

On a vu au premier chapitre que, repoussant l'idée d'une pudeur issue du jeu croisé de la culture et de l'éducation, Freud avait établi un lien entre l'apparition de la pudeur, la formation du surmoi et celle de l'idéal du moi, et qu'il avait élaboré la métaphore des digues psychiques mises en place pendant la période de latence afin d'éviter les conflits intra-psychiques qui surgiraient à l'occasion du regain pulsionnel de la puberté. Cette première

hypothèse, qui situait l'apparition de la pudeur après la résolution du conflit œdipien, ne peut pas rendre compte des manifestations pudiques chez des enfants plus petits. Aussi, retenant la proposition de Marie-Christine Hamon sur l'existence *des* pudeurs selon l'état de structuration du psychisme humain (« Des pudeurs », p. 6-8), il nous paraît légitime de postuler une forme de pudeur agissant bien avant la formation du surmoi œdipien. Appuyée sur un désir d'échapper à l'emprise d'un regard « tout-voyant », elle contribuerait à la transformation des désirs d'exhibition en curiosité sexuelle. Au cours du développement, une seconde forme de pudeur viendrait ensuite tempérer les plaisirs du regard intrusif sur l'autre et donnerait à la curiosité sexuelle des formes socialement acceptables. Enfin, après l'œdipe, une autre forme encore se garderait d'appeler inconsidérément sur soi le désir de l'autre, en même temps qu'elle travaillerait à rendre recevable son désir pour l'autre.

À relire de près les textes de Freud, l'hypothèse d'une première pudeur définie comme désir-de-pas-de-regard ne paraît pas incompatible avec ses formulations. Relisons, par exemple ce bref passage de *L'Interprétation des rêves* (p. 213) :

Quand nous regardons en arrière, cette partie de notre enfance qui ignorait la honte nous apparaît comme un paradis, et le paradis lui-même est-il autre chose que la somme des fantasmes de toutes nos enfances. C'est pourquoi dans le paradis les hommes sont nus et n'ont point de honte, jusqu'au moment où la honte et l'angoisse s'éveillent,

dont nous proposons de modifier la traduction afin qu'elle gagne en cohérence,

Dans le paradis les hommes sont nus et n'ont point de honte, jusqu'au moment où la pudeur et l'angoisse s'éveillent.

Partant de là, ne peut-on supposer que l'apparition de la pudeur ait partie liée avec celle de l'angoisse, présente dès la naissance (*Inhibition, symptômes, angoisse*, p. 54) chez le petit humain plongé dans un univers de détresse, d'impuissance et de violence pulsionnelle ? L'existence d'un lien entre l'apparition de la pudeur et celle de l'angoisse permettrait de rendre compte d'une forme de pudeur très précoce à laquelle serait attribuée une fonction essentiellement défensive : à l'origine, la pudeur serait une forme particulière de protection contre l'angoisse. Bien que Freud n'ait pas explicitement développé cette idée d'une pudeur précocement active, ses constructions sur la formation du moi et celles sur le pare-excitations tel qu'introduit en 1920 dans « Au-delà du principe de plaisir », permettent en effet d'étayer l'hypothèse d'une pudeur dont la formation serait coextensive de la structuration psychique du sujet humain.

Pour vérifier cette hypothèse, il conviendra donc de revenir à ce point mythique (parce que forcément reconstruit) de l'origine du moi. Et, parce que le champ de l'archaïque se dérobe aussi bien à la mémoire qu'à l'obser-

vation *in situ*, c'est par le recours à la métapsychologie qu'on pourra comprendre comment la pudeur vient s'insérer parmi les premières expériences d'angoisse, de satisfaction et de séduction qui structurent l'appareil psychique en formation.

A – DÉLIMITER LE MONDE, ET SOI-MÊME

Nous connaissons aujourd'hui l'importance pour le devenir d'un enfant de son héritage héréditaire et génétique déterminé par la formule d'ADN qui lui aura été transmise, celle des accidents qui auront marqué sa conception et le temps de la gestation, les éventuelles complications qui seront survenues au moment de sa naissance (prématurité, nécessité de réanimation, accidents à l'accouchement, etc.), et par ce qui se manifesterait de ce que Freud désignait comme sa « constitution ». Nous savons aussi que l'enfant se forme par les relations nouées, dès avant sa naissance, avec quelques adultes, le plus souvent ses parents. Néanmoins, l'héritage biologique et la nature des liens à des adultes privilégiés, la réalité historique et les styles éducatifs auxquels l'enfant aura été soumis n'expliqueront pas à eux seuls les singularités et les caractéristiques de son appareil psychique devenu adulte. La structuration psychique d'un enfant reste en effet tributaire de la façon dont son appareil psychique aura inscrit dans l'inconscient, sous forme de représentations, les expériences singulières qu'il aura vécues au moment où se seront ébauchées ses premières relations d'amour et de dépendance.

L'intérêt impulsé par Freud pour l'observation et la mise en évidence de la sexualité infantile joint aux apports de la psychanalyse avec des enfants permettent aujourd'hui de formuler les lois générales du développement psychique. On sait par exemple que, pour l'enfant qui naît, le corps est d'abord vécu comme un corps étranger dont les sensations sont indistinctement ressenties comme externes ou internes (« Le moi et le ça », p. 238). Avant de pouvoir déclarer comme le prétend le slogan que « *Mon corps, c'est mon corps* », tout un trajet psychique et physique devra être parcouru, au terme duquel le monde aura été délimité, et l'espace psychique, construit. La première étape de cette construction sera le passage par l'enfant d'une appréhension indifférenciée de son environnement à la perception consciente d'espaces intérieurs et extérieurs d'où émergera une image, la sienne, qu'il percevra comme animée de besoins et de désirs, et qui sera en lien avec ces autres dont l'image aura été préalablement découpée dans le réel.

Une première façon d'aborder les processus d'émergence de la pudeur consistera à étudier comment, au cours de ces processus de structuration psychique, le moi émerge du ça et comment s'élaborent les premières défenses contre les agressions externes et internes à l'appareil psychique.

1. DU ÇA AU MOI

À l'origine, il n'y aurait eu que le chaos informe et vivant d'un réservoir pulsionnel appelé « ça » par la psychanalyse. De ce ça originel prendrait ensuite consistance un moi « comparable à la couche d'écorce dont s'entoure un petit morceau de substance vivante »¹ mais peu viable, faute de savoir tenir compte du monde extérieur. D'abord peu différenciée du ça,² le moi en constituerait la partie la plus extérieure, en contact avec le monde des perceptions, ce qui ferait de lui « l'organe sensoriel de tout l'appareil psychique »³ et lui vaudrait rapidement de devenir l'instance de régulation et de délimitation de l'appareil psychique car c'est à lui que reviendrait d'assurer la dimension de prudence dans la recherche du plaisir, afin que cette recherche soit plus efficace et moins nocive. Alimenté par des perceptions externes qui jouent pour lui un rôle analogue à celui joué par la pulsion pour le ça⁴, le moi, qui se voit par ailleurs chargé de commander les réponses motrices aux perceptions et aux sensations assurerait bientôt une fonction vitale d'auto-protection psychique⁵ sans laquelle l'organisation psychique naissante ne survivrait pas.

Bien que le moi se voie aussi confier une fonction de protection contre les exigences pulsionnelles débridées du ça, ses capacités défensives et adaptatives restent, en ce domaine, plus incertaines, car là où l'action motrice permet de fuir ou d'éviter la perception déplaisante, « on ne peut pas fuir devant soi-même »⁶. Pour contrer le ça, le moi n'a pas d'autres ressources que celle de restreindre sa propre organisation et de consentir à la formation des symptômes⁷. Cette double orientation vers les perceptions et les sensations externes *et* internes vaudra toutefois au moi la capacité de reconnaître le dedans du dehors et de différencier une perception d'une hallucination.

Dans l'« Esquisse pour une psychologie scientifique », Freud présente le moi comme un système sous tension constante qui porte attention au monde extérieur des perceptions et au monde interne des traces, afin d'assurer une fonction de refoulement⁸ destinée à empêcher toute effraction des barrières de contact qui mettrait le système psychique en danger. Dans cette vigilance

1. S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », p. 104-105.

2. S. Freud, *La Question de l'analyse profane*, p. 58.

3. S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », p. 104-105.

4. S. Freud, « Le moi et le ça », p. 237.

5. S. Freud, « Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques », note, p. 137 ; « Au-delà du principe de plaisir » p. 46 ; *La Question de l'analyse profane*, p. 58 ; « La décomposition de la personnalité psychique », p. 104-105.

6. S. Freud, *La Question de l'analyse profane*, p. 59.

7. S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 82-84.

8. Notons qu'en 1895 Freud utilise le terme de « refoulement » dans un sens plus large qu'il ne le fera dans ses écrits subséquents, le refoulement ayant alors valeur de ce qui prévient une effraction traumatique. Si on se souvient que Freud parlait de la pudeur comme d'une « force refoulante », on voit qu'il lui attribuait un caractère plus défensif (au sens protecteur du terme) que névrotisant.

du moi à ce qui pénètre le psychisme se trouvent les prémices de ce que Freud théoriserait en 1920 dans « Au-delà du principe de plaisir » sous le terme de « pare-excitations », cette « membrane externe du moi » qui, « plongée dans le monde extérieur sert à tenir à l'écart les excitations dont l'intensité menacerait l'organisme » (p. 69). Le pare-excitations serait donc l'écran protecteur du moi, lui-même instance protectrice de la psyché contre les excitations extérieures. En raison de l'absence d'un pare-excitations interne, le moi recourra d'abord à la projection pour expulser à l'extérieur de la psyché les perceptions internes trop intenses qui pourront revenir dans la psyché après avoir été traitées par le pare-excitations redevenu opérant. C'est à l'occasion de cette projection qu'on dira que la mère s'offre à l'enfant comme pare-excitations maternel. Ces opérations de projection protectrice vont pousser le pare-excitations à se complexifier et à acquérir de nouvelles fonctions, non seulement sélectives quantitativement et qualitativement, mais aussi contenantes des émois internes, de telle sorte qu'il pourra ensuite traiter et moduler les excitations internes, sans recourir à la projection.

Une première question est alors de déterminer la nature des facteurs qui rendront le moi capable d'intégrer les excitations internes sans recourir à la projection. Comment la pulsion, d'abord organisée à partir du corps de la mère, s'organise-t-elle ensuite à partir du corps de l'enfant ? Comment l'appareil psychique en vient-il à pouvoir « dérive[r] intérieurement des excitations qui ne sont pas susceptibles d'une décharge extérieure immédiate, ou pour lesquelles une telle décharge ne serait pas souhaitable dans l'immédiat »¹ ? En les liant à des représentations. Le travail d'intégration des pulsions consiste en effet à les lier à des représentations de choses et à des représentations de mots, ce qui suppose que préalablement ait été fourni un travail de mise en images psychiques des pulsions, analogue au travail fourni par un arpenteur ou un cartographe. La liaison des pulsions à des représentations est rendue possible par la propriété du corps à se faire surface de projection pour ces mêmes pulsions. Une fois projetées sur le corps, les pulsions pourront être représentées et l'enveloppe psychique peut alors remplir sa « fonction de surface de soutien de l'excitation sexuelle »².

Par quels processus le corps et l'appareil psychique en viendront-ils à se différencier de façon à ce que le pare-excitations assure une fonction contenante pour les excitations internes ? Pour Jean Laplanche, une première étape est l'instauration du premier « quant-à-soi » (*Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 93) qui témoigne de ce que l'enfant, à travers ses expériences motrices, sensorielles et fonctionnelles a commencé à dessiner les contours d'un espace intérieur. Celui-ci est alors maintenu distinct et séparé du monde extérieur par une membrane, une enveloppe, une frontière, etc., que Didier Houzel, dans la suite Bion, a rassemblées sous le terme générique d'« enve-

1. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », p. 92.

2. D. Anzieu, *Le Moi-peau*, p. 103.

loppe psychique »¹. Ainsi est délimitée la surface de projection nécessaire à « l'installation de la psyché dans le soma »², ou plutôt à l'installation du soma dans la psyché, puisque s'approprier le corps, c'est toujours s'approprier une image du corps. Et, parce que surface de projection et enveloppe psychique sont pourvues des mêmes attributs que l'instance psychique qui les forge, il sera dit que le mouvement de création du sentiment du corps propre est indissociable du mouvement par lequel le moi en vient à se penser comme instance de réflexion, de jugement, de décision et d'action³. Ainsi, le corps sera pensé, et la pensée sera « autant une affaire de peau que de cerveau »⁴. Au passage, gardons en tête l'insistance mise par Didier Houzel sur le caractère dynamique d'une enveloppe psychique jamais parfaitement achevée car cela laisse entrevoir comment la pudeur qui participe de la nature de surface de projection et de surface contenant du pare-excitations s'offrira, elle aussi, comme surface dynamisante d'une pulsion particulière, la pulsion scopique.

Aux réflexions de Freud sur le rôle du pare-excitations s'ajoutent trois notations qui nous paraissent de première importance. La première est celle où il affirme que « pour l'organisme vivant, la fonction de pare-excitations est presque plus importante que la réception d'excitations » (« Au-delà... », p. 69), ce qui renforce l'idée que le psychisme nécessite une enveloppe protectrice qui le délimite, fasse écran et filtre ce qui lui vient de l'extérieur. Pas de psychisme ouvert à tout vent donc, pas de transparence ni de perméabilité absolue. Pour qu'il y ait échange, il faut qu'il y ait frontière et donc barrière, seuil, ou, à tout le moins, ligne de démarcation.

La seconde notation que nous aimerions relever est celle où Freud affirme que le pare-excitations est « pourvu de sa propre réserve d'énergie » (*ibidem*, p. 69). Cette énergie spécifique du pare-excitations n'est pas sans rappeler que Freud disait de la pudeur que c'était une « force » (*Trois essais...*, p. 68). On formulera l'hypothèse que la force propre à la pudeur est de même nature que celle du pare-excitations, énergie qui serait elle-même homogène à celle que le discours populaire nomme « instinct de survie », et que pour notre part, nous nommerions « narcissisme du vivant ».

Enfin, Freud indique que, plus que le caractère plaisant ou déplaisant d'une excitation, ce qui met l'appareil psychique en danger, c'est son intensité et même son rythme de variation (*ibidem*, p. 44 et *Abrégé...*, p. 4). Rythme, période, variation des stimuli : le pare-excitations serait une structure sensible à la musicalité des échanges entre la psyché et le monde. Cette sensibilité du

1. D. Houzel, « Le concept d'enveloppe psychique », p. 24. Enveloppe psychique dans laquelle on pourrait aussi bien reconnaître l'« image spéculaire » de Lacan, l'« image inconsciente du corps » de F. Dolto, le « Moi-peau » de D. Anzieu, le « *mantel* » d'E. Bick et le « corps pensé » de P. Aulagnier.

2. D. W. Winnicott, « La théorie de la relation parent-nourrisson », p. 245.

3. Ce qui permet à P. Aulagnier d'écrire : « Du corps, le Je ne connaît en réalité que la représentation qu'il s'en forge grâce aux pensées par lesquelles il le pense et se pense, illusoirement, comme seul habitant de cet espace [...] ». « Le droit au secret : condition pour pouvoir penser » (p. 150).

4. D. Anzieu, *Le Moi-peau*, p. 9.

pare-excitations au rythme nous amènera à concevoir la pudeur comme elle-même sensible à la *pulsation* du désir.

Nécessité d'une enveloppe protectrice pour la psyché, énergie et pulsation, ces trois caractéristiques du pare-excitations seront donc aussi propres à la pudeur.

2. L'ÉPREUVE DE LA SATISFACTION

On peut penser que les processus de structuration et de complexification psychiques desquels émerge la pudeur vont faire jouer deux séries d'expériences mettant en articulation le corps, l'appareil psychique en construction et le monde extérieur¹ : celles de la satisfaction apaisante et celles de la séduction excitante, par lesquelles l'enfant va progressivement tout à la fois se découvrir lui-même et découvrir l'autre.

Le chaos et la magie

Au temps du chaos et des fantasmes archaïques, l'enfant est plongé dans un état décrit comme marqué par la détresse et l'impuissance, ce sentiment désigné par Freud comme l'*Hilflosigkeit*. Alors, survivre n'est pas en son pouvoir, et il dépend d'une « personne secourable » (« Esquisse... », p. 336) pour assurer la satisfaction de ses besoins vitaux et contenir ses angoisses de désintégration.

Jean Laplanche remarque que l'*Hilflosigkeit* n'a pas uniquement un versant de détresse et d'impuissance mais qu'il a aussi à voir avec l'évitement du danger, car l'enfant est en toute allégresse « sans peur parce que sans montage adaptatif »². A-t-on surestimé l'importance du sentiment originel de détresse et de désarroi du nourrisson ? Telle est la question posée par Patrick Guyomard lorsqu'il se demande si « l'insistance mise sur le trauma ne se fait pas aux dépens de ce qui vient lier » (*La Jouissance du tragique*, p. 83). Cet amour du lien, manifeste dans la façon dont l'enfant s'apaise d'être tenu, bercé, tapoté, entouré de bras ou de tissus, de mots, d'odeurs, de musiques, d'onomatopées et de chuchotements, nous paraît en effet être resté dans l'ombre de la détresse première. Si le nourrisson doit certes s'affronter à son impuissance première, il ne pourra cependant se construire comme sujet désirant qu'à condition d'avoir pu nouer des liens à l'autre grâce auxquels il aura fait l'expérience du bon. Faute de cette rencontre avec un Éros bienveillant, médiatisée par les soins de la mère, la pulsion de mort risquerait de triompher de la pulsion de vie, et la tentation du retour à la vie inanimée

1. Qui pour un temps prendra figure de la mère.

2. J. Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 98.

pourrait prendre le dessus, et assurément, la structuration psychique d'un nourrisson sera massivement ralentie, voire empêchée, s'il n'a pas connu l'expérience répétée de satisfactions apaisantes de ses besoins vitaux.

Dans l'« Esquisse », Freud nomme « épreuve de la satisfaction » (p. 336) l'activité motrice par laquelle un nourrisson tente, inefficacement dans un premier temps, de décharger une stimulation interne, la faim par exemple. À ce stade de développement, il n'y a encore personne à appeler et personne pour appeler, au mieux dirait-on que « ça appelle ». Or s'il y a néanmoins apaisement de la tension endogène, l'enfant le devra à l'« action spécifique » de quelqu'un ayant compris de quoi il avait besoin et qui le lui aura procuré. Ainsi, par voie réflexe, se seront produites les modifications internes espérées, constituant ce que Freud nomme un « fait de satisfaction » (p. 337) qui fournira à l'organisme l'expérience d'une diminution de la tension suivie de celle d'une satisfaction apaisante, expérience dont l'influence sera primordiale pour la suite du développement psychique d'un individu, et dont Didier Anzieu fera remarquer qu'elle est la seule à réunir perception et mémoire (*Le Moi-peau*, p. 79).

Reprenant la notion d'épreuve de satisfaction telle que décrite par Freud, Winnicott s'attacha à en expliciter le déroulement en mettant en lumière ce moment particulier où un enfant, devenu capable d'anticiper les faits de satisfactions grâce à leur répétition, fait l'expérience de « l'objet créé/trouvé ». Bien que son désir soit inefficace dans la réalité, la coïncidence apaisante entre son hallucination et la présentation du sein lui fera croire en la puissance de son désir et contribuera à développer en lui un sentiment d'omnipotence d'autant plus assuré que la mère aura donné sens à ses demandes au moment adéquat¹. L'importance de cet objet créé/trouvé tient en ceci qu'il permet à l'enfant de dépasser les seules satisfactions du besoin, en liant le plaisir consécutif à la chute de tension interne au plaisir de l'activité ayant créé l'objet. Aussi, au fur et à mesure que l'enfant aura éprouvé que l'objet créé peut être trouvé, il deviendra plus actif dans la recherche des objets de satisfaction et passera de l'omnipotence de l'hallucination à l'omnipotence de l'appel. À ce stade, désormais capable d'imaginer ce dont il a besoin, il ne s'agira plus pour le nourrisson de trouver l'objet qu'il aura créé, mais plutôt de « donner un signal » pour voir surgir l'objet appelé².

Des effets de la frustration

Parce qu'il aura fait l'expérience de l'efficacité de son appel, l'enfant aura appris qu'il n'est pas sans pouvoir sur le monde et ses objets, ce qui l'aura rendu apte à réinventer le jeu de la bobine, transposition de ce premier jeu :

1. D. W. Winnicott, « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », p. 10.

2. D. W. Winnicott, « La théorie de la relation parent-nourrisson », p. 246-251.

faire apparaître puis disparaître la mère. Lacan accorde une place d'importance à ce moment où la mère – qui, parce qu'elle part et revient est dite « symbolique » (*La Relation d'objet*, p. 67) – se dérobe à l'appel de l'enfant, et ne vient pas, ou pas tout de suite. Ce moment de dérobade de celle que le nourrisson croyait assujettie à son pouvoir – moment qu'on dira être celui de la frustration – va opérer comme moment inaugural de prise en compte du réel par le sujet et de son entrée dans l'intersubjectivité. Le trauma provoqué par l'absence de la mère, cette rencontre avec la solitude du sujet, l'enfant va l'éprouver avec une violence immense, et pourtant cette épreuve aura sur lui les effets les plus humanisants, puisque c'est à partir de là que la mère deviendra *réelle* – l'enfant pouvant désormais se la représenter en entier¹ – et ses objets (seins, lait, voix, regard, bras, etc.) *symboliques*, signifiant par leur don ou leur refus l'amour de la mère pour l'enfant (*ibidem*, p. 68). L'enfant passe ainsi de vouloir du lait à vouloir le lait de la mère (ou de celle qui en tient lieu), ce dont on trouve une illustration chaque fois qu'un nourrisson refuse de boire avec une personne inconnue, préférant attendre que soit disponible sa mère ou la personne qui s'occupe habituellement de lui. La valeur des objets symboliques est pour ainsi dire doublée : ils valent désormais à la fois comme objet satisfaisant un besoin mais aussi bien comme « témoignage de la puissance maternelle » (*ibidem*, p. 69). Devenue objet symbolique, la parole deviendra elle aussi gage de l'amour maternel, d'où l'émergence d'une demande autre que celle de la stricte satisfaction du besoin, l'exigence de symbolique : les nourrissons ne grandiront pas que de lait mais tout autant du sens qui aura été ajouté à ce lait. Ce que nous étudierons plus loin sous l'angle de l'érotisation du corps de l'enfant pourra donc s'entendre comme la capacité de la mère à verser les signifiants de son amour dans le lait qu'elle donne, et à enrober le corps de l'enfant de mots qui donneront sens à ses gestes.

De même que pour Lacan la constitution du psychisme avait pour pivot l'épreuve du manque ou de la frustration, Françoise Dolto développa une théorie selon laquelle les frustrations rencontrées par l'enfant dans sa recherche de satisfaction immédiate le feraient passer d'un « circuit court » du désir immédiat et sensuel à un circuit plus long où les pulsions sont médiatisées, permettant de découvrir un autre plaisir de communication, plus subtil, opérant de psychisme à psychisme².

Avant ce moment de la frustration signifiante, l'enfant appelait une mère-sein, sans distinguer une forme totale d'une forme partielle. Or, l'image apparaît quand, à la suite d'un obstacle – la frustration –, le réel devient sécable. De la mère devenue figure réelle, l'enfant espérera la pointe du sein,

1. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, note ajoutée en 1915, p. 165.

2. F. Dolto, *L'Image inconsciente du corps*, p. 83. Cf. aussi : « Un désir auquel il n'est jamais répondu qu'aux moments indispensables des besoins, où il est toujours annulé par une satisfaction corporelle immédiate, n'est en lui-même, ni dans sa tension ni dans sa jouissance, « poétique ». C'est dire qu'il ne laisse aucune trace dans la mémoire de l'enfant et se confond avec le besoin » (*Au jeu du désir*, p. 294).

la douceur des cheveux, la courbure d'une joue, la vivacité d'un regard ou la musicalité de la voix. Chacun de ces éléments deviendra interchangeable, superposable, morcelable, etc., et le jeu des combinaisons d'images pourra prendre place. Sous l'effet de la frustration, la satisfaction ne sera plus un fait sans contour, elle aura pris forme et commencé à composer son album d'images très personnelles. En plus d'introduire l'enfant à un univers où les objets du besoin sont différenciés de ceux de l'amour, la rencontre avec la frustration aura donc eu pour effet d'introduire le sujet au troisième registre de la réalité, l'imaginaire (*La Relation d'objet*, p. 126).

L'enfant qui perd la mère symbolique au profit de la mère réelle traverse une période d'angoisse, de rage et de détresse. Que le sein attendu ne vienne pas et le voilà en effet traversé d'émois déchirants. Rage impuissante, désir jaloux de possession, envie de représailles à l'encontre de celle qui se dérobe, l'enfant se rebelle, se rêve vengeur et se découvre impuissant, traversé de sentiments violents dont il craint qu'ils ne se retournent contre lui. Car si la défection de la mère a signé la puissance de celle qui possède la connaissance et la jouissance des objets désirés par l'enfant, qui dit qu'elle n'exercera pas des mesures de rétorsion à son encontre s'il nourrit trop de haine à son égard ? Ignorant, le voici livré au caprice de cette mère dont rien encore ne vient dire qu'elle pourrait être soumise à une loi. Le père en tant qu'entité séparée n'étant pas encore apparu, l'enfant se trouve face à face avec une figure maternelle crainte à proportion de l'ignorance où il est de ce qui pourrait la satisfaire. Ainsi dira-t-on qu'avec la frustration, le monde intérieur de l'enfant se réorganise à la lumière d'une énigme : que veut la mère ? La découverte de la différence des sexes par l'enfant viendra heureusement mettre un terme à cette figuration de la toute-puissance maternelle, à condition qu'il accepte d'en payer le prix : s'accepter lui-même comme assujéti à la loi de la castration. Pour l'instant, notons combien l'énigme du pouvoir maternel est fertile : d'elle naîtra la pensée sur l'autre et, pourvu que la mère ne se laisse pas prendre au cinéma vengeur de l'enfant, mettra celui-ci sur le chemin de la connaissance.

La brève expérience d'« omnipotence du nourrisson » décrite par Winnicott (« Intégration du moi... », p. 44) est en somme une expérience nécessaire pour construire la mère symbolique dont la chute en mère réelle annoncera une réorganisation de l'appareil psychique en formation. Les ravages provoqués par une non-satisfaction systématique ou habituelle des besoins de l'enfant ne seraient donc pas sans conséquence sur sa structuration, puisqu'elle le priverait de l'expérience des satisfactions apaisantes des premiers temps de la vie dont on a vu qu'elle rendait possible la formation d'une mère symbolique, apparaissant et disparaissant au gré de ses appels. Sans mère symbolique, il n'y aurait jamais de « mère-qui-ne-répond-pas », et par voie de conséquence, jamais de mère réelle. Le risque serait alors que l'enfant s'enferme dans une infinie désespérance car, comme disait Françoise Dolto :

« Ce qui est bon peut perdre sa valeur lorsque l'organisme a trop souffert de n'être pas satisfait » (*Au jeu du désir*, p. 23).

Ceci, pour annoncer que nous interrogerons plus tard l'effet du type de soins reçus par l'enfant sur sa structuration psychique, car, ce qui rendra supportable l'épreuve de la satisfaction, puis celle de sa frustration, annonçons-le tout de suite, ce sera la *mère qui parle*.

3. L'EXPÉRIENCE DE LA SÉDUCTION

Avant de parler de la mère qui parle, voyons ce qu'il en est de la mère qui touche. Comme les premières épreuves de satisfaction et de frustration, l'expérience de la séduction va en effet se révéler riche en occasions de découvertes, d'émois et de troubles dont le rôle sera fondamental pour le fonctionnement psychique de l'enfant, et, par voie de conséquence, pour la mise en place des premières formes de pudeur, car nous soutiendrons que la pudeur trouve sa « forme en creux » dans la rencontre avec la pudeur de l'Autre maternel, au cœur des expériences précoces de soins et de séduction.

Pour que la séduction puisse s'exercer, il faut que le corps de l'enfant soit « séductible, au sens quasi physique d'un matériau conducteur »¹. D'où une première question : comment le corps de l'enfant devient-il séductible, c'est-à-dire apte à un plaisir dissocié de la satisfaction d'un besoin ? Pour Freud, les choses sont claires : l'enfant naît séductible, car, dès les débuts de la vie, la sexualité est présente en lui (« La décomposition de la personnalité... », p. 87). Par conséquent, toute expérience intense mettant son corps en jeu sera connotée de cette dimension sexuelle.

Pour Paul-Claude Racamier, certaine forme de séduction entre la mère et l'enfant serait pourtant à situer en dehors du sexuel. Ainsi en irait-il pour cette forme de « narcissisme à deux »², fondé sur leur fascination mutuelle, et dont la visée serait de « préserver l'unisson d'un monde à l'abri des excitations internes et externes ». À l'encontre du pouvoir excitant de la séduction infantile, cette séduction narcissique aurait un pouvoir apaisant, et ne saurait, pour cette raison, être dite sexuelle. Sans opposer Racamier à Freud, on peut faire valoir que l'expérience de séduction narcissique se rapproche de l'expérience des satisfactions apaisantes évoquées précédemment, sans lesquelles l'étayage des pulsions sexuelles ne seraient pas possibles (« Pour introduire le narcissisme », p. 93). La séduction narcissique serait ainsi la forme première d'une expérience de satisfaction qui rendrait l'enfant ultérieurement sensible à la séduction.

À cette séductibilité qu'on pourrait dire « d'expérience » s'ajouteraient alors non seulement l'érogénéité particulière de certaines zones du corps (la

1. P.-L. Assoun, « La séduction d'origine », p. 35.

2. P.-C. Racamier, « Autour de l'inceste », p. 51. Ce narcissisme à deux est très proche de ce que F. Perrier nomme « narcissisation ». Cf. « Séminaire sur l'amour », p. 368.

bouche, la région anale, la région génitale) mais aussi une excitabilité du corps tout entier. Enfin, l'enfant serait d'autant plus séductible que l'objet de sa pulsion sexuelle est relativement peu différencié, quiconque le soigne, le nourrit ou le protège pouvant faire figure de séducteur (*ibidem*, p. 93), sans égards pour ses attraits personnels (*Trois essais...*, note de 1915, p. 54).

Pour Freud, une attention particulière doit être accordée à la séduction originaire, conséquence directe des soins donnés par toute mère à son enfant (« La féminité », p. 162). Ceux-ci sont en effet source d'excitations érotiques pour l'enfant qui s'y voit pris comme substitut d'objet sexuel et mis en contact avec la sexualité maternelle et ses « signifiants énigmatiques »¹, à travers une « scène visuelle effective »², la scène originaire, dont l'efficacité tient à ce que l'enfant, sidéré, s'y trouve convoqué soit comme témoin, soit comme objet du désir de l'autre. À cette scène, toujours prématurée, où l'effraction se joint à la jouissance et dont il ne peut pas se déprendre, le nouveau-né répond par un sentiment d'effroi. En cela, la scène originaire prendra valeur de traumatisme au sens freudien du terme : vécue comme expérience corporelle sous forme de « perceptions sensorielles affectant la vue et l'ouïe »³, elle est suffisamment intense pour faire effraction dans le pare-excitations⁴.

Ni remémorée, ni élaborée, la scène originaire constitue une expérience combinant les caractéristiques du traumatisme *et* du refoulement, c'est-à-dire que, bien que sans représentation, elle reste à jamais active dans l'inconscient dont elle assure « la constitution et la permanence [...], ainsi que l'effet "pulsion" qui en est indissociable »⁵. Conservée sous la forme d'une image captivante, le fantasme originaire, elle ne sera jamais remémorée comme telle mais pourra être déduite des formations de l'inconscient du sujet car elle fournira « les attracteurs inconscients » qui deviendront les organisateurs sexuels de la vie psychique ultérieure⁶ et qui formeront la base organisatrice des symptômes. La séduction originaire prend ainsi sens de permettre la « mise en scène d'un fantasme auto-érotique »⁷, faisant désormais et pour toujours écran entre le monde et l'enfant. D'où l'on pourra dire qu'avant même d'« avoir » un corps l'enfant possède une image devenue son secret⁸, l'un de ses premiers biens, l'un des plus précieux aussi.

Par l'entremise de la scène de séduction, l'enfant aura donc rencontré l'Autre du désir et son pouvoir excitant, là où précédemment il n'avait connu que l'autre-des-soins, dispensateur des réponses spécifiques et de l'apaisante séduction narcissique. S'il a ainsi appris « qu'il n'est pas seul avec son sexe »⁹,

1. J. Laplanche, « De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée », p. 21.

2. P.-L. Assoun, « La séduction d'origine », p. 30.

3. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 162.

4. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 71.

5. J. Laplanche, « De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée », p. 22-23.

6. J. Guillaumin, « La blessure des origines », p. 230.

7. P.-L. Assoun, « La séduction d'origine », p. 30.

8. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 417.

9. D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 58.

ce qui n'est pas sans provoquer quelque angoisse chez lui, le caractère novateur de la séduction originaire sera aussi venu prolonger l'aspect créateur des premières expériences de séduction narcissique¹. On pourra donc y voir une expérience traumatique mais aussi bien une expérience qui ouvre le monde à l'enfant et lui donne une première clé pour y pénétrer : la séduction originaire informe l'enfant de ce que la séduction sexuelle a ses zones corporelles électives, est un processus réciproque et se fantasme ; de même ouvre-t-elle l'espace du transfert et de la répétition – ça va se rejouer sur d'autres scènes – en même temps qu'elle fournit une énergie autre que celle de l'instinct de survie qui restera en réserve dans le ça. Désormais, pourrait-on dire, non seulement « ça voudra vivre », mais encore, « ça voudra jouir ».

La séduction infantile

La séduction originaire se complète et se complique par la séduction infantile qui recouvre l'ensemble des situations où un nourrisson ou un enfant plus grand rencontre le désir sexuel de l'autre et le sien propre à travers des situations concrètes.

Quand Freud opéra la volte-face par laquelle il blanchit les pères de l'accusation d'avoir été les séducteurs de leurs filles devenues hystériques et désigna plutôt la mère comme première séductrice et principale « génératrice de névrose », il parut récuser la thèse d'une séduction effective des enfants comme cause de leur névrose subséquente. Non qu'il se méfiât d'une soi-disant propension des enfants à inventer², mais parce qu'il était convaincu que la réalité psychique était celle qui faisait parler les enfants, il n'entendit désormais écouter un enfant que sur cette scène de la réalité psychique. Sa position quant à l'effectivité des scènes de séduction auxquelles avait pu être soumis un enfant aurait alors pu être résumée ainsi :

On a l'impression que tous ces événements de la vie infantile constituent l'élément nécessaire, indispensable de la névrose. Si ces événements correspondent à la réalité, tant mieux ; si la réalité les récuse, ils sont formés d'après tels ou tels indices et complétés par l'imagination. Le résultat est le même, et il ne nous a pas encore été donné de constater une différence quant aux effets, selon que les événements de la vie infantile sont un produit de la fantaisie ou de la réalité (« Les modes de formation des symptômes », p. 349).

Cette phrase, il nous semble qu'elle est à la fois vraie et fausse selon la lecture qu'on en fait. Que grandir au sein d'une famille incestueuse puisse produire les mêmes effets délétères qu'il y ait eu ou non passage à l'acte, est

1. P.-C. Racamier, « Autour de l'inceste », p. 52-53.

2. « Au demeurant les enfants non plus ne mentent pas sans raison et ont, en somme, plus de propension à aimer la vérité que n'en ont leurs aînés » (S. Freud, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) », p. 166).

cliniquement vérifié. Que les enfants à l'âge œdipien aient à s'affronter à des désirs incestueux, les leurs et ceux qu'ils prêtent à leurs parents, et que, même non fondés dans la réalité, ces désirs fassent effet, est tout aussi confirmé. Que ce soit sur la scène psychique que se décomposent, s'analysent, s'organisent et se transforment les événements de la réalité matérielle qui réapparaîtront ensuite sous forme de rêves, de rêveries, de lapsus, d'actes manqués, d'hallucinations ou de symptômes est juste aussi. Telle est en effet la conséquence de l'existence d'une réalité psychique, opérante et inconsciente. Si Freud n'avait pas soutenu une telle position théorique et clinique, il n'aurait pas inventé la psychanalyse ; on en serait toujours à chercher l'événement de l'enfance cause du traumatisme, comme le propose une certaine version « hitchcockienne » de la psychanalyse où le trauma se réduit à un souvenir ancien oblitéré par la culpabilité ou la honte.

Néanmoins, le travail clinique avec des enfants et des nourrissons invite à nuancer l'affirmation de Freud : que les événements de la vie infantile produisent les mêmes effets selon qu'ils sont une fantaisie ou une réalité nous semble contredire la clinique où la réalité de sévices physiques infligés à des enfants ne produit pas les mêmes effets structurants que ceux dont rend compte, par exemple, le fantasme « un enfant est battu ». Il s'agira donc de ne pas renoncer à prendre en compte dans la cure « le pouvoir structurant des souhaits inconscients sur les représentations mémorielles »¹, et de ne pas se satisfaire d'une recherche de faits matériels qui viendraient magiquement dénouer l'angoisse ou le symptôme ; il s'agira pourtant aussi de faire la différence entre les effets psychiques de l'érotisation précoce et nécessaire du corps de l'enfant, résultant des soins dispensés par une mère normalement structurée, et les répercussions psychiques d'actes posés sur le corps d'un enfant par un adulte pervers, sadique ou psychotique.

L'assertion selon laquelle la réalité psychique prime sera donc juste, à condition de rappeler qu'elle vaut pour l'espace de la cure et celui de la réflexion sur les processus de structuration psychique d'un enfant, mais qu'elle ne saurait valoir pour le champ judiciaire ni pour ceux de la responsabilité civile, de l'éducation ou de la protection de l'enfance. C'est pourquoi, dans la confusion des idées qui règne parfois, et à la lueur de travaux récents, il nous paraît nécessaire d'examiner les enjeux et les contenus de ce que l'on nomme séduction infantile, ceci afin d'éclaircir la question de la participation de l'enfant aux expériences de séduction et pour démêler ce qu'il en est de la différence entre être séductible, être séduisant, être séducteur et être séduit.

Car, dire que l'enfant est toujours partie prenante, agissante et fantasmanche (de ce qu'on lui fait et de ce qu'on ne lui fait pas, de ce qu'il fait et de ce qu'il ne fait pas) d'une expérience de séduction, dire que c'est son psychisme qui va inscrire ou pas, remodeler ou pas, fragmenter, combiner, déplacer, etc., le souvenir de cette scène, et qu'en cela il sera évidemment

1. J. Guillaumin, « La blessure des origines », p. 221.

toujours psychiquement actif, est tout autre chose que d'oblitérer la réalité selon laquelle un enfant, aussi habile soit-il à susciter le désir des adultes¹, peut être amené sur une scène de séduction dont les formes imposées par l'adulte excéderont largement ce qu'il recherchait, sans parler de celles qu'elles pourront prendre littéralement à son corps défendant.

Comment comprendre l'implication de l'enfant dans la séduction infantile ? Postuler cette activité comme toujours effective serait s'en référer à ce champ d'interprétation psychanalytique qui considère l'enfant comme unique metteur en scène des jeux de la séduction. Comme l'a relevé Monique Schneider, il s'agit là d'une position qui se situe dans le droit-fil d'une interprétation du mythe œdipien qui ne prend en compte que la responsabilité d'Œdipe et escamote le désir incestueux de Jocaste et les désirs meurtriers de Laïos (« Le mirage incestueux », p. 21). Or, à s'inspirer d'une légende d'Œdipe ainsi expurgée, on transforme le scénario de la séduction infantile en une scène où l'enfant, séduit, séduisant et séducteur, circulerait au milieu d'adultes passifs et muets.

Partant d'une possible dérive du désir parental à l'égard de l'enfant et de sa mise en acte, la question que nous posons est celle de la confusion entre le caractère *séductible* de l'enfant et sa condition d'enfant *séduit*, en nous arrêtant à la signification de deux termes souvent présentés comme interchangeables : *séduisant* et *séducteur*.

Là où séducteur révélerait une intention de séduire, un comportement activement destiné à séduire l'autre, séduisant renverrait à une qualité propre au sujet, sans intention particulière à l'égard de l'autre. Aussi, pour défaire l'amalgame entre séduisant et séducteur, il pourrait être utile de reprendre les propos de Jean Laplanche qui, critiquant la conception anglo-saxonne de la dyade mère-enfant et des interactions précoces, soulignait qu'une telle conception néglige le fait que, dans la relation mère-enfant, les positions ne sont pas symétriques (« De la théorie de la séduction restreinte... », p. 19). Là réside en effet la différence essentielle : lorsque l'enfant est engagé dans une situation de séduction avec un adulte, il ne peut évidemment pas en rendre raison, puisque le sexuel lui est énigmatique, inélaborable et toujours précocement rencontré. Qui plus est, et comme le rappelle Françoise Dolto, si l'enfant est livré au désir de l'adulte, c'est parce qu'en toute occasion il est livré au pouvoir de celui-ci et peut difficilement s'y dérober (*Tout est langage*, p. 86). Il n'a pas les moyens de se refuser à l'adulte qui le prend comme objet sexuel. Quel que soit son désir, et même s'il est partant pour un jeu de séduction, l'issue de la situation appartiendra toujours à l'adulte : lorsqu'un enfant rencontre sexuellement (généralement) un adulte, « la question du consentement est [toujours] en dehors du sujet »².

Nous dirons donc que c'est cette possibilité, toujours au moins virtuelle,

1. F. Dolto, *Tout est langage*, p. 86.

2. J. Forrester, « Viol, séduction, psychanalyse », p. 35.

d'échanger les rôles ou d'arrêter le jeu qui fera la différence entre une sexualité adulte, même placée sous le signe du sado-masochisme, et la séduction imposée à un enfant. De même, face à un enfant devenu agresseur sexuel, se souviendra-t-on que Freud rappelait qu'à l'origine d'actes infantiles d'agression sexuelle, on retrouvait toujours une expérience de séduction passive (« Nouvelles remarques sur les psychonévroses... », p. 67). Que cette première séduction ait été la conséquence de soins maternels ou de la perversion d'un adulte, on ne saurait nier qu'elle aura été imposée à l'enfant qui n'aura pas eu le loisir de s'y soustraire. Si l'hypothèse de l'activité sexuelle infantile agissante et désirante mérite d'être examinée chaque fois qu'un enfant présente un symptôme, rien n'assure en tout cas que les désirs incestueux de l'enfant avaient pour lui le sens que l'adulte aura bien voulu leur donner. Rien n'assure non plus qu'en cas de passage à l'acte incestueux, il soit certain que la situation concrète ait résulté du désir de l'enfant (même si on ne peut exclure qu'elle ait rencontré ce désir sur le plan fantasmatique). C'est pourquoi être freudien ne consistera pas à se demander en quoi un enfant aura provoqué la scène de séduction dans laquelle il aura été impliqué, mais en quoi et comment il aura été présent à cette scène de séduction, et comment il en aura élaboré psychiquement, pour lui-même, le pouvoir de séduction.

Tout ceci nous amène à une nouvelle question : s'agissant d'un enfant d'âge œdipien ou pré-œdipien, que signifie un désir incestueux ?

Les désirs sexuels infantiles

Étudiant comment Freud a présenté dans différents textes l'attitude tendre des parents à l'égard de leurs enfants, Jean-Mathias Pré-Laverrière fait ressortir comment est tantôt évoquée la tendresse à but inhibé des mères, tantôt leur tendresse effrénée conduisant à prendre l'enfant comme jouet érotique (« Une difficulté... », p. 88). Il note les multiples glissements entre plaisir, jouissance, désir, coït, sensualité, passion et inceste par lesquels Freud passe des émois sensuels à l'inceste réalisé comme si les uns conduisaient tout naturellement à l'autre. Selon lui, ce serait de n'avoir pas suffisamment porté attention à cette possible position subjective pervertie des parents que Freud aurait fait porter à l'enfant la responsabilité d'« un Éros qui veut l'attouchement et l'abolition des limites spatiales » (*ibidem*), esquivant ainsi l'analyse d'une passion adulte susceptible de dévoyer la tendresse infantile, toute imprégnée qu'elle soit de motions sexuelles. Rien ne dit en effet qu'un enfant mû par des désirs incestueux soit dans l'attente d'un coït avec son père ou sa mère, pas plus que ne semble évident le parti-pris de Freud de réserver le terme de « lien affectif purement tendre » (« Psychologie des foules », p. 210) aux seuls enfants pubères et d'insister *a contrario* sur le caractère sexuel du lien de l'enfant plus petit à ses parents.

Par ailleurs, quand Freud écrit

Une observation directe, tout comme l'éclairage analytique porté après-coup sur les résidus infantiles, ne laisse aucun doute sur la fusion totale de sentiments tendres et jaloux et des desseins sexuels, et nous démontre à quel point l'enfant transforme fondamentalement la personne aimée en objet de toutes ses tendances sexuelles non encore exactement centrées (*ibidem*, p. 209)

rien, nous semble-t-il, ne permet d'étayer ce postulat qui voudrait qu'un enfant dont la sexualité est encore sous la domination des pulsions partielles, espère une relation génitale avec son parent, quand bien même ses « desseins sexuels » auraient transformé celui-ci en « objet de toutes ses tendances sexuelles ». Comme Freud le mit d'ailleurs lui-même en évidence, la demande amoureuse d'un enfant est d'autant moins une demande de coït que ses représentations des buts sexuels de la vie adulte restent pour lui imprécises¹ ou fantaisistes². Pour sexuels que soient les buts imaginés par l'enfant, ils n'en présentent pas moins la caractéristique d'être « inhibés »³, d'autant que, comme le note Paul-Claude Racamier, « ce n'est pas seulement le droit de séduire que l'enfant n'a pas, c'en est aussi les moyens » (« Autour de l'inceste », p. 52-54).

Dans « Confusion des langues entre les adultes et les enfants », Ferenczi fit valoir le malentendu qui peut s'installer quand un adulte ne perçoit pas le caractère ludique et sexuellement infantile de la demande d'un enfant, même amoureux, qui, s'il joue avec l'idée de prendre la place du parent du même sexe auprès du parent de sexe opposé, ne le fait jamais qu'en imagination et en restant au niveau de la tendresse. Aussi, quand un adulte s'égare au point de prendre un enfant comme partenaire d'une relation sexuelle, on doit rappeler que, si plaisir de l'enfant il y a, c'est assurément un plaisir insatisfaisant. Relisant Ferenczi, François Perrier propose ainsi, pour désigner l'aboutissement de l'acte érotique chez l'enfant, de remplacer le mot « jouissance » par celui de « satiété » (« ...Sur l'amour », p. 521) de façon à marquer cette différence radicale entre l'assouvissement que peut éventuellement connaître un enfant et la jouissance érotique à laquelle peut parvenir l'adulte.

Que la structuration psychique d'un enfant soit dépendante de ses expériences de séduction et que ses refoulements ultérieurs soient tributaires de ceux opérés à l'occasion de ses premières rencontres avec l'énigme du sexuel peuvent donner à la séduction précoce le sens d'une manifestation tragique et inéluctable du destin. Bonne rencontre, mauvaise rencontre ? Si la tragédie de toute vie dépend en son origine d'un évènement non contingent – la séduction originiaire –, la suite des évènements et la façon dont l'enfant aura vécu ses premières expériences sexuelles ne seront pas sans conséquence

1. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », p. 119.

2. S. Freud, « Les théories sexuelles infantiles », p. 24.

3. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », p. 209.

sur son devenir. Aussi, pour parfaire le récit d'une vie depuis son enfance jusqu'à son terme, conviendra-t-il d'en tisser les fils de façon à faire apparaître comment dans cette vie singulière auront pris figure le bon hasard, et le mauvais. Suivre un enfant dans son développement ne pourra par conséquent se faire qu'à examiner en même temps que le développement de son univers intérieur, l'économie de ses pulsions et la dynamique de ses conflits, la nature des liens qu'il aura noués à ses premiers objets de soins et de protection, autrement dit, à ses premiers objets d'amour.

B – SOINS, SÉDUCTION ET PROTECTION

« *Que t'a-t-on fait, pauvre enfant ?* »

Lettre (censurée) de Freud à Fliess, 22 décembre 1897

L'importance des événements vécus au cours des premières années de la vie sur le développement psychique est désormais incontestable. Freud fut l'un des premiers à affirmer que c'est à cette époque que la vie sexuelle prend ses marques et que surviennent des événements qui exerceront une action traumatique dont les effets resteront opérants la vie durant. Durant l'enfance, l'enfant doit refaire un trajet que l'humanité a parcouru en plusieurs milliers d'années, accompagné en cela par une éducation dont le style et les accidents compteront, notamment sur son organisation pulsionnelle¹. Lacan accordait lui aussi toute son importance à l'histoire effective d'un sujet lorsqu'il affirmait que le signifiant « prend son matériel quelque part dans le signifié, dans un certain nombre de rapports vivants, effectivement exercés ou vécus » (*La Relation d'objet*, p. 53). La réalité psychique n'opère donc pas à partir de « rien » : c'est en effet à partir d'une expérience relationnelle mettant en jeu le corps et la psyché de deux partenaires, le nourrisson et sa mère, expérience qui englobe tout à la fois des gestes, des paroles, des postures, des sensations et des fantasmes parentaux, que le fantasme prend forme. La réalité psychique d'un enfant est dépendante dans sa formation de la réalité physique et psychique de la figure maternelle. Tel serait le sens de la formule freudienne selon laquelle on peut parler du « nourrisson, à condition d'y ajouter les soins maternels » (« Formulation sur les deux principes... » note 2, p. 137), formule reprise et développée par Winnicott dans ses travaux sur le développement de l'enfant.

Cela dit, non seulement les événements effectifs de la vie d'un enfant viendront-ils alimenter sa réalité psychique, mais encore, leurs répercussions psychiques seront-elles tributaires des capacités de protection et d'élaboration maternelles. En effet, quand Freud écrit que « les impressions laissées par les traumatismes précoces ou bien ne sont pas traduites dans le préconscient /et

1. S. Freud, « Les modes de formation des symptômes », p. 340. Cf. aussi G. Guillerault, *Les Deux corps du Moi*, p. 65.

alors elles continuent d'envahir la psyché à la façon d'un corps étranger], ou bien, [ayant été traduites] sont rapidement repoussées à l'état de ça par le refoulement » (*L'Homme Moïse...*, p. 193-194), on peut comprendre que le refoulement, qui s'oppose au traumatisme, exige une traduction. On peut donc supposer que les figures parentales ont un rôle de premier plan dans cette traduction des impressions destinée à les rendre « refoulables ». C'est en tout cas ce que suggère la clinique des tout-petits où la mise en récit par les parents devant l'enfant d'un évènement traumatique de son enfance, de sa naissance, voire même de la période anténatale, suffit souvent à faire tomber son angoisse et à lui permettre de récupérer ses potentialités psychiques, voire même physiques.

C'est pourquoi, sachant que « le sujet n'est ni isolé, ni indépendant, et que ce n'est pas lui qui introduit l'ordre symbolique »¹, sachant aussi que « l'Autre a un corps »², nous poserons avec Gérard Guilleraut la question de « la marque de cette corporéité » sur la construction psychique d'un sujet, pendant ce temps où il est encore dépendant des soins et de l'amour d'un Autre. L'Autre, le grand Autre, on le sait est une figure d'importance pour le devenir de l'*infans* car il incarne une figure protectrice contre la détresse, une figure d'amour et de soin, de désir et de séduction. Au cœur de la psyché de l'enfant restera la trace de ce qu'il aura été : le premier objet sexuel de l'enfant. Son influence sur le développement de l'enfant se donnera à lire dans la nature des expériences de séduction partagées avec lui, par la façon dont il se sera acquitté à son égard de la fonction de pare-excitations, par celle dont il aura contribué à la formation de son surmoi (et par là, de sa conscience) et au modelage de ses pulsions infantiles.

Nous nous écarterons donc un moment de Freud qui, tout au long de son œuvre, ne sembla conserver à l'esprit que les figures manifestes d'une maternité épanouie par l'amour du fils et celles d'un narcissisme parental trouvant sa réalisation dans l'enfant³, en regard desquels il proposa plus d'une fois l'image d'une enfance vécue comme un « âge d'or, un temps de bonheur sans trouble »⁴ où avait pu être connue « la félicité érotique suprême »⁵ et où l'humour n'était pas nécessaire pour se sentir heureux⁶. Nous n'adopterons pas non plus sa position qui, en dépit des affirmations concernant l'influence parentale dans le développement psychique de l'enfant et bien qu'il ait reconnu les effets d'influence mutuelle de la vie psychique des partenaires dans une relation intersubjective⁷, postulait que les soins et le maternage constituaient un invariant dont les effets étaient semblables pour tous⁸ et attribuait

1. J. Lacan, *Le Séminaire IV. La Relation d'objet*, p. 56.

2. G. Guilleraut, *Les Deux corps du Moi*, p. 284.

3. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », p. 96.

4. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 157.

5. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 253.

6. S. Freud, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, p. 411.

7. S. Freud, « Le tabou de la virginité », p. 73. Et aussi *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 215.

8. « Or comme tous les êtres humains, au moins dans leurs premières années, vivent à peu près la même chose, ils y réagissent aussi de manière similaire... » (S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 193).

l'origine des différences précoces entre enfants à des facteurs héréditaires et à une transmission phylogénétique plutôt qu'aux effets différentiels du maternage. À faire ainsi remonter aux origines de l'humanité ce qui serait actif dans l'enfant et à mésestimer l'apport singulier des figures parentales, on pourrait craindre en effet la perte de ce que Nicole Loraux nomme « le langage de la naissance » (*Les Enfants d'Athéna*, p. 121). C'est pour cette raison qu'un détour par un examen du lien qui s'établit entre un grand Autre incarné et le devenir psychique d'un enfant nous a semblé nécessaire : Qui est la mère ? Comment soigne-t-elle ? Comment séduit-elle ?

1. FIGURES IMPOSÉES

Avant d'interroger la façon dont une mère s'occupe de son enfant, encore faudrait-il savoir de qui l'on parle. Enfant d'une procréation médicalement assistée avec ou sans donneur, enfant adopté aux quatre coins du monde ou « né sous X », enfant de familles reconstituées avec multiplication des beaux-parents et des grands-parents, qui sera pour un nouveau-né celui ou celle qui figurera ce Grand Autre maternel dont les gestes, les mots et les émois laisseront leur trace dans sa psyché d'enfant humain ? Oui, s'agissant de développement psychique, de qui parle-t-on quand on parle des parents d'un enfant ?

La question était déjà posée chez les Grecs où le $\epsilon\kappa$ de l'origine se partageait parfois entre « filiation, métamorphose et fabrication ». Pourtant, comme le remarque Nicole Loraux, « il n'est pas sûr que l'on "vienne" de l'âne comme on vient de la mer » (*ibidem*, p. 101). On pourra donc se demander si l'on est « fils de » par le ventre, par le nom, par le pouvoir de l'esprit et de l'éducation (Pygmalion) ou par celui d'une métamorphose (Pinocchio) parfois proche d'une révélation (les enfants de Marie, les fils de Dieu, les frères musulmans, etc.) ? La question reste ouverte à travers les époques et les civilisations, et tout au plus peut-on observer que dans toutes les sociétés, le lien filial et familial résulte d'un « principe politique d'organisation » par lequel s'assemblent les registres du biologique, du social et de la subjectivité.¹ Reste à savoir si la filiation opérante dans les processus de structuration psychique passe par les voies désignées par la loi, par le sang, par la parole incarnée ou si, elle emprunte d'autres chemins encore, comme le suggère Jean Laplanche quand il écrit qu'« on peut devenir humain sans la confrontation à ses parents, à des parents, mais pas sans la confrontation à des adultes »².

En quoi les figures parentales, ces figures imposées du développement psychique, se spécifient-elles parmi toutes celles que rencontre le petit humain ? Qui les désignera comme parentales : le sang, la fonction, le droit,

1. P. Legendre, in P. Legendre, A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation, Leçons IV, suite 2*, p. 10.

2. J. Laplanche, « De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée », p. 19.

les liens affectifs, le fantasme du parent ou le souhait de l'enfant ? Qui distinguera le père de la mère dans un monde où une mère peut devenir le père de son enfant ?¹ On le sait, compte tenu des techniques modernes de fécondation et des montages juridiques contemporains, tel celui de l'adoption plénière qui abolit toute filiation antérieure, le tableau de la filiation s'embrouille. Même le dicton fameux, « Mater certissima, est, pater semper incertus est », semble sur le point de devenir caduc. Techniquement, rien n'interdit aujourd'hui qu'un enfant puisse avoir quatre mères : celle qui donne l'ovule à féconder, celle qui porte l'enfant, celle qui l'adopte (et dont il portera éventuellement le nom) et celle qui lui donnera des soins. De même, un enfant pourrait-il avoir tout autant de pères : celui qui aura fourni le sperme, le mari de sa mère (laquelle des quatre ?), celui qui l'aura reconnu et lui aura éventuellement transmis son nom, et celui qui sera présent dans sa vie comme « papa ». De toutes ces figures, laquelle ou lesquelles feront fonction d'imagos parentales ? Avec laquelle ou lesquelles l'enfant fera-t-il ses expériences de séduction précoce ? De qui les bébés, abandonnés par leur mère dès la naissance et confiés durant les premiers mois de leur vie à une assistante-maternelle ou au personnel d'une pouponnière avant d'être confiés définitivement à une mère adoptive, recevront-ils ce qui fera matrice à leur développement sexuel futur ? Toutes ces questions nous invitent assurément à repenser la définition de mère, et celle de père, dans le champ de la psychanalyse.

À l'origine de la psychanalyse, on trouve le retournement d'une accusation portée sur *des* pères en une constatation élargie à *toutes* les mères : celle de la séduction. Là où Freud citait comme raison pour renoncer à « l'étiologie paternelle » celle d'avoir à supposer un bien trop grand nombre de pères séducteurs au vu du nombre d'hystériques², c'est sur toutes les mères qu'il fit désormais porter la responsabilité d'une séduction traumatique, dont elles ne seraient cependant responsables en rien, puisque la séduction découlerait des soins destinés à assurer la survie de l'enfant. Ainsi, toute mère, précisément parce qu'elle serait mère, occuperait cette position de première séductrice pour son enfant.

Mais alors, puisque les premières expériences organisatrices de la psyché sont vécues par l'enfant en appui sur le corps maternel, de quel corps s'agit-il ? De celui de la mère qui, fécondée par le père, a porté et enfanté l'enfant, ou de celui de la femme qui soigne le nouveau-né ? On retrouve ici la question posée par Wladimir Granoff sur la préséance dans l'expérience freudienne de la nourrice sur la mère³. En effet, si on suit la suggestion du texte freudien

1. Cf. P. Legendre, « Sur une demande de changement d'état-civil par un transsexuel », in P. Legendre, et A. Papageorgiou-Legendre, *Filiation*, p. 166-169.

2. Lettres de S. Freud à W. Fliess, 21 septembre 1897, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 190-193.

3. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 64. On sait que Freud témoigne d'une position où la figure de la mère se confond souvent, y compris dans ses rêves et dans ses souvenirs avec celle de qui donne les soins. Cf. *L'Interprétation des rêves*, p. 216, et la lettre à W. Fliess du 4 octobre 1897, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 195-196.

où le modèle du rapport amoureux réussi est donné par l'image d'un enfant qui tète le sein (*Trois essais*, note de 1915, p. 164) et où le premier objet d'amour est celle qui satisfait la faim (*L'Avenir d'une illusion*, p. 33), la « mère » visée par le désir incestueux pourrait n'être pas toujours, ou pas seulement, la mère ayant porté l'enfant en elle mais aussi bien la femme qui lui aurait assuré nourriture, protection et réconfort. Cette position serait d'ailleurs conforme aux observations de l'anthropologue Françoise Héritier qui signale que dans la culture islamique l'interdit de l'inceste pouvait être fondé sur la parenté de lait et englober de ce fait l'ensemble de la famille de la nourrice.¹

La mère devient ainsi une figure qui se dédouble entre celle qui a logé l'enfant en elle et celle qui a assuré les soins nécessaires à sa survie, et l'a ainsi « maternellement » séduit. Quand ces mères ne sont pas la même personne, qui sera dite la mère, celle de l'origine ou celle des soins ? La question fait écho au jugement de Salomon, témoignage biblique de cette même interrogation sur ce qui fonde la maternité. Entre deux femmes venues soumettre au Roi sage la question de savoir laquelle était la mère d'un fils qu'elles se disputaient l'une à l'autre, Salomon désigna comme mère celle qui préférerait que son fils vive, quitte à renoncer à jouir de sa présence à ses côtés (*Livre des Rois*, 3,16-28). Point de mère de l'origine ici, point de réalité sensible qui témoigne de l'identité maternelle, mais bien un fait de parole et une position désirante pour l'enfant.

Si la séduction infantile s'enclenche autant par un ensemble de gestes et d'attitudes que par l'action des désirs inconscients qui animent la mère au moment des soins, s'occuper d'un enfant serait insuffisant à susciter les effets propres à la séduction originaire : aux gestes devront s'associer des fantasmes, des désirs, des émois. La distinction entre quiconque s'occupe d'un bébé et celle qui serait en position de le séduire « maternellement » n'en est pourtant pas simplifiée. Car, même si le recours à des nourrices allaitantes s'est perdu dans nos sociétés, qu'est-ce qui garantit qu'une femme qui s'occupe d'un bébé qui l'émeut, de cette façon si particulière dont la fragilité d'un nourrisson peut affecter une femme (et peut-être bien un homme), ne projette pas sur lui ses « signifiants énigmatiques » ? Peut-on si aisément faire la différence entre la rêverie d'une femme qui nourrit un bébé qui la regarde d'une façon « qui [la] fonde comme parent »² et celle de la mère « véritable » de l'enfant ? La question de savoir de qui viennent les gestes qui nourrissent et qui rassurent est une question qu'on préfère habituellement ignorer : on tient pour acquis que la mère est la mère, que l'enfant saura bien la reconnaître... et ne se laisser « structurer » que par elle.

En faisant porter à chaque mère la responsabilité d'une séduction traumatique « généralisée »³ et la réduisant à sa dimension sensorielle qui l'oppo-

1. Cf. « La parenté de lait », F. Héritier, *Les Deux sœurs et leur mère*, p. 309-325.

2. Selon l'expression de C. Balier, « L'inceste : meurtre d'identité », note 1, p. 345.

3. Cf. J. Laplanche, « De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée ».

serait aux avancées de la culture¹, la psychanalyse a contribué à propager une vision de la maternité située hors langage et hors symbolique², conduisant inéluctablement à la sublimation ou à la perversion. De même, en ramenant la possible séduction paternelle à une simple croyance infantile³, a-t-elle contribué à répandre une image de père sans corps. Écarté du moment de la conception par l'argument selon lequel « l'engendrement par le père n'a pas d'importance psychologique pour l'enfant »⁴, le corps du père aurait disparu des représentations au profit d'une maternité virginale qui ferait de la mère une femme sans homme et effacerait l'acte sexuel à l'origine de l'enfant.

Ainsi serait repoussé dans l'ombre le séducteur de la mère, à qui ne serait pas reconnu d'être le père de l'enfant. Désigné comme « sentinelle » à l'entrée d'un gouffre dans lequel il ne serait pas censé avoir lui-même effectué une descente⁵, le père serait celui qui interdit à l'enfant de retourner dans le ventre de la mère et qui, le séparant d'elle, assurerait ainsi « un progrès de la civilisation »⁶. Ce scénario fait perdre toute consistance charnelle au père dont on a fini par croire, avec Lacan, que seul le nom importait⁷. Dès lors, son « incarnation » ne serait pensée que dans un temps second, en tant qu'homme de la mère : le père serait « celui qui possède sexuellement la mère (et les enfants en tant que propriété) »⁸. On voit comment cette idée a pour résultat de convoquer le mari de la mère ou l'homme d'après la naissance (le beau-père) à la place du père de l'origine, et comment cette permutation des figures paternelles contribue à refouler le corps et les désirs du père à l'égard de l'enfant né ou à naître. Un homme désireux de faire valoir son lien sensible à l'enfant ne trouverait dès lors à le faire qu'en s'identifiant à la mère pour qui « l'évidence sensible [serait] capable d'administrer la preuve de son lien à l'enfant »⁹.

Par conséquent, on s'étonnera moins de constater combien est habituel l'effacement du père dans la question de l'origine, qu'il s'agisse de la suppression de l'anonymat de l'accouchement sous X que personne ne propose d'étendre à l'anonymat des donneurs de sperme, ou au peu d'intérêt généralement manifesté lors des anamnèses aux pères géniteurs des enfants adop-

1. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 55.

2. « Cette relation de la mère à l'enfant, la plus directe de toutes les relations possibles, est en effet celle qui peut le plus légitimement revendiquer le titre de naturelle. Celle où l'amour est en quelque sorte naturellement garanti ; mais naturelle aussi en ce que rien qui ressortit du registre de la loi n'est nécessaire pour la fonder. » (W. Granoff et F. Perrier, *Le Désir et le féminin*, p. 94).

3. « Je ne crois plus à ma *neurotica* », Lettre de S. Freud à W. Fliess, 21 septembre 1897, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 190.

4. Lettre de S. Freud à C. G. Jung, 14 mai 1912, *Correspondance*, t. 2, p. 274.

5. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 238-239.

6. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 213.

7. « Entre le père symbolique et le père imaginaire il n'y a pas de place pour le "corps du père" dans la dialectique et la clinique lacanienne » (J.-C. Sempé, « Le corps du psychanalyste », p. 8).

8. Lettre de Freud à Jung, 14 mai 1912, *Correspondance*, t. 2, 1910-1914, p. 274.

9. A. Bouregba, « À la rencontre des pères incestueux », p. 62. A. Bouregba suggère que certains gestes incestueux de pères sur leur enfant pourraient être compris comme la mise en acte de ce fantasme d'indifférenciation sexuelle. Cf. « Le parent terrible », p. 67.

tés. Pourquoi le père, figure d'altérité et partenaire de la rencontre sexuelle dont est issu l'enfant ne pourrait-il pas aussi prendre consistance d'être (ou d'avoir été) un corps, une voix, un regard, un désir ? N'est-ce pas de se reconnaître corporellement engagé dans un devenir-père qui lui permettrait, comme au narrateur d'*Histoire d'enfant* de Peter Handke de trouver l'accès à son fils, à sa fille ?

Lorsqu'on montra l'enfant à l'adulte à travers la paroi vitrée, il ne vit pas un nouveau-né mais un être humain déjà parfait. (C'est seulement sur la photo qu'apparut la figure habituelle de nourrisson.) Une fille ? Cela lui convint tout de suite ; dans le cas inverse – cela il le sut plus tard – la joie aurait été la même. Derrière la vitre on lui tendit non pas sa « fille » ni même sa « progéniture » mais un enfant. L'homme eut cette pensée : il est content, il aime bien être au monde. L'enfant par le seul fait d'être, sans rien qui le distinguât, rayonnait de sérénité – l'innocence était une forme de l'esprit ! – et cela se communiquait presque furtivement à l'adulte à l'extérieur ; eux deux, là-bas, paraissant former une fois pour toutes un groupe de conjurés. Le soleil éclaire la pièce où ils se trouvent, sur le dos d'une colline. À la vue de l'enfant l'homme non seulement se sent responsable mais éprouve l'envie de le défendre et comme une impression sauvage : la sensation d'être debout sur ses deux jambes et d'être fort (p. 13).

C'est sans doute seulement une fois reconnu cet engagement corporel du père auprès de son enfant, et ce dès la conception, qu'il peut être entendu dans sa singularité de père, et pas seulement comme substitut ou comme sauveur de la mère. Ainsi, devons-nous aux travaux de Monique Schneider sur la « fonction phorique » d'avoir pu être attentive à l'importance accordée par des pères au fait d'avoir porté eux-mêmes en terre le cercueil contenant le corps de leur enfant décédé, s'acquittant ainsi, selon leurs dires mêmes, de leur fonction paternelle jusqu'en son point ultime.

Exclure le corps du père à l'origine de l'enfant contribue à dénier au couple parental la qualité de « partenaires de l'acte sexuel procréateur »¹, et évite d'avoir à travailler avec l'hypothèse « d'un double centre de gravité agissant dans toute histoire singulière »². Ainsi peut s'entretenir le mythe d'un engendrement parthénogénique cher à notre époque qui voit se multiplier les partisans d'une reproduction humaine par clonage et les défenseurs du « droit à l'enfant ». N'y aurait-il pas dans le discours attaquant l'utilité de préserver la double sexuation de l'origine, une résurgence des théories sexuelles infantiles, quand l'enfant, bien que s'interrogeant sur le rôle mystérieux de celui qui dit « mon enfant »³ préfère conserver sa croyance en une absolue toute-puissance maternelle à laquelle il attribue sa naissance⁴ ?

À ce mythe d'un enfant né non pas d'une rencontre mais d'un parent solitaire⁵, nous préférons opposer celui d'une origine double et sexuée, qui

1. M. Schneider, « La séduction comme parure ou comme initiation », p. 31.

2. M. Schneider, « Inceste maternel, inceste paternel », p. 114.

3. S. Freud, « Les théories sexuelles infantiles », p. 21.

4. P. Guyomard, *La Jouissance du tragique*, p. 66.

5. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 237.

seule permet d'inscrire le lien de filiation en un triple lieu, à chaque fois redoublé : lieu de l'héritage héréditaire, lieu de la transmission symbolique et lieu du corps présent dans la prise en charge des besoins et de soins de l'enfant. C'est pourquoi, à examiner les figures du grand Autre au cours de la période où se structure psychiquement l'enfant, pensons-nous nécessaire d'inclure dans nos réflexions le corps du père et les capacités symboliques de la mère, sans bien sûr nier ni l'engagement corporel des mères ni la valeur symbolisante du nom-du-père comme troisième terme du processus de triangulation par lequel l'enfant accède à la dialectique de l'intersubjectivité. Ceci nous mènera aussi à proposer de décomposer la figure du grand Autre sur le modèle des origines de la cité athénienne qui se dédoublent en un mythe de l'ordre civilisé et en un mythe de l'ordre politique¹. La rencontre sexuée d'un père et d'une mère pourrait ainsi être considérée comme mythe civilisateur des origines, en ce qu'elle fait obstacle à la réduction de l'enfant à n'être qu'un produit, un rejet, une réplique à l'identique ou un objet à jouir, là où le mythe politique rendrait compte de la rencontre d'un enfant avec la loi sous la forme de sa rencontre avec un père se présentant comme figure d'altérité, *dritte Person*, face à la mère-des-soins, imaginée par l'enfant comme double parfait de lui-même.

Quant à la mère-des-soins, dont le rôle déterminera la qualité des expériences de satisfaction et de séduction précoces, elle réunirait en une figure composite indifféremment successivement ou tout à la fois, la mère et le père de l'origine, mais aussi bien toute autre personne attentive aux besoins de l'enfant imaginé comme pouvant être le sien. La mère des soins serait celle dont le corps habité de rêveries concernant un enfant et son avenir lui offrirait un appui pour grandir et se construire. Cette idée d'une figure composite reprend une remarque de Freud qui observait « qu'avant la connaissance certaine de la différence des sexes, du manque de pénis, père et mère ne se voient pas accorder une valeur différente » (« Le moi et le ça », note, p. 243) ; elle s'inspire du concept kleinien de « parents combinés », et intègre l'idée de bisexualité psychique introduite par Freud et reprise par d'autres, dont Didier Houzel, pour qui l'enveloppe psychique possède les qualités paternelles *et* maternelles (« Le concept d'enveloppe psychique », p. 45-46).

Le grand Autre maternel rassemblerait donc, outre les qualités maternelles, les caractères du père dont la peau, l'odeur, la voix, le regard, la pilosité, les gestes accompagnent les premiers moments de l'enfant, et l'effraction séductrice des soins et des premiers plaisirs pourrait être attribuée aussi bien aux pères qu'aux mères, car si celles-ci aiment parfois trop fort leurs enfants, on dira que ceux-là jouent parfois trop fort ; réveiller, bousculer, chatouiller, pinçouiller, porter à bout de bras ou lancer au ciel : le parexcitations peut aussi être mis à mal par ces excitations qui font frémir les mères : « *Arrête tu vas l'énerver...* » Ce ne serait qu'au temps second de la

1. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 37.

triangulation œdipienne que la figure composite de la mère-des-soins se scinderait en figures multiples et différenciées permettant à l'enfant de percevoir une mère *et* un père en lien l'un avec l'autre et pas seulement en lien avec lui. S'ouvrirait alors pour lui le temps d'un questionnement sur la nature du lien entre ses parents dont il pressentirait le caractère énigmatique et originaire, et où, s'étant vu dans le miroir, il se serait identifié à l'un ou à l'autre.

2. PROTÉGER, INTERDIRE

La fonction méconnue du pare-excitations maternel

Rappelant à quel point le nourrisson était « profondément désadapté » (*Nouveaux fondements...*, p. 93), et distinguant deux types de prématurité, selon que l'on considère la survie physique ou la vie sexuelle, Jean Laplanche a pointé le penchant des psychanalystes à donner plus d'importance à l'« angoisse de désirance » qu'à l'angoisse de réel, au point d'interpréter les défaillances de la mère uniquement en termes de répercussions psychiques, là où elles peuvent aussi avoir un caractère dramatiquement nocif sur le plan de la survie physique (*ibidem*, p. 96-98). Sans doute n'y a-t-il pas lieu d'opposer un type de prématurité à l'autre, ni de vouloir mesurer une angoisse à l'autre ; en revanche, il y a sûrement nécessité d'examiner comment le nourrisson acquiert la capacité de survivre à l'une ou l'autre défaillance et en quoi son entourage immédiat l'y aide, ou pas. En insistant sur la nécessaire protection de l'enfant apportée par le père *contre* la mère, jugée trop séductrice, la théorie psychanalytique a pu sembler méconnaître la fonction maternelle de protection et de pare-excitations, pourtant mise en évidence par Freud (*L'Avenir...*, p. 33) ; on aurait ainsi perdu de vue le caractère protecteur, et pas seulement séducteur, des soins dispensés au nourrisson

Comment la mère occupe-t-elle sa fonction de protection pour l'enfant ? D'abord dirons-nous, en s'acquittant par ses gestes, ses paroles et ses rêveries de sa fonction de pare-excitations, c'est-à-dire en se faisant enveloppe contenante pour les excitations externes et surface de projection pour les excitations internes. Du corps maternel il sera donc retenu qu'il s'agit d'un corps qui *tient*, voire qui soutient et qui contient, Winnicott parlerait ici de *holding*, attestant que le pare-excitations n'est autre que « le corps de cet autrui mainteneur » décrit par Didier Anzieu (*Le Moi-peau*, p. 98-99) et présenté par Esther Bick comme contenant psychique¹.

Assurant cohésion et organisation à un monde intérieur qui resterait autrement morcelé et morcelant, le pare-excitations maternel assure sa fonction contenante en associant les excitations internes du nourrisson à des

1. D. Houzel, « Le concept d'enveloppe psychique », p. 46.

représentations auditives, visuelles, tactiles, etc. Tout se passe comme si la mère fournissait et le film de ce qui agite l'enfant et l'écran pour l'y projeter, afin qu'il parvienne, dans un temps second, à faire son propre cinéma. Faisant ressortir les qualités organisatrices et focalisantes du pare-excitations »¹, Geneviève Haag lui attribue des qualités dynamiques qui ne sont pas de l'ordre du seul apaisement ou de l'extinction des tensions : le pare-excitations n'est pas un éteignoir sensoriel. Contrairement à Freud qui qualifiait comme « spécifique » l'action de la personne venue réduire les tensions du nourrisson en détresse, ce qui lui conférerait un caractère répétitif ou à tout le moins attendu, Esther Bick, Geneviève Haag, Didier Houzel et Didier Anzieu mettent en évidence une dimension créatrice à la fonction de pare-excitations qui ne serait pas sans effet sur les qualités plastiques et créatrices de la psyché de l'enfant et pourrait être à la source de son aptitude plus ou moins développée à la sublimation. À rebours d'une mère décrite comme faisant planer sur son enfant la menace de le conduire au nirvana de la pulsion de mort et de la satisfaction incestueuse, on voit donc se former ici l'image d'une mère devenant, par la mise en jeu de son corps, de ses mots et son univers intérieur, celle qui fournit la matrice où les désirs de l'*infans* trouveront leur forme première et qui se révèle aussi maternelle dans sa capacité à soutenir l'aspect dynamique et créatif de sa fonction de pare-excitations.

En accentuant la fonction de pare-excitations maternel, on voudrait faire apparaître que le défaut ou l'excès de séduction ne constitue pas la seule défaillance maternelle que puisse rencontrer un nourrisson sur son chemin de sujet en devenir. Les défaillances du pare-excitations maternel peuvent en effet entraîner des conséquences psychiques déterminantes chez des nourrissons nés d'une mère normalement aimante et désirante mais devenue inadéquate dans ses soins à son enfant, par déficit intellectuel grave, par atteinte de ses propres mécanismes psychiques ou parce qu'elle serait elle-même soumise à un environnement violent. De même observe-t-on des troubles plus ou moins graves chez des enfants nés eux aussi d'une mère aimante mais ayant été confiés à des nourrices perverses, désinvoltes ou sadiques.

Assurer les soins de façon à permettre la constitution d'une mère symbolique – celle dont on a vu qu'elle alternait la présence et l'absence de façon fiable – est affaire non seulement de manière, mais aussi de rythme, et d'un rythme moins simple à trouver que ne le laisse croire la devise éducative qui enjoint de « respecter les rythmes de l'enfant », car, Winnicott le rappelle, la question n'est pas tant de se soumettre au rythme de l'enfant que de s'en différencier au moment opportun pour l'enfant (« La théorie de la relation... », p. 255). Quoi qu'on ait pu dire d'un supposé instinct maternel ou d'un accordage naturel entre une mère et son enfant, on observe fréquemment combien une mère peut se trouver empêchée, momentanément ou durablement, de jouer son rôle de pare-excitations auprès du nourrisson

1. G. Haag, préface à la trad. fr. de D. Meltzer *et al.*, *Explorations dans le monde de l'autisme*, p. III-IV.

qu'elle soigne en raison des représentations trop violentes qu'il fait surgir en elle. Dans un article où elle décrit un travail de *holding* dans une unité mères-enfants, Claude Boukobza expose ainsi comment certaines femmes ne peuvent assurer un rôle de filtre pulsionnel pour leur enfant qu'elles abandonnent à leurs pulsions inélaborables ou auxquelles elle répondent par la violence (« Les mères dormeuses », p. 40). Le danger ne vient pas de ce qu'une mère puisse éprouver des sentiments violents envers son bébé – quelle mère en aurait jamais été indemne ? – mais de ce que ces sentiments violents puissent l'empêcher de tenir son rôle de pare-excitations pour l'enfant. Ce n'est pas le fait que les soins à un nourrisson fasse surgir le fantasme « on tue un enfant »¹ qui sera toxique mais le fait que ce fantasme puisse, par le biais des soins, se trouver réinjecté dans l'enfant où il restera agissant à la façon d'un corps étranger.

Les cliniciens ayant la pratique du travail avec les tout-petits ont observé combien la dépression de la mère pouvait aussi être porteuse d'angoisse, en raison de la mise hors circuit du pare-excitations maternel rendant impossible pour le nourrisson de différencier ses perceptions internes de ses perceptions externes². De façon plus générale, on dira que toute mère pour qui l'élaboration de la différenciation entre monde interne et monde externe rendrait incertaine la discrimination des gestes intrusifs, offrira à son enfant un pare-excitations fragile, faisant le lit à de nombreux symptômes physiques ou psychiques.

La façon dont la mère entrera en contact physique avec son enfant ne sera pas sans répercussion sur sa fonction de pare-excitations, et l'enjeu du tact dans les soins sera d'autant plus grand que « l'accès à la féminité suppose que la pénétration du corps interne ne soit pas l'équivalent inconscient de l'éviscération ou du morcellement »³. Didier Anzieu proposait d'ailleurs de distinguer les contacts tactiles en fonction des effets produits : effet de restauration narcissique, d'excitation érogène ou de violence traumatique (« Le double interdit du toucher », p. 174). Toucher trop, mal, trop fort, à contre-temps ou de manière trop érotisée le corps d'un enfant s'opposerait ainsi à un toucher « juste », reconnaissable à son caractère plaisant. Dans un article sur les père incestueux, Alain Bouregba éclaire les effets dévastateurs d'un « héritage mnésique de soins maternels insensibles aux manifestations spontanées du nourrisson » (« À la rencontre des pères... », p. 63), tandis que Serge Tisseron mentionne ces patients qui, de n'avoir connu dans leur enfance que l'expérience d'une excitation sexuelle muette et dépourvue de tendresse, « n'ont pas l'expérience d'une sensorialité sécurisante » (*La honte*, p. 168). Quand la mère touche son nourrisson sans le tact nécessaire, elle perd sa fonction de pare-excitations et alors, non seulement elle fabrique du déplaisir

1. Cf. S. Leclaire, *On tue un enfant*.

2. A. Anzieu, « L'enveloppe hystérique », p. 114.

3. J. André, *Aux origines féminines de la sexualité*, p. 150.

pour l'enfant mais encore elle met en danger la construction de son enveloppe psychique qui, de protectrice, devient excitante.

Trop de contacts, ou pas assez : s'il est vrai que le nourrisson peut vivre l'absence et les silences maternels sur un mode agressif, il n'empêche que cette agressivité peut cacher une grande détresse¹ et une immense solitude. Comme le rappelait Winnicott : « une carence de soins engendre un traumatisme réel » (« L'enfant en bonne santé... », p. 22).

On retiendra donc que les contacts tactiles de la mère avec son enfant ont une valeur structurante sans laquelle il serait psychologiquement fragilisé ; on retiendra aussi que la fonction de pare-excitations est contradictoire avec un désir maternel de fusion avec l'enfant. Ceci conduit tout naturellement à adjoindre aux fonctions maternelles de soin et de protection une exigence supplémentaire, celle de pouvoir opérer dans le registre symbolique² : si les enfants grandissent et se structurent comme sujets de désir et de parole, la mère y est aussi pour quelque chose et on ne peut pas réduire son apport au lait, à l'odeur et à l'amour. En effet, contrairement à une certaine psychanalyse qui voulut accréditer l'idée que la mère ne serait pour rien dans la transformation de l'organisation soumise au principe de plaisir constituée par le nourrisson et les soins qu'elle lui dispense, Bernard Penot relève le caractère essentiel de la capacité interne de la mère à frayer pour son enfant des voies de recours à l'intervention du signifiant paternel (*Figures du déni*, p. 196), et désigne comme « fonction maternante-bis » (*ibidem*, p. 87) celle par laquelle elle transmet à son enfant l'existence d'un désir « autre », opposé au système psychique orienté par le seul principe de plaisir : la fonction maternelle de pare-excitations ne relèverait donc pas seulement du corps mais aussi du langage et du désir.

Il faut donc garder en tête que les mères aussi parlent, et que toutes ne touchent pas leur enfant sans y mettre quelque tact, c'est-à-dire, quelque réserve, voire quelque pudeur, sans quoi elles ne seraient plus tout à fait... maternelles. Ceci va nous amener à formuler l'hypothèse d'un point d'arrêt dans les soins et les gestes maternants qui serait comme un point de suspension dans le jeu du désir et qui, transmis par la mère pudique à son enfant, donnerait sa forme en creux à la pudeur infantile en construction.

Noli (me) tangere

Lorsque l'enfant a acquis une maîtrise motrice et neurologique suffisante pour faire preuve d'une gestuelle volontaire et que son moi s'est suffisamment étoffé et séparé du ça, le pare-excitations maternel laisse place à celui de

1. D. W. Winnicott, « De la communication et de la non-communication », p. 154.

2. « Si le signifiant du père est celui d'une séparation possible, celui de la mère – c'est-à-dire de son désir, comme du désir du père – peut aussi accomplir cette fonction » (P. Guyomard, *La Jouissance du tragique*, p. 123).

l'enfant, situé à la frontière psychique de son monde intérieur. Ce seront alors la manière, l'intensité et le rythme avec lesquels il aura été touché qui détermineront la façon dont il s'émancipera du pare-excitations maternel. On doit à Didier Anzieu d'avoir montré comment aux expériences tactiles précoces, viennent s'ajouter des interdits tactiles dont le rôle sera déterminant dans cette passation de fonction de la mère à l'enfant. Parmi ces interdits, celui qu'il désigne comme « l'interdit primaire du toucher » (« Le double interdit... », p. 173-185), n'est autre que l'interdit du retour au sein maternel, implicitement signifié sous la forme d'une mise à distance du corps de la mère. Opposé à la pulsion sexuelle sous-jacente au désir d'attachement ou d'agrippement, l'interdit primaire du toucher fait obstacle à la tentation de fusion et de confusion avec la mère et, dans sa forme la plus primitive, impose de se décoller du corps de la mère, d'assumer d'avoir un corps séparé et d'explorer le monde extérieur. Didier Anzieu définit par ailleurs un interdit secondaire du toucher qui fait obstacle à la pulsion d'emprise, interdisant qu'on touche à tout. Sous une forme plus évoluée, c'est cet interdit du toucher qui impose à l'expérimentation tactile d'être différente selon qu'elle porte sur les objets vivants ou inanimés, sur les parties du corps propre ou sur des régions de l'espace (*ibidem*, p. 184).

L'« interdit primaire du toucher », qui concerne aussi bien les adultes que les enfants, est préparé et précédé par ce que Didier Anzieu nomme les « interdictions de toucher » destinées aux seuls enfants, nécessaires tant que ces derniers ne sont pas en mesure d'assurer leur propre protection psychique et physique. À ces interdictions de toucher s'ajoutent des prescriptions de contact qui annoncent les prohibitions et les prescriptions du tabou de l'inceste. Formulées au moment adéquat et de façon à en laisser transparaître le caractère relatif (*Le Moi-peau*, p. 153), ces interdictions tactiles ont un caractère rassurant pour l'enfant « dès lors que, s'il les transgresse, [elles] amènent pour lui une souffrance réelle »¹ et qu'elles sont ainsi validées par l'expérience. Leur valeur tient aussi à ce que la demande faite à l'enfant de renoncer à certains plaisirs tactiles, ne manquera pas, en retour, de lui donner à penser ; c'est en effet en renonçant à certains plaisirs de peau et de main que le moi apprend à faire l'économie de l'action en liant psychiquement des événements entre eux.

Canalisant la poussée des pulsions, délimitant leurs sources corporelles et réorganisant leurs objets et leurs buts, les interdits du toucher séparent la région du familier, protégée et protectrice, de la région de l'étranger, inquiétante et dangereuse. Ils condensent ainsi en une même série de proscriptions et de prescriptions une protection contre des dangers que l'enfant ne saurait ni prévoir ni éviter et une protection contre des dérives pulsionnelles aussi bien sexuelles que d'emprise (« Le double interdit... », p. 182-183).

Précieux interdits donc qui alimentent un système de tensions intra-

1. F. Dolto, *L'Image inconsciente du corps*, p. 120.

psychiques aux effets dynamiques. Conservons-en l'idée, elle nous sera utile pour comprendre comment opère la pudeur.

3. SÉDUIRE, INTERDIRE

En liant soins et séduction, Freud a montré en quoi le lien premier de l'enfant à la mère l'ouvrait à l'intersubjectivité par le biais de deux expériences fondamentales : celle de la jouissance dans la passivité et celle de la dépendance à l'autre dans la recherche et la découverte du plaisir. Qu'au cœur des soins l'enfant rencontre le sexuel et que cela ait sur lui des effets traumatiques ne peut donc pas être considéré comme une expérience contingente. Par contre, si « le fantasme ne rend le plaisir apte au désir que pour autant que soit assuré que, dans le réel, existe quelque part un ultime signe qui viendrait colmater sa déchirure »¹, la façon dont se formera pour un *infans* la matrice active et inconsciente de son plaisir futur sera dépendante de la façon dont il aura vécu cette expérience de séduction avec la mère. C'est pourquoi on peut dire que si la séduction n'est pas contingente – soigner est toujours séduire –, l'expérience qu'en fait l'enfant, elle, l'est : la coloration libidinale, la teneur, le style et le rythme de cette expérience décisive dépendent de la mère réelle qui prend soin de l'enfant. On l'a dit aussi, parce que les expériences de séduction se présentent comme ce qui fournit à l'enfant l'occasion de vérifier que le fantasme donne prise sur la réalité, en même temps qu'elles élargissent pour lui les perspectives sans lesquelles aucune réalité ne serait éprouvée comme bonne, la séduction, dans la mesure où elle établit « des voies inaugurales »², apparaît aussi comme créatrice. Toute séduction n'est pas forcément toxique.

Voilà pourquoi, selon le type de séduction qu'elle mettra en œuvre pour son enfant, la mère-des-soins pourra emprunter diverses figures de séductrice qui ne sont pas toutes perverses, nocives ou intrusives. Mais on dira aussi que toutes les mères ne seront pas narcissiquement comblées, ni totalement dédiées à leurs enfants : la version mise en avant par Freud d'une mère comblée par la façon dont son nouveau-né accepte le lait qu'elle lui offre et se trouve lui-même comblé autant du lait que de l'amour reçus n'est qu'une des versions possibles de ce qui peut s'échanger entre une mère et son bébé. Il peut en effet arriver que dans le lait bu par le nouveau-né se trouve non pas l'amour d'une mère mais le poison de sa haine, celui de sa passion, de son caprice ou de sa déception. Car pour certaines mères nourrir un bébé représente une contrainte dont elles s'acquittent avec plus ou moins d'application ou de désinvolture, plus ou moins de hargne ou d'hostilité. De même, l'image du nourrisson abandonné à la jouissance de la satisfaction de la

1. Commentaire de P. Aulagnier au texte de J. Clavreul, « Le couple pervers », p. 124.

2. M. Schneider, « La séduction comme parure ou comme initiation », p. 43.

réplétion n'est-elle pas immuable : certains nourrissons ne peuvent se satisfaire du lait qui leur est offert. Aussi, avant de postuler que les soins reçus ont été séduisants et narcissiquement soutenant, il y a lieu d'interroger au plus près la façon dont ont été vécus les moments de rapprochement entre la mère et le bébé, sans exclure *a priori* qu'ils aient pu avoir été placés sous le signe de l'inquiétude, de l'embarras, du désarroi, voire du dégoût, du rejet, de la haine ou de l'ennui, tout autant que sous celui de la joie et du contentement mutuel.

Pour que le lait donné à l'enfant ne devienne pas poison, ou à tout le moins toxique, il faut qu'il soit donné selon les formes d'une séduction dont la traduction en regards, en gestes et en mots contribue à l'érotisation du corps de l'enfant qui s'en trouvera ainsi psychiquement dessiné. Il faudra pour cela que la mère ait pu se reconnaître comme mère possible pour cet enfant-là, qu'elle se soit montrée prête à en prendre soin *et* à se laisser séduire par lui. En ces moments d'échanges intimes l'enfant devra lui être apparu comme *aimable*, c'est-à-dire tout à la fois, vivant, humain, détaché d'elle (né), sexué et pourvu d'un avenir qui lui soit propre. Le défaut d'investissement ou d'érotisation, qui se manifesterait par exemple par un refus de prendre l'enfant dans les bras ou de le bercer, laisserait des traces dans la psyché dont Nicholas Abraham donne des descriptions saisissantes lorsqu'il évoque « l'archi-catastrophe du décamponnement » ou lorsqu'il demande ce qui a pu « forcer notre mère primordiale » à se transformer en une mère « pas-de-poil-pour-bébé » (« Pour introduire l'instinct filial », p. 338-40). À cela, fait écho la remarque de Didier Anzieu, insistant sur les séquelles néfastes qu'aurait sur la vie future d'un enfant un interdit de toucher formulé trop tôt ou trop sévèrement (*Le Moi-peau*, p. 153) : prématurément expulsé de sa bulle de séduction narcissique, l'enfant risquerait de s'engluier dans une nostalgie ravageante d'autant plus isolante qu'il aurait été privé de la « fonction d'apprentissage de la relation à l'autre »¹ offerte par la séduction. Pour que puisse advenir la découverte des chemins ouverts par celle-ci et les plaisirs qui l'accompagnent, il faut que la mère, à l'opposé de celle qui serait perversément séductrice, n'ait pas versé dans l'excès contraire qui consisterait à donner à ses soins un caractère strictement instrumental, ainsi qu'en témoigne la débâcle psychique des enfants abandonnés à des soins experts mais anonymes.

S'il n'est guère besoin d'insister sur les effets nocifs d'une carence ou d'une absence d'investissement de l'enfant par sa mère, une séduction maternelle excessive est, elle, socialement mieux admise, et ses effets destructurants peu reconnus. Affirmer que l'amour d'une mère pour son enfant peut, en certaines circonstances, lui être nuisible, reste aujourd'hui encore une affirmation subversive. La mère qui a su se construire psychiquement hors des voies de la perversion et de la psychose le sait bien pourtant, quoique d'un savoir le plus souvent inconscient : à compter d'un certain moment du déve-

1. J. Ménéchal et A. Revellin, « Qu'est-ce qu'on t'a fait à toi, pauvre enfant ? », p. 74.

loppement de l'enfant, certaines satisfactions qui avaient pu lui être accordées jusque-là, et qui lui avaient alors été vitales, doivent lui être refusées car, à se prolonger, elles deviendraient nocives et contrarieraient son développement. Tel est par exemple le sens du sevrage qui, privant l'enfant du plaisir d'être nourri, lui ouvre celui de se nourrir par lui-même et de diversifier ses plaisirs de bouche. On peut donc souscrire à l'affirmation de Monique Cournut-Janin quand elle déclare qu'« être mère, c'est, entre autre, transmettre des interdits » (« Sous couvert de féminité », p. 392). À son fils qu'elle entend protéger de la rivalité avec son père et du partage d'émois érotiques avec elle, la mère transmet un message ainsi résumé :

« Ne nous excite pas, toi et moi, avec ton sexe » (*ibidem*, p. 391).

À sa fille, elle adresse un message similaire, l'enjoignant de ne pas exciter son père :

« Que ton sexe ne désire pas prendre, incorporer le sexe de ton père ; tu ne dois ni en jouir, ni risquer de le détruire » (*ibidem*).

Séductrice, la mère se devrait donc d'être aussi interdictrice, ce que Freud faisait déjà valoir quand il lui attribuait le rôle de formuler au garçon la menace de castration¹ et à la fille l'interdiction de la masturbation².

Ce rôle d'introduction au plaisir assorti d'un rôle de limitation de ce plaisir sera complété par un troisième rôle, celui de permettre à l'enfant de faire l'expérience d'un interdit à l'œuvre au cœur du plaisir maternel. Cet interdit porté sur le plaisir sans freins des adultes, la mère serait responsable de le respecter mais aussi de le faire respecter par l'entourage de l'enfant, car il dépendra d'eux, les adultes, de s'assurer que leurs demandes – qui seront toujours perçues comme des exigences – soient psychiquement recevables par l'enfant.

La question sur laquelle buteront nombre de mères, mais aussi bien d'éducateurs, est néanmoins celle-ci : au nom de quoi faudrait-il renoncer aux plaisirs et privautés qui constituent les privilèges du lien d'une mère à son enfant ? Dans l'esprit commun, si grand est l'effroi face à l'image d'un enfant possiblement lâché, rejeté, déchu, mal aimé, non désiré, que c'est ordinairement d'une expulsion précoce du paradis de l'amour maternel que tout le danger est supposé venir pour l'enfant, et d'elle seule. N'est-ce pas en s'interdisant ou en interdisant à l'enfant les manifestations spontanées de la tendresse que la mère ouvre la voie au refoulement névrotique ? C'est ici que la psychanalyse délivre un discours contraire au « sens commun », en enseignant que la séduction infantile peut avoir des destins variés et se révéler

1. S. Freud, « Le clivage du moi dans le processus de défense », p. 284-285.

2. S. Freud, « Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique », p. 216.

soit vitalisante soit toxique. Que la séduction originaire échappe à la mère et à sa façon d'incarner sa fonction auprès d'un enfant singulier ne suffit pas en effet à rendre compte de la totalité des répercussions de la séduction maternelle sur l'enfant. Car, s'il y a bien une séduction originaire non contingente, celle de la rencontre toujours prématurée avec les signifiants énigmatiques de la mère, il y a aussi une séduction infantile d'un autre type, bien contingente celle-là. Et, selon qu'un enfant aura rencontré une mère s'abandonnant avec lui à tous ses émois, mêmes sexuels, ou selon qu'il aura eu une mère aimante et désirante, mais néanmoins contenue dans ses gestes et ses émois, il se construira différemment.

Comment reconnaître la séduction qui se retournera contre l'enfant, compromettant ses acquisitions psychiques ultérieures, entaillant son narcissisme et le laissant face à une organisation pulsionnelle angoissante et incontrôlée, d'une séduction créatrice de voies nouvelles de satisfactions, notamment celle de la sublimation, dispensant les joies et les surprises qui assoient un narcissisme tranquille apte à la solitude aussi bien qu'à l'ouverture au monde et aux autres ? Répondre à cette question nécessite d'articuler quatre termes qu'on a plus souvent l'habitude d'opposer : aimer, soigner, érotiser et interdire.

Séduction vitalisante, séduction toxique

Le passage d'un plaisir structurant à un plaisir déstructurant n'est certes pas observable par les instruments de l'éthologie. Winnicott le rappelait quand il remarquait que la capacité d'adaptation des mères était sans rapport avec leur aptitude à satisfaire par une bonne tétée les pulsions orales du nourrisson (« Intégration... », p. 11). Nombre d'auteurs ont d'ailleurs attiré l'attention sur le fait que si, comme Freud l'indique dans son *Léonard*, ce qui est à l'œuvre dans la séduction maternelle repose sur l'intrication inconsciente du sexuel avec les gestes de soin, de sorte que ce qui fera l'écart entre une séduction structurante et une intrusion psychotisante ou perversissante est la dynamique libidinale sous-jacente aux gestes de soin¹, dynamique tout aussi inconsciente et non accessible à l'observation².

Jacques André rappelle que l'évaluation des bénéfiques psychiques de la séduction ne pourrait pourtant pas se résumer à la seule analyse des fantasmes et des émois maternels au moment des soins, car proposer à boire, approcher

1. Cf. J. André, *Aux origines féminines de la sexualité*, p. 150, et aussi D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 17 et 58 : « La mère ne "séduit" l'enfant qu'en le prenant à partie et à témoin de la part de son désir qui lui est inconsciente. » Et : « Si l'adulte séduit l'enfant c'est en tant qu'il le branche sur un fragment de son fantasme... de séduction ; de son fantasme originaire. » Ou bien encore B. Penot, *Figures du déni*, p. 87 : « Pourrait bien n'être traumatique pour un enfant que ce qui l'est (psychiquement) pour sa mère, c'est-à-dire ce que celle-ci (à tort ou à raison) ne parvient pas elle-même à lier symboliquement, de manière à pouvoir l'intégrer dans son économie psychique. »

2. Ce qui invalide, nous semble-t-il, toute tentative de dépistage précoce des failles du lien mère-enfant par le recours à des grilles d'observation du comportement.

le sein ou la tétine des lèvres de l'enfant se décline en une série de gestes, du plus brutal au plus délicat : « La pénétration séductrice de l'adulte n'est pas simple métaphore, elle passe par l'acte. » (*Aux origines féminines de la sexualité*, p. 111) Les gestes de pénétration resteront inscrits dans le corps sous forme d'expériences sensibles qui s'inscriront en retour dans la psyché où elles détermineront la valeur de la passivité et, si l'on adopte sa thèse, celle de la féminité¹.

Comment auront été perçus par l'enfant les actes de pénétration des différents orifices de son corps : comme malignement effractants ou comme agréablement surprenants ? La rencontre du sein aura-t-elle donné lieu à une expérience d'impuissance face à une force intrusive ou à celle d'une rencontre avec un mystère de la sexualité adulte ? La portée psychique des gestes de pénétration liés à la séduction se déduira de la possibilité offerte à l'enfant de s'accepter passif ou de se souhaiter passif et de la soumission par la mère à une loi tierce qui l'empêche de considérer l'enfant comme un objet-à-jouir.

Concernant les répercussions psychiques de la séduction maternelle, deux erreurs majeures circulent dans le champ de la puériculture et de la petite enfance : une première erreur consiste à dénier toute valeur structurante à la séduction infantile et au plaisir qui peut en être retiré. Cette méfiance fondamentale envers la séduction peut conduire à des parti-pris et à des conseils de puériculture qui inciteront à chercher à en neutraliser les effets, par exemple en entretenant une phobie des contacts. On pense par exemple au dénigrement du bercement des bébés, remplacé par des moments où l'enfant est laissé seul avec des objets animés ; à la règle instaurée en certains lieux de garde collectifs de ne jamais accueillir un nourrisson en le prenant dans les bras (l'enfant devant être déposé dans un lit ou au sol) ; ou au surinvestissement du recours à l'explication consolante au détriment des gestes de réconfort avec de jeunes bébés.

La seconde erreur concernant la séduction infantile consiste, à l'inverse, à nier tout caractère possiblement nocif ou toxique aux soins maternels, sous prétexte précisément qu'ils sont maternels, voire « naturels ». S'autorisant d'une demande de l'enfant ou supposant celle-ci permanente – « *Un enfant, ça ne refuse jamais un câlin* » –, l'adulte intrusif ferait primer sa satisfaction sur celle de l'enfant, et, qu'il soit homme ou femme, éducateur ou parent, justifierait ses actes de leur intention maternante. Cette position-là s'épargne une critique et préserve une image de la maternité ne pouvant pas dévier vers la perversion. Qu'on pense à cette phrase, cliniquement révélatrice d'une dynamique familiale incestueuse et pourtant si banale : « *Je fais ce que je veux, c'est mon enfant.* » On sait que Ferenczi relevait comme autre indice d'une possible perversion du lien mère-enfant la « présence de passion ou de culpabilité dans le plaisir » et s'inquiétait de la « greffe prématurée de formes

1. « La féminité primitive constitue une première représentation de la passivité de l'enfant devant l'effraction caractérisant la situation traumatique de séduction. » Et aussi : « Cette séduction adulte est constitutive de la féminité précoce » (*Aux origines féminines de la sexualité*, p. 130).

d'amour passionnel truffé de sentiment de culpabilité chez un être encore immature et innocent » (*Confusion dans les langues...*, p. 132). Répondre par la passion aux demandes de tendresse des enfants pouvait entraîner, disait-il, « les mêmes conséquences pathogènes que la privation d'amour » (*ibidem*). Il fut ainsi l'un des premiers à insister sur la nécessaire distinction entre la tendresse maternelle et ce que Masud Khan nomma plus tard « idolâtrie », cette dernière étant au fondement d'un type de maternage pouvant conduire à une forme de tyrannie autorisant toutes les manipulations du corps de l'enfant (*Figures de la perversion*, p. 19).

La séduction maternelle dévoyée découle non seulement de gestes d'agression, d'intrusion ou de passages à l'acte incestueux, mais aussi de l'instauration de climats psychiques où l'ambiguïté entre tendresse et passion est suffisamment intense pour opérer ses ravages, où la menace d'un passage à l'acte est si prégnante qu'elle suffit à produire ses effets délétères. Ainsi, en ces occasions où la mère trouve ses satisfactions sexuelles auprès de son ou de ses enfants mis « à la place de son mari »¹, l'amour apparemment dédié aux enfants masque une mise en danger des enfants par défaut de la fonction du pare-excitations. Accorder sans compter les satisfactions et autres gratifications sexuelles demandées par l'enfant revient en somme à le mettre en péril psychiquement, car « si rien n'est qualifiant comme une séduction narcissiquement tempérée, rien au contraire n'est disqualifiant comme une séduction narcissique interminable »².

En résumé, la séduction maternelle structurante est cette séduction tendre partagée par la mère et l'enfant, dont la mère se désengage progressivement pour n'en laisser en dépôt que la substance³. Après avoir laissé son enfant découvrir ses capacités autonomes au plaisir⁴, elle lui aura ouvert le champ du sexuel dont elle sait qu'il est destiné à être exploré par lui, plus tard, avec un partenaire qui ne sera pas elle. Pour distinguer la séduction maternelle toxique de la séduction maternelle narcissisante, on peut aussi s'en reporter à Jean-Mathias Pré-Laverrière qui définit une séduction fondée par l'interdit de l'inceste et soumise à une prescription de « chasteté réciproque entre parents et enfants, dans la reconnaissance du droit de l'enfant à son intimité et dans la reconnaissance de son droit à être séparé, sacré » (« Une difficulté de penser », p. 108) :

Sera chaste, non incestueuse, toute relation parent-enfant, éducateur-enfant qui n'autorisera, ni chez l'enfant, ni chez l'adulte, plus de contact, plus de volupté, plus de jouissance, plus de pouvoir explorateur, interdicteur ou contrôleur qu'il est nécessaire pour que l'enfant soit soigné, sécurisé et éduqué, c'est-à-dire conduit à grandir (*ibidem*, p. 107).

1. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 215.

2. P.-C. Racamier, « Autour de l'inceste », p. 54.

3. *Ibidem*, p. 53.

4. M. Torok, « L'"envie du pénis" chez la femme », p. 144.

L'intime au cœur de la séduction

Peut-être n'a-t-on pas assez insisté sur ce caractère particulier de l'amour d'une mère pour son enfant, celui d'être sans avenir, tout au moins sous sa forme première : une mère saura qu'elle a *bien* aimé son fils ou sa fille si celle-ci ou celui-là se détourne un jour d'elle pour vivre ses amours adultes et pour prendre une place dans la société, hors du cercle familial. Ainsi en va-t-il des amours maternelles comme des amours œdipiennes : « Vient le temps où cette première floraison est gâtée par le gel. »¹ Quand Freud tenta de décrire la différence entre le lien qui unit parent et enfant et un lien sensuel porté par la pulsion sexuelle, il évoqua le « courant tendre de l'amour formé dans l'enfance à partir de la pulsion d'auto-conservation » (« Sur le plus général... », p. 57). On doit à Michèle Montrelay d'avoir explicité le caractère singulier de ce lien qui unit les corps des membres d'une même famille tout en les tenant éloignés, établissant entre eux une relation « plus précieuse et vitale que le lien incestueux » (« L'inceste, une tentative... », p. 39) qui en deviendrait « impossible ». À l'intérieur d'une même famille, elle postule l'existence de « champs flottants » faisant partie du corps, le prolongeant et diffusant autour de lui (*ibidem*, p. 43). Ces champs flottants seraient formés à partir d'une expérience d'angoisse et de confiance intimement mêlées, expérience constitutive d'une jouissance singulière, non incestueuse, inscrite en eux. Ainsi s'éclaireraient les conclusions d'une étude menée en Iowa montrant que les pères impliqués dans les soins à leurs jeunes enfants présentaient plus tard significativement moins de comportements incestueux, ce que Julien Bigras commentait en affirmant que « la jouissance maternelle permet de respecter le corps ou l'être de l'autre » (« Comme une bombe... », p. 67).

Les « champs flottants », Marie-Paule Chevalerias les retrouve sous une forme voisine lorsqu'elle étudie la notion du « sentiment d'intimité » qui peut s'installer entre une mère et son nourrisson et qu'elle en fait apparaître les effets dynamisants et rassurants (« La notion d'intimité », p. 152). Qu'est-ce donc que ce sentiment d'intimité ? « C'est la possibilité de pouvoir s'isoler et de pouvoir communiquer librement, au travers d'une modulation dedans-dehors et d'un contrôle des seuils d'inconfort (acoustique, visuel) » (*ibidem*, p. 153). Organisé par le désir et l'interdit œdipiens intégrés par les soins, dynamisé par la séduction et ce qui s'y joue autour du manque et du rapport au désir de l'autre, le sentiment d'intimité reposerait sur « la découverte par chacun de la présence d'un autre qui puisse le combler, tout en sachant en même temps qu'il ne pourra jamais le satisfaire, si toutefois il n'y a pas duperie dans la relation » (*ibidem*, p. 152). La mise à distance des intrus, qu'ils soient d'origine externe ou interne, serait néces-

1. S. Freud, « Un enfant est battu », p. 228.

saire à la préservation de l'intimité qui y gagnerait un sentiment de bien être, de confort et d'aisance. Corollairement, les distorsions du lien d'intimité tiendraient à l'emprise du désir de l'un des partenaires sur l'autre et à l'infiltration d'éléments inconscients non élaborables dans la relation, à commencer par les désirs incestueux des parents. Secrets et frontières placés sous le sceau d'un refoulement protecteur et non d'une répression surmoïque seraient les marques d'un lien vécu comme intime, permettant à chacun des partenaires impliqués dans une relation de grande proximité physique et psychique d'en jouir sans être menacé de s'y perdre. L'impossibilité à assurer le plaisir et la sécurité qui fondent le sentiment d'intimité pourrait ainsi être compris comme une défaillance du pare-excitations maternel, incapable d'éviter que le familier ne soit envahi par l'étrangeté d'objets revenants ou perturbants.

L'espace à deux construit à partir du désir d'intimité pourra être vu comme un berceau pour la pudeur lorsque la mère, par exemple, éloigne le regard d'éventuels spectateurs sur le couple qu'elle forme avec son bébé au moment de l'allaitement « pour cacher non le corps mais le corps à corps »¹. Ainsi s'illustre comment, au cœur des soins les plus intimes et de la séduction la plus grande, une mère reste capable de marquer un point d'arrêt ou de tracer un cercle protecteur pour son enfant et elle-même, point et cercle dans lesquels la pudeur de l'enfant trouverait sa forme en creux.

C – NARCISSISMES ET AUTOPROTECTION PSYCHIQUE

Si la pudeur se lie à la construction du moi par le biais du pare-excitations, sa formation est aussi dépendante de la façon dont, pour l'enfant, le regard aura acquis sa dimension d'objet du désir. Ainsi est-elle aussi dépendante des visions obtenues du regard et par le regard qui auront autorisé – ou pas – le moi à se constituer en objet aimable sur lequel elle pourrait ensuite veiller. S'aimer soi-même à partir de la façon dont on aura été regardé et dont on aura soi-même regardé sera en effet un préalable au jeu de la pudeur, dont toute l'action, une fois le moi constitué, sera orientée par la protection du narcissisme.

1. DU REGARD

Pour parler du regard, il faut d'abord faire un détour par la pulsion scopique rangée par Freud parmi les pulsions partielles, qui demeurent agissantes tout au long de la vie sous forme de contraintes que l'appareil psychique ne pourra espérer, au mieux, que « détourner et élever vers des buts

1. D. Jodelet, « Le sein laitier : plaisir contre pudeur ? », p. 243.

plus nobles »¹, et dont l'extrême plasticité fera évoquer à leur propos la notion d'« élasticité du vivant »². Comme pour toute pulsion partielle, la pulsion scopique paraît incontrôlée au début de la vie et demeure par la suite peu, mal ou instablement organisée, son activité étant orientée, au mépris ou au détriment d'autres buts pulsionnels, par la recherche d'une satisfaction qui s'obtiendra en donnant vie à des représentations susceptibles de la satisfaire³. De la pulsion scopique, on peut dire – comme de toute autre pulsion partielle – qu'elle est rebelle à l'ordre et à la raison, en quoi son action pourra être source de conflits intra-psychiques ; mais on dira aussi qu'elle est utile en ce qu'elle réunit en une même expérience la psyché et le soma⁴, ce qui contribue au sentiment d'unité et renforce les identités du sujet.

Outre par la labilité propre aux pulsions partielles, la pulsion scopique se caractérise de mettre en jeu un versant actif et un versant passif à ce point solidaires que, dans les *Trois essais* Freud la désignait comme « tendance à regarder et à être regardé » (p. 68) et le plaisir qu'elle recherchait comme celui de « regarder-et-de-s'exhiber » (p. 85). Plus que toute autre, la pulsion scopique est donc fondamentalement réversible. Freud mit aussi en évidence son lien particulier à une autre pulsion dont il la faisait dériver (p. 66), la pulsion d'emprise, qu'on pourrait aussi nommer pulsion tactile. Le désir de dénuder l'objet d'amour, dont il faisait l'une des composantes fondamentales de la libido, serait ainsi le substitut d'un désir encore plus primaire, celui de toucher le sexe de l'autre (*Le Mot d'esprit...*, p. 190).

Dans la mesure où Freud assignait à la pulsion de toucher des buts variant entre un désir de fusion des corps ou de contact à l'autre (*Inhibition...*, p. 44) et un désir de destruction (*Totem et tabou*, p. 45), le lien accentué entre la pulsion scopique et la pulsion tactile permet de comprendre en quoi le regard peut s'insérer dans une dynamique de prise de pouvoir sur l'autre. Comme dans la mythologie grecque où voir ce qui est caché est un acte ambigu qui peut aussi bien donner la vie qu'entraîner la mort⁵, regarder est marqué par l'ambivalence entre Éros et Thanatos. C'est pourquoi, sur la scène psychique, notamment dans les rêves, regarder signifie tantôt faire exister, tirer du néant ou rendre hommage, tantôt détruire, désintégrer ou clouer sur place. C'est pourquoi aussi l'idée d'un regard agissant comme des mains est intimement mêlée aux métaphores les plus ordinaires de la vie courante : déshabiller du regard, fusiller du regard, soutenir du regard, etc. ; et bien sûr, au cœur de la dynamique de la pudeur, on retrouve cette idée d'avoir à se protéger d'un regard qui, tel un geste, pourrait détruire ou exciter sexuellement.

Malgré cette possible « palpation par le regard »⁶, il faut pourtant prendre

1. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, p. 513.

2. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 80. Et aussi S. Freud *présenté par lui-même*, p. 96.

3. S. Freud, « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique », p. 170.

4. S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », p. 17-18.

5. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 248.

6. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 1, p. 91.

garde à ne pas considérer ce passage du tactile au scopique comme automatique. Car, même si c'est l'œil qui confère à l'objet le caractère « attrayant » sans lequel la pulsion sexuelle ne saurait se trouver d'objet (*Trois essais...*, p. 67), l'intrication entre le scopique, le tactile et le sexuel n'est pas toujours réalisée ; il arrive que la pulsion scopique mise au service du refoulement ou d'une perversion fasse obstacle à la rencontre sexuelle génitale. C'est ce qui se vérifie quand la jouissance scopique devient prédominante comme chez les exhibitionnistes, quand la beauté inhibe plus qu'elle n'excite (comme il peut s'entendre dans l'expression « trop belle pour moi »), et dans l'expérience de la sidération où, à l'évidence, voir s'oppose à toucher.

Du lien entre le regard et la pulsion scopique, conservons donc cette notion de labilité pulsionnelle par laquelle la pulsion scopique se retourne et se renverse, celle de l'intrication entre tactile et scopique, mais aussi entre scopique et sexuel, et gardons en réserve cette idée que si le scopique est nécessaire pour former l'objet sexuel, il peut aussi se transformer et se sublimer, et alors, s'opposer, au sexuel.

Naissance du regard

Si on considère le modèle pulsionnel légué par Freud, on dira qu'au début de la vie l'œil existe sans le regard, car la vision n'est pas encore animée par la pulsion. Voir se réduit alors à un phénomène physiologique à fonction quasi animale de surveillance et d'adaptation au monde extérieur. Ni ce qui est regardé, ni l'origine des sensations lumineuses qui excitent la surface oculaire ne sont encore subjectivement différenciés. L'enfant ne *voit* pas encore la mère au sens où il reconnaîtra plus tard en elle la figure de celle qui le nourrit, le protège et le soigne, et qu'il aime. Avec les épreuves réussies de la satisfaction qui lui ont permis de construire une mère qui part et qui revient, le nourrisson découvre le visage de sa mère, visage dont il « découpe » un premier regard inoubliable qui deviendra le modèle de toute émotion esthétique ultérieure.¹ Absorbé par ce regard, il entre dans une relation de « captation imaginaire »² où l'aspect visuel du lien est prédominant, mais dont on ne peut pas encore dire qu'il ait acquis sa dimension érotique.

C'est à partir du trauma qui survient quand l'enfant découvre qu'il peut « manquer » de la mère que se fait la mise en jeu du regard pulsionnel, lorsque se constitue la mère réelle en tant que figure perçue dans son ensemble et non plus seulement comme visage, ou comme sein. Entre silence, pleurs et spasmes, le bébé reconnaît l'absence de l'autre et en anticipe les effets désastreux. Il associe alors l'absence du regard attendu et la perte de l'objet

1. G. Bonnet, « La honte et le couple inhibition/exhibition à l'adolescence », p. 50. Cf. aussi *The Shadow of the Object* où Christopher Bolas étudie les liens entre la dimension esthétique et les soins maternels.

2. J. Lacan, *Le Séminaire IV. La Relation d'objet*, p. 160.

aimé : désormais, « perdre de vue équivaut à perdre tout court »¹. La clinique du deuil fait souvent apparaître ce désespoir d'une perte de regard venant redoubler la perte de la personne, quand les traits de l'être aimé se dérobent à la mémoire : « *Je revois sa silhouette, mais je ne retrouve plus son visage* », disait, désespérée, une mère dont le bébé était décédé brutalement.

C'est lorsque le nourrisson peut remplacer la « mère des sens » par la « mère de la mémoire »² et qu'il sait retrouver en lui son image, qu'on peut dire que pour lui « les affres de la nostalgie ont relayé le cauchemar du désespoir ».³ De cette perte comme de ces retrouvailles, le regard reçoit son empreinte primitive, celle d'être un lieu de douleur et de plaisir. Paul-Laurent Assoun peut ainsi écrire : « La perte de vue n'est pas que la métaphore de la perte d'objet, elle la configure. »⁴ Désormais, sous la poussée de la pulsion scopique, et sans qu'il y ait besoin d'une incitation ou d'une provocation extérieures⁵, la capture imaginaire des premiers échanges avec la mère trouve son terme tandis que l'enfant se montre prêt à découvrir le « plaisir de regarder en tant qu'activité pulsionnelle érotique »⁶. Ainsi entre-t-il dans cette « dialectique imaginaire »⁷ dont les termes sont donnés par « vouloir voir » (la mère), « vouloir se voir » (dans le regard de la mère) et « vouloir être vu » (par la mère). Initié à la valeur du regard, l'enfant poursuivra alors ses découvertes, se fomentera de nouvelles peurs (peur du mauvais œil, peur du noir, peur de la cécité ou de l'énucléation, etc.), apprendra qu'il y a de bons regards et d'autres, inquiétants ou maléfiques, qu'il est des regards qui menacent, qui détruisent, qui paralysent et d'autres qui redonnent espoir et vie. De ces différents regards il tentera alors de se faire le maître, ou l'objet, se prêtant au regard de l'Autre ou s'en défendant, implorant son regard ou l'esquivant.

De ces jeux de regard, il découvrira bientôt que le premier voile dont il dispose est celui des paupières. C'est alors que la pudeur, dont la forme en creux aura été reçue des premiers soins, et l'énergie tirée du pare-excitations, trouvera ses premières manifestations dans un « désir de pas de regard » ou dans « un désir de voile sur le regard ».

2. L'AMOUR DE SOI COMME D'UNE IMAGE

Face à certains enfants pour lesquels nul champ de protection psychique semble n'avoir été installé, ceux dont on dirait la peau trouée et les limites spatiales incertaines, on se prend à penser que la mise en place des narcis-

1. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 1, p. 59.

2. P. Rosfelter, *L'Ours et le loup*, p. 15.

3. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 1, p. 59.

4. *Ibidem*.

5. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 119-120.

6. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 149-155.

7. J. Lacan, *Le Séminaire IV. La relation d'objet*, p. 272.

sismes (primaire et secondaire) a fait défaut, et on en vient à se demander s'ils ont déjà été regardés ou nommés. Pour eux, dirait-on, la séduction aurait été moins traumatique que son absence. Et, bien qu'ils aient échappé à la psychose, ils n'en paraissent pas moins perdus dans un univers qui, de leur paraître hostile et anonyme, « ne marche pas ». Chez certains, au narcissisme défaillant, on dira aussi que la pudeur fait défaut tant ils donnent l'impression de n'avoir ni dedans, ni dehors, d'être réversibles et interchangeables. Non qu'ils soient particulièrement provocants, ou alors ce serait presque à leur insu, quasiment en toute innocence. Aucune retenue chez eux : « *Je le pense, je le dis.* » Aucune réserve, ni de geste, ni de parole, ni de sentiment : « *Je le vois, je le veux ; je le veux, je le prends.* » Pour leur moi sans limite et sans mémoire, quiconque porte un signe, un objet, un nom, une marque éveillant l'envie fait figure d'insupportable séducteur. « *Ça me regarde, et je le veux.* » Quand le désir se rabat sur le besoin, où passe le sujet ? Quand la pulsion reste aux commandes de la motricité, où passe le moi ? Quand le narcissisme part à la dérive, que devient le lien à l'autre ? Et que devient la pudeur ?

Si l'on ne peut concevoir la formation de la pudeur indépendamment de celle du moi, on ne peut pas non plus l'imaginer sans lien avec celle du narcissisme. La pudeur viendra en effet voiler un corps ou un monde intérieur dont la valeur devra avoir été reconnue par le sujet lui-même, ce qui suppose qu'il ait pu se forger une représentation aimable de lui-même et que cette représentation ait pu être mise en lien avec le monde extérieur. On dira donc que les transformations psychiques par lesquelles un enfant acquiert une représentation de son corps et prend conscience de ce que ce corps est uniquement le sien ne seront pas achevées tant que ne s'y ajoutera pas la construction d'une image de lui-même, support imaginaire de son être et lieu de toutes ses identifications.

Au début de la vie, il n'y a pourtant que des bouts de corps, des morceaux de corps, aussi évanescents que le sourire du chat du Chester. Construire la représentation d'un corps unifié va d'autant moins de soi que « la pulsion partielle règne en maître et qu'à aucun moment il n'y a d'unité naturelle du corps. »¹ Si une liaison peut advenir entre le corps et la psyché, elle ne peut donc procéder que « de la possibilité que le langage fasse étoffe et prenne corps »². C'est à ce travail d'étoffage du corps par le langage et le regard que nous nous intéresserons maintenant à travers les avatars du narcissisme, depuis le narcissisme originaire de l'être qui veut vivre absolument jusqu'au narcissisme secondaire du sujet qui s'aime assez pour être attentif à ses mouvements pulsionnels et se vouloir fidèle à ses idéaux, lucide sur les exigences de son surmoi et bienveillant envers son moi-idéal. Puis, nous examinerons comment cette mise en place du narcissisme rend possibles, et

1. M. Montrelay, *L'Ombre et le nom*, p. 46.

2. *Ibidem.*

nécessaires, des mesures d'auto-protection psychique parmi lesquelles la pudeur trouvera tout naturellement place.

Narcissisme originaire et auto-érotisme

Classiquement, en psychanalyse, on décompose le narcissisme en trois temps qui se succèdent : l'auto-érotisme ou jouissance qu'une partie du corps prend à elle-même ; le narcissisme primaire qui s'exerce sur le corps en son entier pris comme objet sexuel ; et le narcissisme secondaire, où l'objet investi n'est plus le corps en partie ou en totalité, mais le moi entendu comme un système de liaison des représentations entre elles¹. À ces trois formes du narcissisme, on peut ajouter le narcissisme originaire, manifestation de la pulsion de vie à l'œuvre dans un organisme qui lutte contre la pulsion de mort et ses tendances à la désintégration. Versant psychique de l'instinct de survie, on l'a déjà évoqué comme étant ce qui fournit son énergie au pare-excitations. Il s'exerce de façon continue depuis avant la naissance jusqu'à la mort. On le reconnaît d'ailleurs cliniquement comme cette force qui, chez certains bébés naissants, les fait s'accrocher à la vie. Sans être étranger au narcissisme primaire décrit par Freud (« Pour introduire le narcissisme », p. 83), il s'en distingue cependant en ceci que ni la constitution du moi ni celle d'une représentation unifiée du corps ne sont nécessaires à son apparition.

À un stade où plaisir sexuel et satisfaction du besoin ne sont pas encore clairement discriminés, l'auto-érotisme, qui s'attache à trouver sur le corps des satisfactions aux pulsions issues de zones érogènes multiples, vient s'ajouter au narcissisme originaire. Ce n'est que graduellement que les satisfactions prises sur le corps propre prendront leur indépendance face à celles sur lesquelles elles s'étaient au début – l'enfant tétouillera le sein plus longtemps qu'il n'aura faim, il suçotera sa langue, une tétine ou un bout de drap, sans qu'il soit possible de repérer avec exactitude ce moment où le plaisir se détache de la satisfaction du besoin et où le fantasme vient « donner forme à la sensation »².

Parler de narcissisme à propos de l'auto-érotisme, c'est reconnaître avec Michèle Montrelay que dès les débuts de la vie, un premier moi est en formation, fragile certes et « tout entier confondu à l'hallucination primaire » (*L'Ombre et le nom*, p. 46), mais néanmoins déjà opérant, étayé qu'il est sur le lien à la mère³. C'est en effet ce lien qui, à un moment où l'enfant n'est encore qu'un *infans*, soutient et donne corps au narcissisme en offrant au nourrisson la possibilité d'éprouver du bon et du possible dans l'univers de vulnérabilité et d'incertitude qui est le sien. Pour le dire autrement, en ce temps de la toute petite enfance, le moi de l'enfant ne peut s'aimer c'est-à-dire

1. *Ibidem*, p. 44.

2. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origine du fantasme*, p. 72.

3. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 77.

investir son corps, ses sensations, ses perceptions, ses images, qu'à travers la façon dont il est aimé-soigné : l'enfant n'a pas d'autre image de lui que celle qu'il déduit des soins qu'il reçoit de celle dont dépend sa survie. Ainsi peut-on postuler qu'avant que l'enfant ne reconnaisse son image dans le miroir et ne s'en trouve psychiquement modifié, il doit d'abord s'être éprouvé comme vivant et entier, ce qui aura pu se réaliser à travers l'expérience précédemment évoquée du « narcissisme à deux »¹.

Une fois raffermies les limites de son moi et atténuées ses angoisses de désintégration, quand son corps commence à prendre forme psychique en tant qu'unité fermée, l'enfant commence à savoir situer l'origine de ses perceptions et de ses sensations (dedans ou dehors) et ne se trouve plus soumis à la seule hallucination pour éprouver du plaisir : il peut désormais non seulement imaginer le sein, mais aussi appeler la mère qui présente le sein. Et pendant un temps, il pourra même croire en son pouvoir d'appeler la mère, de la renvoyer ou de la laisser tomber à son gré. Or ce temps où l'enfant aime la mère qui aime l'enfant est aussi celui où l'enfant peut s'aimer lui-même puissant, magicien, contenté.

Narcissisme primaire et stade du miroir

À condition que la mère ait pu regarder l'enfant et en refléter quelque chose², le moment où l'enfant découvre son visage dans celui de sa mère sera suivi par celui où l'enfant construira une figure de la mère vue comme entière, et séparée de lui. Cette première enveloppe de satisfaction narcissique constituée, l'enfant traversera pourtant des épreuves par lesquelles il verra s'effriter son assurance d'être *His Majesty the Baby*, quand il découvrira que l'objet dont il se croyait maître n'était pas sans défaillance : l'enfant aime la mère qui parfois n'aime pas l'enfant comme l'enfant voudrait qu'elle l'aime.

La découverte par le bébé de sa dépendance à une figure maternelle qui, parce qu'elle lui échappe devient réelle, sera le facteur décisif du passage d'un narcissisme du corps morcelé à un narcissisme du corps réunifié par une image de soi, déduite de celle vue dans le miroir, lequel produirait cette « nouvelle action psychique » dont Freud disait qu'elle s'ajoutait à l'auto-érotisme pour le transformer en narcissisme primaire (« Pour introduire le narcissisme », p. 84). De cette traversée du miroir, l'enfant gagnerait une image dont il apprendrait qu'elle lui est nécessaire et précieuse, une image sans laquelle nulle pudeur ne serait concevable.

Dans « Le stade du miroir comme formateur du Je », Lacan a décrit ce moment fondateur où la capture imaginaire de l'enfant par le regard de la

1. P.-C. Racamier, « Autour de l'inceste », p. 51.

2. Cf. D. W. Winnicott, « Mirror-role of Mother and Family in Child Development », p. 130-138.

mère cède la place à l'image de sa forme humaine dans le miroir, produisant une identification capitale pour son devenir. Cette identification aux effets décisifs se produit quand l'enfant, ayant aperçu sa mère dans la glace et l'ayant reconnue, déduit son image de la sienne : « *si c'est toi, alors c'est moi* », et peut enfin dire : « *me voici* ». Pour le petit humain, l'identification à l'image dans le miroir dominera désormais la dialectique de son comportement en présence de son semblable, et prendra pour lui valeur d'*imago* dont la fonction sera « d'établir une relation de l'organisme à sa réalité » (p. 96). L'image désormais remplacera l'hallucination comme mode d'abord du monde environnant.

François Perrier a insisté sur la nature du regard maternel porté sur le bébé à cet instant crucial où il se découvre *un*, car ce regard colorera à jamais la première image de lui-même conservée par l'enfant (« ...Sur l'amour », p. 368). Là où le regard maternel n'aurait vu qu'un objet ou qu'un déchet, l'enfant serait exposé à n'être que *ça*, tandis que là où le regard maternel aurait vu un sujet-en-devenir, il conserverait ses chances de grandir comme un sujet aimable. Dans cette affaire, le regard maternel n'est cependant pas le seul en cause. Eugénie Lemoine-Luccioni rappelle en effet que le stade du miroir est une « machinerie optique » à au moins trois instances – la mère, l'enfant et le miroir –, plus une, l'instance paternelle qui arrache l'enfant et au regard maternel et à l'image du miroir (*La Robe*, p. 82). Façon de rappeler que si l'enfant joue ses cartes, il n'est cependant pas seul dans la partie engagée : en cet instant décisif, le regard des parents porté sur lui se révèle aussi déterminant et organisateur que le sien propre. Un des effets du stade du miroir est donc de lier l'identité du sujet à l'exercice de la pulsion scopique, la sienne et celle de l'autre. La partie d'humanisation ainsi engagée ne pourra donc être gagnée que si, à travers l'image en formation de lui-même, il se construit un narcissisme primaire suffisamment solide pour s'aimer, tout entier.

Reconnaissant avec Lacan l'aspect joyeux de la rencontre de l'enfant avec une image qui anticipe sur son développement futur et le console de sa dépendance à l'autre, on dira aussi que l'image dans le miroir s'ajoutera, comme le fantasme originaire, à la liste des biens intangibles qui constitueront le fond du trésor intime de chacun, un trésor sur lequel la pudeur veillera.

Narcissisme secondaire et sortie du miroir

Si la formation de la première image spéculaire marque l'entrée dans le monde visible, Lacan souligne néanmoins que la traversée du miroir est l'occasion d'une cruelle désillusion pour l'enfant qui découvre que ce n'est pas lui qui est aimé, mais une certaine image de lui (*La Relation d'objet*, p. 71) et que, pour être aimé, il lui faudra produire une image de lui-même qui soit agréable à l'Autre. Que fera-t-il alors de la découverte de son ina-

déquation fondamentale au désir de la mère ? Oscillant de la jubilation à la déconvenue, de la perte à la découverte, se perdra-t-il dans le miroir ou dira-t-il à la mère qui détourne son regard : « Là où tu regardes j'irai, pour me faire à l'image de ce qui séduit ton œil » ? Et, pour peu que son image ait été vue comme bonne par la mère, apprendra-t-il à en faire usage et à jouer de l'œil, de la paupière et du regard ? Ce qui est sûr, c'est que de cet instant, la pulsion scopique, dont on se rappelle combien Freud insistait sur son double aspect de réversibilité et de retournement, sera présente dans toutes ses variations chez l'enfant.

Que l'on considère par exemple l'exhibition, cette forme fréquemment prise dans l'enfance par la pulsion scopique. On pourra reconnaître, après Freud (*L'interprétation...*, p. 213) et avec Gérard Bonnet, qu'elle se caractérise par son côté démonstratif et joyeux, « l'équivalent du coup de chapeau, l'inverse exact du geste exorciseur par lequel l'adulte signifie parfois son mépris en exhibant son sexe » et tient moins au fait de se montrer nu qu'à celui d'être reconnu, admiré, salué (« Du rêve d'exhibition... », p. 236). L'exhibition de la nudité ne conserve pourtant son caractère joyeux qu'aussi longtemps que l'enfant ne rencontre ni la question de la différence sexuelle ni celle de la castration, c'est-à-dire qu'aussi longtemps qu'elle est soutenue par le narcissisme de l'enfant plutôt que par ses émois incestueux. C'est pourquoi on peut penser avec Françoise Dolto que lorsque la visée exhibitionniste de l'enfant est de recueillir des bénéfices utiles à son narcissisme tout neuf, il importe que la mère puisse le regarder avec bienveillance (*L'Image inconsciente...*, p. 145) mais qu'à l'inverse, quand la visée narcissique cède le pas à une visée plus incestueuse¹, elle doit détourner de lui son regard.

L'exhibitionnisme des enfants ne devra pourtant pas faire oublier leurs tendances voyeuristes, manifestes dans le plaisir à découvrir ce qui est caché et dans celui de se cacher (qui n'est jamais qu'une autre forme du plaisir de se montrer, puisque « se cacher est un plaisir, mais n'être pas trouvé est une catastrophe »²). Toutefois, plutôt que de considérer les unes ou les autres comme des manifestations perverses, on aurait sans doute raison d'y voir des « expériences au service de l'investigation sexuelle »³ car l'enfant qui porte son « regard pénétrant » sur le monde ne cherche pas à prendre l'autre comme objet de sa jouissance, il en fait plutôt le tour pour se découvrir lui-même. Pas plus ne cherche-t-il à détruire le monde par son regard mais plutôt à le questionner pour s'en faire une représentation, en quoi il se révèle animé par la pulsion de vie comme l'illustre ce souvenir d'une patiente de Freud qui, jusqu'à l'âge de huit ans, resta persuadée qu'un certain regard insistant de sa part aurait suffi à rendre ses poupées vivantes (« L'inquiétante étrangeté », p. 234).

1. Visée incestueuse qui serait repérable à l'angoisse qu'elle provoque chez les témoins, s'ils sont déjà eux-mêmes psychiquement structurés par le tabou de l'inceste.

2. D. W. Winnicott, « De la communication et de la non-communication », p. 160.

3. S. Freud, « L'organisation génitale infantile », p. 115.

Que la pulsion scopique de l'enfant trouve son énergie dans la pulsion de vie, déjà à l'œuvre dans le pare-excitations, voilà d'ailleurs qui la situe bien comme liée au narcissisme, ce « complément libidinal à l'égoïsme de la pulsion d'autoconservation »¹. Pulsion scopique et narcissisme, tous deux branchés sur l'énergie de la pulsion de vie, engageraient alors l'enfant dans un mouvement contraire à celui d'un retour à l'indifférenciation du creux maternel, l'engageant plutôt dans la recherche de nouveaux liens. Ainsi se vérifierait l'assertion de Jacques André : « L'amour de soi-même, héritier de l'amour de l'autre, est à la fois le résultat des processus précoces de différenciation et ce qui rend cette dernière supportable. » (*Aux origines...*, p. 150). Traversé par des désirs d'indistinction fusionnelle et formé par ses premières expériences d'amour, de soin et de séduction, l'enfant en viendrait néanmoins à être porté par un mouvement contraire l'amenant à vouloir s'éloigner de la mère et à réaliser ce que Freud désignait comme le plus vif des désirs infantiles, « devenir grands, faire comme les adultes » (*Un souvenir d'enfance...*, p. 245).

3. PRÉMISSSES DE L'AUTOPROTECTION PSYCHIQUE

Pour que s'achèvent les processus précoces de différenciation et d'autonomisation par lesquels le sujet humain émerge de son indifférenciation première, il faut non seulement que l'appareil psychique se structure mais encore que ses capacités d'autoprotection se diversifient et se complexifient, rendant possibles le fonctionnement d'un pare-excitations personnel et l'exercice d'une progressive autonomie vis-à-vis de la puissance maternelle.

On a vu dans la première partie de ce chapitre que, d'un ça désorganisé, s'était dégagé le moi comme instance organisatrice et protectrice. Initialement fragile, le moi n'est pas immédiatement efficace et ne doit sa survie qu'à la présence de la mère. Cependant, ignorant en ce premier temps de son développement qu'il a besoin de cette protection, il ne peut la solliciter et l'appel à l'autre se fait sur le mode d'un débordement donné à voir et à entendre : le nouveau-né n'appelle pas à l'aide, il trouve de l'aide. Au cours de cette phase de dépendance absolue, d'intenses réactions d'angoisse caractéristiques de son état d'immaturité² serviront de signaux pour celui ou celle dont l'action sera capable d'en contenir les effets. Parallèlement, il cherche protection sur le corps de la mère et, en se cramponnant à elle, déclenche en retour ces conduites « jusque là attribuées à un utopique instinct maternel »³. Les réactions du nourrisson se révéleront donc appropriées, puisque, en

1. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », p. 82.

2. Angoisses que Winnicott décrit comme étant la crainte de se morceler, celle d'être désorienté, de perdre le lien avec son corps et de tomber indéfiniment (« Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », p. 11).

3. D. Anzieu, *Le Moi-peau*, p. 23.

s'assurant de l'intervention maternelle, elles auront finalement eu comme effet d'éliminer les excitations douloureuses ou déplaisantes.

On peut admettre avec Freud que le moment où l'enfant devient capable de lier le danger à l'absence de la mère et de prévoir cette absence au lieu d'en attendre passivement la survenue, constitue un progrès décisif dans ses possibilités d'autoprotection, en même temps qu'elle inscrit dans la psyché l'importance déterminante pour sa survie de la relation à un « autre secourable » (« Esquisse... », p. 336). Ceci se marquera toutefois d'une ambivalence croissante : à la dépendance consentie par laquelle l'enfant trouve satisfaction, plaisir et repos, viendra en effet s'adjoindre un désir d'indépendance face aux volontés maternelles. La haine de la mère, ou tout au moins le désir de s'en démarquer, serait ainsi à l'origine des premiers mouvements d'autonomisation de la psyché, lesquels feront surgir les figures fantasmatiques de l'univers kleinien – refus, retournement, renversement, désir d'attaque, crainte de représailles, envie, réparation, gratitude –, organisées en un western psychique ou, si on préfère les métaphores freudiennes, en tragédie antique. Derrière la claire figure de la mère qui protège et qui soigne se profilera, indissociable, la figure obscure de celle qui fera porter sur l'enfant la menace d'être avalé, dévoré, détruit. Cette terrifiante figure maternelle éveillera en retour chez l'enfant auquel font encore défaut les armes du langage, des angoisses de débordement – inceste, cannibalisme et meurtre¹ – qui traduiront psychiquement et physiquement l'imminence d'une effraction du pare-excitations, et qui donneront leurs formes aux interdits majeurs qui marqueront de leur sceau les premiers fantasmes infantiles. L'angoisse sera ainsi au cœur de l'effort par lequel l'*infans* répondra au conflit entre son désir d'abandon à la mère et un interdit originaire combinant l'interdit de détruire la mère et l'interdit de se détruire lui-même dans la mère. Le narcissisme, d'abord construit à partir du lien de dépendance à l'Autre, résulterait alors, dans un second temps, logique plus que chronologique, d'un processus de différenciation². Protéger le narcissisme naissant nécessiterait ainsi une relative mise à distance de l'autre, de sorte que la seule issue pour survivre au « face-à-face avec une altérité innommable »³ serait celle du refus. Pour se détacher de l'emprise maternelle, le nourrisson, agrippé au visage et à la parole maternels, n'aurait d'autre recours que celui du « non », aussi distanciateur que salvateur, qui prendrait valeur d'affirmation de soi⁴.

Se protéger des angoisses suscitées par la dépendance à une mère adorée-rejetée n'est toutefois pas l'unique tâche du narcissisme en formation qui devra aussi apprendre à supporter le déplaisir et la douleur qui s'attachent à la réalisation de ceux parmi les désirs qui se révéleraient antagonistes avec le fonctionnement du moi. Comment un enfant devient-il apte à faire face aux

1. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 17.

2. J. André, *Aux origines féminines de la sexualité*, p. 150.

3. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 73.

4. *Ibidem*, p. 21.

conflits internes, nés du souvenir d'une douleur ou d'un déplaisir associé à une satisfaction ? Selon Freud, ce serait dans les refoulements infantiles, ces « mesures de défense primitives du moi immature et faible » (« Analyse avec fin... », p. 242) que serait trouvé le « modèle et premier exemple de fuite devant la douleur » (*L'Interprétation...*, p. 511). Que le refoulement puisse conserver son caractère protecteur est mis en évidence par Michèle Montrelay, qui oppose refoulement et censure, le premier ayant valeur d'acte là où la seconde, imposée par le désir l'Autre, est toujours subie (*L'Ombre et le nom*, p. 67). On peut ainsi suggérer que le refoulement névrotique repousserait un plaisir refusé par le surmoi, et le refoulement protecteur le déplaisir qui résulterait d'une effraction du pare-excitations.

Une remarque d'*Inhibition, symptôme etangoisse* (p. 94), reprise par Julia Kristeva (*Pouvoirs de l'horreur*, p. 46) laisse toutefois entendre qu'avant la ferme délimitation du moi, l'appareil psychique pourrait avoir recours à d'autres formes de défense contre les dangers pulsionnels. Ainsi en irait-il pour l'objet phobique qui, tels les chevaux du petit Hans, condenserait en une métaphore non pas l'effet du manque, mais le manque lui-même. De même André Green rappelle-t-il que Freud présentait les modifications de la pulsion – retournement en son contraire et renversement sur la personne propre – comme alternative précoce au refoulement (« Après-coup, l'archaïque », p. 200). Dans le cas de la pulsion scopique, ce jeu de transformation pulsionnelle serait particulièrement opérant quand, pour échapper à l'angoisse, la pulsion de voir transformerait ses buts – de voir à refuser de voir, d'exhiber à dissimuler – et ses objets : de voir la mère à voir *rien*. Qui ne connaît par exemple ce regard absent du nourrisson que la mère retrouve après l'avoir confié à d'autres, illustration de ce que Lacan avait décrit en parlant de l'« objet annulé en tant que symbolique », par lequel l'enfant tente de se déprendre du manque de regard maternel (*La Relation d'objet*, p. 187) ?

D'autres fois encore, l'enfant réagirait à une poussée pulsionnelle menaçante par une manifestation somatique qui, sans relever d'une quelconque pathologie organique et à l'instar du rougissement de l'adolescent, viendrait désigner un lieu du corps comme lieu de conflit. On pourra voir dans ces manifestations somatiques le signal d'un danger d'intrusion ou l'expression une vulnérabilité au toucher et au regard. Ainsi soutiendrions-nous que la façon dont serait prise en compte par la mère-des-soins cette forme de défense infantile contre un danger psychique serait un facteur capital de l'émergence d'une pudeur aussi sûre d'elle que le narcissisme de l'enfant.

Avant que la pudeur ne gagne sa pleine assurance, il faut que l'enfant ayant découvert son image dans le miroir, renforce son narcissisme tout neuf. Aussi s'emploie-t-il à vérifier son pouvoir sur le monde¹ et à « déjoue[r] l'aléatoire de l'autre »², en « jouant de la mère » comme d'une bobine³.

1. D. Anzieu, *le Moi-peau*, p. 57.

2. P. Rosfelter, *L'Ours et le loup*, p. 39.

3. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », p. 52-53.

Comme l'a montré Winnicott, le jeu, qui ne relève ni de l'imagination ni du contrôle magique¹, invente des espaces de liberté aux frontières semblables à celles du monde intérieur² et se présente comme une forme de maîtrise de l'environnement intérieur et extérieur. Qui plus est, il offre à l'enfant une première occasion de découvrir sa capacité de solitude et le sentiment de son intimité, deux expériences psychiques qui, parce qu'elles confirment la valeur de l'espace intérieur de secret et celle des objets qui y sont préservés, préparent l'espace psychique de la pudeur. Il aura en effet fallu que l'expérience d'être seul sans être abandonné³ se joigne à la découverte d'une possible résistance à la puissance maternelle pour que l'enfant découvre sa capacité à penser en secret⁴. Car au temps de la séduction narcissique, lorsque la communication mère-enfant se réalise d'inconscient à inconscient, même si cette communication « qui relève du registre du sexuel est d'emblée connotée par une dimension d'intimité et de secret »⁵, la capacité de pensée secrète est, elle, inexistante.

D – ET LA PUDEUR ? PREMIÈRES PROPOSITIONS

Si nous avons parcouru ce chemin à travers la structuration psychique de l'enfant, c'est pour repérer en quels points de ce développement émergeait la pudeur, et sous quelle forme, sachant que, pour que la pudeur devienne agissante, l'enfant doit disposer d'une représentation de lui-même comme séparé de l'Autre maternel, ce qui exige qu'il ait pu se structurer suffisamment pour qu'un premier moi, aussi fragile qu'il soit, rende possible la différenciation de l'intérieur de son univers psychique avec le monde externe des objets.

Parallèlement au processus de structuration du moi, à l'occasion des épreuves de satisfaction et des expériences de séduction, l'enfant sera entré dans une dynamique pulsionnelle par laquelle le regard aura pris statut d'objet du désir : il pourra alors vouloir voir, aimer à (se) montrer ou au contraire refuser de voir ou d'être vu. De siège de la vision qu'il était au début de la vie, l'œil sera ainsi devenu lieu pulsionnel, orienté par des désirs et des plaisirs, mais aussi bien susceptible de devenir lieu de conflits psychiques. À l'image du nouveau-né jouissant béatement de se perdre dans le regard de la mère, puis, plus tard, à celle d'un enfant alternativement joyeusement exhibitionniste ou activement voyeur, viendra alors se superposer celle d'un enfant capable de comportements d'évitement du regard dans lesquels nous reconnaissons les prémices de la pudeur. Tenter d'échapper à la toute-puissance

1. D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, p. 47.

2. *Ibidem*, p. 60.

3. D. W. Winnicott, « La capacité d'être seul », p. 206.

4. P. Castoriadis-Aulagnier, « Le droit au secret : condition pour pouvoir penser », p. 149.

5. B. Golse, « Soins et séduction », p. 345.

du regard maternel, puis se défendre d'exposer à tous sa nudité, telles seraient les premières manifestations pudiques rendues possibles chez le petit enfant par la formation du narcissisme primaire. Avant d'être désir de voile, la pudeur première serait donc un « refus de regard » par lequel l'enfant se montrerait capable et désireux d'échapper à l'emprise maternelle sur lui. Cette capacité à refuser le regard pourrait ensuite s'étendre et se complexifier, rendant l'enfant capable de réactions pudiques différenciées : celles-ci pourraient alors se traduire moins par un refus absolu de regard sur telle partie du corps de l'enfant que par le refus du regard de n'importe qui n'importe quand, comme le démontrent ces enfants qui acceptent de se laisser dévêtir ou soigner par certaines personnes, mais pas par d'autres. On aurait là un exemple de ce que la mise en place de l'exigence symbolique va de pair avec la reconnaissance de l'autre-du-besoin : si la mère-des-soins est une figure composite, elle n'en est pas moins une figure composée à partir d'un nombre limité de figures que l'enfant apprend très tôt à reconnaître.

Quant à l'origine spécifique de la pudeur, deux points nous semblent devoir être retenus : son lien au pare-excitations et le rôle déterminant de celle que nous avons définie comme la mère-des-soins.

La pudeur de l'enfant dérive du pare-excitations

À l'encontre de Freud pour qui la pudeur était construite au moment de la puberté, nous dirons que la pudeur dérive du pare-excitations, lui-même hérité du pare-excitations maternel, et qu'elle est d'abord agissante comme mécanisme de protection contre les angoisses primitives éveillées par la captation imaginaire dans le regard de la mère. Cette émergence précoce suffirait à donner raison à Duerr contre Elias : l'apparition de la pudeur étant concomitante à la structuration psychique et plus spécifiquement à la constitution du moi, cela justifierait qu'on voit en elle une caractéristique de tout sujet humain, une qualité qu'on pourrait croire non acquise, si précocement s'en modèlerait la forme. Par ailleurs, indépendantes des acquisitions post-œdipiennes, les premières formes de la pudeur échapperaient à la morale et à la culture. Avant d'être transmise, la pudeur est construite.

Si on se souvient qu'à l'origine le pare-excitations est surtout efficace contre les excitations externes, on comprendra que les premières manifestations de pudeur, orientées vers des perceptions externes (des regards trop excitants) dont elles cherchent à préserver le moi, soient des refus de regard de l'Autre vécu comme regard d'emprise ou d'effraction. La pudeur sera ainsi cet ensemble de gestes ou d'attitudes qui témoigne, dès les premiers mois de vie, de la mise en place d'un écart – ou d'un désir d'écart – entre le moi et le non-moi. Elle commence à prendre corps quand le nourrisson fait l'expérience d'une retenue ou d'une défense possibles, à commencer par le geste de fermer les paupières qui suffit à faire disparaître une excitation visuelle

trop intense. Ainsi participe-t-elle du mouvement d'autoprotection du moi contre ce que pourrait avoir de menaçant ou de ravageant une pulsion scopique à laquelle rien ne ferait obstacle. Le refus pudique de regard ou de contact du petit enfant aurait pour fonction de le protéger d'une jouissance qui risquerait de provoquer son évanouissement comme sujet.

La force de la pudeur, son énergie, serait homogène à celle du pare-excitations dont nous avons vu qu'elle était sous-tendue par la pulsion d'auto-conservation, autre nom pour désigner le narcissisme originaire. On peut donc supposer qu'en la pudeur se nouent des énergies du moi protectrices du narcissisme auxquelles ne se joindront que plus tard des énergies sexuelles, quand la pudeur s'alimentera à la libido détournée de la pulsion scopique. De même pourra-t-on supposer que la pudeur sera sensible au rythme des excitations auxquelles elle fera face et qui détermineront le *tempo* de son action. Et, bien qu'elle soit en permanence active dans la psyché, on la dira pulsatile dans ses manifestations, faute de quoi, elle ne serait plus pudeur mais pruderie ou pudibonderie. Enfin, à l'image du pare-excitations, sa fonction serait protectrice et contenante, mais aussi dynamisante et créatrice. On pourra donc espérer de la pudeur qu'elle ne soit pas entièrement vouée à la répétition mais aussi bien à la création de formes nouvelles.

Parce que le premier pare-excitations est le corps de la mère, le pare-excitations, et par conséquent la pudeur, se construisent à partir d'expériences mettant en jeu aussi bien le corps et la psyché de l'enfant que ceux de la mère-des-soins dont on a vu qu'elle était une figure composite pouvant englober le père et toute personne prenant soin du nouveau-né. La pudeur prend ainsi forme comme entité psychosomatique, tout à la fois support d'inscriptions physiques (rougissements, pâleurs et autres mouvements d'agitation ou d'embarras du corps, yeux qu'on baisse, tête qu'on détourne, contact que l'on fuit, etc.) qui la montrent agissante, même silencieusement, et mouvement psychique informant de la présence aux limites de la psyché d'un surcroît d'excitations sexuelles, internes ou externes, dont elle voudrait atténuer l'intensité ou suspendre la satisfaction. De même que le pare-excitations fonctionne sans qu'il soit nécessaire d'en avoir conscience, de même la pudeur, parce qu'elle en est issue, prend-elle la forme d'une réponse somatique préalable à la représentation psychique du désir, le sien ou celui de l'autre, la manifestation physique venant informer la psyché de ce qui s'y passe. La rougeur aux joues inscrit de façon quasi instantanée et à même le corps la proximité d'un danger pulsionnel dont le sujet peut alors mieux se défendre psychiquement ou physiquement à condition d'en laisser venir à la conscience la représentation en formation. D'abord inconsciente, spontanée dira-t-on, la manifestation pudique devient consciente dans un temps second de son apparition. On ne sera donc pas étonné que chez le petit enfant, le refus de regard soit mis en acte bien avant que de pouvoir être motivé. En ce sens, on peut dire que les premiers gestes ou les premières manifestations pudiques relèvent d'une résistance psychique plus que d'un acte délibéré. Ce

n'est qu'après l'âge œdipien qu'on pourra distinguer la manifestation psychosomatique pudique¹, entendue comme langage fermé sur lui-même, et le mouvement de pudeur susceptible d'être relié à une représentation et à un affect. Le point à mettre ici en évidence c'est la rapidité de la réponse pudique au regard de la conscience du désir, à laquelle elle fait barrage, digue ou voile.

La pudeur se construit en accord avec « la-mère-des-soins »

L'émergence de la pudeur est tributaire de la façon dont un enfant connaît ses premières satisfactions et vit ses premières expériences de séduction. Lorsque le pare-excitations maternel est protecteur et dynamisant, que les soins sont dispensés avec tact au moment opportun, que l'enfant ne se sent effracté en aucune des circonstances où il est passif, qu'il connaît la qualité rassurante de moments d'intimité partagée, lorsque, surtout, il perçoit un point d'arrêt au cœur de la séduction maternelle, on peut faire l'hypothèse que lui est transmise une matrice à partir de laquelle pourra se développer sa pudeur.

Le rôle de la mère-des-soins en cette affaire est fondamental car, étant à la fois celle qui offre le premier pare-excitations et celle qui le menace par son pouvoir de séduction, il lui revient, par la façon dont elle s'acquitte de son rôle maternant et son positionnement psychique à l'égard de l'enfant qu'elle soigne, d'induire chez celui-ci l'idée d'un interdit qui fait loi au plus intime du plaisir. On ne lave pas ni ne caresse le sexe de son enfant de la même façon qu'on lave ou caresse son visage, sauf à être une mère psychotique ou une mère perverse ; et la mère pudique, le plus souvent à son insu, oscille entre le plaisir partagé et une certaine retenue qui lui fait adoucir une caresse, dévier un geste, modérer ses mots d'amour. Loin d'être réductible à une pure formation réactionnelle ou à une inhibition malheureuse, c'est d'avoir été ainsi découverte au cœur d'une expérience de plaisir et de désir entremêlés que la pudeur gagnerait son caractère ultérieur d'oscillation entre le désir et sa retenue.

1. Telle cette rougeur particulière de la gorge des femmes qui s'arrête à la limite du décolleté et que les médecins nomment « érythème pudique ».



Chapitre 4

Œdipe au travail

Si on peut dire avec Jean Laplanche que le refoulement originaire est le « processus de substitution signifiante » qui permet la mise en place de l'inconscient (« De la théorie de la séduction restreinte », p. 24), il faudrait, pour être exact, ajouter que ce processus, qui restera opérant la vie durant, demeurera néanmoins sous la dépendance de l'après-coup œdipien. Pour cette raison, notre questionnement sur la dynamique et l'économie de l'émergence de la pudeur se doit de prendre en compte les remaniements psychiques qui ont lieu au moment de la phase œdipienne du développement et dont l'issue déterminera la façon dont un sujet se situera dans l'ordre sexué. L'Œdipe, dirons-nous, décidera de l'avenir qui sera donné à un certain regard, celui que l'enfant pourrait porter sur son sexe et sur celui des autres, une fois qu'il aura vu et accepté de voir la différence sexuelle. Voilà pourquoi nous interrogerons les destins possibles de la pulsion scopique, dont on sait que la pudeur lui est liée, à l'issue de la crise œdipienne.

On a vu dans le chapitre précédent que l'enfant, sous l'effet de sa pudeur naissante, se départissait partiellement de l'innocence joyeuse de ses premières exhibitions pour découvrir le voyeurisme et sa forme cousine, la curiosité intense des premières années. Il nous faut maintenant examiner comment la perte sans retour de la nudité originelle, innocente et spontanée, se transforme en un « désir de voile » qui deviendra la marque de la pudeur agissante au cœur de la psyché. On découvrira ainsi que la perte de l'a-pudeur originelle s'accompagne d'un gain, celui de la connaissance (et donc de la jouissance possible) de la différence des sexes, et que de cette connaissance découleront des positions pudiques variées, et sexuées.

A – VOULOIR VOIR

Jamais autant que dans l'enfance, aimer, désirer voir et désirer savoir ne sont si intimement liés ; jamais non plus le lien entre sexe et désir de savoir n'est-il aussi intense, car, chez le jeune enfant, penser c'est toujours penser

à partir de son sexe. Bien que Freud ait postulé un événement traumatique à l'origine des investigations sexuelles infantiles – naissance advenue ou redoutée d'un frère ou d'une sœur (*Un souvenir d'enfance...*, p. 95-97), ou plus généralement, tout événement qui viendrait déloger l'enfant de la place qu'il occupait jusque-là dans le désir de ses parents (« Un enfant est battu », p. 227) – il considérait la curiosité sexuelle comme le prolongement de l'intérêt porté par l'enfant à son propre sexe et les théories sexuelles infantiles comme des constructions élaborées à partir de son organisation sexuelle. Le désir de savoir se révélait être une sublimation de la pulsion sexuelle d'emprise, tirant son énergie de la pulsion scopique qui lui était liée. « Vouloir savoir » pouvait ainsi être ramené à un « chercher à voir pour mieux êtreindre ».

Selon la version freudienne, il reviendrait à cette vive curiosité sexuelle, propre aux petits garçons comme aux petites filles, de mettre en route le drame œdipien dont l'issue repose sur le destin qu'il ouvre à la pulsion scopique et à la pulsion épistémophilique : que fera l'enfant de ce qu'il verra ? Comment la vision de l'autre sexe modifiera-elle son rapport au savoir et au désir ?

UN PLAISIR COÛTEUX

Puisque savoir ne va pas sans voir, le désir de savoir va conduire l'enfant sur un chemin périlleux où ses questions sur l'origine de la vie susciteront un furieux désir de voir. Voir quoi ? D'abord la mère, bien sûr. Car, pour l'enfant devenu apte à « jouer du scopique », c'est-à-dire capable de croiser, d'esquiver et de surprendre des regards, et même des regards sur le regard¹, sa mère occupera dans son monde imaginaire une place particulière d'où elle exercera sur lui « une attraction érotique qui [culminera] dans le désir ardent de son organe génital à elle, tenu pour un pénis »². Le désir de surprendre la mère ne manquera donc pas de conduire à celui de vouloir voir son sexe. Or, ce désir de surprendre la nudité maternelle ne sera pas sans évoquer Diane surprise à son bain : de même que le trop curieux Actéon fut mortellement puni pour avoir volé un regard sur la nudité de la déesse qui se voulait hors sexe, de même le petit enfant fera-t-il lui aussi l'épreuve parfois cruelle mais toujours significative du destin réservé à ceux dont le désir transgresse un interdit de voir.

Lorsque s'étaient ouvertes pour l'enfant les avenues de la curiosité sexuelle, il avait pu croire que rien ne ferait obstacle à son désir de savoir : il est un âge où l'on peut regarder tranquillement sous les jupes des filles sans autre prix à payer qu'une menace de châtement qu'on peut toujours mettre au compte d'une improbable sévérité. La perte de cette illusion d'un

1. J. Lacan, *Le Séminaire IV. La relation d'objet*, p. 272.

2. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 153-155.

savoir libre le guette pourtant, et il apprend rapidement que l'exercice joyeux de la pulsion de savoir, soutenue par la pulsion scopique, est un exercice coûteux. Frappé du mauvais œil ou de simple culpabilité, l'enfant est rapidement confronté aux effets parfois néfastes du vouloir voir : il apprend que voir se paye parfois d'une humiliation, d'une terreur, d'une dérision ou, au mieux, d'une responsabilité, quand savoir marque la fin de l'insouciance.

Comme figure de cette expérience de recherche et de la vision par l'enfant du sexe féminin en général, et de la mère en particulier, Freud nous a proposé celle de la Méduse. À cette première figure, on peut ajouter celle de Baubô, la déesse qui fait rire en découvrant son sexe. Stupeur ou dérision, quand sexe et visage se confondent, l'univers chancelle.

Freud voyait dans la tête décapitée de la Méduse, dont le regard pétrifiait les passants, une figure de « l'impression produite par l'organe génital féminin dépourvu de pénis » (« L'organisation génitale infantile », p. 116), là où Lacan, lui, voyait dans le « trou béant de la tête de Méduse [...] la figure dévorante que l'enfant rencontre comme issue possible dans sa recherche de la satisfaction de la mère » (*La Relation d'objet*, p. 196). Dans un cas comme dans l'autre, l'horreur qu'inspire la Méduse vient de ce que la recherche de satisfaction de l'enfant, conduit vers la mère par son sexe, son désir de savoir et son désir de voir, lui vaut une vision qui, bien qu'ayant été ardemment convoitée, crée des stigmates qui se retrouveront ensuite dans les rêves et les fantasmes du jeune voyeur.

Freud suggérerait que le mythe de la Méduse offrait par son image de tête de femme décapitée un support représentatif permettant de dissocier l'effet excitant du sexe féminin de son effet effrayant (« La tête de la Méduse », p. 35). S'agit-il pourtant de séparation ou de superposition ? Le mythe pourrait en effet être lu comme celui d'un affrontement au regard maternel qui se révélerait à la fois inhibant *et* excitant. Certes, celui qui s'aventure à soutenir le regard de la Méduse reste figé sur place, mais il ne devient pas aveugle pour autant. Au contraire, fait même remarquer Paul-Laurent Assoun, il devient tout regard, comme s'il accédait à une jouissance scopique infinie (...*Sur le regard et la voix*, t. 2, p. 13). À l'image de la séduction maternelle supposée inégalable et indépassable, regarder la mère sans-sexe ou regarder le sans-sexe de la mère ferait naître un plaisir si excitant qu'il ne serait plus possible ensuite de s'en détacher.

Que le devenir-rigide du voyeur de Méduse soit mis en équivalence avec un plaisir sexuel est bien ce que suggère Freud quand il associe « pétrification » à « érection », tenant celle-ci comme une consolation à l'angoisse de castration (« La tête de la Méduse », p. 35). Cette jouissance du regard englué en lui-même, jouissance d'un voir-pour-voir où ce qui est recherché est précisément le plaisir de la sidération, mettra Gérard Bonnet sur la piste d'un type de jouissance particulier, cher au voyeur dont la recherche libidinale serait orientée par une « fascination pour l'effroi » (« Perversion affective... », p. 38), la même sans doute que celle qui fait le succès de ces films dits

d'horreur où, sous l'effet de la peur, le médusé sentirait son sexe se pétrifier en une interminable érection. Pourtant, que contempler la Méduse soit passible d'une fascination paralysante doublée d'une jouissance infinie annonce moins un clivage entre l'effroi et la jouissance que leur simultanéité.

Image du pouvoir terrifiant et simultanément excitant d'une vision de tête sans corps et donc sans sexe, le mythe de la Méduse illustrerait comment certains regards figent ou aveuglent celui qui en est l'objet. C'est ce même thème qui ressort de la lecture par Freud de la légende de Lady Godiva (« Le trouble psychogène... », p. 172) et du récit de cure rapporté par Anne Gasquère où l'un de ses patients était devenu aveugle après avoir « remplacé le sexe mort de [s]a mère par [s]on regard mort » (« Entendre, voir... », p. 9-47). Or, dans cette fixité ou dans cet aveuglement résultant du regard porté sur ce qui serait une métaphore du sexe maternel, ne retrouve-t-on pas l'idée d'une fixation de jouissance propre à la perversion ? Voir le sexe maternel serait ainsi l'une des visions dont les effets pourraient se révéler pervers ? Dans ce contexte, la pudeur serait ce qui viendrait s'opposer à la fixité du regard conduisant à une pétrification du corps. À un « voir et s'immobiliser » la pudeur opposerait un « voir et continuer à désirer ».

Que la pétrification engendrée par le regard de la Méduse soit du registre de la jouissance n'est cependant pas la seule lecture possible du mythe. Alain Didier-Weill, par exemple, l'interprète comme un processus de révélation : soutenir le regard de la Méduse serait s'affronter à sa propre vérité soudainement et brutalement exposée (*Les trois temps de la loi*, p. 79). Que le regard porté sur le sexe maternel produise des effets de vérité, ou tout au moins de questionnement de la vérité, sera en effet capital dans le déclenchement de la crise œdipienne du garçon comme de la fille.

À l'effet inhibant et excitant du regard de la Méduse semble faire écho le mythe de la rencontre de Baubô et Déméter qui propose un autre récit de vision du visage et du sexe féminin. Là où la Méduse est représentée comme tête sans corps, et donc sans sexe, Baubô cache son visage pour découvrir son sexe, comme si montrer l'un exigeait de perdre l'autre¹ : ou le visage, ou le sexe, mais pas les deux. Méduse est une tête, Baubô un sexe. Insoutenable rencontre du corps, du regard et du sexe de la femme. Ou le sexe s'efface, ou il occupe toute la surface du corps jusqu'au visage. Même lorsque l'homme se fait sculpteur, il ne semble pas pouvoir aborder autrement la représentation du sexe féminin et fait donc alterner deux techniques, l'abolition du sexe féminin par sa non-représentation et l'hyperbole par

1. « D'après la mythologie grecque, Déméter, à la recherche de sa fille enlevée, arriva à Éleusis et fut reçue par Dysaules et sa femme Baubô, mais dans son deuil profond, elle refusa nourriture et boisson. Alors, en relevant subitement sa robe et découvrant son ventre, l'hôtesse Baubô la fit rire. [...] Dans les fouilles de Priène, en Asie Mineure, on découvrit des terres cuites représentant Baubô. Elles figurent un corps de femme sans tête ni poitrine, sur le ventre de laquelle un visage est tracé ; la robe relevée entoure cette sorte de visage comme une couronne de cheveux » (S. Freud, « Parallèles mythologiques à une représentation obsessionnelle plastique », p. 85).

laquelle la vulve devient phallus¹. L'impossible représentation du sexe féminin en art trouva une confirmation éclatante dans le scandale qui entourait l'entrée au musée d'Orsay du tableau de Courbet malicieusement (ou ironiquement ?) intitulé *L'Origine du monde*. En une fin de XX^e s. dédiée à célébrer les vertus de la transparence et de la déchéance de la métaphore, c'est la représentation d'un sexe féminin, ouvert et désirant, dans un tableau où « la vulve a chassé le visage, évacué hors du cadre »² qui aura ému le public des amateurs d'art³.

N'y a-t-il pas là des résonances avec deux observations présentées par Ferenczi en 1919 (l'une d'un rêve d'exhibition maternelle de nudité, et l'autre du recours d'une mère à sa nudité comme stratagème destiné à faire perdre à son fils l'envie de dormir avec elle), dont il disait qu'elles « obligent à se demander si la nudité ne pourrait pas constituer un moyen d'intimider ou d'effrayer un enfant », question à laquelle il répondait par l'affirmative, à condition de préciser qu'il s'agissait de nudité maternelle (« La nudité comme moyen d'intimidation », p. 338-340). Freud, lui-même ému en sa petite enfance par la vision de la nudité de sa mère (« *L'Interprétation...* », p. 194), n'évoqua-t-il pas dans « la tête de Méduse » l'épisode narré par Rabelais du Diable prenant la fuite après qu'une femme lui eut montré sa vulve et ne rapporta-t-il pas dans « Un évènement de la vie religieuse » l'anecdote du médecin américain qui, ayant aperçu sur une table de dissection une femme nue, « sweet faced dear old woman », vit aussitôt s'affermir sa foi défaillante, comme si seul Dieu pouvait permettre de supporter une telle vision ? On pourrait multiplier à l'infini les exemples du pouvoir terrifiant de la vision du sexe féminin dont on trouvera des illustrations aussi bien dans Le Caire du temps de la décolonisation⁴, dans les États-Unis des années soixante-dix⁵ ou pendant la guerre d'Espagne, dans le geste des femmes relevant leurs jupes pour dévoiler leur sexe au peloton qui allait les fusiller⁶, etc., etc. Comment

1. A. Roger, « Vulva, vultus, phallus », p. 183.

2. *Ibidem*, p. 187.

3. Au point de contraindre le conservateur à un accrochage pieusement décalé pour ne pas ouvertement censurer le tableau en évitant néanmoins d'en imposer la vue au visiteur candide ; les reflets de la lumière du jour tombent ainsi sur la toile lui dessinant un voile opportun.

4. « Ce n'est qu'au moment de reprendre sa marche que quelque chose de stupéfiant se produisit, mais rien ne vint. Debout au milieu de la venelle, une fillette de six ans, aux traits brouillés par la crasse, releva le bas de sa robe et lui présenta son sexe dans un geste d'une émouvante simplicité. Nour El Dine blêmit et parut pendant un instant chanceler sur ses jambes ; puis il détourna la tête et se sauva au plus vite » (A. Cossery, *Mendians et orgueilleux*, p. 135).

5. « Les hommes nés postérieurement à l'administration Truman et soumis depuis leur prime adolescence à des photos pleine page de moules béantes dans les magazines et à des documentaires sur l'accouchement qui ne font grâce d'aucune contraction au téléspectateur auront bien du mal à croire à notre innocence, héritée de nos pères et des pères de nos pères, en matière d'organes génitaux féminins. Les deux jeux de lèvres, les grandes et les petites. Ce côté fanfreluches, souligné par le petit froc de chairs qui entoure le clitoris. Sa complexité blafarde, hûtreuse, à peine soutenable, que, hormis les gynécologues, tout le monde s'épargnait, de même que le supplice visuel de la parturition » (J. Updike, *La Parfaite épouse*, p. 24).

6. « Dans le cas des fusillées, c'est montrer aux hommes qui tuent leur origine : le sexe de leur mère. Et il s'agit donc ici de leur faire honte, de la recherche d'un "ultime effet de honte" (apotropaïque) par la monstration de ce "meurtre du sexe de la mère" qu'ils sont en train d'accomplir : inceste matricide. Ce geste de dévoilement n'est pas, dans le cas de mort réelle, "historique", un geste "thérapeutique", comme dans le cas de l'aventure de Déméter (guérie par la vue du ventre de Baubô) mais plutôt un geste de provocation : il faut montrer aux tueurs ce qu'ils sont et ce qu'ils font : un viol de leur mère. Car ces femmes, sans doute,

comprendre alors que le geste de Baubô ait pu provoquer le rire et non l'effroi ? En quoi put-il paraître « moins lubrique que ludique »¹ ? Deux hypothèses, toutes deux tirées du *Mot d'esprit*, pourraient ici être proposées. La première rappelle le plaisir qui peut être pris à regarder la nudité lorsqu'il n'en coûte rien (p. 389), la seconde souligne l'effet comique produit par l'écart entre deux représentations différemment investies et subitement rapprochées (p. 408) ; le rire de Déméter serait ici né de l'écart entre l'effroi attaché à la représentation du sexe féminin et son aspect dérisoire une fois contemplé.

Que l'on retienne l'une ou l'autre hypothèse, on voit qu'il y est question de la périlleuse et désirable vision du sexe féminin. Peut-être aussi retiendrait-on que dans la version grecque du mythe, le dévoilement du sexe de Baubô est destiné à rendre sa féminité et sa fécondité à une autre femme. Le rire de Déméter indique-t-il qu'on serait ici face à un mythe spécifiquement féminin ? Qui mieux qu'une autre femme peut rappeler à une de ses semblables que la féminité relève d'un artifice, d'une mascarade consentie aux hommes pour ne pas les mettre en déroute avant même qu'ils n'aient livré leur bataille séductrice ? Qui mieux qu'une femme peut dire à une autre, sa sœur, son amie, qu'on ne peut s'aimer femme qu'à pouvoir supporter de voir la mère nue, et que son manque-à-montrer n'est jamais que l'envers de son pouvoir d'enfanter. Là où certains voudront voir en elle un corps châtré, on pourrait aussi bien voir un sexe d'où jaillit la vie.

Au fond, à faire se répondre la Méduse et Baubô, on découvre que la vision du sexe féminin n'est peut-être pas si univoque qu'on l'a cru. De l'effroi au rire, le pas est immense. Pourtant ce que confirmeraient l'un et l'autre mythe, c'est que cette vision troublante produit des effets qui ne sont pas que psychiques, elle agit aussi dans le corps : pétrification pour l'un, fécondité retrouvée pour l'autre. De tout ceci on pourrait conclure qu'assurément voir le sexe de la mère est une vision *capitale*.

B – UNE VISION CAPITALE

De même que « les dents tombent quand poussent les dents définitives »², de même les amours enfantines sont-elles destinées à décliner avec les années. Mû par son désir de voir et de savoir, l'enfant traversera en effet une nouvelle épreuve par laquelle il découvrira l'inadéquation fondamentale entre son désir amoureux et la réalité. Cette épreuve, que Freud nomma œdipienne, est celle qui lui permettra d'opérer deux acquisitions psychiques majeures : se savoir sexué et trouver un objet sexuel adéquat. Or – et concer-

ressentent déjà la mort comme un projectile quasi-sexuel que l'homme va plonger dans le corps de la femme » (C. Gandelman, « Exécutions de Baubô », p. 151).

1. A. Roger, « Vulva, vultus, phallus », p. 185.

2. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », p. 117.

nant la pudeur c'est ce qui va nous intéresser –, l'épreuve œdipienne se présente comme un scénario à fins multiples où l'aspect visuel des scènes est déterminant. La pulsion scopique s'y trouve engagée avec une telle intensité aux côtés de la pulsion sexuelle proprement dite qu'elle en constitue l'un des ressorts principaux.

Des descriptions données par Freud du trajet œdipien on retiendra qu'elles font appel à des métaphores qui montrent combien le corps tout entier est engagé par les résultats d'une recherche visuelle sur les questions fondamentales de la sexualité – d'où vient la vie ? qui suis-je, moi, garçon ou fille ? –, et que cette recherche prendra l'allure d'un heurt, d'une collision, d'une catastrophe au sens thomien du terme. Comme pour tout trauma, le moment où l'enfant *verra* sur le sexe de l'autre que l'identité est indissociablement liée au corps et que ce corps, chez les humains, est de l'un *ou* l'autre sexe déterminera un avant et un après. Deux questions seront alors ouvertes. La première portera sur le sens à donner à ce qui sera d'abord vu comme présence/absence de pénis : sera-t-elle lue comme un manque, une absence, une privation, un « en-moins » ou une différence ? Dira-t-on du sexe féminin qu'il est manquant, indigne, ou qu'il n'est pas visible, et autre ? La seconde question portera sur le destin de ce qui sera désormais pensé comme masculin ou féminin, ou, pour reprendre les catégories de Freud, comme actif ou passif. Comment chaque sujet se débrouillera-t-il de sa bisexualité psychique une fois rencontré le « roc de la castration » ? Sera-t-on moins femme si l'on est active ? Ne sera-t-on plus homme si l'on est passif ? Ces dernières questions, on le devine, nous ramèneront à celle de la séduction : une fois l'œdipe traversé, comment le féminin séduira-t-il le masculin et vice-versa ? Sur ce point, on verra que la pudeur propose quelques stratégies.

Dans cette épreuve où ils auront découvert que ni eux ni leur mère ne sont *tout*, garçon et fille gagneront une représentation qui, pour le meilleur ou pour le pire, réorganisera et relancera leur dynamique pulsionnelle et libidinale en préservant – ou pas – leur narcissisme qui devra désormais compter avec les interdits du surmoi et les valeurs de l'idéal du moi. Et bien que le trajet œdipien n'emprunte pas les mêmes détours chez les garçons et chez les filles, on pourra dire qu'en raison de la bisexualité psychique de chacun la question mise en jeu pour l'un et l'autre sexe sera celle d'une masculinité à inhiber dans ses prétentions absolues et celle d'une féminité à assumer ou tout au moins à interroger en tant qu'elle se distinguera de cette masculinité supposée première.

1. DES EFFETS D'UNE VISION

Pour que puisse prendre psychologiquement effet la différence des sexes, filles et garçons devront dans un premier temps accepter de savoir que la mère n'est pas toute-puissante et qu'elle est soumise, comme tout humain, à la loi

symbolique de la castration, qui fait d'elle non pas un être « châtré », privé du seul organe sexuel qui vaille, le pénis, mais un être à qui il manque quelque chose sur le plan symbolique. Si nous disons que l'enfant doit « accepter de savoir », c'est bien parce qu'il s'agit pour lui d'un mouvement en deux temps. Le premier temps est celui du recueil des observations à partir desquelles sa croyance en une mère pourvue du phallus (et de tout autre attribut désirable) est entamée, le second temps est celui où le garçon se résout à prendre en compte ce qu'il a observé, c'est-à-dire à admettre la « féminité » de sa mère.

La perception et l'acceptation de la faillibilité – nous dirions de l'humanité – de la mère va dès lors se révéler décisive en ceci qu'elle suscitera chez l'enfant une question sur lui-même : peut-il continuer à aimer une mère soumise à la castration sans s'y voir lui-même soumis du même coup ? À défaut d'une mère toute-pourvue, n'y aurait-il pas une autre figure digne de représenter l'« Inentamé » et l'« Inentamable » ? On le devine, pour que devienne possible la chute de l'illusion de la toute-puissance maternelle, l'enfant doit compter, au moins pendant un temps, sur d'autres puissances bénéfiques grâce auxquelles perdre la mère ne le condamnera pas à retrouver la détesse originelle du nourrisson.

Par un mouvement de substitution d'une force protectrice par une autre, semblable à celui par lequel l'architecture sacrée construisait ses églises là où auparavant s'élevaient des temples païens¹, le père viendrait s'offrir comme figure phallique proposant à l'enfant protection et puissance et faciliterait ainsi le renoncement à la mère. Que l'on soit garçon ou fille, renoncer à l'amour de la mère pour s'identifier au père n'irait pourtant pas sans écueil, puisque le père aime ou a aimé la mère, si bien qu'être aimé du père conduirait à s'identifier à celle dont précisément on voulait se détourner et à qui on refusait de s'identifier. Un des moments douloureux de la crise œdipienne est donc celui où l'enfant mesure l'inanité du secours que peut lui offrir le père. Non seulement celui-ci aime-t-il la mère dont l'enfant voudrait se détourner, mais encore se vérifiera-t-il bien vite que le père est lui aussi soumis à la castration : comme la mère, il est faillible. Provocation et défi viendront alors témoigner d'un nouveau positionnement subjectif comme si l'enfant n'avait plus qu'une idée en tête, « appréhender le Grand Autre en flagrant délit d'insuffisance, de non toute-puissance ce qui [lui] confère l'espace de s'affirmer comme existant »².

À ces acquis ou à ces interrogations sur l'identité et le manque, l'œdipe ajoutera un legs déterminant, celui du *surmoi*, dont la formation viendra répondre à l'acceptation de l'interdit de l'inceste et à la transformation du rapport de l'enfant à ses parents qui, de figures extérieures d'amour et d'autorité, deviendront des éléments de son univers psychique. Dans la mesure où

1. S. Freud, « Grande est la Diane des Éphésiens », p. 6-8.

2. B. Penot, *Figures du déni*, p. 194.

le surmoi fut présenté par Freud comme une instance morale, dans la mesure aussi où Freud fit de la pudeur une digue psychique dont la formation dépendrait de ce surmoi nouvellement formé, il sera utile d'examiner les transformations psychiques consécutives à la mise en place de cette nouvelle instance afin de voir comment la pudeur s'insère parmi les processus post-œdipiens d'autoprotection psychique.

Mais auparavant, puisque le scénario œdipien se déroule selon un rythme dont les accélérations, les suspensions, les hésitations, les retournements et les variations, propres à chaque sujet, sont aussi déterminés par le sexe de l'acteur, examinons comment fille et garçon entrent et sortent de la période œdipienne. Car sans doute ces différences dans l'abord et la résolution des questions œdipiennes auront-elles des répercussions sur la pudeur.

2. ... QUAND ON EST GARÇON

Pour Freud, la découverte de la différence des sexes et la naissance de l'angoisse de castration sont vécues par le petit garçon comme un drame en trois temps : au premier acte d'une vision rejetée-déniée succède celui de la prise d'effet rétroactive d'une menace qui conduit au troisième temps de l'acceptation de la réalité de l'incomplétude des sexes, de la non toute-puissance du désir et de la soumission à l'interdit de l'inceste.

Menaces et tergiversations

Le scénario œdipien masculin se met en route quand le garçon, sous l'effet de la séduction maternelle ou initié par des enfants plus grands, découvre le plaisir éprouvé par son sexe quand il est touché, caressé. À une époque où ses désirs amoureux le portent vers sa mère, et porté par l'intense curiosité de connaître le corps de l'autre, il entreprend alors un trajet d'explorateur qui, cherchant à voir de près le sexe des petites filles, en vient à lui faire découvrir la différence entre son sexe et le leur.

De cette découverte troublante, dans un premier temps, le garçon ne tire aucune conséquence. Bien sûr, il pressent l'enjeu de ce qui lui est ainsi donné à voir, mais il devine que son ignorance le protège : ne pas savoir, c'est maintenir et préserver sa croyance dans la complétude maternelle, c'est conserver l'assurance de la tranquillité, et de l'impunité pour son « délit de fuite de la vérité »¹.

Dans sa description des tergiversations du garçon, Freud insiste pourtant sur l'absence d'une représentation qui puisse rendre possible la prise en compte de la perception du sexe féminin (*Un souvenir d'enfance...*, p. 149).

1. Alice Chalanset, « Je n'en veux rien savoir », p. 126.

Celle-ci ne deviendrait possible que par l'efficacité rétroactive d'une menace. Laquelle ? Celle de se voir « retirer le précieux organe s'il manifeste trop nettement son intérêt pour lui » (*ibidem*). On pourrait formuler les choses moins littéralement en disant que ce dont l'enfant s'entend menacer en raison de son geste masturbatoire ou intrusif sur le corps des petites filles, c'est d'une perte qui affecte le lieu de son désir et de son plaisir ; la sanction annonce une perte (d'amour, de prestige, d'attention, etc.) dont les effets se répercuteront sur son corps. La prise en compte de la menace de castration se fait donc au moment où l'enfant peut se représenter le pouvoir de la parole, c'est-à-dire au moment où il reconnaît l'efficacité symbolique de la parole en même temps qu'il vérifie que le monde des perceptions n'est pas sous la dépendance du désir : la réalité résiste à l'imaginaire.

Pour que devienne possible la représentation de la perte ou du manque, une épreuve¹ est donc nécessaire, celle par laquelle l'enfant réalise qu'un interdit peut prendre effet sur le corps : un avertissement est suivi d'effet, une punition infligée, une sanction donnée. L'enfant découvre alors que, de la parole au corps, il peut y avoir un lien d'efficacité. Certes, pour que la menace trouve son efficacité, il n'aura pas été indifférent qu'elle ait été formulée par une femme, la mère le plus souvent, mais « placée sous l'autorité du père » (« Le clivage du moi... », p. 284-285). On retrouvera ailleurs cette idée qu'une parole ne prend jamais effet que d'être insérée dans un dispositif à trois termes : celui qui prononce une parole, celui qui la reçoit et celui qui la garantit.

Effet de choc

Une fois acquise cette représentation du manque, menace de castration et observation d'une différence sexuelle se donnant à voir sous le mode de l'absence ou du manque pourront converger et se renforcer l'une l'autre : la menace donnera sens à ce qui sera vu, les petites filles n'ont pas de pénis, et l'observation donnera du poids à la menace, au garçon aussi il pourrait manquer quelque chose. Voyant ce qu'il voit, le petit garçon connaît alors un terrible instant de dérouté² : l'aterrissement, l'incrédulité, la cécité soudain n'ont plus cours. Que voit-il ? Rien justement, et c'est bien cela qui l'affole, car il prend brutalement conscience de ce que la menace de perdre ou de devoir renoncer à quelque chose d'aussi précieux qu'une partie de son corps – sexe érectile ou « prunelles de ses yeux » – est à prendre au sérieux. Ce qu'il lit sur le corps féminin est la marque d'un événement durable et

1. Le terme d'épreuve est ici utilisé au sens fort car comme le remarquait Freud dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 149-155 : « Ce progrès de la théorie exploite déjà des expériences personnelles d'un caractère pénible. » Cf. aussi : « Ce qu'il y a de singulier avec la castration et qui l'attache aux effets de vérité, c'est qu'elle est absolument rétive à la notion de preuve, en prenant place dans quelque chose qui, loin de la preuve, fait l'épreuve » (D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 111).

2. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 331.

définitif : les petites filles n'ont pas et n'auront pas un sexe semblable au sien. Ce qu'il découvre en un regard soudainement dessillé et dans le plus grand désarroi, ce qui sera à l'origine d'une série de remaniements pulsionnels et libidinaux considérables, c'est ceci soudainement devenu pensable parce que représentable : il y a des désirs dont la réalisation pourrait se révéler catastrophique, soit en raison du châtement qui s'ensuivrait, soit en raison du danger qu'ils feraient courir à sa masculinité. Au terme de tout un temps de tergiversation, ce que le garçon comprend, en un coup d'œil dirait-on, c'est qu'il pourrait lui en coûter cher de prétendre rivaliser avec le père pour se gagner les faveurs de la mère. De même comprend-il qu'à vouloir se faire l'objet passif du désir pour la mère c'est son propre sexe désirant qu'il sacrifierait.

Aimer la mère, être aimé de la mère ou être comme la mère : aucune de ces voies ne lui permettrait de sauvegarder les possibilités de jouissances qui le spécifient comme un garçon. Aussi lui apparaîtront-elles désormais comme les trois versions d'un même danger qui se signalera par la résurgence de l'angoisse de castration. Celle-ci fera équivaloir toute tentation de retour à la passivité du nourrisson séduit par la mère à une mise en danger de sa masculinité, et de son identité. Les vertiges de la séduction originare lui seront désormais interdits : il n'y aura pas de retour en arrière.

Face à l'ampleur des dangers qu'il découvre, le garçon s'engage alors dans la seule voie qui lui permette d'espérer la jouissance « en garçon », celle qui lui offre la promesse de devenir comme son père, et de jouir comme lui, en homme, d'une femme. Bientôt, selon un mouvement où le reproche se sera d'abord attaché au souvenir des amours incestueuses, puis où le reproche aura été à son tour refoulé, il ne restera de cette aventure œdipienne qu'une nouvelle organisation placée sous le signe de l'angoisse de castration et du surmoi qui conservera en lui et l'amour pour les parents et leurs figures actives en lui. « Dans le cas le plus normal », dira Freud, le désir incestueux, lui, aura été « détruit radicalement » (« La féminité », p. 173). Dans la suite de ce qui avait été préparé par les interdits du toucher, la destruction des désirs incestueux aura d'abord comme effet d'interdire le familial à l'amour¹, et surtout d'interdire la mère comme objet d'amour. Dans ce cas, il s'agit même de plus qu'un interdit puisqu'un interdit conserve la représentation de ce sur quoi il porte, alors que par l'interdit de l'inceste, la mère devient tabou et l'amour qui lui a été porté sombre dans un oubli qui n'est pas celui, ordinaire, du temps qui passe mais celui, plus inexorable, du refoulement qui emporte avec lui le souvenir du souvenir.

Acceptant de renoncer à ses vœux incestueux pour se soumettre à l'interdit de l'inceste, le garçon perd ainsi deux fois la mère : une première fois comme possible objet amoureux – l'angoisse de castration y veillera – ; une seconde fois en tant que figure de toute-puissance incarnant la complétude

1. D. Anzieu, « Le double interdit du toucher », p. 184.

absolue à laquelle il s'était d'abord complètement, passivement et amoureux-ment livré. En interposant la castration entre le désir de la mère et son propre désir de s'y abandonner, il s'échappe ainsi de ce qu'il a pu fantasmer comme « jouissance dévorante de l'Autre »¹.

La dissolution des désirs amoureux pour la mère aura donc pour effet de transformer radicalement la figure maternelle en la faisant chuter d'une stature divine, inatteignable et inaltérable, en une stature humaine. Cette chute s'accompagne parfois de l'éclosion d'un mépris qui pourra s'étendre aussi bien à tous les êtres féminins. Après avoir été le lieu de toutes les projections positives, le sexe féminin, désormais associé à une vision d'horreur, peut devenir pour le garçon le lieu de convergences de ses projections hostiles.

Pour Freud, le danger serait alors que le garçon ne puisse pas dépasser ce mépris ou cette peur du sexe féminin et que s'installe une aversion qui se révèle plus tard « cause d'impuissance psychique, de misogynie ou d'homosexualité durable » (*Un souvenir d'enfance...*, p. 153). Pour que la voie de la masculinité s'ouvre, il faudra en effet que le petit garçon dépasse sa frayeur face au sexe féminin, afin de jouir de son effet excitant. Or, ce qui rendra possible ce changement de position par lequel la femme d'objet de mépris ou de répulsion deviendrait objet de désir, sera le détour par l'identification au père. Pour pouvoir dire d'une femme qu'il la désire en homme, qu'il veut la faire jouir et non pas « être joui » par elle, il faudra au garçon s'appuyer sur le père ayant aimé la femme dans sa mère. Autrement dit, c'est au nom d'un premier homme perçu comme valeureux et ayant aimé les femmes, qu'un autre homme pourra s'autoriser à désirer une femme sans être menacé dans sa virilité.

Ces différentes issues, mépriser les femmes, les redouter ou les aimer, montrent combien sont variables les façons de se déprendre de l'amour premier pour la mère, d'autant que, si la disparition du complexe d'œdipe se solde par l'instauration du surmoi, le risque « d'une rébellion du moi contre les prétentions de la fonction sexuelle » endiguée par l'interdit de l'inceste n'est jamais complètement écarté (« Quelques conséquences... », p. 131). Il en ressort que le désir masculin conserve une extrême sensibilité à toute rencontre avec le maternel et avec ce qui le représente le mieux, le féminin. Plutôt que s'éprouver comme passif, comme féminin ou comme livré au pouvoir des (d'une) femmes, l'homme manifesterait son refus du féminin. La trace de ce refus, dans lequel Freud voyait l'obstacle incontournable de toute fin de cure masculine (*L'Analyse avec fin...*, p. 266) se manifesterait dans le désir masculin de voile sur le sexe des filles (surtout ne plus voir ça !), dans le refoulement des fantasmes de maternité et dans la pudeur à montrer ce qui pourrait évoquer sa propre fragilité.

La théorie freudienne qui suggère que le masculin ne se soutiendrait

1. M.-C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère ?*, p. 316.

qu'à garder le féminin refoulé en lui afin de s'épargner l'angoisse de castration se trouve infléchi par les thèses récentes de Jacques André pour qui la voie de la masculinité s'ouvre par la transformation de la passivité primaire en activité et de l'effroi en plaisir *par le féminin* (*Aux origines...*, p. 122). C'est ce mouvement de transformation qui va retenir notre attention et élargir une conception de la pudeur qui resterait un peu étriquée si on la réduisait à n'être que la réponse féminine à la répulsion masculine face à un corps féminin vu comme « châtré ». À partir du regard posé sur un corps féminin, regard provoquant angoisse et excitation, la question qui mettrait le garçon en déroute, mais aussi au travail, deviendrait alors : « Que faire du sexe féminin ? » C'est à y donner réponse que s'ouvrirait la voie du masculin.

3. ... QUAND ON EST FILLE

Si on reprend l'ordre des séquences indiqué par Freud, le trajet à parcourir pour atteindre la féminité « normale » consiste pour la petite fille, une fois *vu* le sexe masculin, à se détourner de son amour pour la mère pour chercher l'amour de son père et, face à l'impossible de cet amour, à revenir vers la mère pour devenir comme elle, une femme qui pourra être aimée d'un homme comme le père. Dans ces tours et détours, il lui sera demandé de changer deux fois d'objet d'amour et deux fois de mode jouissance. Il lui sera aussi demandé de s'identifier à une figure dont elle se sera d'abord détournée par haine ou par dépit. Comment devenir celle que l'on a détestée sans se détester soi-même sera donc l'une des questions que devra résoudre la fille pour pouvoir jouir en paix de son sexe.

Voir, savoir, vouloir

Là où le scénario œdipien masculin était présenté par Freud comme placé sous le signe de la tergiversation (il voit, ne veut pas voir, hésite à voir et finit pourtant par voir), le scénario féminin est placé, lui, sous celui de la rapidité : « d'emblée », dit-il, « elle a jugé et décidé. Elle a vu cela, sait qu'elle ne l'a pas et veut l'avoir » (« Quelques conséquences... », p. 127). Cette précipitation dans la compréhension serait au fondement d'une différence essentielle entre les sexes : « La fille accepte la castration comme un fait déjà accompli, tandis que ce qui cause la crainte du garçon est la possibilité de son accomplissement. » (« La disparition du complexe... », p. 121) Cette rapidité de coup d'œil ne doit cependant pas faire croire que la fille échappe aux tergiversations et aux efforts de théorisation du garçon en pareilles circonstances. Car là où il se demande ce qu'il a vu, elle, elle se demande ce qu'elle fera de ce qu'elle a vu. Une fois observées les différences d'anatomie, la fille, comme le garçon, entre dans un temps de délibération et de conflits

internes avant d'accepter la réalité et l'inéluctabilité de la différence des sexes. Ce temps, entre espoir et déni, dont Freud disait qu'il pouvait se prolonger fort tard dans la vie (« Quelques conséquences... », p. 127), est celui qui sera nécessaire à la fille pour construire sa féminité nouvelle, celle qui sera conçue comme articulée à la masculinité du garçon. Cette féminité dont plus tard elle se fera un voile – d'autres diront un masque, voire une armure – ne sera pas sans lien avec la pudeur. Mais reprenons depuis le commencement.

La petite fille née, regardée et nommée comme une fille, saura qu'elle est fille bien avant d'avoir atteint l'âge œdipien, mais elle le saura d'un savoir « sans importance », c'est-à-dire d'un savoir qui n'aura pas encore été lié à une expérience du corps en tant que corps féminin, même si elle aura pu connaître précocement des émois sexuels diffus, voire même une jouissance vaginale à partir des sensations suscitées par les gestes érotisants de la mère. Cependant, comme le remarque Michèle Montrelay, cette expérience de passivité dans la séduction constitue une expérience de féminité paradoxale puisqu'elle maintient l'érotisme hors de la question de la castration (*L'Ombre et le nom*, p. 69). La question posée par Freud et reprise par ses successeurs est aussi celle de savoir comment la petite fille passe de cette expérience qui exclut le masculin à une expérience qui s'articule au masculin.

Passé le stade du miroir, la fille traverse une phase de développement sexuel où se met en scène le renversement des rôles joués dans la séduction précoce : de vouloir être pénétrée par la mère, la petite fille passe à des fantasmes plus actifs où c'est elle qui séduit la mère, où elle aspire à partager ses plaisirs et son espace psychique, et, pourquoi pas, à lui donner un enfant. Dans le même temps, elle se découvre activement capable de provoquer sa propre jouissance par la masturbation. C'est l'époque, dit Freud, où « la petite fille est un petit homme » (« La féminité », p. 158). Sa curiosité s'éveille, elle aussi en vient à questionner l'origine du monde et la visée du désir maternel quand il ne se porte pas sur elle, sa fille, ou lorsque de séducteur ce désir semble devenir contraignant à son endroit. Poussée comme ses frères par l'« urgence de la vie (*lebensnot*) et par la connaissance de son corps comme lieu de plaisir » (« Quelques conséquences... », p. 128), elle cherchera alors des réponses du côté de son sexe et de celui de ses proches.

Selon Freud, tout se précipite sous l'effet de l'observation de l'organe sexuel masculin : une fois constatées les différences anatomiques, défavorables à son égard, la petite fille s'écarte d'une position désirante masculine – définie comme recherche de buts sexuels actifs – pour s'engager dans les voies nouvelles qui la conduiront vers la féminité (*ibidem*, p. 128). Ce trajet vers la féminité se trouve néanmoins entravé par la découverte du sexe féminin de la mère qui oblige la fille à se rendre à cette seconde évidence : sa mère non plus n'est pas « toute », elle ne possède pas le phallus dont elle la croyait pourvue. Pour la fille s'ouvre alors cette même question angoissante : comment s'identifier à une mère déchue à qui il manque aussi quelque chose ? Haine, amertume, hostilité ou déception à l'égard de son sexe seraient alors

son lot, et tout réconfort ne pourrait être espéré que du côté du père vers lequel elle se tourne.

À la question : « qu'a vu la fille qu'elle ait aussitôt voulu ? », Freud a toujours répondu : « le pénis », ce bout de corps dont la vue aurait éveillé en elle le sentiment d'être « inférieure ». Partant de ce postulat, il a développé une conception de la féminité fondée sur le sentiment de la blessure, de l'humiliation, du dépit et de l'envie. Si grande serait sa blessure narcissique que la femme en garderait à jamais comme cicatrice le sentiment inaltérable de son infériorité, si violente serait cette blessure qu'elle suffirait à détourner la fille de sa mère pour la mener vers son père comme en « un port » (« La féminité », p. 172). Ici, pourtant, des formulations moins littérales seraient sans doute plus judicieuses, car la fille, en découvrant le pénis du garçon, a peut-être surtout découvert que sa complétude imaginaire était illusoire, de sorte que le pénis aurait surtout valeur de s'offrir comme représentation de l'incomplétude qui la frappe : elle n'est pas « toute ». Là où son frère avait du mal à se représenter le manque, sa difficulté à elle serait de se représenter un manque qui ne soit pas superposable à cet organe masculin dont elle n'est pas pourvue. Autrement dit, comment pourra-t-elle se représenter un manque qui ne soit pas réel comme celui de ce pénis si commodément offert pour cacher « l'impensable sexe féminin »¹ ? Comment avoir accès à un manque qui, d'être symbolique, la révélerait non pas châtrée mais désirante et soumise à la castration, comme tout être humain, homme ou femme ? Pour répondre à ces questions, la petite fille a besoin, en un premier temps, de se détourner de cette mère par trop imparfaite et décevante pour trouver un appui auprès du père. Il se vérifie ainsi que le chemin de la féminité passe par la récusation provisoire du maternel.

Le père comme un port

Au stade où la petite fille se tourne vers le père, elle est encore habitée par une sexualité dont les buts, comme ceux du petit garçon, sont actifs. Se tourner vers le père témoigne donc, tout au moins au début, d'un déni : ce que la fille espère du père, c'est qu'il la restaure dans une intégrité qu'elle croit avoir perdue en découvrant ce qu'elle aura pris pour un plus-à-jour des garçons. En se désolidarisant du monde maternel pour chérir le père, c'est l'illusion d'être un jour un garçon ou tout au moins de n'être jamais « comme sa mère » qu'elle cherche à maintenir. Au lieu où elle s'est découverte manquante, elle attend du père que lui pousse un sexe de garçon ou un bébé, comme aura pu lui être annoncé que lui pousseraient un jour les seins. Or, ce qui s'amorce durant ce temps de retour vers le père, c'est non seulement le changement d'objet amoureux, de la mère au père, mais aussi bien la

1. M. Cournut-Janin, *Féminin et féminité*, p. 51.

transformation des buts sexuels qui, d'actifs qu'ils étaient, deviennent passifs : être pénétrée, être « prise ». Là où le garçon renonçait à ses buts passifs pour sauver sa virilité, la fille elle, est sommée de les adopter, ce qui suppose qu'elle puisse ne pas les craindre. Or, que la passivité ne soit pas mortelle, ou tout au moins qu'elle ne soit pas dangereuse, n'est peut-être pas ce qu'elle aura appris de ses expériences précoces de séduction. On en revient ici à la formulation du processus de formation de la féminité donnée par Jacques André : « La voie féminine demeure sur le terrain de la passivité, celui de l'irruption séductrice du sexuel, mais transite de l'effroi vers la jouissance – vers l'excès du plaisir (*Aux origines...*, p. 122). »

Ce qui se joue avec le père sera donc aussi crucial que ce qui s'est d'abord joué avec la mère, et cet enjeu porte lui aussi sur une représentation : comment pourra-t-elle se représenter des plaisirs dont le sexe opposé se fera l'agent ? Pour rendre possible cette représentation et poursuivre son trajet vers la féminité, la petite fille doit passer de l'espoir de recevoir un pénis du père à celui de recevoir un enfant de lui, mouvement par lequel elle échange son désir de devenir *comme* le père contre celui d'être aimée de lui. C'est par cet échange que deviendrait possible l'installation en elle d'un espace de réceptivité ouvrant à des désirs et des fantasmes nouveaux, d'abord incestueux¹. Sous l'effet d'une « rencontre physique fantasmatique avec le père »², elle pourrait alors délaissier l'érotisme à « fleur de zones érogènes »³ des expériences sexuelles précoces.

Bien que Freud s'y soit peu arrêté, on pourrait ajouter aujourd'hui que cette transformation des désirs de la petite fille ne pourra avoir lieu qu'à condition d'avoir été annoncée, préparée et soutenue par deux regards, celui de la mère et celui du père. Le passage vers le père ne peut en effet se réaliser que si la mère ayant *vu* sa fille l'autorise à désirer aimer et être aimée en fille⁴ et que si, reconnaissant que son devenir femme passe par un autre qu'elle-même, elle sait faire « preuve de précaution maternelle »⁵ en la confiant au père. De même, quand la fille se tourne vers le père pour négocier son accès à la féminité, « c'est bien un certain regard qu'elle requiert, tacitement, de l'instance paternelle »⁶, car c'est d'être placée sous le regard du père qu'elle deviendra phallique, c'est-à-dire qu'elle se revêtira comme d'une nouvelle peau des signifiants et de l'amour paternels, et qu'ainsi transformée elle se découvrira fille et aimable.

1. Incestueux avec le père cette fois et non plus avec la mère comme au temps de la séduction précoce.

2. M. Cournut-Janin, « Sous couvert de féminité », p. 388.

3. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour 1970-1971 », p. 454.

4. M.-C. Lanctôt Bélanger, « Voir la mère nue », p. 68.

5. M. Cournut-Janin, « Sous couvert de féminité », p. 391.

6. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, tome 2, p. 86.

La féminité comme second port

Le trajet vers la féminité ne s'interrompt pourtant pas au moment où la fille aborde le monde paternel comme un port tranquille. Son voyage ne sera en effet terminé que lorsqu'elle aura quitté le père, dont le port se sera révélé être celui de l'interdit et de l'impossible, pour revenir comme en un second port vers la mère en tant qu'elle serait devenue entre-temps figure identificatoire de la féminité. Ce retour vers la mère sera accompagné par le renoncement de la fille à son espoir de jouir du corps de son père et d'obtenir un enfant de lui, renoncement par lequel elle sera passée de « vouloir jouir du père » à « vouloir jouir de ses idéaux et de ses signifiants ». Intégrant le tabou de l'inceste en raison de son « impossibilité interne »¹ et soutenue par la « valeur castratrice de [l']amour paternel »², elle sera ainsi passée d'une position où être comme le père était son espoir à une autre où il lui suffit d'être aimée de lui pour accepter d'être un jour aimée par un autre homme, choisi selon les interdictions et les prescriptions du tabou de l'inceste. Pour peu que le père ait été marqué et structuré par l'interdit de l'inceste, il aura en effet indiqué à sa fille que son chemin vers la féminité ne passera ni par la réalisation d'un amour avec lui, le père, ni par un retour vers la confusion séductrice dans la mère, mais par un retour vers celle dont la féminité plaisante avait pu le séduire. S'il renvoie ainsi sa fille vers la mère, ce n'est donc pas pour lui désigner une place dans un « entre-femmes » dont il se voudrait exclu, mais pour qu'elle apprenne de la mère à se voiler phalliquement de féminité afin de rendre possible la rencontre avec un autre homme.

L'amour oedipien pour le père resterait inscrit dans le corps de la fille sous forme d'une représentation rappelant que la jouissance doit trouver à s'exprimer en se mettant en règle avec la loi symbolique et les idéaux du père : « On ne fait pas un enfant avec n'importe qui ni n'importe comment. » Ainsi pourraient se comprendre les effets catastrophiques des unions amoureuses subjectivement vécues comme mésalliance, mais aussi bien de certaines stérilités inexplicables : les prescriptions-prohibitions du père n'y seraient pas respectées.

Si le retour de la fille vers la mère nécessite d'être soutenu par le père, la mère n'a pas un moindre rôle à jouer dans le trajet de la fille vers la féminité, puisque c'est par identification à la femme qu'elle est que la fille devient femme à son tour. Or, pour que ce retour vers la femme qu'est la mère soit possible, il faut que la fille trouve en sa mère une *passseuse* qui la regarde, et lui parle d'une façon telle que l'amour de son sexe soit possible. Cette nécessité de trouver une mère *passseuse* tient en partie à ce que, la

1. S. Freud, « La disparition du complexe d'œdipe », p. 117.

2. M.-C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère ?*, p. 233.

connaissance du sexe féminin n'étant pas une connaissance par le visible¹, la fille est dans une plus grande dépendance aux signifiants du discours maternel pour le désigner et pour nommer les jouissances qu'elle peut en espérer. Que la mère nomme ce sexe comme un trou, un rien, un cloaque ou qu'elle le désigne comme espace intérieur désirant, qu'elle parle de sexe manquant ou qu'elle nomme un sexe non visible, qu'elle annonce la rencontre sexuelle en terme d'éventration, de destruction, d'humiliation et de souillure, ou en terme de joie, de plaisir, de contentement, de moiteurs alanguies et autres douceurs de peau, qu'elle évoque la maternité comme un chemin de douleurs ou comme une expérience bouleversante, réorganisatrice du rapport au monde et aux autres, et la féminité se verra annoncée comme une destinée traumatique² ou comme un aimable et énigmatique jeu d'ouverture et de fermeture. La féminité de la fille dépendra donc de ce que dira la mère quand sa fille se tournera vers elle pour recevoir d'elle un savoir sur son sexe. Lui délivrera-t-elle « des stratégies pour rendre son sexe inutilisable, caricaturé »³ ou lui transmettra-t-elle celles qui lui permettront de rencontrer la masculinité en se plaçant sous le signe d'une séduction apprivoisée ?

La nécessité d'une mère passeuse vient aussi de ce que la fille, sur son chemin vers la féminité, doit pouvoir s'extraire d'une forme de *maternel dévorant* d'autant plus dangereux qu'il est incestueux. Soutenir, comme Michèle Montrelay, que jouir au féminin est toujours, d'une certaine façon, jouir du corps de la mère, permet d'attribuer la peur de la féminité non seulement à des fantasmes de viol ou d'effraction, mais plus profondément à une « peur du corps féminin en tant qu'objet non refoulé, irreprésentable » (*L'Ombre et le nom*, p. 70). Aussi, pour s'aimer comme femme, faudra-t-il que la fille puisse penser le féminin comme excédant le maternel, et prendre appui sur ce qui, de sa mère, ne relève pas du maternel mais du féminin. Faute de cette perspective, la fille préférera gommer de son horizon psychique tout ce qui pourrait être sexuel pour se présenter à la mère sous la figure d'un éternel petit garçon évoluant dans un espace hors sexe⁴.

Enfin, s'il est dit que dans son accès à la féminité, la fille doit pouvoir compter sur une mère passeuse, c'est qu'il est capital que la mère ayant laissé entrevoir sa part féminine au-delà de son être maternel, n'ait pas cherché à se réserver les territoires de cette féminité-là, faute de quoi la fille butera sur ce que Daniel Sibony nomme le fantasme de l'« Autre-femme, figure féminine de l'Autre supposée avoir confisqué tous les attributs du féminin » (*Le Féminin et la séduction*, p. 5). Pour soutenir sa féminité naissante, il faut donc que la fille puisse prendre appui sur ce « dispositif du regard »⁵ par lequel une mère ayant été regardée par sa propre mère regarde sa fille et, la

1. M.-C. Lancôt Bélanger, « Voir la mère nue », p. 50.

2. W. Granoff et F. Perrier, *Le Désir et le féminin*, p. 62.

3. M.-C. Lancôt Bélanger, « Voir la mère nue », p. 61.

4. *Ibidem*, p. 52-58.

5. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour 1970-1971 », p. 453.

voyant belle, invente pour elle et avec elle un espace de féminité, vivant et régénérateur, d'où la fille puisse apprendre que le masculin n'est pas ce qui fait obstacle au désir mais ce qui le fait naître.

Remous et glacis

Pour que le « partage des femmes » se fasse sans péril pour la fille, il convient qu'il ait lieu sous le regard et l'autorité du père. Faute du père ou en raison du regard dévalorisant porté par le père sur la mère, les effets structurants du retour à la mère pourraient bien en effet être compromis. Tel serait le cas, par exemple, d'un retour à la mère qui se produirait sous le signe de la confusion entre une dette et un trou, là où la castration féminine serait représentée comme privation réelle et non comme manque symbolique¹. Quand la question « de savoir ce qu'on pourrait aimer de leur mère en elles, une fois qu'on les aime »² reste sans réponse ou ne trouve à se penser que sous la forme d'un objet déchu ouvrant à la douleur ou au dégoût, la fille risque de se trouver prisonnière d'une impossibilité ou d'une insupportabilité à répondre à l'amour qui lui serait porté.

Échapper à une impensable féminité pourrait alors emprunter ce que Freud appelait la voie de la masculinité³, où prime l'identification à une figure non marquée par la castration. Ainsi en va-t-il pour ces femmes délaissées, clamant leur irréprochabilité, telle cette femme abandonnée par son mari alors qu'elle était enceinte de sept mois : « Il ne pouvait me faire aucun reproche, il ne me manquait rien. ». Cette voie masculine, orientée par le déni de la castration, ouvrira aussi bien à l'homosexualité féminine qu'à l'érotomanie par laquelle une femme se croit assurée de ne jamais manquer de ce qui ferait naître le désir. D'un autre côté, l'impossible identification féminine pourrait aussi conduire au désaveu de l'incomplétude sexuelle par lequel s'affirmerait le dérisoire de cette différence : « Homme ou femme, c'est pas pareil mais ça n'a aucune importance, et je le prouve » en serait le leitmotiv⁴. Cette position pourrait conduire à celle qui met en place de bouchon à l'angoisse du manque soit l'enfant soit le corps, ou encore qui promeut l'anesthésie sexuelle comme forme particulière d'affirmation du féminin comme sexe dominant⁵.

On le voit, le chemin d'une féminité vivante et désirante n'est pas sans embûches, aussi bien intérieures qu'extérieures. Pour que, de sa traversée

1. M.-C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère ?*, p. 120.

2. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour 1970-1971 », p. 441.

3. Nullement incompatible avec une apparente féminité.

4. Position radicalement différente de celle qu'exprime Marie-Claire Lanctôt-Bélangier quand elle écrit : « Et dire que je suis de celles qui grognent lorsque l'on tente de fixer ou d'assigner une caractéristique bien spécifique à la femme ou un tracé au féminin. Et plus encore lorsque l'on tente de dire qu'il y a du "féminin chez tous les individus", niant ainsi la différence ou recherchant ce qui semble être de nos jours de bon ton : un peu de féminin en chacun de nous et nous serons sauvés ! ». (« Voir la mère nue », p. 49).

5. P. Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », p. 74-75.

œdipienne, la fille apprenne qu'elle devra aimer ailleurs qu'au plus proche et pour que sa féminité incarne une fonction de contenance et d'accueil ayant sa valeur propre, trois conditions devront avoir été réunies : qu'elle ait consenti à abandonner une première forme de jouissance, celle du corps maternel, pour une autre qui sera dite phallique, qu'elle ait su quitter sa mère pour se tourner vers un père présent mais non incestueux, et enfin qu'elle ait pu compter sur l'appui, le regard, les mots et les gestes d'une passeuse de féminité sous le regard et l'autorité du père. Ainsi pourra-t-elle se réconcilier avec son manque qui n'est que la marque du désir en elle et, s'aimant désirante, pourra s'autoriser à désirer rencontrer l'autre, le différent, le masculin, pour en jouir plutôt que pour le devenir.

C – LA PUDEUR EN FORMATION

Poser la question du devenir de la pudeur au sortir de la crise œdipienne, c'est d'abord se demander ce que devient la pulsion scopique dans une organisation pulsionnelle désormais soumise à l'interdit de l'inceste. Une fois le surmoi formé, comment les pulsions se réorganisent-elles ? Comment la plasticité naturelle de la pulsion scopique joue-t-elle pour trouver un objet et un but satisfaisants ? Comment la pudeur trouve-t-elle sa place dans ces processus d'après l'œdipe ? C'est ce que nous examinerons maintenant, réservant pour les chapitres suivants l'analyse des nouvelles fonctions assignées à la pudeur par l'angoisse de castration et le tabou porté sur le corps maternel.

1. PUDEUR ET DIGUES

Même si Freud considérait que le destin habituel de la pulsion scopique était d'être recouverte et réprimée (*Le Mot d'esprit...*, p. 190), il n'excluait pas qu'à condition de rester subordonnée au processus d'organisation des pulsions partielles la pulsion puisse poursuivre ses plaisirs et trouver des satisfactions en en faisant varier les modalités¹ ou en usant de son aptitude au renversement et au retournement sur soi. Quand aucune de ces satisfactions ou transformations ne s'avérait possible ou compatible avec les exigences du surmoi et du ça, la pulsion pouvait encore s'intensifier, se fixer ou régresser, s'exposant ainsi au risque de la perversion. Ainsi liée à une pulsion scopique tantôt indocile et tantôt capable de transformations psychiquement bénéfiques, on verra donc la pudeur varier dans ses formes et ses modes d'action, en fonction des destins de cette même pulsion.

Après le stade du miroir et la crise œdipienne, le narcissisme dit secondaire s'étoffe de ce qui lui vient du monde extérieur comme réassurance sur

1. C'est-à-dire en en modifiant le but, la poussée et/ou l'objet.

sa valeur et son intégrité. Conservant sa fonction protectrice du narcissisme, la pudeur s'offre alors comme solution qui, modifiant le corps d'une façon qu'on dira pudique, épargne le refoulement névrotique et le recours aux symptômes qui en découleraient¹. Sa tâche est de moduler (rythmiquement et spatialement), les satisfactions de la pulsion scopique sans la laisser déborder les capacités du moi, tout en résistant à ce que pourraient avoir d'excessif les exigences du surmoi ou les exhortations de l'idéal du moi. L'image de la digue employée par Freud retrouve ici toute sa pertinence : la pudeur doit diriger et dériver les eaux vivantes et tumultueuses de la pulsion scopique sans l'assécher ni la laisser tout détruire sur son passage. L'action de la pudeur va donc s'appuyer sur les mécanismes psychiques construits ou renforcés à la période de latence, l'inhibition, la formation réactionnelle et la sublimation, qu'elle veille à conserver réversibles de façon à garantir le libre jeu de la pulsation pulsionnelle (que pourrait illustrer le jeu des paupières), afin qu'au moment opportun – celui de la rencontre sexuelle – la pulsion scopique retrouve son amplitude et son intensité première. La pudeur est ainsi la force qui veille à ce que la pulsion scopique travaille au mieux des intérêts du sujet. Voilà pourquoi on peut parler à son propos de compromis dynamique.

Une première façon pour la pudeur de résister à l'impulsivité de la pulsion scopique est de recourir aux *formations réactionnelles*. Cette pudeur-là est celle qui, regardant ailleurs que là où voudrait regarder la pulsion scopique, revendique la liberté et la satisfaction d'un « ne pas regarder » ou d'un cacher ce qu'elle juge relever de l'intimité psychique, de l'intimité personnelle ou de la vie privée. C'est cette pudeur-là qui affirme le prix du secret et du voile, celle qui préfère les masques et les grimaces à l'expression limpide des sentiments. C'est celle qu'on retrouve agissante au cœur des débats sur la confidentialité, celle qui inscrit le devoir de secret professionnel dans les textes de loi, celle qui réclame des lieux d'intimité pour la rencontre entre un prisonnier et sa famille, le malade et ses proches, un parent et son enfant habituellement confié à d'autres, celle qui invente des lieux préservés du regard pour la naissance, l'amour, l'agonie, etc. Bref, c'est la pudeur qui, à rebours du plaisir-de-voir-et-de-montrer, à rebours aussi d'un impératif de transparence, affirme qu'on peut prendre plaisir à cacher, à maintenir secret, à tenir à l'écart, à entretenir le mystère et à cultiver l'énigme. Cette pudeur par formation réactionnelle est aussi la plus proche du dégoût car, comme lui, elle détourne le sujet de certains produits du corps et tient secrets ou en réserve ceux des objets internes (pensées, désirs, rêves, fantasmes) qui ne seraient pas partageables avec tous.

À l'inverse de la pudeur réactionnelle, la pudeur par *inhibition* conserve le plaisir de voir et d'être vu, se contentant d'atténuer l'intensité du regard ou le pouvoir excitant des objets qui lui sont proposés. Elle préférera regarder

1. « Les symptômes remplacent une modification du corps, donc une action extérieure par une action intérieure... » (S. Freud, « Les modes de formation des symptômes », p. 345).

moins intensément, moins profondément, moins longuement un objet ; c'est cette pudeur-là qui baisse une lumière, choisit un angle de vue pour ne pas s'exposer frontalement au regard de l'autre ou pour ne pas l'exposer brutalement à la lumière. C'est celle dont on dira qu'elle voile le corps et les affects. C'est la pudeur de celui qui ferme les yeux d'un mort, pose un drap et voile la nudité d'un malade ; celle qui ne fixe pas la cicatrice sur le visage, le défaut physique ou la maigreur de l'autre. C'est celle qui choisit ses plans et ses cadrages en s'efforçant de ne jamais perdre de vue le visage ; c'est la pudeur de la réserve et de la retenue, jusque dans la façon de parler. La pudeur par inhibition est celle qui tempère l'envie de séduire et les désirs d'exhibition, celle que Françoise Dolto appelait « pudeur symbolique » et qui porte sur des sentiments et des émotions qu'on préférera garder pour soi, pour que leur exhibition inconsidérée ne blesse pas l'autre (*L'Image inconsciente...*, p. 330).

Le rapport de la pudeur à la sublimation est un peu différent, car la sublimation n'est pas mise en œuvre par la pudeur. Nous dirions plutôt que la pudeur reste active au cœur de la sublimation imposant au but sublimé ses règles de dévoilement et de revoilement progressifs et atténués. Car, même si l'écriture ou la peinture, par exemple, peuvent être dites activités sublimes en ce qu'elles transposent la satisfaction sexuelle sur une autre scène que celle du corps, elles seront plus ou moins pudiques selon la réserve et le tact dont aura fait preuve l'artiste dans l'expression de son art. La pudeur travaillerait avec la sublimation de façon à inventer des formes, pour que la représentation d'indécence devienne pudique : elle fournirait les voiles qui transforment l'expression brute en œuvre d'art ou en quelque autre objet partageable : une théorie, un livre, un tableau, une pièce de théâtre, un geste même.

2. PULSION, REFOULEMENT ET PERVERSION

On a vu qu'avec la mise en place du surmoi la pulsion scopique est amenée à trouver de nouvelles voies de satisfactions et se prête à diverses métamorphoses qui préserveront les plaisirs tout en prévenant les conflits intra-psychiques et leurs possibles effets de clivage. Que se passe-t-il pourtant quand, la pudeur étant neutralisée, aucun processus de transformation pulsionnelle ne semble opérant et que la pulsion réclame avec insistance des satisfactions impossibles ? Alors, dira-t-on, soit elle succombe au refoulement, soit elle tourne en perversion.

Considérant le refoulement névrotique, générateur de névrose, Freud a établi comment ses succès se paient d'une « déchirure dans le moi » (« Le clivage... », p. 284) et d'une considérable dépense d'énergie psychique nécessaire à son maintien (« Les modes de formation... », p. 337). Associé à la « complaisance somatique des organes » (« Le trouble psychogène... », p. 173),

il peut même entraîner la perte d'une fonction, et s'agissant de la pulsion scopique, celle de la vue. Quel en serait donc le bénéfice psychique ? Peut-être celui d'apaiser un surmoi déchaîné à l'approche d'une tentation scopique brûlante parce que perverse ou incestueuse. Mieux vaudrait alors le symptôme que la mort psychique ou la perversion. Telle est du moins l'hypothèse de Paul-Laurent Assoun quand il relit, après Freud, la légende de Lady Godiva (...*Sur le regard et la voix*, t. 1, p. 24). Certains refoulements consécutifs à la crise œdipienne seraient ainsi à comprendre comme épargnant au sujet les ébranlements identitaires ou les fixations qui pourraient découler d'un jeu pulsionnel sans entrave, tant il est vrai que « la réalisation du désir inconscient est toujours si catastrophique que jamais le sujet ne peut la mener de son propre fait »¹.

Néanmoins, rebelle à son extinction sous l'effet du refoulement, et en opposition à ses qualités plastiques, la pulsion partielle sexuelle choisit plus volontiers de se fixer à un plaisir partiel, scopique par exemple, et devient ainsi perversion. Freud qui voyait dans « l'égalité prédisposition à toutes les perversions un trait universellement humain et originel » (note de 1915, p. 118), développa dans les *Trois essais* l'idée selon laquelle la normalité se situerait en un fragile point d'équilibre entre la perversion et la névrose. Comment se fait le partage entre un destin où la pulsion scopique reste agissante sous une forme utile et un destin de perversion où le plaisir sexuel reste fixé au plaisir scopique ? Comment distingue-t-on la perversion scopique de la satisfaction non perverse qui découle d'un plaisir du regard ? C'est là toute la question des rapports entre la pulsion et la perversion.

Plaisirs scopiques

Peut-il exister une forme d'exhibition qui ne relève pas de la perversion ? Assurément, répond Gérard Bonnet en introduisant dans « Du rêve d'exhibition à l'Œdipe » une réflexion sur le désir d'exhibition où il note comment celui-ci, ainsi que Freud en avait fait la remarque, existe si tôt dans l'enfance qu'il est légitime d'y reconnaître un désir pré-œdipien. L'exhibition infantile, effet du narcissisme primaire, répondrait à un sentiment de fierté, cherchant à provoquer chez le spectateur reconnaissance et admiration. Joyeuse, elle resterait vivace dans les rêves et serait à l'origine de cette forme de « rêves typiques » étudiée par Freud, les « rêves de confusion à cause de la nudité », identifiables à leur mise en relation dialectique de trois éléments, la nudité, l'indifférence des témoins et la paralysie finale du rêveur (*L'Interprétation...*, p. 211-216).

Citant *Le Talisman*², un récit de Fulva, et la description de l'enfant qui se laisse déshabiller avec joie ou qui lève sa chemise en geste de salutation et

1. M. Montrelay, *L'Ombre et le nom*, p. 65.

2. Généralement plus connu comme conte d'Andersen sous le titre *Les Vêtements neufs de l'empereur*.

de fierté avec lesquels Freud rapproche les rêves de nudité, Gérard Bonnet associe ces différentes scènes d'exhibition à la rencontre d'Ulysse avec Nausicaa et fait ressortir combien cet exhibitionnisme n'est pas celui du pervers adulte qui cherche, lui, à provoquer chez l'autre, peur, étonnement ou sidération. Aussi propose-t-il de lire ces rêves et récits comme la réalisation d'un souhait de ressentir la fierté d'un héros couvert de gloire ou celui de retrouver la fierté d'un enfant jubilant sous le regard admiratif des siens. S'appuyant sur le sens premier d'*exhiber*, terme juridique signifiant « présenter une pièce à conviction », et sur son étymologie latine *exhibere*, terme de droit signifiant « produire un document, une pièce », il propose ensuite une nouvelle lecture des rêves de nudité où l'exhibition, enracinée dans la psyché, témoigne du désir « qu'a tout humain d'affirmer sa capacité, sa puissance » (« Du rêve d'exhibition... », p. 253). Le rêve représenterait ainsi l'accomplissement d'un des souhaits les plus marquants des humains : exhiber sa puissance phallique et faire appel à la reconnaissance des autres. En accord avec cette thèse opposant « à un exhibitionnisme méprisant, un exhibitionnisme d'accueil et d'ouverture » (*ibidem*, p. 240), on pourrait alors dégager un exhibitionnisme qu'on dira « de lien », dont le message latent serait « regarde-moi et réjouis-toi », exhibitionnisme à l'image de celui des femmes dont on dit qu'elles sont généreuses de leurs charmes. Cet exhibitionnisme pourrait être celui qui demeure agissant dans la façon dont les femmes jouent parfois de leur féminité comme d'un voile pour exhiber leur désir. L'exhibition non perverse prendrait alors valeur d'être :

le point de passage obligé, non seulement pour accéder à l'acte sexuel et à la jouissance, mais plus généralement pour nouer des relations fécondes avec qui que ce soit, pour parvenir à formuler ses désirs et arriver finalement à quelques réalisations (*Voir, être vu*, t. 1, p. 200).

Du désir et du plaisir de la rencontre pourrait aussi être dégagé un *désir de voir* qui ne ressortirait pas du voyeurisme pervers au sens strict, et qui serait actif dans tout mouvement de connaissance et de reconnaissance. On rappellera ici le rôle nécessaire de la pulsion scopique pour constituer la relation d'objet et sa fonction de réassurance contre « la destruction possible de l'objet »¹. Il y aurait tout au long de la vie un jeu normal de la pulsion scopique en ses formes exhibitionnistes et voyeuristes. Aussi, avant de parler de perversion, conviendrait-il de distinguer différentes formes de jouissances scopiques : celle, narcissique, issue de l'exhibition infantile de la nudité, celle des rêves de confusion à cause de la nudité ; celle de dénuder les parties sexuelles de l'aimé telle qu'on la trouve dans l'érotisme ; celle d'un voir et d'un donner à voir qui se sera sublimée dans les plaisirs esthétiques du créateur ou de l'amateur d'art : celle de la jouissance de la contemplation qu'on retrouve chez le marcheur, le voyageur, l'explorateur ou le mystique ;

1. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, note 8, p. 58.

celle du chercheur qui perce des secrets ou qui exhibe d'élégantes démonstrations ; celle de celui qui cherche à introduire son image dans le spectacle de la nature comme les acteurs du *land-art*, les urbanistes et les architectes ; et, d'une structure toute différente, la jouissance du pervers.

Dérives et points d'arrêt

Contrairement à ce que pourrait laisser croire certaine formulation de Freud¹, les plaisirs liés à l'exercice d'une pulsion partielle diffèrent qualitativement et non quantitativement des plaisirs pervers. Par conséquent, pour qu'un plaisir soit dit pervers, il faudra qu'un certain nombre de conditions soient réunies. La première d'entre elles, citée par Freud, est que le plaisir pervers s'oppose à la réalisation sexuelle génitale. Là où un plaisir partiel laisserait la libido se déployer jusqu'à son terme, l'acte sexuel, la perversion se présente au contraire comme ce qui en détournerait. Le cinéaste Oshima disait ainsi à propos de l'usage des films pornos :

Celui qui va voir un film « pink » ne le regarde pas pour se préparer à accomplir un acte sexuel. C'est le fait en lui-même de voir ce film qui constitue, pour le spectateur, un acte sexuel².

Il arrive que le plaisir scopique soit recherché parce que le plaisir sexuel est empêché et que la régression à des satisfactions pré-génitales apparaît comme seule issue pulsionnelle possible. Freud donna le modèle de ce type de régression dans son étude de la grivoiserie où une mise à nu verbale remplace une mise à nu réelle (*Le Mot d'esprit...*, p. 188-197). Dans ce cas, le plaisir scopique ne relève pas de la perversion qui, elle, ne s'inscrit pas dans le jeu habituel des pulsions mais découle d'une inhibition massive ou d'une dissociation du développement normal (*Trois essais...*, note de 1915, p. 118) résultant en une fixation dont le « caractère exclusif et invariable » la rend « incompatible avec l'acte sexuel en tant que condition de la procréation » (« Développement de la libido... », p. 302).

Par ailleurs, que dans les *Trois essais sur les théories sexuelles* Freud désigne l'enfant jouisseur comme « pouvant devenir » pervers polymorphe, ou qu'il écrive dans *Un enfant est battu*, texte plus tardif de 1919, « qu'une telle perversion infantile peut ne pas persister pour la vie » (p. 221), on trouve cette même idée qu'il est un âge où l'on ne peut pas encore parler de perversion. La perversion étant tributaire d'une certaine façon de sortir de la crise œdipienne, elle ne prendra forme qu'une fois le conflit œdipien traversé et l'angoisse de castration rencontrée ou esquivée. C'est lorsque

1. « Parmi les pervers il est une catégorie chez laquelle ces impulsions infantiles [à se montrer nu] ont atteint le degré d'un symptôme : ce sont les exhibitionnistes » (S. Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 213).

2. Cité par J.-M. Hirt, « Le cinéma de la mise à nu », p. 249-268.

l'enfant s'installe dans une position de *désaveu* de la castration que la jouissance scopique peut prendre une dimension fétichiste, seconde caractéristique de la perversion.

Pour Lacan, au moment de la découverte du sexe féminin, il peut arriver que l'« objet aperçu dans la coupure du signifiant » (« La direction de la cure... », p. 600) prenne valeur de fétiche dont le rôle sera de faire obstacle à l'angoisse de castration en maintenant le désaveu du manque fondamental de l'Autre. La pulsion scopique, pervertie, devient ainsi « la plus leurrante des pulsions » car, bien plus que de nier la castration, « elle crée son objet de toutes pièces, elle lui donne corps, et elle fait cadeau de ce corps au sujet pour qu'il l'adore »¹. Or ce cadeau d'un type particulier offert par la pulsion au sujet suscite l'attachement de celui-ci à son objet, d'une façon que Freud dit « indélébile » (*Un souvenir d'enfance...*, p. 153). C'est désormais au fétiche « que s'adressera, nostalgiquement, la pulsion qui, venue se briser sur l'interdit, se perpétuera comme « plaisir de voir », adressé désormais à la dernière image captée avant la butée sur le manque »². À partir de ce désaveu fétichiste de la castration, la perversion scopique ouvrira à une jouissance qui s'obtiendra en montrant ce que l'on a à l'autre qui ne l'a pas, en regardant ce que l'autre a pour le réduire à rien ou en croyant avoir ce que l'on verra.

Jean Clavreul a mis en lumière l'importance du regard maternel au moment décisif de la découverte de la différence des sexes. En insistant sur la nature du regard de *celle qui regarde l'enfant regarder*, il indique en quoi le regard d'un tiers participe à la création du champ de l'illusion fétichiste (« Le couple pervers », p. 109). De là vient sa proposition : un acte pervers se reconnaîtrait aussi à la place laissée à l'autre, celle d'un complice qui ne serait pas rencontré dans un espace d'intersubjectivité mais sous la forme d'un tiers utile, astreint ou contraint à tenir une place fixe dans un scénario immuable. La perversion est donc bien ailleurs que dans une volonté de séduire, puisqu'il s'agira moins de faire naître le désir que de le surprendre, sans jamais s'exposer aux surprises d'une rencontre. Elle est dans une volonté de faire taire, dans un désir de maîtriser l'autre, de l'assujettir à son désir, de façon à recueillir les preuves de sa propre liberté vis-à-vis de l'angoisse de castration.

Parce que « faute d'avoir pu reconnaître le Père comme législateur de Droit », la castration est ressentie par le pervers comme « pur fruit de l'arbitraire d'un désir qui ne peut se référer à l'ordre de la Loi »³, la perversion se spécifie enfin de son lien au défi qui lui fera revendiquer pour elle-même la transgression des lois normales de la sexualité et non en référence aux circonstances particulières qui en auraient provoqué le surgissement. C'est là la trilogie perverse définie par Gérard Bonnet comme celle du « déni-défi-délit » (*Voir, être vu*, t. 1, p. 105). Cette trilogie rappelle que l'association du déni

1. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 82.

2. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 2, p. 14.

3. P. Aulagnier-Spairani, discussion de « Le couple pervers » de J. Clavreul, p. 125.

au défi ne suffit pas à faire la perversion¹ ; il y faut aussi le *délit* ou la transgression, ce qui suppose qu'il y ait une loi à défier car sans loi, nulle transgression ne serait possible. Le pervers n'est pas le psychotique : il connaît la loi. Néanmoins, parce que la loi dont se réclame le pervers ne correspond pas à « la Loi pour tous »², la perversion ne peut mener qu'à ce que François Perrier nomme une « jouissance pour rien » et suscite des « comportements parfaitement répétitifs où la jouissance est le pain quotidien nécessaire » (« ...Sur l'amour », p. 472).

Si donc la perversion réside dans un refus et un défi à toute loi tierce qui pourrait donner sens à la jouissance, le risque à devenir « orphelin de la Loi » sera toujours de devenir en même temps « orphelin de soi »³. Il ne sera donc pas inutile pour le narcissisme que la pudeur veille à ne pas laisser la pulsion scopique se fixer en perversion, ce qu'elle fera, en appui sur la reconnaissance de la castration, en maintenant mobile la pulsion, en travaillant à l'installer dans une dynamique intersubjective, et en lui assignant des buts qui soient à la hauteur d'une certaine exigence symbolique.

3. LA NOUVELLE DONNE ŒDIPIENNE

Quand la rencontre avec l'interdit de l'inceste a apposé son sceau sur les désirs amoureux de l'enfant, celui-ci a été introduit à une nouvelle légitimité désirante qui lui interdit d'aimer au plus près et fait désormais dépendre « la normalisation de sa maturation sexuelle [...] d'un truchement culturel »⁴. Dans le même temps, la formation en lui de cette nouvelle instance psychique qu'est le surmoi produit ses effets à la fois inhibiteurs et prescripteurs, et suscite une réarticulation du corps, du monde extérieur et du monde intérieur. Le moi, lui, se voit désormais confier la tâche d'inventer des compromis qui sauvent la satisfaction pulsionnelle tout en déjouant la censure du surmoi et en s'accordant aux idéaux du moi.

À l'occasion de cette profonde réorganisation psychique, on l'a vu, la pudeur demeure une formation du moi et conserve sa fonction antérieure de pare-excitations et de protection du narcissisme, cependant qu'elle s'enrichit et se complexifie. En appui sur les « digues psychiques », elle devient sensible au double danger de la perversion et du refoulement qu'elle a pour rôle de contribuer à éviter. Dans ce contexte, la pudeur ne se présente pas comme une renonciation ou une atténuation définitives de la pulsion scopique, mais comme une suspension des revendications pulsionnelles auxquelles elle laissera place au moment opportun. On peut donc dire qu'elle opère

1. Cette association de déni et de défi mais sans délit se retrouve par exemple dans ces jeux d'enfants mettant en scène la puissance du regard, si bien décrits par W. Granoff, dans *La Pensée et le féminin*, p. 273.

2. F. Dolto, *L'Image inconsciente du corps*, p. 80.

3. C.-G. Métral, *La Pudeur ou l'ère discret*, p. 58.

4. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », p. 98.

par un renoncement pulsionnel circonstancié mis au service du narcissisme, lequel s'est enrichi des valeurs de l'idéal du moi. C'est ainsi qu'après l'œdipe, la pudeur conserve et accentue sa fonction protectrice du narcissisme tandis que son action « signe que malgré tout ce qu'on a perdu quelque chose n'a pas été entamé, et reste à préserver ou réserver »¹.

Néanmoins, dans la mesure où le surmoi est présenté classiquement comme l'instance qui observe, critique, inhibe et contraint, ce qui lui confère à coup sûr une image de conscience rabat-joie à la Jimminy Cricket et celle de serviteur de la tradition dans ce qu'elle a de plus immuable, on peut se demander quel sera, après l'œdipe, le lien de la pudeur au plaisir et à la création. Faudrait-il, par exemple, admettre l'idée selon laquelle la pudeur post-œdipienne se résumerait à une sensibilité accrue ou nouvelle à la honte et au regard porté sur soi qui inciterait l'enfant à « ne pas se montrer nu à qui serait dangereux, ou se cacher pour voir les autres nus, ou ne pas oser regarder à la fois le sexe et le visage de ceux qui seraient pour lui son Moi idéal »²? Un examen plus attentif du surmoi et de l'idéal du moi devrait nous amener à d'autres conclusions. Voyons comment.

La pudeur comme compromis économique et dynamique

La question de la satisfaction liée à l'exercice de la pudeur dès lors que, mise au service du narcissisme, elle doit désormais tenir compte des exigences du surmoi, pose la question d'une possible convergence entre le moi et le surmoi, qu'on a pour habitude de présenter en opposition constante. Freud avait pourtant clairement indiqué leur possible confluence, moi et surmoi étant parfois susceptibles de travailler dans une même direction (« L'humour », p. 325). Les satisfactions du surmoi pourraient alors s'accompagner de satisfaction narcissique, et vice versa. Cette compatibilité des plaisirs de l'une et l'autre instance est en effet explicitée dans *Moïse et le Monothéisme* où Freud évoque le « plaisir substitutif » qui peut accompagner un renoncement pulsionnel destiné à satisfaire le surmoi, plaisir qui « s'enorgueillit de renoncer à la pulsion comme d'une réalisation qui a de la valeur » (p. 216-217). Satisfaire le surmoi n'irait donc pas forcément sans plaisir.

D'autre part, à l'encontre d'une figure univoque de surmoi interdicteur et sadique, en certaines descriptions freudiennes, le surmoi peut aussi prendre l'aspect d'une figure aimable et précieuse parce qu'elle conserve dans la psyché la trace vivante de l'histoire amoureuse de l'enfant et de ses avatars. On chérirait donc son surmoi comme on chérirait le souvenir de ses parents et sa propre histoire. Cette origine parentale du surmoi fonderait par ailleurs son aptitude à tenir « au moi effarouché » un discours plein de sollicitude

1. M.-C. Hamon, « Des pudeurs », p. 6.

2. F. Dolto, *L'image inconsciente du corps*, p. 162.

« consolatrice », son désir « à le garder des souffrances » (« L'humour », p. 328) et lui inspirerait même un sentiment de fierté envers celui qui aurait témoigné de son amour en renonçant à un plaisir pour lui obéir (*L'Homme Moïse*, p. 216-217).

Non seulement le surmoi ne s'oppose-t-il pas au moi et peut-il prendre figure aimable, mais encore veille-t-il aux satisfactions narcissiques liées au sentiment d'estime de soi résultant de l'accomplissement l'idéal du moi.¹ Ce serait d'ailleurs dans cette intention qu'« il observerait le moi pour le mesurer à l'idéal »². La formation du surmoi élargirait donc les possibilités de satisfactions du moi susceptible désormais de connaître des satisfactions pulsionnelles *et* des satisfactions qu'on pourrait dire narcissiques.

Parce que la pudeur contribue à restaurer ou à entretenir le narcissisme secondaire en cherchant des compromis entre les exigences des différentes instances psychiques, on dira que son action s'inscrit dans un mouvement de satisfaction de l'idéal du moi. Par conséquent, on pourra postuler que les renoncements pulsionnels consentis sous sa pression seront accompagnés d'un plaisir à forte charge narcissique, celui de s'être mis en accord avec son idéal du moi. Ainsi pourra-t-on également soutenir que, une fois résolue la crise œdipienne, l'exercice de la pudeur demeure compatible avec une expérience de satisfaction.

La pudeur comme facteur de création psychique

Outre la question de la satisfaction, l'existence du lien de la pudeur au surmoi pose la question de sa possible aliénation à la tradition et à la répétition. La pudeur est-elle tout entière soumise aux règles de la culture « établie » ? Répondre par l'affirmative serait oublier que les objets culturels par lesquels une société se transforme et évolue relèvent de la sublimation, laquelle ne saurait être opérante sans l'action du surmoi. La question est donc de comprendre comment le surmoi, figure de la tradition, peut en certaines circonstances être facteur de création, et d'expliquer comment la pudeur peut présenter une dimension créatrice.

Quand Freud définit le surmoi, il ne dégage pas seulement une instance répressive soumise aux impératifs culturels et moraux de la société ambiante, mais aussi, et surtout, un processus par lequel le monde extérieur et ses exigences de renonciation pulsionnelle sont admis dans la psyché, de façon telle qu'ils y perdent leur caractère d'étrangeté et d'extériorité : par le moyen des identifications aux figures parentales et à leur surmoi, l'appareil psychique « introduit en lui de l'étranger et le fait sien » (« La décomposition... », p. 88-89). De cette action d'appropriation psychique, on peut déduire que le

1. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », p. 104.

2. *Ibidem*, p. 99-100.

surmoi est capable de *transformer* ce qu'il extrait du monde extérieur et de se *créer* des valeurs, source de nouvelles satisfactions. En cette partie du surmoi capable de déplacement et de dépassement résiderait une instance créatrice de valeur nommée par Freud *idéal du moi*. Peu importe ici de reprendre les débats qui ont divisé les psychanalystes sur le moment de formation du surmoi et sur la question de savoir si l'idéal était une partie du surmoi ou une instance distincte. Qu'on attribue la possible dimension créatrice du surmoi à un type de surmoi parmi d'autres¹, qu'on l'attribue à un idéal distinct et opposé au surmoi, ou qu'on l'attribue à l'idéal en tant que constituante du surmoi, ce que nous retiendrons c'est qu'il existe au sein de la psyché, à côté de l'instance qui réprime et incite à la répétition, une autre instance capable de créer des valeurs nouvelles.

Ainsi pourrait s'expliquer que la pudeur ait des présentations différentes, à la fois chez un même sujet, mais aussi bien dans l'histoire. Selon que son action serait orientée par des exigences de répression ou d'inhibition, la pudeur varierait sur un axe se déployant entre pruderie et affirmation des territoires d'intimité. Tantôt elle se situerait plutôt du côté de la répétition et de la conformité, par sa soumission aux règles de la décence, de la bienséance et de la politesse et par son respect des interdits portés par l'environnement culturel, social et historique sur le regard et l'exhibition du corps ; tantôt elle travaillerait en accord avec l'idéal du moi à trouver un « bon » objet à la pulsion scopique et inventerait de nouvelles façons de créer et de protéger les espaces d'intimité sans se couper de la rencontre avec l'autre.

Cette dimension créatrice de la pudeur trouverait aussi à s'inscrire dans le modèle proposé par Gérard Bonnet, par lequel l'exhibition conserve sa fécondité² : sous l'effet d'une inhibition³, un désir d'exhibition se reporte sur une scène intérieure où il donne lieu à une exhibition *in*, telle celle du rêveur nu des rêves de confusion ou celle des désirs meurtriers ou incestueux qu'un sujet peut découvrir sur la scène de ses pensées intimes. Ce premier retournement d'une exhibition *ex* en exhibition *in* serait suivi d'un second retournement par lequel l'exhibition *in* – le rêve ou les pensées secrètes, par exemple – se retournerait en une nouvelle exhibition *ex* qui exposerait les désirs en les déplaçant d'une subjectivité individuelle à une subjectivité collective⁴.

Le recours à l'œuvre d'art, à la théorie ou, plus ordinairement, à une généralisation serait une forme nouvelle donnée à l'exhibition, sous la pression de la pudeur qui inciterait à ne parler de soi qu'en prenant le détour des autres⁵, ainsi qu'on l'a déjà relevé pour Freud passant de la révélation

1. Cf. A. Didier-Weill qui distingue trois surmoi : un surmoi archaïque qui fait taire, un surmoi de la censure et un troisième surmoi dit « questionnant » qui serait créateur de nouveau, d'étonnement et d'inouï (*Les Trois temps de la loi*, p. 172).

2. G. Bonnet, *Voir Être Vu*, t. 1, p. 200.

3. Qui pourrait en certaines circonstances être attribuée à la pudeur.

4. G. Bonnet, « Du rêve d'exhibition à l'Œdipe », p. 247.

5. Cf. cette remarque de M.-P. Chevalerias : « La pensée que son bébé a un savoir sur elle par l'intermédiaire de la sensorialité est prégnante dans son discours. Madame G. l'évoque avec pudeur en généralisant ses dires à toute relation entre une mère et son bébé » (« La notion d'intimité », p. 156).

de sa *neurotica* à l'universel complexe d'œdipe. Ces retournements créateurs d'exhibitions *in et ex*, dans lesquelles se reconnaît une variante de la sublimation, seraient donc à l'origine de formes nouvelles pour une exhibition ainsi rendue conforme à l'idéal du moi tout en restant au plus près de l'objet premier de la pulsion, qu'à la fois il voile et dévoile. Sous l'action de la pudeur, la sublimation viendrait en effet offrir une autre scène aux objets du regard. Il s'agit toujours de montrer, mais cette fois d'une façon qui rende partageable l'objet exhibé. L'objet singulier de la pulsion deviendrait ainsi un objet pour tous. Annie Ernaux le dit très justement en conclusion de l'*Événement* où elle fait le récit de son expérience d'une interruption de grossesse :

J'ai fini de mettre en mots ce qui m'apparaît comme une expérience humaine totale, de la vie et de la mort, du temps, de la morale et de l'interdit, de la loi, une expérience vécue d'un bout à l'autre au travers du corps.

J'ai effacé la seule culpabilité que j'aie jamais éprouvée à propos de cet événement, qu'il me soit arrivé et que je n'en aie rien fait. Comme un don reçu et gaspillé. Car par-delà toutes les raisons sociales et psychologiques que je peux trouver à ce que j'ai vécu, il en est une dont je suis sûre plus que tout : les choses sont arrivées pour que j'en rende compte. Et le véritable but de ma vie est peut-être seulement celui-ci : que mon corps, mes sensations et mes pensées deviennent de l'écriture, c'est-à-dire quelque chose d'intelligible et de général, mon existence complètement dissoute dans la tête et la vie des autres (p. 112).

L'écriture grâce à laquelle une expérience se trouve travaillée de façon à devenir partageable apparaît ici comme ce qui permet à la fois d'apaiser le surmoi (et d'échapper à la culpabilité) et de satisfaire l'idéal de l'écrivain, par l'invention de formes nouvelles, le roman. C'est autour de ce « rendre partageable », c'est-à-dire autour du mouvement qui transforme un objet singulier en objet pour tous, que la pudeur fait la preuve de sa dimension créatrice, ce qui se produit chaque fois qu'elle offre un objet ou un but à la pulsion scopique par lequel l'exhibition ou le regard s'accordent aux idéaux du sujet. Ainsi la pudeur trouve-t-elle à se loger au cœur de la sublimation.

4. VARIATIONS PUDIQUES

Que la pudeur liée à l'idéal du moi soit créatrice de formes parce que liée à l'instance psychique elle-même concernée par la création de valeurs est une chose, que la pudeur plus conventionnelle se révèle si variable dans ses manifestations qu'on puisse être tenté de parler *des* pudeurs en est une autre.

Cette importante variabilité pourrait être expliquée en partie par l'action du surmoi qui amène le sujet à se conformer à des prescriptions et à des

interdits différenciés selon les valeurs transmises par les figures parentales et internalisées par le biais des identifications. Par le surmoi et par l'intériorisation des valeurs des parents se transmettraient les formes d'une pudeur élaborées par la tradition et la culture. C'est à l'étude de ces variations de formes que pourraient se consacrer l'histoire, la sociologie ou l'ethnologie, sans que cela ne remette en cause les processus psychiques sous-jacents.

La pudeur, qui donne un style aux gestes du corps, ne diffère pas des autres « techniques du corps » étudiées par Marcel Mauss, qui relèvent d'un moi à la fois instance psychique et formation sociale. Il reviendrait à la culture et à la tradition de prescrire le traitement général à donner à la pulsion et de déterminer les valeurs collectives au regard desquelles seront promues certaines formes d'exhibition ou de curiosité, d'inhibition et de réserve. Ainsi, certaines cultures mettront l'accent sur l'importance de voiler le corps ou de le cacher, là où d'autres cultures développeront plutôt des stratégies de voilement du regard afin de regarder de façon déssexualisée. Ce sont elles qui dresseront l'inventaire de ce qui est décent ou indécent, qui fixeront les lignes de partage entre le montrable et le non-montrable et détermineront les limites à l'intérieur desquelles la pulsion scopique aura champ libre. De même les cultures pourront-elles fixer les âges ou les moments où une exhibition sera jugée légitime : ce qui ne serait pas jugé impudique chez un enfant, une femme ménopausée ou un vieillard, pourrait l'être par exemple chez un jeune adulte. L'étude des sociétés fera aussi apparaître comment en certaines circonstances ou à certaines époques, au temps du Carnaval par exemple, les règles de la pudeur pourront être collectivement modifiées.

L'histoire de la censure cinématographique en France fournit un exemple éloquent de comment l'impudeur s'est transformée au fil des ans et comment le pare-excitations visuel des spectateurs s'est globalement modifié de façon à élaborer sans conflit excessif des images qui auraient été traumatiques – parce que trop violemment excitantes et séductrices – il y a quelques décennies¹.

Ceci étant posé, considérons pourtant cette citation de Kierkegaard :

Il existe plusieurs sortes de rougeur féminine. Il y a le rouge grossier de la brique. C'est celle dont les auteurs de romans se servent toujours lorsqu'ils font leurs héroïnes rougir *über und über*. Il y a la rougeur fine ; c'est l'aube matinale de l'esprit, qui est sans prix chez une jeune fille. La rougeur furtive, qui suit une idée heureuse, est belle chez l'homme, plus belle encore chez l'adolescent, ravissante chez la femme. C'est la lueur de foudre, l'éclair de chaleur de l'esprit. Elle est la plus belle chez l'adolescent, ravissante chez la jeune fille parce qu'elle se montre dans sa virginité, et c'est pourquoi elle a aussi la pudeur de la surprise. Plus on vieillit, plus cette rougeur disparaît (Le Journal d'un séducteur, p. 115)

ou celle de Marie-Christine Hamon qui dépeint le caractère pluriel de la pudeur :

1. Le film *Cinema Paradiso* donne une jolie illustration de cette évolution du regard, et de la pudeur, au cinéma.

Pluriel des pudeurs parce qu'il y a celles de Freud, les siennes, et celles dont il parle à propos des filles, de la période de latence, ou du surgissement du fantasme, il y les points d'émergence qu'en signale Lacan à différents moments, en rapport avec le phallus ou avec l'objet, il y a la pudeur des vierges, certes, mais aussi celle, paradoxale, des prostituées par laquelle je souhaite commencer (« Des pudeurs », p. 6).

L'une et l'autre citation nous mettent sur la voie de facteurs de variabilité pudique autres que ceux transmis par les figures parentales ou acquis par l'expérience sociale. La pudeur s'incarnerait différemment aussi en raison de caractéristiques propres au sujet – son sexe, son âge, sa structure –, et en raison de facteurs internes ou externes, cause de modifications psychiques. Le premier de ces facteurs, mis en évidence par Freud, est la modification de l'économie pulsionnelle d'un sujet. Celle-ci est en effet dépendante de la force des pulsions, de la force du moi et du rapport de l'une à l'autre. Toute variation de ces forces ou du rapport de l'une à l'autre serait donc susceptible de changer la façon dont la pudeur exercerait son action sur la pulsion : une pulsion renforcée viendra à bout d'un moi resté stable et un moi affaibli ne résisterait pas à une pulsion restée égale à elle-même¹. Des facteurs extérieurs peuvent aussi agir sur l'équilibre pulsionnel interne, telles ces sensations ou ces perceptions qui surgissent dans le courant de la vie et qui ont le pouvoir d'en réveiller d'autres, tenues jusque-là réprimées, qui envahissent alors la scène psychique dans toute l'intensité de leur force première.² On pourrait aussi citer ces facteurs qui, modifiant l'environnement, rendent plus ou moins nécessaire l'action de la pudeur. Certaines coulisses de théâtre, certains vestiaires de salle de sport sont ainsi propices à des dénudations qui ne seront pas vécues comme des exhibitions, en raison de la retenue du regard sur l'autre qui y règne : là où le regard des autres se fait discret, la pudeur se trouve convoquée avec moins de force, et inversement, comme le remarquait François Perrier pour qui la modification du rapport des jeunes filles à la pudeur ne résultait pas seulement d'une transformation interne mais provenait aussi du regard des hommes qui se faisait plus insistant sur elles (« ...Sur l'amour », p. 451).

Si la variabilité générale et singulière de la pudeur reste cohérente avec les transformations que l'histoire et l'anthropologie peuvent en repérer dans le temps et dans l'espace, elle ne résout cependant pas la question de savoir pourquoi la pudeur varierait en fonction du sexe, au point qu'il ait été souvent suggéré que la pudeur, ou tout au moins une certaine pudeur, soit indissociable de la féminité. De quelle nature serait donc le lien nouant l'une à l'autre ? Au sortir de la crise œdipienne, incontestablement, la question se pose.

1. S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », p. 241. Parmi les facteurs d'affaiblissement du moi, on pourrait citer le sommeil, la consommation de produit toxique, les effets de groupe ; parmi les facteurs de variation d'intensité de la pulsion, on trouvera l'âge, la fatigue et la maladie.

2. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 189.

5. LA PUDEUR A-T-ELLE UN SEXE ?

Si l'on a généralement retenu que Freud assignait au surmoi la tâche de représenter dans la psyché les parents aimés/abhorrés, on a moins souvent retenu qu'il avait défini une suite à ce premier travail, celle de détacher le surmoi « des personnes dont il était originellement le représentant psychique » (« Sur la sexualité féminine », p. 142). Or, c'est sur ce point qu'il exprima son scepticisme quant aux possibilités du surmoi des femmes de présenter les mêmes qualités que celles du surmoi des hommes : le surmoi féminin resterait plus affectif, moins inexorable et moins impersonnel que le surmoi masculin (« Quelques conséquences... », p. 131 et « La féminité », p. 172). Le moteur de l'édification surmoïque étant attribué à l'angoisse de castration qui presse le garçon de renoncer à ses désirs œdipiens afin de préserver son intégrité corporelle, Freud buta en effet sur cette énigme : en l'absence d'angoisse de castration, qu'est-ce qui motiverait le renoncement œdipien féminin et la formation du surmoi qui s'ensuit, hormis l'intimidation, l'éducation ou le désir de conserver l'amour des siens, toutes motivations qui resteraient extérieures aux femmes ? (« La disparition... », p. 121). Faute de motivation interne au renoncement œdipien définitif et au détachement des figures parentales, Freud conclut que le surmoi féminin restait indéfiniment fixé à ses premiers objets d'amour.

Si on adhère à cette distinction entre surmoi masculin et surmoi féminin, on se trouve cependant embarrassé pour expliquer en quoi la pudeur serait « une qualité féminine par excellence » (« La féminité », p. 177). Les vues freudiennes mènent en effet à une contradiction : pourquoi la pudeur agirait-elle de façon plus manifeste, et plus tôt, chez les filles que chez les garçons, lors même que leur surmoi serait plus flexible (*Trois essais...*, p. 160-161) ?

La réponse serait peut-être à chercher non pas du côté d'une différence de surmoi, mais du côté du discours sur la féminité transmis par le biais du surmoi et qui ferait de la pudeur une vertu féminine nécessaire et cependant « plus conventionnelle qu'on le croit » (« La féminité », p. 177). En ce cas, la question ne se trouverait pourtant décalée que d'un cran, puisqu'il faudrait alors se demander pourquoi la culture serait plus exigeante sur le terrain de la pudeur avec les femmes qu'avec les hommes ?

Pour comprendre à quelles exigences psychiques répondrait la pudeur féminine, l'examen de la nature du corps intéressé par la pudeur et celle de la nature de l'angoisse qui surgit à l'occasion d'un certain regard sur ce corps serait peut-être une voie plus féconde pour résoudre l'opposition courante entre pudeur féminine et pudeur masculine. La question s'éclaire en effet si, à partir des remarques de Jean-Claude Sempé, on examine l'usage différencié que fit Freud dans ses textes de deux termes allemands pour désigner le corps :

« dans les théories sexuelles infantiles, Freud emploie le mot *Körper* pour désigner le corps de l'homme et du petit garçon avec son attribut sexuel et son pouvoir de pénétration, et le mot *Leib* pour désigner le corps maternel avec sa capacité d'avoir, de porter un enfant dans son ventre. » (« Le corps du psychanalyste », p. 9-10).

Toute à sa fonction de protection du narcissisme et de l'idéal du moi, la pudeur se présenterait donc sous une forme double, tantôt comme protection du corps phallique *Körper*, pour lequel elle se ferait voile afin de détourner le regard du lieu du sexe par où se découvre un corps vulnérable à la coupure, terrifiante d'être déjà advenue ou effrayante de pouvoir se représenter comme possible ; tantôt par ses seuils, ses clôtures, ses frontières et ses limites, elle s'offrirait comme protection d'un *Leib* dont elle chercherait à retenir les flux et à empêcher les débordements, en même temps qu'elle apporterait son appui pour résister à la menace d'engouffrement dans un ventre imaginairement toujours trop maternel pour ne pas être inquiétant. L'une de ces représentations aurait-elle préséance sur l'autre dans ce qui nourrirait l'imaginaire de la pudeur ? Y aurait-il plus à craindre d'un *Leib* avaleur de sexe et de tête que d'un *Körper* fragile à l'idée de la castration ? On verra que les deux représentations sont également pertinentes et qu'il ne conviendrait pas de rejeter une forme de pudeur au profit de l'autre qui serait « la vraie » : pudeur portée sur le *Leib* et pudeur portée sur le *Körper* seront nécessaires pour comprendre comment le danger psychique auquel résiste la pudeur influence les formes qu'elle adopte. C'est à cet examen que nous nous attacherons dans les deux chapitres suivants, consacrés l'un à l'endiguement du *Leib*, l'autre au voilement du *Körper*.



Chapitre 5

Secrets et sécrétions

« Il n'est pas vrai non plus que la pudeur veille exclusivement sur ce qui, du corps, est sexué, même si elle est évidemment concernée par ce rôle du corps, consistant à être, à porter et à abriter le sexe. »

P. PACHET, « *La réaction à l'outrage* ».

A – LES SELS DU DÉGOÛT

Avant d'aborder la pudeur en tant que voile porté sur le *Körper*, on voudra ici examiner son action sur l'exhibition des fonctions physiologiques, celles des produits corporels et celles des objets intérieurs de la psyché. Car, tout autant que sur le corps marqué par le sexuel, la pudeur porte sur le *Leib*, ce corps du ventre, du creux, des viscères et des sécrétions qui rappelle, parfois trop violemment, le corps maternel et ses flux dangereux, de sang ou d'enfants. Corps représenté comme trop proche de l'origine pour ne pas être inquiétant, porteur d'un creux sauvage et indocile, rebelle à la domestication et à la civilisation, corps animal, lieu de désirs et de jouissances inquiétantes, corps-totem ou corps-tabou, le *Leib* appelle une pudeur dont l'action s'exercera sur tout ce qui, de ce corps, suinte, exsude, s'écoule, déborde. À ce corps trop ouvert, impudique d'exhiber son dedans, la pudeur opposera ses digues et ses filtres, et veillera à créer des accès, à installer des seuils et des sas, à poser des limites, à créer des mots de passe pour contrer la confusion qui naîtrait de l'indistinction. Pour cette pudeur-là, il s'agira de protéger le narcissisme en évitant la contagion par ce qui serait perçu comme la souillure venue du corps sous forme de sécrétions ou de paroles.

En même temps qu'elle exercera son pouvoir de fermeture, la pudeur fournira la formule donnant accès au lieu de la femme désirée, qu'elle soit déjà un peu mère, grand-mère même, ou tendre Chaperon – « Tire la bobinette et la chevillette cherra » – ; elle dira ce qu'il faudrait savoir pour que s'entrouvre le corps d'une femme afin que s'y révèlent ses mystères à l'auda-

cieux qui n'aura pas craint de s'engouffrer dans l'ancre, sans y perdre ni son nom, ni son sexe, ni sa raison.

Chemin faisant, entre ouverture et fermeture, on rencontrera aussi le dégoût, troisième terme de la triade où, avec la morale, Freud insérait la pudeur, ce qui amènera à poser la question : être pudique, est-ce faire le dégoûté ?

1. LE DÉGOÛT AU CŒUR DE LA CIVILISATION ?

La façon dont Freud a abordé la question du dégoût n'est pas sans rappeler son abord de la pudeur. Ce n'est pas un hasard si, dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, les deux notions sont introduites de façon semblable : là où la pudeur est présentée comme la force qui s'oppose à la pulsion scopique, le dégoût est présenté comme la force qui s'oppose à la surestimation sexuelle, en veillant à ce que la pulsion ne se satisfasse pas de n'importe quel objet. À ce titre, le dégoût participe de ce qui, dans l'appareil psychique, résiste aux menaces d'un retour à l'abject ou d'une contamination par la souillure. En ce point, pudeur et dégoût sont assez proches parce qu'ils installent des seuils qui délimitent l'intérieur et l'extérieur du corps et déterminent les territoires de l'intime. Lié à la pudeur, le dégoût subit le même destin qu'elle et reste oublié de la théorie : bien que son utilité dans l'édification d'une sexualité non perverse soit reconnue, il devient dans les observations cliniques de Freud un symptôme qui transforme les organes génitaux en objets de répulsion. Dans les *Trois essais...*, il est même présenté de la même façon que la pudeur, c'est-à-dire assorti d'une subordonnée qui l'invalidé aussitôt :

Notre attention est ici attirée sur le rôle du dégoût, qui fait obstacle à la surestimation amoureuse de l'objet sexuel, mais qui peut être à son tour surmonté par la libido (p. 60).

Comme pour la pudeur, la contribution du dégoût à la formation de la sexualité adulte fut dès lors, et pour longtemps, écartée de la réflexion psychanalytique, et la tendance fut désormais d'y voir essentiellement une construction culturelle. L'anthropologie ne manqua pas de confirmer cette transmission culturelle des formes du dégoût, si profondément ancrées chez les humains que le souvenir de leur acquisition s'en perdait¹. Pourtant, comme l'indique Françoise Couchard, puisque le dégoût échappe au contrôle volontaire et conscient, qu'il est souvent dit irrépissible et ses manifestations incoercibles, puisque ses objets peuvent être prélevés en dehors de ceux

1. F. Couchard, « Le sang menstruel : tabou et frayeur », *Nouv. Rev. d'Ethnopsychiatrie*, n° 15, 1990, p. 146. Cf. aussi : « Nous croyons qu'une déjection nous écœure en raison de sa puanteur. Mais puerait-elle si d'abord elle n'était devenue l'objet de notre dégoût ? Nous avons vite fait d'oublier le mal que nous devons nous donner pour communiquer à nos enfants les aversions qui nous constituent, qui firent de nous des êtres humains » (G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 65-66).

proposés par la culture ou le milieu ambiant, on est bien forcé d'y voir autre chose qu'un simple artefact culturel (« Le sang menstruel... », p. 146) : par le dégoût, le corps parle et informe la raison de ce qu'elle n'a pas, ou pas encore, perçu. Or, ce que le corps dit c'est qu'il refuse obstinément quelque chose que la réalité lui présente. On dira par conséquent que le dégoût partage avec la pudeur d'être en lien direct avec le corps. Tous deux présentent cette même caractéristique de répondre à des processus psychiques dont la transposition somatique est immédiate, évidente et irréfutable. Le dégoût n'est ni une idée, ni une image ; comme la pudeur, la pulsion ou le symptôme, il se situe à la frontière du psychique et du somatique.

Dans son approche du dégoût, Freud ne manqua pas de faire remarquer l'association forte qui existe, tout au moins dans la civilisation occidentale, entre le dégoût et l'excrémentiel. C'est, pensait-il, parce qu'au cours de son évolution, l'espèce humaine avait adopté la position verticale et éloigné ses zones anales et génitales de son nez, qu'aurait été provoqué le refoulement des odeurs, et que le rôle excitant précédemment tenu par les sensations olfactives se serait déplacé vers les sensations visuelles¹. Ce qui était porteur d'odeurs fortes fut alors annexé au dégoûtant et fut si radicalement rejeté que Freud put y voir une métaphore du refoulement². Freud considérait aussi que la proximité anatomique entre l'anal et le génital était cause de ce que le sexuel en venait à inclure l'excrémentiel. Cette inclusion, si typique des jeux et des insultes à l'école maternelle, retrouverait toute sa force dans le champ de la grivoiserie et de l'obscénité³. Freud fut donc particulièrement intéressé par la remarque de Lou Andréas-Salomé selon laquelle le vagin serait un locataire du rectum (*Trois essais...*, note, p. 54), ce qui confortait ses réflexions sur la théorie infantile du cloaque (Le Mot d'esprit, p. 189). Cette dernière théorie le laissait néanmoins perplexe sur les véritables raisons qui pouvaient conduire le dégoût à s'attacher à la vie sexuelle (*Dora*, p. 20). Postulant que seul un « refoulement sexuel plus poussé » (*Un souvenir d'enfance...*, p. 155) pouvait expliquer le passage de la honte des organes génitaux à leur dégoût, il fut d'abord tenté de voir dans le dégoût sexuel un symptôme hystérique, signe d'un désir contrarié par le refoulement (*Trois essais...*, p. 60), ainsi qu'il interpréta le dégoût éprouvé par Dora quand elle avait été embrassée par Monsieur K (*Dora*, p. 18). Cette première hypothèse fut cependant modifiée en 1925 quand, dans *Inhibition, symptôme et angoisse*,

1. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, note, p. 50. On trouverait peut-être là une explication de l'absence d'indemnisation accordée à celui ou celle dont l'odorat est détruit suite à un traumatisme crânien. De tous les sens, c'est le seul dont la perte, pourtant relativement fréquente, soit ainsi exclue des barèmes d'indemnisation. C'est aussi une des répercussions physiques du traumatisme crânien dont les patients parlent avec le plus de réticence. Cf. J. Morel Cinq-Mars et J. Gazengel, « Sur la scène du traumatisme crânien : des effets du recours à la psychanalyse », p. 55-68.

2. Lettres de Freud à Fliess, 14 novembre 1897, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 206.

3. Elle s'accorde aussi avec la remarque de l'historienne F. Loux (dans *Traditions et soins d'aujourd'hui*, p. 54), pour qui c'est d'avoir confondu l'excrémentiel et le sexuel qu'on en serait venu à accuser d'inconduite les ouvriers du XIX^e s. que leurs conditions de logement et les règles d'hygiène alors en vigueur condamnaient à une inévitable promiscuité.

il proposa de considérer le dégoût comme une défense survenant dans l'après-coup d'un acte sexuel imposé. Radical changement de perspective qui confère au dégoût la valeur d'une *réaction* à un « acte sexuel vécu d'une manière passive » (p. 2), mais qui soulève la question de distinguer un « acte sexuel vécu de manière passive » d'un acte sexuel passif, surtout si on se rappelle que Freud supposait que l'apparition de la sexualité féminine était précédée par une « poussée de passivité » (« La féminité », p. 174). Dira-t-on alors que le dégoût trahirait un effort pour résister à la perversion, en refusant de devenir le partenaire du pervers, c'est-à-dire en refusant de se laisser imposer une position d'objet du désir ou de complice de désirs sadiques ? Pour celui dont le désir aurait été nié lors d'une expérience sexuelle, le dégoût serait ainsi une façon de revendiquer la place de sujet désirant qui lui aurait alors fait défaut.

Le dégoût auquel Freud accorde une fonction discriminante de l'objet amoureux (en évitant la surestimation sexuelle) procéderait donc de ce désir de ne pas se laisser pénétrer, sexuellement ou psychiquement, par n'importe quoi ou n'importe qui. L'expérience d'une pénétration forcée serait donc à la racine du dégoût, et non l'inverse. Plus profondément, plus archaïquement, le dégoût protégerait le narcissisme face à ce qui serait éprouvé comme retour à la passivité originaire, à la terreur et la jouissance d'être livré à la toute puissance de l'Autre maternel. Le dégoût alimentaire, sous forme de reflux gastro-œsophagien, symptôme fréquent des bébés d'aujourd'hui, dit peut-être qu'un nourrisson pourrait parfois vouloir être un peu moins nourri, un peu moins stimulé comme il est d'usage de conseiller aux jeunes mères de le faire pour « éveiller leur enfant ». Peut-être faudrait-il pouvoir entendre que les rejets de l'enfant sont sa protection contre ce qui l'envahit, l'inonde, le déborde, l'excède. Plongé dans un monde qui lui fait violence par l'intensité et l'ampleur des stimulations (visuelles, sonores, tactiles, kinesthésiques) auxquelles il est soumis, l'enfant se débat comme il peut et avec d'autant plus de mal que son moi est fragile et son pare-excitations encore inopérant. Rejeter le monde en rejetant le lait serait ainsi une tentative pour exister en se fermant à ce qui pénètre en soi trop brutalement¹.

Parce qu'il est sensible au retournement, le dégoût pourrait aussi apparaître comme « une suite de la satiété »², un retournement des limites par lequel le bon deviendrait l'abhorré, ou même encore, comme Monique Schneider en fait l'hypothèse, l'avalement obscène serait une tentative folle pour en finir avec l'insupportable de toute frontière : la rendre irréaliste ferait disparaître avec elle toute opération de franchissement de seuil (« L'admission du corps étranger... », p. 143). On pourrait alors conclure que le dégoût trouverait son origine dans un désir de sauvegarder l'identité de celui qu'une frontière mettrait en péril, soit qu'elle soit manquante et menace l'identité

1. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 10-11.

2. M. Scheler, *La Pudeur*, p. 40.

de dissolution, soit qu'elle soit haïe parce que marquant l'insupportable distance entre soi-même et l'Autre.

Sensible aux mêmes craintes et aux mêmes menaces que le dégoût, la pudeur se présente comme voisine du dégoût mais ses refus sont moins péremptoirs et moins définitifs. Pour rendre possible la satisfaction de la rencontre sexuelle, elle fait en sorte que le dégoût n'apparaisse pas et s'emploie pour cela à favoriser l'ouverture du féminin à la pénétration sexuelle en mettant en place les conditions qui rendraient possible pour une femme de désirer le désir de celui qui la pénètre. La diversité de ses formes rend ainsi ses refus modulables, négociables, ce qui fait en somme toute la différence : la pudeur n'est pas le dégoût, elle le prévient.

2. LA SOUILLURE, UNE MENACE

Dans le monde pulsionnel et fantasmatique de l'analité, le dégoût nous met sur la voie d'une pudeur qui se porte au secours d'un sujet menacé d'effraction, faute de limites stables et reconnues par l'autre. Car, lorsque la rencontre avec un autre est placée sous le signe de la passivité, la menace est toujours celle de mourir : mourir à la vie, mourir au désir, mourir à la pensée. À cet effet, on verra que la pudeur, comme le tabou, protège le sujet des substances qui auraient une action souillante sur son corps, mais aussi bien des représentations qui auraient psychiquement ce même effet de pollution et de contamination.

La menace sur le symbolique

Comment définir le propre, et donc le souillé, sans recourir aux définitions fournies par les époques, les cultures, les religions, et l'âge ? À cette question, Freud eut une jolie réponse, en anglais, qui n'était pas chez lui la langue de la censure, comme si pour nommer ce qui n'était pas à sa place, ce qui était à proprement parler « déplacé », le recours à une langue étrangère s'imposait : « *Dirt is matter in a wrong place.* » (« Caractère et érotisme... », p. 146).

Cela dit, pour que quelque chose soit à la mauvaise place, il faut d'abord qu'il en ait eu une, place, ce qui suppose en retour que cette place ait eu un contour, un trait, une ligne qui la délimite. De même, pour parler des souillures du corps, il faudra disposer d'une image de lui qui soit bien dessinée et, comme en une ville ou un pays, de frontières suffisamment assurées pour déterminer son territoire, avec ses marges et ses confins¹. Pour Mary Douglas comme pour Julia Kristeva, ces « repères découpant-constituant » du territoire

1. M. Douglas, *De la souillure*, p. 130.

corporel seraient données par ses orifices (*Pouvoirs de l'horreur*, p. 86), lesquels dessinaient ses terrains vagues et ses champs clos, ses replis, ses artères grandes ouvertes et ses passages cachés, ses ciels et ses rivières. Le corps aurait aussi ses pollutions, ses substances déplacées, marginales : urine, larmes, sueur, merde, morve, crachat, sperme, vomissure, bile, sang, et encore, poils, cheveux, rognures d'ongle, croûtes séchées, desquamations, tout ce qui sortirait de lui et ne serait plus à sa place, à sa place d'origine, dira-t-on. Et comme ce qui ne serait plus à sa place aurait déjà commencé à se déplacer et à se répandre, menaçantes, les souillures du corps annonceraient la silencieuse dissolution des limites, la dissémination, la contagion.¹

Cette virtualité de l'envahissement est ce qui rend la souillure si redoutable. L'urine en sa vessie ou l'excrément en son intestin n'est pas menaçant, puisqu'ils sont à leur place. Mais que se passe-t-il si le corps ne règle plus ses ouvertures et ses fermetures, si ça commence à circuler n'importe comment du dedans au dehors, si ça déborde du dehors au dedans, en « refoulant » ? Alors, pour sûr, l'angoisse surgit. En effet, ce qu'attaque la souillure par ses déplacements c'est l'ordre lui-même et, plus grave, la confiance en l'ordre : chaque fois que la souillure sévit, resurgit la menace d'un retour de l'universelle abjection qui, plus que la simple transgression d'un ordre établi, produirait une dissolution de celui-ci (*ibidem*, p. 83).

Certes, polluer n'est pas un acte volontaire et Julia Kristeva a raison de le souligner : la pollution agit sans qu'on y soit nécessairement consentant (*ibidem*, p. 84). Au même titre que la mer qui fait la tempête ou que la rivière qui déborde de son lit, elle dépend des lois de la nature, de la nature des idées peut-être, mais de la nature tout de même. En quoi on voit poindre la ressemblance avec le tabou qui ne nécessite pas non plus qu'il y ait eu l'intention de le transgresser pour que se révèle sa « charge dangereuse »². Ce n'est pas l'intention de transgression qui fait la faute, pas plus que l'intention de souillure ne fait la souillure, et le côté naturel de la substance polluante ne suffirait en rien à en garantir l'innocuité. C'est pourquoi, bien que la pollution puisse survenir par inadvertance, étourderie ou désinvolture, elle sera « coupable » car les polluants ont toujours tort de ne pas être à leur place³. Le vieux rêve des alchimistes, changer le vil en or, se heurte à la logique de la souillure : on ne peut pas changer la nature de ce qui est polluant ; ce qui est déplacé reste déplacé.

Le pouvoir du polluant tient à la fragilité de tout ordre, qu'il soit symbolique ou social. Ce qui vaut pour les substances du corps vaut donc pour les paroles qui pourront elles aussi, déborder, être « déplacées » et, si elles peuvent devenir insulte, c'est par ce même effet de déplacement et de propagation contagieuse. Ne dit-on pas que certains mots « salissent » celui qui les prononce comme celui à qui ils s'adressent ? S'il en est ainsi, écrit

1. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 60.

2. S. Freud, *Totem et tabou*, p. 33.

3. M. Douglas, *De la souillure*, p. 129.

Alain Didier-Weill, c'est parce qu'une parole peut envahir le sujet à la façon d'une contamination et se propager comme la lumière dans le vide sidéral, sans que rien n'y fasse obstacle, ni un raisonnement, ni un autre mot, ni un geste (*Les Trois temps...*, p. 60). Paroles polluantes donc, qui embrouillent tout parce qu'elles sont sans coupure et qu'elles se répandent partout, salissant tout. L'homme insulté n'est plus qu'une ordure, un déchet, ce qui reste après, ça, du jeté à côté, de l'abject. Il entre dans « le monde de l'immonde, en tant que non régi par la loi de la parole » (ibidem, p. 43). Construite à partir d'« interdits qui instaurent les frontières dans lesquelles et par lesquelles se constitue l'être »¹, la langue porte en effet en elle le risque d'un brouillage ou d'une attaque à ce qui fait ainsi frontière. Perdre l'ordre de la langue par brouillage de la syntaxe ou de la sémantique conduit à perdre et la langue, et la pensée. Sans coupure, sans césure, sans distinction, l'ordre du discours se perd et la langue s'abolit.

Voilà pourquoi la souillure qui trouble le sujet en se faisant substance le peut aussi en se faisant parole. Penser et parler requièrent que l'ordre du discours tienne. Sans cet ordre là, c'est tout l'ordre symbolique qui s'effondre. Et alors, l'abjection n'est pas loin.

En deçà de la souillure, l'abject

Pire que la souillure, plus terrifiante encore, il y aurait l'abjection. Telle est la thèse de Julia Kristeva, qui affirme qu'avec la souillure la limite, même franchie, est encore repérable, tandis que l'abject brouille tout et efface la place elle-même (*Pouvoirs de l'horreur*, p. 12). Abolissant les limites plus que les franchissant, l'abjection noie les frontières et détruit les catégories, celle de l'espace comme celle du temps. Confronté à un événement traumatique reconnaissable à la confusion qu'il crée, le sujet retrouve « cette nuit où se perd le contour de la chose signifiée » (ibidem, p. 17) : il est alors ramené au temps de la *Hilflosigkeit* lorsqu'il ne se distinguait pas encore de la mère, au temps de l'abjection. Loin de la dynamique œdipienne et des voies qu'elle ouvre à la construction classique du symptôme, l'abjection introduit à la « protestation muette du symptôme », à la « violence fracassante d'une convulsion » (ibidem, p. 11) ; elle est le hurlement qui déchire la nuit, avant que le cauchemar ne vienne y inscrire le fil de ses images. Pouvoir rêver c'est déjà pouvoir séparer, censurer. Il n'y pas de censure dans l'abjection. Il n'y a que de la réulsion, de l'être qui tente de sortir de lui-même en se retournant comme un gant.

Qu'est ce qui pourrait empêcher ça ? Qu'est-ce qui pourrait sauver le sujet de l'abjection ? Julia Kristeva répond que l'abjection pourrait être déviée, diffractée, découpée pour être nommée et expulsée hors de soi, toutes opé-

1. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 85.

rations que le refoulement primaire réaliserait par le biais de « l'être-là du symbolique qu'un père pourrait ou non incarner »¹. D'une première marque, inscrite à même le corps, un début d'ordre prendrait forme : répugnance, écœurement ou dégoût, tout à la fois symptôme et signe d'une ébauche de séparation d'avec l'abjection. Comment ne pas reconnaître dans ce dégoût primordial, le « *non* » inaugural mis en lumière par Freud dans son article sur la *Verneinung* et dont l'exemple qui lui en venait spontanément sous la plume était « Ma mère, ce n'est pas elle » (« La négation », p. 135) ?

Ainsi l'abjection ramène-t-elle au dégoût qui lui-même naît du sentiment de la souillure comme effet traumatique de la rencontre avec le trauma originaire, ce monstre². N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'enseigne la clinique des femmes ou des enfants violés dont l'un des rares symptômes un tant soit peu caractéristique est l'obsession de la propreté ?

De cette lutte mortelle avec l'ange, de cette tentative hallucinée pour repousser le hideux, tous ne reviennent pas vainqueurs et certains continuent d'errer, hantés par une question qui n'est pas un « qui suis-je ? » mais un « où suis-je ? », qui, de rester sans réponse, les empêche de « se reconnaître, de désirer, d'appartenir ou de refuser »³. Celui qui a connu l'abjection ne peut que continuer à se déplacer jusqu'à ce qu'il trouve quelqu'un qui puisse lui offrir une seconde chance de rencontrer le « déjà-là du symbolique », quelqu'un qui offre un lieu, un espace et sa passion du symbolique à celui qui va, errant, à la dérive.

3. LA MENACE DU VIVANT

Si la souillure est ce qui contamine et si l'abject est ce qui brouille, alors l'effort humain consistera à prévenir la souillure du corps (physique et social) et à empêcher les brouillages de frontières. Tout mouvement indocile ou exubérant de vie étant susceptible de provoquer des débordements, et donc des souillures, un mouvement de domestication du corps et de ses productions – dont participent la pudeur et le dégoût – serait alors repérable dans l'histoire de toutes les sociétés et dans celle de chaque enfant qui naît.

Cette conception du vivant appelant à être « domestiqué » semble avoir été celle de Freud lorsqu'il dégaga les lois du développement psychique et qu'il insista sur l'importance d'endiguer la pulsion sexuelle. Il proposa en effet une première lecture de la pulsion, élément dynamique de la psyché,

1. *Ibidem*, p. 18. Cet « être-là » du symbolique, qu'on pourrait dire aussi ce « déjà-là » du symbolique, n'est pas sans évoquer la clinique psychanalytique qui s'est développée au cours des dernières années dans des services de soins intensifs et de réanimation médicale. Des cliniciens formés à la psychanalyse ont accepté de se poster au pied du lit de malades plongés dans l'abjection du coma et de ses états de conscience altérée pour soutenir cet « être-là » symbolique dont pourrait se saisir le sujet dès qu'il en aurait la force afin de restaurer à travers ce lien psychique un début d'ordre intérieur. Cf. J. Gazengel, *Vivre en réanimation*.

2. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 60.

3. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, p. 15.

comme ce qui attaquait et menaçait de débordement les constructions psychiques mises en place sous l'effet de la civilisation, tandis que la pudeur et le dégoût semblaient participer d'une résistance généralisée à ce qui pourrait provoquer une explosion psychique ou mettre en péril les formes stables des identifications œdipiennes.

Monique Schneider rappelle pourtant que les digues dégagées par Freud ont une autre fonction que celle d'assujettir le corps et ses pulsions à la morale conventionnelle (« Endiguer », p. 168). Attirant l'attention sur certains textes consacrés à la fonction psychique du tabou, elle fait ressortir l'intérêt de Freud pour un autre type de danger que le débordement pulsionnel, celui d'être contaminé par la force dangereuse recelée par certaines personnes ou certains états. La répulsion qu'ils inspirent serait due à la croyance selon laquelle le mal n'entrerait pas dans le monde ou dans l'homme seulement par des actions recelant une charge destructrice mais aussi par simple contact avec ce qui est tabou. Dès lors que la moindre transgression du cercle sacré suffirait pour que le tabou livre sa charge contagieuse et mortelle, l'étourdi, le désinvolte, l'ignorant ou même le bien intentionné seraient susceptibles de déclencher des catastrophes. Aussi le tabou veillerait-il à mettre en place des protections contre le danger de contagion ou de dissémination par l'objet contaminant, en proposant la seule parade possible : l'interdiction de contact, physique comme psychique, avec ce qui porterait en lui la virtualité mortelle¹.

Resterait pourtant à comprendre pourquoi le corps dans ses manifestations d'exubérance et de débordement serait associé dans l'inconscient à cette figure de lieu tabou, éventuellement contaminant. Voulant domestiquer le corps, est-ce la vie, et avec elle tout le monde du vivant, qu'on aurait voulu domestiquer, parce que son « travail de métamorphose lente et insidieuse »² aurait été perçu comme une menace à l'ordre ? L'ordre de la pensée, nécessaire à l'humanité aurait-il été vu comme antagoniste au vivant, d'où la nécessité d'en endiguer les formes trop exubérantes ? À suivre cette logique de l'ordre, n'aboutit-on pas à ce paradoxe d'un ordre qui serait nécessaire *et* contraire à la vie ?

Si toutes les substances qui s'échappent du corps prennent valeur de souillure lorsqu'elles sont déplacées de leur lieu d'origine, le corps, et si tout ce qui se déplace est dangereux, si seule la fixité de la forme garantit le salut du corps et de la pensée, comment imaginer une rencontre avec l'autre qui ne soit pas mortelle ? Car comment un être pourrait-il échanger des informations avec un autre sans s'en trouver modifié ? Comment imaginer la rencontre de deux êtres parlants qui ne soit suivie d'une métamorphose ?

Par ailleurs, la logique du tabou imposant à tout ce qui entre en contact avec le tabou de devenir lui-même tabou, un autre danger existe, celui que

1. S. Gribinski, « La contamination », p. 69.

2. M. Schneider, « Endiguer », p. 168.

la prohibition, en contact avec le tabou, ne devienne à son tour source de contagion¹, car à s'exercer sur tout ce qui ferait point de contact avec l'objet interdit, le tabou pourrait voir se dissoudre son pouvoir de protection et devenir lui-même contaminant. On trouverait là une explication de la transformation au XIX^e s. de la pudeur en prudence, les interdits sexuels s'étant à ce point multipliés et disséminés que toute expression du désir devint dangereuse et que les lieux où la circulation du désir restait possible se trouvèrent réduits à une peau de chagrin.

On le voit, portée à son terme, la logique de la souillure dont protégerait le tabou pourrait aisément devenir une logique de la pureté, voire de la purification, et conduire à l'isolement et à l'enfermement. C'est ici peut-être que le féminin, par le biais de la pudeur, pourrait apporter sa contribution en proposant une version de la loi et de la règle – et donc de l'ordre – qui s'inscrive du côté de la pulsation et de l'alternance. Corps qui s'ouvrirait et se refermerait selon des rythmes convenus et attendus. Non pas débordement ou envahissement menant aux brouillages de limites et à la confusion des lieux et du temps, mais jeu alterné d'ouverture et de fermeture, de présence et d'absence, d'avance et de retrait. La pudeur du *Leib* annoncerait ainsi les jeux du voile du *Körper* qui viendraient la compléter.

Une souillure proprement féminine

Si on l'examine plus en détail, la définition de la souillure corporelle comme ce qui serait issu d'un des orifices du corps se révèle insuffisante. En effet, toutes les sécrétions corporelles ne suscitent pas les mêmes fantasmes et ne sont pas perçues comme également polluantes. Qu'on en croie l'ethnologue Françoise Couchard, constatant que le sperme suscite moins d'effroi et de répulsion que le sang des règles (« Le sang menstruel... », p. 146) ou Julia Kristeva pour qui ni les larmes ni le sperme, bien que se rapportant à des bords du corps, n'ont valeur de pollution (*Pouvoirs de l'horreur*, p. 86), il semble en effet que la valeur polluante des objets corporels soit directement liée à leur appartenance à la catégorie de l'excrémentiel ou à celle du menstruel. Ainsi le sang menstruel demeurerait-il au plan fantasmatique la principale substance souillante, pour laquelle un tabou serait requis dans toute l'ampleur de sa fonction protectrice.

Quoi qu'il se dise dans le champ des idéologies positivistes pour qui tout tabou relève d'une « enfantillerie » ou d'un anachronisme voisin d'une croyance superstitieuse, et en dépit de ce qu'une publicité ostentatoire pourrait laisser penser, le tabou porté sur le sang menstruel reste agissant, et son statut moderne relève plus de sa transformation que de son extinction : au

1. « Là réside aussi la contagiosité du tabou ; celui-ci s'étend de l'objet à l'interdiction elle-même, enfin au système que celle-ci désigne, c'est-à-dire le mode de propagation par contact » (S. Gribinski, « La contamination », p. 69).

niveau inconscient, le sang des règles reste toujours associé à une forme de souillure¹. D'où ce tabou, si fortement présent et opérant dans toutes les cultures et les religions monothéistes tire-t-il donc sa force ? Pourquoi les hommes devraient-ils se protéger du sang menstruel de leurs compagnes ?

D'abord, bien sûr, on évoquera la puissante association entre le sang menstruel et la mort : de façon générale, le sang évoque la violence, la mort, le meurtre et le sacrifice. À ces associations, le sang menstruel ajoutera l'image d'un sexe blessé à mort, qu'il s'agisse de celui de la vierge sacrifiée, d'une femme morte en couches ou d'un sexe masculin entaillé par un vagin carnassier.

Sera aussi évoquée l'association forte, quoique inconsciente, entre sang menstruel et excrément², qui rendrait compte de la difficulté persistante à maintenir présente à l'esprit cette « frêle cloison » qui délimite le vagin et le rectum, difficulté qui serait responsable d'une représentation inconsciente du sexe féminin comme d'un cloaque³. La frayeur et la honte d'une fille au moment de ses premières règles ou lorsqu'une tache vient afficher l'écoulement de son sang résulteraient ainsi de sa propre difficulté à se représenter la sexualité hors de l'analité⁴. La problématique de la différenciation entre le sexuel et l'anal expliquerait aussi pourquoi, par l'effet d'un retournement, d'objet de honte, les règles pourraient se transformer chez certaines femmes en objet précieux, comme chez celles qui en parlent comme d'un trésor intime⁵. Pour Julia Kristeva, le sang menstruel, typiquement féminin, s'associerait aussi à l'excrémentiel par le biais du pénis anal dont l'imaginaire infantile pourvoit le corps de la mère et par la soumission à celle-ci devenue au moment du dressage sphinctérien « la dépositaire de la topographie du corps propre » (*Pouvoirs de l'horreur*, p. 87). Fuir le menstruel serait fuir l'excrémentiel qui serait aussi fuir le maternel, maître des excréments.

La dangerosité du sang des règles serait encore accrue d'être un « flux inendiguable »⁶. Échappant au pouvoir des hommes, et même des femmes, de la mère elle-même qui n'a pas le pouvoir d'en ordonner le rythme d'apparition, il ne répond ni à un ordre, ni à une demande, ni à un souhait : il vient, ou pas, et s'arrête de même façon. Le sang menstruel n'est pas contrô-

1. « Parmi tous les affects qui nous seront livrés autour du phénomène de la menstruation : angoisse devant l'inconnu, contrainte et gêne physique, dégoût... surgira, obvie, le sentiment massif de la honte à être souillée et à dévoiler aux yeux des autres la souillure » (F. Couchard, « Le sang menstruel : tabou et frayeur », p. 145).

2. *Ibidem*, p. 146, et aussi, lettre de Freud à C.G. Jung, 14 juin 1907 (*Correspondance*, t. 1, p. 115).

3. Pour une reprise détaillée de cette question, voir W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 164-185.

4. Ce qui expliquerait la remarque de Freud dans « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », p. 62 : « Les sécrétions anormales de la muqueuse vaginale sont considérées comme capables de provoquer du dégoût. »

5. M. Cournut-Janin, *Féminin et féminité*, p. 74.

6. F. Couchard, « Le sang menstruel : tabou et frayeur », p. 142. Flux inendiguable ? Peut-être mais assurément aussi, tarissable, aussi bien dans les fantasmes des femmes qui peuvent se vivre comme source tarie de n'avoir plus leurs règles ou d'être stériles, ni dans la réalité où le flux se réduit à néant lors des grossesses ou à la ménopause. Pour les femmes, pour certaines en tout cas, le sang menstruel serait moins le signe d'une continuité pulsionnelle que celui d'une rythmicité qui accompagne leur vie de femme féconde, l'apparition ou la disparition du sang menstruel marquant les grandes étapes de leur vie : passage de la fille à la femme, de la femme à la mère et de la mère à la femme ménopausée, et se présentant souvent au cours de cette vie comme survenant par surprise ou comme se dérochant à l'attente.

lable, en quoi, paradoxalement, il échapperait au registre de l'excrémentiel, car il n'ouvre pas à la dialectique du don et de l'échange. Sa nature immaîtrisable le rapprocherait plutôt de l'érection masculine qui ne peut pas non plus se décider, s'ordonner ou s'interdire. Tous deux, sang menstruel et sperme trahissent de façon irréfutable la présence dans le corps d'une différence sexuelle et d'une sexualité à l'œuvre de façon souterraine ou manifeste, mais à tout le moins indépendante de la décision du sujet.

Menaçant, le sang menstruel le serait donc doublement de s'extraire du corps féminin mais aussi de désigner son sexe sans le recouvrir de ces voiles qui permettent en temps ordinaire de lui rendre hommage sans craindre de s'y perdre et de s'en approcher sans craindre d'en être contaminé. Ce que l'on risquerait à entrer en contact avec le sang menstruel serait de voir resurgir, par contagion et contamination, le féminin en soi. À cette menace, seul le tabou pourrait répondre. Resterait à savoir pourquoi le féminin signifié par le menstruel appellerait-il le tabou ?

Funeste contact

Sur le terrain où nous conduit la frayeur du sang menstruel, on rappellera que le tabou désigne, tout en s'en défendant, un contact dont la réalisation ou la représentation suffisent à faire naître la terreur, ou l'angoisse. Puisque le sang menstruel condense en lui une dimension excrémentielle et une dimension sexuelle qui toutes deux renvoient vers le maternel et le féminin, de quel contact s'agirait-il en ce cas, si ce n'est celui de la mère ? S'il est en effet un tabou universel, n'est-ce pas précisément celui qui prohibe au fils de « toucher » à sa mère ?

De l'origine du tabou de l'inceste, on a beaucoup débattu, et Freud lui-même affirmait ignorer pourquoi la civilisation avait imposé aux hommes la renonciation à l'objet incestueux (*Totem et tabou*, p. 145), cette « mutilation la plus sanglante peut-être imposée au cours du temps à la vie amoureuse de l'être humain » (*Malaise...*, p. 55). Le tabou de l'inceste aurait-il comme fonction de soutenir la règle d'alliance exogamique nécessitant le don des femmes comme Freud avait pu le suggérer¹ et Marcel Mauss en faire l'hypothèse dans son *Essai sur le don* ? N'existerait-il que pour protéger « l'asymétrie relationnelle instaurée par la maternité »², c'est-à-dire l'ordre des générations ? Ou bien encore, comme l'affirme Françoise Héritier, témoignerait-il de la fondamentale aversion des humains à l'égard des rapports sexuels entre « identiques parfaits » (*Les Deux sœurs et leur mère*, p. 365) ? Quelles que soient les réponses apportées par les anthropologues à ce débat, on doit à Freud d'avoir mis en lumière, et à Lacan d'avoir rappelé (*L'Éthique de la*

1. S. Freud, manuscrit N, mai 97, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 186.

2. M. Moisseff, « Entre maternité et procréation », p. 126.

psychanalyse, p. 83), comment l'interdiction de l'inceste est au principe de la loi primordiale dont tous les autres développements culturels ne sont que les conséquences. Il faut pourtant insister sur ceci que, bien que le tabou donne forme humanisante au désir pour la mère, il ne l'abolit pas pour autant. C'est même cela qui fait sa valeur : s'il est précieux, c'est parce qu'il recèle, tout s'en protégeant, un désir à l'efficacité duquel il ne renonce pas. De même que le surmoi conserve en son noyau les objets d'amour et l'amour qui leur était porté, le tabou fait coïncider la volupté et la crainte du toucher¹, l'interdit et l'attrait pour sa transgression². Ainsi, s'il protège de l'attraction pour le féminin et pour le maternel, le tabou porté sur le sang menstruel en conserve-t-il néanmoins toute l'intensité.

Dans *Totem et Tabou*, Freud introduit l'idée selon laquelle le tabou qui opère dans le champ de la culture opère aussi sur le plan psychique, avec les mêmes modes d'action : il crée des espaces différenciés et aménage des « sanctuaires », lieu de sacré et de secrets, dont il pourra ensuite aisément se détourner. De même que les hommes de tout temps n'ont pas manqué d'installer sur un piédestal pour l'y vénérer une grande déesse qui fût aussi et surtout une mère³, tout à la fois déesse de vie et de fertilité et déesse de mort⁴, Jacques Sédat, dans un commentaire introductif au texte de Freud « Grande est la Diane des Éphésiens », met en rapport l'amour pour les grandes déesses avec une lettre à Fliess de décembre 1896 où Freud souligne combien reste vivace dans l'espace psychique une Autre inoubliable et inégalable, dans lequel se reconnaît la mère originaire (*La Naissance de la psychanalyse*, p. 159). Pour vivre en paix psychiquement, il conviendrait donc de rendre inaccessible la mère archaïque, celle des premiers soins et des premières séductions, ce qui éviterait d'avoir à renoncer aux bienfaits apportés par la croyance en ses vertus. Corollairement, une mère « atteignable » devrait aussitôt être dénoncée comme impure et corrompue⁵ car son accessibilité même viendrait réveiller l'angoisse liée à la réalisation d'un inceste soudain rendu « envisageable ».

On pourrait ainsi postuler avec Monique Schneider, que le tabou porté sur le sang menstruel découlerait moins d'une crainte fondamentale des hommes envers la femme « incompréhensible, pleine de secret, étrangère et pour cela ennemie »⁶ que de la nécessité de se protéger de « cet élément maternel qui loge insidieusement, potentiellement, dans la femme » (« Endiguer », p. 170). Surgi de ce ventre-là, le sang menstruel amènerait avec lui la représentation d'une possible mise en contact avec ça. Menaçant par son

1. S. Gribinski, « La contamination », p. 68.

2. « Les hommes sont en un même temps soumis à deux mouvements : de terreur, qui rejette, et d'attrait qui commande le respect fasciné. L'interdit et la transgression correspondent à ces deux mouvements contradictoires : l'interdit rejette, mais la fascination introduit la transgression. L'interdit, le tabou ne s'opposent au divin qu'en un sens, mais le divin est l'aspect fascinant de l'interdit : c'est l'interdit transfiguré » (G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 76).

3. S. Freud, « Grande est la Diane des Éphésiens », p. 6-8.

4. S. Freud, « Le motif du choix des coffrets », p. 78.

5. M. Schneider, « La séduction comme parure ou comme initiation », p. 31.

6. S. Freud, « Le tabou de la virginité », p. 72.

invisibilité agissante et parce qu'il s'écoule d'un corps fantasmé comme béant, avaleur et attirant, il serait porteur du redoutable privilège de signifier le maternel enclos en toute femme : passé la vulve, au plus intime du corps féminin, se trouverait le ventre maternel, lieu abhorré et adoré tout à la fois. De la séduction supposée maligne de ce ventre-là, le tabou chercherait à tenir l'homme éloigné.

Certes, le ventre ainsi imaginé comme rebelle, sauvage, animal, n'aurait pas toujours été perçu comme dangereux. Au début de la vie, la mère aura même été pour l'enfant la première figure protectrice contre les dangers extérieurs et contre l'angoisse¹, et « vivre éternellement en son sein devait à l'origine s'accompagner d'une certaine volupté »². C'est donc secondairement qu'apparaîtrait le tabou, une fois l'angoisse de l'inceste devenue opérante, c'est-à-dire une fois devenue agissante l'angoisse face « aux buts passifs de la libido »³.

Si le ventre des femmes déploie son charme ambigu à l'égard des hommes qui seraient tentés d'y retrouver des félicités anciennes au risque de se dissoudre dans l'envie qui leur viendrait en retour de se laisser faire, de se laisser aimer à leur tour, ils redouteront aussi les enfants qu'il recèle, qu'il pourrait receler, qu'il aurait pu receler : l'homme n'est pas toujours un père pour l'enfant. On dira donc que la peur de la mère peut aussi apparaître comme la peur de son pouvoir procréateur, imaginé comme débordant, excessif, illimité, ce que Bataille appelait le « mouvement de prodigalité de la vie » (*L'Érotisme*, p. 66).

Redouter la trop grande fécondité d'un ventre, hypostasier le désir féminin d'enfants, affirmer qu'une femme ne serait comblée que par ses enfants, son fils surtout, faire de la mère une figure de « maman » toute en douceur et oblativité, n'est-ce pas vouloir masquer, pour mieux s'en protéger, la crainte ou le refus d'enfanter ? N'est-ce pas se protéger de l'idée que la mère ait pu se faire haineuse à l'égard de l'enfant logé en elle ? À idéaliser un soi-disant inextinguible désir d'enfants, ne cherche-t-on pas à rendre inconcevable qu'une femme puisse refuser l'enfant en elle⁴ pour s'épargner « la question de l'objet problématique que [tout être humain] constitue pour lui-même, car il doit sa vie à une expulsion »⁵. Tantôt maléfique, tantôt bénéfique comme « la corbeille des dieux, ce creux tressé, ce cercle parfait » dont Nicole Loraux nous dit que, dans la mythologie, elle « était tout sauf un contenant neutre » (*Les Enfants d'Athéna*, p. 249), le creux auquel on voudrait parfois réduire le ventre des femmes ne serait-il pas un artefact inventé par les hommes pour rendre tolérable un féminin qui précisément ne serait pas

1. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 33.

2. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 258.

3. J. André, *Aux origines féminines de la sexualité*, p. 104. Cf. aussi : « L'homme redoute d'être affaibli par la femme, d'être contaminé par sa féminité et de se montrer incapable. L'effet endormissant, détendant du coït peut être le prototype de cette angoisse... » (S. Freud, « Le tabou de la virginité », p. 71).

4. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 203.

5. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 259.

qu'un contenant¹, et dont le « dehors » serait encore plus angoissant², en raison précisément de son pouvoir de séduction ? On peut croire en tout cas que du sexe féminin au ventre maternel, le tabou du sang menstruel, par ses interdits de contact et de représentation, réunit en une même opération paradoxale le désir de rester en contact avec le lieu maternel de l'origine et celui de maintenir ce lieu hors d'atteinte, et participe au tabou plus général de l'inceste.

Comment pourtant se séparer du trop vif d'une représentation du maternel en soi ou sur l'autre sans y perdre le sens de sa propre origine ? Comment la terreur face au féminin qui enclot le maternel pourrait-elle devenir la jouissance par le féminin ? À cette entreprise, nous le verrons, la pudeur apporte quelques solutions.

B – LOGIQUES DE SÉPARATION

Si les tabous qui fournissaient une réponse culturelle ou religieuse à la question de la souillure et de la contamination vacillent, et si derrière la répulsion qu'inspire le sang menstruel se lisent, toujours actifs, la crainte du corps féminin et le refoulement de l'élément maternel qui y loge, comment le sujet humain se débrouillera-t-il des inévitables rencontres avec le féminin sans devoir recourir au symptôme ? De quelles autres ressources psychiques disposerait-il pour faire échec à l'angoisse qui surgit d'une trop grande proximité avec le maternel ou avec le féminin ? C'est ce qu'on voudrait ici essayer d'éclairer.

1. PENSER ET JUGER COMME PROTECTION CONTRE LE FÉMININ

À partir de sa relecture des textes consacrés par Freud à la mise en place puis à l'explosion du complexe d'Œdipe chez le garçon, Wladimir Granoff fait la démonstration dans *La Pensée et le féminin* de ce que « l'analyse est certes fille non pas du *Weibliche* [féminin], mais de l'emprise du *Weibliche* sur la constitution de la scène psychique de Freud » (p. 288). Sa thèse, sur laquelle nous nous appuyerons, consiste à dire que la menace par laquelle le garçon a pu se résoudre à croire ce qu'il avait vu quand il avait aperçu un sexe féminin, reste présente et agissante dans son esprit sous la forme d'une crainte de voir se renouveler le bouleversement qu'avait entraîné cette vision rendant possible la représentation de la castration. C'est pourquoi, en présence du féminin, ou plutôt lorsque l'évidence d'un féminin représentable viendrait à manquer, l'homme plongerait dans un désarroi mettant en péril

1. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 98.

2. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 261.

sa pensée et son jugement, désarroi dont il ne sortirait que par l'effet d'une décision (p. 331). Le garçon apprendrait donc à ne pas se laisser déborder par ce qu'il verrait ; aussi s'appliquerait-il à domestiquer la puissance de son regard comme il s'emploierait à domestiquer celle de sa pensée. Qu'on pense ou qu'on regarde, l'important serait de ne pas jouer les apprentis-sorciers et de ne pas déclencher des événements qui pourraient se révéler incontrôlables, parce qu'impensables. La menace ici serait celle de la folie (p. 273), et l'urgence serait de préserver une raison non troublée, gage d'une claire perception des choses¹. Une fois l'œdipe rencontré, le danger viendrait en effet d'un nouveau vacillement de la pensée sous l'effet d'une perception inquiétante, danger contre lequel le jugement s'avérerait être la meilleure des défenses. Celui-ci se révélerait pourtant aussi fragile que précieux, nécessitant que soient acquises de façon assurée les catégories du temps et de l'espace, ce qui exigerait en retour que soit prélevé sur le corps le support de leurs représentations (p. 143).

Or, en raison de ce que W. Granoff nomme « l'indécidable du sexe féminin » et à cause de la « topologie ambiguë du vagin, ce creux qui n'est ni un trou ni un abîme, sauf pour la pensée et l'agir » (p. 289), le corps féminin fait obstacle à l'activité de représentation des catégories nécessaires au jugement. Dira-t-on en effet que le vagin est dedans ? ou qu'il est dehors, comme un abri (p. 261) ? Qui plus est, non seulement le corps féminin fait-il obstacle à la pensée, mais encore les femmes se sentent-elles peu concernées par cette nécessité d'établir une délimitation fixe entre le dedans et le dehors, elles qui ont accès durant leur grossesse à cette expérience énigmatique de n'être plus tout à fait une, sans être tout à fait deux. Ne pouvant compter sur les femmes pour les aider à penser un féminin moins ravageur, Granoff suggère alors que le plus sûr pour s'éviter le désarroi de l'indécidable serait de se mettre à l'abri du côté du père. Là, face à l'incertitude – dedans ou dehors, avant ou après, mensonge ou vérité –, la figure paternelle proposerait le recours à la « décision » qui, entre illusion, déduction et intuition, choisirait une voie qu'elle espérerait être la bonne (p. 252-253).

De ce nécessaire recours au père pour maintenir la pensée active face à la représentation du féminin, Granoff conclut qu'au fondement de toute théorie on trouve la bisexualité (p. 72) : l'énigme ou la menace du féminin mettraient la pensée en marche tandis que l'appui sur la représentation du père en rendrait possibles les opérations de jugement et de décision. La représentation féminine menaçante serait ainsi remplacée par une théorie². La méthode ou la théorie n'auraient alors de cesse qu'elles n'en aient terminé avec la tâche de penser la mère (p. 418) et avec celle de résister à la pression

1. « L'incertitude morale est une cause plus grande de difficulté à une exacte perception qu'un défaut dans l'œil » (M. Proust, *La prisonnière*, p. 140).

2. On trouve dans les lettres de Freud à Jung deux illustrations éloquentes de cette équivalence « femme-théorie », une première quand il compare sa méthode à une mère précieuse dont les enfants seraient les résultats et une seconde, quand il utilise pour parler de la psychanalyse le terme de « dame » (Lettres du 29 novembre 1908, *Correspondance*, t. 1, p. 253, et du 2 février 1910, t. 2, p. 22).

exercée par l'image insistante que chaque femme peut faire surgir en l'homme, celle de sa séduction. Jacques André rejoint ici Wladimir Granoff pour suggérer que c'est en surimposant la représentation de la castration à celle du féminin que l'homme résisterait au pouvoir de celui-ci. L'angoisse de castration le sauverait d'une angoisse encore plus terrifiante, née de la fascination masculine pour le féminin lorsque s'y entrevoit l'attrait pour une séduction qui serait celle de la mère originaire (*Aux origines...*, p. 92). Plutôt la castration que la séduction maternelle, dirait l'homme à la représentation menaçante à laquelle il s'empresserait de donner un visage de monstre ou de déesse pour mieux l'appréhender¹.

Cette déesse, souvent il la rêvera vierge, c'est-à-dire sans sexe ouvert à celui de l'homme, et il la confinera en un endroit sacré, sans craindre qu'elle ne s'y révèle touchable. Plus, en l'inventant vierge, non seulement fera-t-il disparaître son sexe désirant de femme, mais encore fera-t-il disparaître l'idée qu'à l'intérieur de son corps un enfant puisse être accueilli. Ne conservant d'elle que l'image de son corps visible, il lui sera ensuite aisé de réduire celui-ci à son manque. Jacques André fait ainsi observer comment Freud fait disparaître dans *L'Homme aux loups* le fantasme « d'être coïté par le père » et comment il n'y désigne jamais explicitement le fantasme de la petite fille d'être pénétrée par le père, se contentant de lui attribuer un désir d'enfant du père. En plaçant les choses au seul niveau du visible, l'enfant à naître sera supposé venir réparer le dam de ce qui serait visiblement manquant. Le fantasme d'être pénétré – qui nécessite une représentation du corps en creux – tombe alors sous le coup d'un refoulement aboutissant à ce que Jean Guillaumin nomme un « déni de la béance » (« La blessure des origines », p. 228). Place est faite alors au jeu d'absence et de présence du pénis.

Les choses pourtant n'en resteront pas là, car les hommes ont bien quelques autres ressources face aux séductions du féminin et du maternel, et les femmes ont en réserve quelques stratégies pour ne point trop effrayer les hommes.

2. PARTAGER

Que faire de la femme pour endiguer son irrésistible séduction ? Une mère ! Que faire de la mère pour ne pas être aspiré par son ventre prodigieux ? Une déesse, lointaine et hors d'atteinte : en tout état de cause, il faudrait tenir à distance la représentation redoutable. Séparer serait donc l'opération salvatrice par laquelle la pensée, arrimée à la figure et à la voix du père, maintiendrait le cap du jugement et de la décision.

Mais la représentation du féminin attire autant qu'elle repousse, et Wladimir Granoff a montré combien la « dérive imparable » du regard arrêté,

1. J. Guillaumin, « La blessure des origines », p. 228.

séduit, enjôlé par un premier élément séparateur, le voile, cherchera à toute force la palissade, second élément séparateur, qui lui aura été désignée comme promesse, afin d'y trouver l'interstice par où se couler pour passer et rejoindre la belle (*La Pensée et le féminin*, p. 354). Penser à la femme sera donc jouer de la séparation en un incessant mouvement d'approche et d'évitement où l'homme cherchera à se séparer autant qu'à rejoindre la femme, au risque de disparaître avec elle sous le voile. Mouvement d'attraction et de répulsion, d'avance et de recul : « comment regarder une femme et la désirer, comment se reconfronter à la Chose »¹, comment céder au féminin sans se perdre comme sujet ?

Ici sans doute la pudeur aura son mot à dire, proposant au regard de glisser vers la mère et vers la femme, sans crainte de s'y engluer ou de s'y dissoudre car, par ses voiles et par ses digues, la pudeur veillerait à maintenir les séparations nécessaires au jugement, à la pensée et à la décision.

La pudeur, une alternative

Ce que l'on voudrait ici suggérer c'est que la pudeur participe, par les moyens qui sont les siens, à l'exigence psychique de délimitation par laquelle la pensée se maintient agissante, malgré la menace d'une précipitation « dans la dimension obscure de l'informe »² que font peser sur elle les représentations contraignantes du féminin. Reprenant à son compte des prescriptions de détournement de lieux dangereux, de protection contre la souillure et d'instauration de limites et de frontières, la pudeur s'offre comme alternative, ou complément, au tabou dont elle redouble les fonctions : se protéger d'un désir tout en conservant l'énergie. À cette fin, elle s'inscrit dans la double logique de séparation mise en évidence par Wladimir Granoff et réalise des opérations de partage, *Scheidung*, et d'enveloppement, *Sonderung* (*La Pensée et le féminin*, p. 339-356). Fidèle à l'esprit du tabou, elle s'offre aussi comme alternative au symptôme en préservant la pulsion du refoulement. Comme le tabou et comme le symptôme, elle met donc le désir à l'abri, tout en donnant à ce dernier une forme psychiquement élaborable, prévenant ainsi la confusion et les effets catastrophiques qui résulteraient d'une pulsion scopique laissée à la dérive.

Comment la pudeur parvient-elle à ses fins ? En se faisant digue, au double sens de ce qui résiste aux flux et de ce qui partage les eaux de la terre. Attentive à inscrire sur le corps, et à partir du corps, des signes distinctifs, elle s'emploie à dessiner un corps stabilisé, c'est-à-dire identifiable : corps masculin ou féminin, jeune ou âgé, laborieux ou au repos, festif ou endeuillé, etc. En inscrivant ainsi des espaces repérés – physiques et psychiques –, où

1. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 2, p. 92.

2. C.-G. Métral, *La Pudeur ou l'être discret*, p. 58.

les substances comme les mots et les émois peuvent trouver leur place, la pudeur contribue à ce que le féminin n'embrouille pas le masculin, et à ce que le sexuel ne se laisse pas envahir par l'excrémentiel : un sujet ne doit pas devenir pour un autre un lieu d'évacuation ou un lieu pour les déchets ou la pollution¹. Par son attention aux mécanismes d'ouverture et de fermeture des orifices du corps, la pudeur fait en sorte que le dedans ne vienne pas au dehors inconsidérément et que les sécrétions du corps trouvent des lieux à elles réservées, hors de la vue, hors de l'ouïe, hors de l'odorat. Est ainsi soumis à discrétion ou à secret le corps dans sa vulnérabilité (sa douleur) et dans son animalité (ce qui relèverait des seuls besoins physiologiques)².

Si la pudeur livre avec précaution ce qui s'extrait du corps ou de l'espace psychique, elle est cependant tout aussi attentive à se protéger d'effractions inopportunes. Car l'expérience de l'impudeur, comme celle de la souillure, n'est pas que celle du débordement ; c'est aussi l'expérience d'un envahissement ou d'une pénétration sans précaution. Pour éviter ces effractions et ces débordements, de l'intérieur vers l'extérieur ou de l'extérieur vers l'intérieur, elle se fait géomètre et trace des lignes de partage entre un sujet et un autre ; elle installe des seuils et des sas, crée des dispositifs de mise au secret pour y mettre à l'abri ses trésors psychiques, fantasmes, rêveries, espoirs, illusions, chagrins, regrets, souvenirs, etc., et prélève à partir de l'espace public ces territoires d'intimité, niches, bulles et autres espaces personnels ayant retenu l'attention des sociologues³.

Occupée à délimiter des espaces réservés, la pudeur veille aussi à conserver la possibilité de toucher l'autre et à être touché par lui, que ce soit physiquement ou émotivement. À côté d'un « jamais tout montrer, jamais tout dire » qui donnerait le chiffre de ses espaces psychiques secrets, elle préserve sa liberté de « montrer à quelques-uns », par laquelle se réinventent les figures de l'ami intime, du confident, voire du psychanalyste. À cet effet, elle circonscrit des espaces différenciés, ceux de la parenté, de la familiarité, de la sociabilité, qui introduisent des distinctions entre ses interlocuteurs et le type de lien et d'échanges autorisés avec les uns et les autres⁴. Tout n'est

1. Ne parle-t-on pas de *pollutions nocturnes* ?

2. Dans le jeu de transmutations de ses formes, on pourrait ainsi remarquer que la pudeur contemporaine s'est éloignée du champ sexuel pour envahir celui de l'animalité. Jamais en effet la traque des odeurs du corps n'a-t-elle été si accentuée, comme si rien ne devait venir rappeler que le corps « sent ». Toute odeur corporelle doit être éliminée ou à tout le moins ne plus pouvoir être reconnue comme telle, ainsi que le laisse deviner le développement spectaculaire des produits de soins et de toilette à parfum de fruits ou de fleurs. De même si les jeunes femmes d'aujourd'hui n'hésitent pas à sortir court vêtues, un sourcil mal épilé ou un poil disgracieux sur la jambe suffira à les garder à la maison. Ce qu'il convient aujourd'hui de réprimer serait donc moins les caractères sexuels du corps que ce qui, échappant à l'apparence d'un corps travaillé par la culture, en trahirait l'animalité naturelle, assimilée à la laideur.

3. Ce travail de définition de lieux et de territoires d'intimité a été particulièrement finement analysé par E. Goffman dans *Mise en scène de la vie quotidienne* (t. 2, *Les relations en public*, p. 43-45). Parmi les territoires ainsi mis en évidence par le sociologue, « l'espace personnel » n'est pas sans évoquer un espace que mettrait en place la pudeur, d'autant que, décrit comme « transitoire et situationnel », il partagerait avec l'espace pudique d'être pulsatile.

4. « Dans un monde sans chair, la prohibition du toucher deviendrait intolérable si des espaces adéquats ne permettaient pas de compenser les manques. Ces espaces sont principalement ceux de la vie privée, de plus

donc pas caché ou tu, mais il y aura des espaces pour le partage, et d'autres pour le secret et de la vie intérieure.

Ce prix accordé au secret et à la vie intérieure est la marque d'une pudeur pour laquelle, selon la thèse de Monique Schneider, « déborder, tel est bien le crime impudique » (« Endiguer », p. 171). Attentive à ne rien laisser transparaître d'un « non partageable », cette pudeur relèverait moins de la culpabilité ou de la honte que de la plainte et de l'affect (*ibidem*, p. 172). En raison de leur lien intime au corps, plainte et affects auraient en effet un statut proche de celui des productions corporelles¹ et, sans nul doute, leur exhibition pourrait porter atteinte à la stabilité des identités de qui serait contraint d'exhiber sur la place publique ses douleurs, ses passions ou ses violences intimes².

Cette nécessité de préserver la stabilité des identités serait au fondement de cette autre forme de pudeur mise en lumière par Monique Schneider, le « secret porté sur l'origine » où ne seraient données à voir et à partager que « les formes vues comme achevées, comme séparées du travail incertain, souterrain, qui leur a donné naissance » (*ibidem*, p. 162-163). Voiler l'origine, et donc voiler le travail préliminaire, les temps intermédiaires, l'effort, l'entraînement, les essais et les reprises, les répétitions, les repentirs, les brouillons, les mises en beauté, les essayages, les retailles, les ajouts, les purgatoires de la création et les coulisses du spectacle, comme s'il n'y avait de naissance que par génération spontanée, sans passage par le sexe de la mère. Proche de cette pudeur sur l'origine, il y aurait enfin la pudeur qui veille à ce que l'intérieur du corps ne soit ni montré ni regardé, et à ce que rien de ce qu'il recèle, muscle, os, chair ou souffrance, ne vienne à la lumière. On pense certes ici à l'extrême pudeur de Freud quant à son cancer, mais on pense aussi aux descriptions données par Daniel Oppenheim de la honte – nous dirions de la pudeur –, des soignants face à des adolescents atteints de cancers d'une gravité telle qu'il devient impossible de ne pas les voir ou même de feindre de ne pas les voir (« Le cancer et la honte », p. 110).

Par la pudeur portée sur le *Leib*, le sujet connaît ainsi le confort de la paroi et le repos du cadre sur lesquels elle veille jalousement, de tout son corps. Sans ses protections et ses délimitations, il serait abandonné à l'horreur et au désarroi de la confusion. Contempler le corps dans toute sa béance serait comme rencontrer la Méduse, une expérience terrorisante et fascinante dont seule la haine permettrait de se dégager.

Tel était bien le drame de la narratrice des *Armoires vides*, le roman d'Annie Ernaux, que, chez elle, nul espace n'était laissé à la pudeur pour y installer ses quartiers. Or, quand les seuils de l'intimité sont manquants et

en plus définis par la légitimité du toucher, à l'opposé de la vie publique » (J.-C. Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes*, p. 23).

1. « [...] comme s'ils avaient, au même titre que le corps, un devant et un derrière, et qu'on ne supportait pas de les laisser à l'extérieur, visibles sous plusieurs angles, exposés à la risée » (C. Habib, Préface *Autrement La pudeur*, p. 11).

2. O. Mongin, « De la « Dolce Vita » aux « Versets Sataniques », p. 58-59.

que le cadre qui en assurait la clôture est rompu, « l'étrangement familial » prend des allures d'« étrangement inquiétant »¹. Et quand la narratrice fait l'inventaire de ce que fut son milieu d'origine, elle perd pied et vacille : tout la heurte, la brûle, la défait. Entre ses parents confondus en une même figure et elle la paroi est crevée : elle est dedans, elle ne peut pas s'en extraire, elle hait.

Mes parents, la même figure, la même chair, mais transformés... Pouvoir les aimer complètement, ne pas haïr leur vie, leurs manières, leurs goûts... Je rêvais, je les façonnais, il fallait bien après les retrouver tels qu'ils sont... Ne pas pouvoir aimer ses parents, ne pas savoir pourquoi, c'est intenable. Personne à qui avouer, je déteste mon père parce que tous les matins la cascade de pisse dans le seau de chambre traverse la cloison jusqu'à la dernière goutte, que ma mère se gratte en grimaçant sous ses jupes, qu'il lisent France-Dimanche dont le prof a dit que c'était un torchon, qu'ils disent une hôtel, un anse. Et tout le reste, ce qu'on ne peut pas comprendre si on n'est pas dedans vingt fois par jour [...] (p. 117).

Contemplant ses parents et le monde qui a abrité son enfance, Denise est traversée par une haine, qui pour se dire, et peut-être pour s'approprier, passe par une langue étrangère, qui devient à elle seule la frêle cloison qui permet de commencer à se séparer de ce qui l'a embrouillée sans qu'elle sache dire pourquoi. Pour nommer la confusion dans laquelle elle fut plongée, il faut pourtant qu'elle s'en soit déjà un peu extraite ; il lui faut disposer de ce qui pourrait la séparer, au moins partiellement, de ce dans quoi elle était prise. L'écriture, les mots, la langue, les concepts sont désormais les cloisons – la théorie, dirait Wladimir Granoff – qui la protègent de l'invasion par le trop de réel de son enfance. Elle peut alors dire l'absence de limites, le manque de seuils et de filtres, entre la pulsion et ses objets :

My mother is dirty, mad, they are pigs! En anglais, que je me permettais de les injurier. Des gestes qui me font horreur, parce que ce sont toujours les mêmes qu'ils font, les mal-élevés, les minables, ceux qui ne savent pas se tenir, parler. Il n'y a pas de partage, tout est toujours du même côté. Ils s'en foutent, ils ne cherchent pas à s'améliorer, ça surtout. Manger, je ne voudrais jamais les voir manger surtout quand c'est bon, du poulet, des gâteaux à la crème, ils plongent, ils écartent les bras, ils aspirent, ils ne parlent pas. Les bouchées passent et repassent avec la langue, un bon coup pour enfoncer, le petit soupir d'aise, les petits bouts de pain qui essorent la sauce dans tous les coins, suçotés, aspirés, retrempés, ramollis... Ma mère ramone ses gencives avec l'index... Comment oser ! Mes parents ! Le scandale ! Qu'est-ce que ça fait quand ce ne sont pas vos parents... rien, de la pure curiosité, du mépris. Ce sont mes parents, les miens, et je les vois bâfrer avec vulgarité, sans pudeur, leur seul plaisir, comme les clients, manger. Ils se laissent aller, ils sont faits comme ça, clapotements, glouglou, soupirs, bras étirés. Ils ne font pas attention, ils montrent tout, culottes sales pendues dans le grenier, dentier dans la cuvette. Manger du bout des dents, dames des salons de thé aux gestes raccourcis... J'aurais aimé la discrétion, la mesure, la pudeur. À la place, la précipitation, le débordement, la saleté, ces bruits de nourriture (p. 114-115).

1. M.-P. Chevalerias, « La notion d'intimité », p. 157.

Pour la narratrice, appeler la pudeur de ses vœux, c'est commencer à se déprendre de l'envahissement par l'obscène, c'est mettre à distance la béance d'un corps si largement ouvert que sa subjectivité vivante et désirante avait été en péril de s'y perdre comme en un gouffre sans retour. On le voit, la pudeur, en ces circonstances, est tout autre chose que l'artifice honteux d'une conscience coupable, elle est l'issue salvatrice appelée de ses vœux par la narratrice afin de n'avoir plus à livrer aux regards ses espaces intimes, et pour que s'ordonne enfin ce qui pourrait être partagé avec tous.

3. ESPACE PSYCHIQUE, NON-DIT ET SECRET

On a vu que la pudeur veillait par des opérations de jugement et par des actes de séparation et de partage à maintenir sur le corps et autour du corps des limites, des frontières et des seuils destinés à protéger le sujet des conséquences toujours désastreuses d'un contact avec ce qui se présenterait comme l'objet du tabou, le refoulé d'entre les refoulés, le sexe de la mère et l'impensable de l'absence de représentation du féminin, indissociablement liés. De même, a-t-on vu la pudeur travailler à délimiter des espaces à l'intérieur desquels conserver ce qui ne pourrait pas se partager sans risque pour l'identité du sujet. Mettre au secret, c'est-à-dire tenir à l'écart certaines pensées, certaines représentations ou certaines paroles parce que leur divulgation pourrait se révéler destructrice par leur pouvoir d'attaquer l'espace psychique de l'autre, ou parce que le sujet aurait le désir de les conserver hors de tout contact, comme en un sanctuaire intime, serait donc l'une des opérations à laquelle contribuerait la pudeur. Sous cette forme là, les secrets ou les non-dits de la pudeur se montreraient donc directement héritiers du tabou¹, protecteurs du désir et de son interdit. La différence entre cette mise au secret pudique et une opération de censure serait alors à trouver dans l'origine du désir de mise à l'écart : ce serait par prudence ou délicatesse que la pudeur choisirait de ne pas divulguer quelque chose de soi², tandis que la censure résulterait d'une demande ou d'une exigence formulées par un Autre supposé en position de pouvoir sur soi.

Revenant à l'origine première de la pudeur par laquelle s'affirme un désir de non regard sur soi, et partant de la mise en équivalence par Freud du « se-cacher et se-taire » (« Le motif du choix des coffrets », p. 70), nous dirons

1. G. Rosolato, « Le non-dit », p. 19.

2. Encore faut-il que la « pudeur de dire » ne serve pas d'alibi à cette autre forme de censure qu'est le refus d'entendre : « Pourtant un doute me vient sur la possibilité de raconter. Non pas que l'expérience soit indicible. Elle a été invivable, ce qui est tout autre chose, on le comprendra aisément. Autre chose qui ne concerne pas la forme d'un récit possible, mais sa substance. [...] On peut toujours tout dire, en somme. L'ineffable dont on nous rebattra les oreilles n'est qu'alibi. Ou signe de paresse. On peut toujours tout dire. Le langage contient tout. [...] Mais peut-on tout entendre, tout imaginer ? Le pourra-t-on ? En auront-ils la patience, la passion, la compassion, la rigueur nécessaire ? Le doute me vient, dès ce premier instant, cette première rencontre avec les hommes d'avant, du dehors – venus de la vie –, à voir le regard épouvanté, presque hostile, méfiant du moins, des trois officiers » (J. Semprun, *L'Écriture ou la vie*, p. 23-24).

que la pudeur oppose aux plaisirs de voir et de montrer ceux de l'intériorité¹ ; il sera donc question ici du désir de secret et de la valeur du non-dit dont la pudeur cherche à se faire protectrice.

La pensée et le non-dit

Dès lors que la pulsion de voir soutient la pulsion de savoir et que la pudeur s'oppose à l'exercice inconditionné de la pulsion scopique, dira-t-on que la pudeur s'oppose à la pensée ? S'opposer à la toute-puissance du regard et préférer les voiles à la transparence des choses, affirmer l'intangibilité du secret du sujet, est-ce aller à l'encontre du savoir et de la vérité ? Certes, quand, à un enfant qui s'interroge sur la sexualité, on prétend opposer le secret sur ses origines et qu'on répond par des mensonges avec l'intention de le tromper ou d'éteindre ses questions, on met en péril son désir de savoir et ses capacités à penser. Mais s'agit-il là du secret que la pudeur entend préserver ?

Pour répondre, sans doute faut-il introduire d'autres distinctions. Car, si certains secrets, secrets de famille par exemple, empêchent de penser et brouillent les esprits, ce ne sont pas les secrets protégés par la pudeur. Secrets de famille, secrets de l'histoire, censure : ce sont là des secrets construits autour d'un mensonge, ceux de la mystification, des cachotteries et de la confusion entretenue. Ceux aussi du secret devenu silence de l'ignorance, quand celle-ci est revendiquée comme prétexte à l'irresponsabilité, au confort moral et à la paresse : surtout ne pas savoir. Tout autre est le travail de la pudeur qui préfère affirmer qu'il y a des lieux, des temps, des personnes et des mots, plus poétiques que menteurs, pour aborder ces questions. Affirmer que le dévoilement de la vérité mérite quelques précautions n'en fait pas l'ennemie de la recherche de la vérité mais annonce le compagnonnage infini de la vérité et l'ombre. La pudeur ne dit pas « renonce à savoir », elle répète seulement « tu n'en auras jamais fini de savoir ».

Récusant ceux qui prétendent que la pensée ne pourrait opérer qu'au grand jour, la pudeur réaffirme la valeur structurante de la pensée en silence et en secret. En cela, elle retrouve son caractère de digue, conformément à la remarque de Georg Simmel qui voyait dans la capacité à se taire le résultat d'un processus culturel (*Secrets et sociétés secrètes*, p. 69). De son côté, la psychanalyse rappelle que la pensée silencieuse n'apparaît que dans un second temps de la structuration psychique et qu'elle est le signe de l'achèvement de l'enveloppe psychique faisant clôture entre soi et les autres.

Si la pudeur s'attache à préserver la pensée « réservée », c'est parce que celle-ci offre une protection contre la destructivité de l'autre, en assurant que

1. Variété d'objets du monde interne dont D. Houzel rend bien compte dans « Le concept d'enveloppe psychique », p. 45.

quelque chose de soi lui échappera toujours.¹ C'est pourquoi ce n'est pas tant le contenu de ce qui est tenu à l'écart qui compte que le fait qu'il existe.² On dira aussi que la pensée en secret n'est pas sans plaisir, à commencer par celui, narcissique, d'un exercice autonome de la pensée³. Ce plaisir de penser pour soi est encore plus grand s'il n'est accompagné d'aucun devoir de restitution, dont on connaît les réticences qu'il inspire : « À quoi tu penses ? À rien... » Comme le rappelle Piera Aulagnier, perdre le plaisir de penser en silence serait perdre le plaisir de penser tout court, et conduirait à la perte de toute activité fantasmatique, tant il est vrai que le fantasme est un bien intime, non partageable⁴. Or, ne plus pouvoir fantasmer redoublerait l'inhibition provoquée par l'obligation de tout dire⁵. On connaît par exemple le pouvoir sidérant d'une interprétation sauvage ou d'un lapsus trop explicite qui laisse sans voix celui dont le monde fantasmatique est brutalement mis au jour. Penser en secret et fantasmer en secret sont donc tous deux indispensables à la pensée.

Parce que le secret, le fantasme et la pensée sont à ce point solidaires, la pudeur travaille selon le modèle décrit par Freud dans sa *Notice sur le bloc magique* (p. 1017) : comme le pare-excitations dont elle émane, elle module et rythme les échanges de façon à ce que la psyché s'ouvre sans dommage aux perceptions et sensations venues du monde extérieur, et pour que des traces puissent s'en inscrire. Des représentations sont ainsi formées, sans lesquelles la pensée ne pourrait s'exercer. Tout en alternant ces temps d'ouverture à l'autre et ces temps de fermeture, la pudeur préserve donc la possibilité de penser et de fantasmer en secret et défend l'activité de pensée tout entière.

Précieux secret

Comme de l'amour conjugal dont l'historien nous dit que les silences de l'histoire à son propos sont « plus que du non-dit, de l'ineffable »⁶, on dira que la disposition de la pudeur au secret ne relève ni du mensonge ni de la dissimulation mais d'une disposition psychique à accueillir l'intime en soi⁷. Aussi la pudeur offre-t-elle au sujet la réserve d'un voile tissé « d'un secret dont le caractère absolu tient à ce qu'il désarme non seulement le savoir mais aussi le pouvoir maléfique du regard »⁸, car si elle dévoile l'intime

1. P. Fédida, « L'exhibition et le secret de l'enveloppe vide », p. 276.

2. V. N. Smirnoff, « Le squelette dans le placard », p. 41.

3. G. Rosolato, « Le non-dit », p. 18.

4. « L'adulte a honte de ses fantasmes et les dissimule aux autres, il les couve comme ses intimités les plus personnelles ; en règle générale, il préférerait avouer ses fautes que de faire part de ses fantasmes » (S. Freud, « La création littéraire et le rêve éveillé », p. 72).

5. P. Castoriadis-Aulagnier, « Le droit au secret : condition pour pouvoir penser », p. 143.

6. P. Ariès, « L'amour dans le mariage », p. 121.

7. P. Hochart, « L'espace intime », p. 199.

8. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 73.

c'est toujours pour le revoiler en un même mouvement¹. Le secret préservé par la pudeur n'est donc pas de ceux désignés par Freud comme « triste secret »² et par Alain Didier-Weill comme « faux secrets »³ qu'un aveu pourrait dissoudre, mais c'est celui d'un secret inscrit à l'origine et à limite de la parole⁴, celui dont on pourrait dire qu'il recèle l'« énigme du sujet » et qui réunit son bric-à-brac intérieur en une image composite réduite à un trait unaire⁵.

Dire que le secret de la pudeur est un secret non dissipable ne doit cependant pas être compris comme une dénégation des viols d'intimité dont les effets seront toujours délétères. Certains regards pénétrants, tels ceux dont on dit qu'ils déshabillent ou qu'ils salissent ce qu'ils regardent, ont en effet ce pouvoir de réduire le sujet au silence, à l'immobilité et à la transparence. De même, Winnicott qui faisait de la capacité de solitude et d'intimité du *self* un critère de santé psychique (« La théorie de la relation », p. 247), voyait-il dans l'attaque du noyau intime du *self* une cause d'angoisses majeures, suffisantes à déclencher une psychose (« De la communication... », p. 162). Telle serait donc la leçon de la pudeur qui rappelle que la parole prend naissance en un point obscur de l'être constitué à partir d'un territoire infime soutiré par le nourrisson au regard de la mère et qui affirme que ce point obscur doit rester à jamais à l'abri des regards.

Qu'il s'agisse de clore les béances du corps, de se prémunir contre les dangers de souillure, d'affirmer un besoin de clôture et d'ordre ou d'éviter une trop grande proximité avec le *Leib* maternel, dévorant ou inondant, une question demeure pourtant : comment fermer sans enfermer ? Pour ne pas condamner à la solitude extrême de la perte du visage de l'autre qui mènerait aussi sûrement à la folie que l'effraction psychique, la pudeur devra en effet exercer ses fonctions sans pour autant éradiquer ni le regard sur soi et sur l'autre, ni la parole, ni le contact, ni l'affect. Et s'il lui faut installer de nécessaires et protectrices mises à l'écart psychiques, elle devra tout de même permettre un jeu pulsionnel qui puisse être créatif et vivant et savoir endiguer les débordements sans assécher la rivière. Cela, elle ne pourra le faire qu'en maniant le paradoxe et qu'en s'avancant voilée pour chanter *moderato cantabile* dans les territoires qu'elle aura dessinés. Il lui faudra en somme veiller à rester pulsatile.

1. « Par la pudeur, comme par l'art, se transmet le fait qu'il existe une certaine façon de dévoiler qui aboutit à un révélement qui est revoilement : pas d'authentique dévoilement sans appréhension de ce qui revoile dans le même temps, de ce secret qui, parce qu'il est infiniment reconductible, réserve la possibilité d'un infini dévoilement » (A. Didier-Weill, « La honte et la pudeur : les deux voiles », p. 81).

2. Lettre de Freud à Fliess, 27 octobre 1897, *La Naissance de la Psychanalyse*, p. 200.

3. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 75.

4. P. Fédida, « L'exhibition et le secret de l'enveloppe vide », p. 278. V. Jankélévitch, lui, écrivait : « La fraude est le secret du fraudeur, mais la mort et l'amour sont les mystères de la pudeur » (*Traité des vertus*, t. 3, *L'Innocence et la méchanceté*, p. 1472).

5. V. N. Smirnoff, « Le squelette dans le placard », p. 41.



Chapitre 6

Voilages

A – DÉSIR DE VOILE

Au sortir du complexe d'œdipe qui tout à la fois transforme et redistribue la donne du regard, l'enfant, soumis à l'interdit de l'inceste, est devenu sensible à la nécessité d'endiguer ce qui pouvait sourdre de son corps ou de sa pensée. Ainsi a pris forme pour lui la pudeur portée sur un corps perçu comme contenant dont il s'agirait de prévenir les débordements. D'un même mouvement psychique, l'enfant est aussi devenu sensible à une autre pudeur, celle qui se manifeste par un désir de voile sur un corps visiblement sexué, le sien comme celui de l'autre. En traversant la crise œdipienne, l'enfant a en effet appris que voir est un plaisir risqué. Il a surtout appris que, pour conserver son intégrité et toutes ses possibilités de jouissance, il devait se soumettre à une loi qui organise la réalisation des désirs entre les humains. Aussi va-t-il désormais se plier aux règles transmises relativement aux usages concernant l'art et la manière de se regarder d'un sexe à l'autre. La question devient alors pour lui celle de savoir comment (se) regarder et (se) montrer en s'épargnant la censure du surmoi ou le refoulement ? Comment surtout utiliser le voile, soit pour le mettre au service du déni ou du désaveu de la différence des sexes, soit pour donner à celle-ci une forme qui évite l'angoisse de castration. Ce chapitre voudra donc introduire aux différentes formes du voile créées par l'homme (et la femme) pour que ni le sexe ni le désir ne s'exhibent dans leur nudité : vêtement, beauté, virginité et bien sûr, pudeur.

1. NAISSANCE DU VOILE

Ce n'est que dans un temps mythique que le rapport de l'homme à son corps peut être imaginé comme « simple » ou « naturel », car, très tôt dans la vie de l'enfant, une parole et une image (un fantôme) se nouent au corps du sujet en devenir, lui donnant une consistance nouvelle, à la fois réelle, symbolique et imaginaire. Plus tard, une fois rencontré le signifiant phallique

et introduit à la logique du désir, l'enfant ne pourra plus s'exhiber en toute innocence : la sexualisation du regard aura transformé l'acte de (se) montrer en un « donner à voir », de sorte que ce qui sera vu sera toujours autre chose que ce qui sera montré¹ : il y aura désormais, et pour toujours, un au-delà et un manque à ce que l'œil verra.

Dire qu'après l'œdipe l'enfant ne sait plus que faire de sa peau (en quoi il se distinguerait de l'animal²), est-ce dire que désormais tout regard porté sur lui serait suffisant à le rendre honteux ? Telle est la thèse de Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le Néant* où le regard est présenté comme n'obéissant qu'à une logique de relation d'objet où la honte est invasive : le regard de l'autre transforme le sujet en objet du regard. Chez Sartre, pas de salut ni de rencontre possibles, la dualité regarder-être regardé implique toujours un mouvement d'exclusion : si l'autre me regarde, il est sujet et je deviens objet ; si je regarde, je suis sujet et l'autre devient objet.

Dans une étude différentielle de la pudeur et de la honte, Christian Bulart montre comment Lacan, en introduisant la pudeur sur la scène de la rencontre, permet de sortir de cette logique de la honte où le regardé prend automatiquement statut d'objet (« Le regard, la honte et la pudeur », p. 5-7). Parce qu'elle convoque le désir, la pudeur en effet transforme la relation entre le regardant et le regardé : de relation d'objet, elle devient relation d'inter-subjectivité. Ce passage d'un mode de relation à l'autre, Paul-Laurent Assoun le décrit comme résultant d'un mouvement de la pulsion scopique qui, emportée par une sorte de « ruée » vers son objet (ruée qui ne serait pas encore un « plaisir-de-voir »), serait brutalement stoppé par un interdit de voir, provoquant le rebroussement ou, à tout le moins, la suspension de son mouvement (*Sur le regard et la voix*, t. 2, p. 14). C'est en ce point d'arrêt que Lacan situerait la pudeur, dont l'effet serait d'empêcher que l'emportement pulsionnel ne réduise l'autre à n'être qu'un objet. Entravé par ce reflux de la pulsion, le plaisir-de-voir pourrait alors devenir jouissance du regard. Pour que naisse cette jouissance scopique, il aurait donc fallu *et* un interdit qui provoque le rebroussement de la pulsion *et* la pudeur – « voile, rideau ou endroit de projection imaginaire » (*La Relation d'objet*, p. 165) – située juste avant l'objet, sur lequel serait venu s'inscrire le signifiant du désir (« La signification du phallus », p. 692).

Cette transformation du regard sous l'effet de la rencontre avec le désir n'est pas sans conséquence sur le rapport de l'homme à son corps qui ne parlera désormais que « le temps de la dénudation, de l'ouverture, c'est-à-dire de l'acte amoureux »³ ou « habillé d'artifices »⁴. Aussi, l'homme fera-t-il appel

1. J. Lacan, *Le Séminaire IV. La Relation d'objet*, p. 167.

2. « Est-il concevable de voir un chien, ou un chat, qui donnerait l'impression d'être mal logé dans son corps, d'y être à l'étroit ou, au contraire, d'y être comme perdu ? » (A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 321).

3. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 24.

4. F. Borel, *Le Vêtement incarné*, p. 15.

au vêtement comme à ce qui pourrait donner consistance à son corps¹ et rendre signifiante sa nudité². Plus que tout, son sexe nu lui paraîtra propre à susciter la terreur et l'excitation, en raison justement de l'impossibilité à le voiler du voile de la beauté, ce que rappelait Freud quand il écrivait qu'on ne peut « jamais trouver "belles" les parties génitales » (*Trois essais...*, p. 67).

Désireux de voile, l'homme aura d'abord trouvé la main³ : celle qui, dans les tableaux anciens, voile la nudité d'Adam et Ève chassés du Paradis, celle qui, s'opposant à l'excès d'un regard sur soi, recouvre le visage ou celle qui se fait voile ultime en refermant les yeux des morts. Viendra ensuite la beauté, comme don, comme résultat d'un travail de transfiguration du corps ou comme effet d'un narcissisme contenté, qui apportera sa contribution au travail d'endiguement de la pulsion scopique et de suspension du regard. Resterait la question de la robe, et celle du voile, figure concrète pour l'une, métaphorique pour l'autre, de ce que jamais tout ne sera montré que dans une alternance de voilement, dévoilement et revoilement. Pour que la pulsion joue, il lui faudra du « jeu », et c'est à cela que servira le voile mis en place afin d'atténuer l'insoutenable vision du sexe de l'autre, et de permettre les jeux de la séduction, du désir et de l'érotisme.

2. LE VÊTEMENT COMME VOILE

Le vêtement a été ou est parfois encore présenté comme ce qui s'opposerait à la pudeur, l'obstacle au regard qu'il constitue étant accusé d'exacerber le désir sexuel plutôt que de le contenir. La séduction du corps naîtrait de son vêtement, et retirer celui-ci éliminerait une intention et une tentation séductrices. Cette thèse exprimée par Anatole France dans *L'Île des pingouins* (« Les premiers voiles », p. 69-77) est aussi celle sur laquelle les militants du mouvement naturiste s'appuient pour proclamer que la véritable pudeur réside dans la nudité⁴. Elle repose sur la confusion entre la reconnaissance de la dimension sexuelle du vêtement et la réduction de la sexualité à cette seule dimension : l'homme nu serait dépouillé de sa sexualité. Or, s'il est vrai que le vêtement est « toujours placé sous l'autorité de la pulsion scopique qui en garde les commandes »⁵, nous dirons néanmoins qu'il est multiple

1. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 321.

2. « Le nu met l'homme en danger, en tant qu'homme. Hegel, ai-je dit, nous en donne l'aveuglante raison : le nu ne signifie pas. Il ne parle que voilé, dévoilé ou caché, pour apparaître se dévoilant » (E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 28).

3. « Dans la tradition islamique, ce n'est pas pour rien que l'on oppose la main (dite de Fatma) à l'œil, puisque l'excès est pensé comme essentiel du côté de ce dernier, tandis que la main symbolise l'organe éthique par excellence, capable de s'opposer ou non à l'œil, dans sa mesure » (F. Benslama, « Le voile de l'Islam », *Contretemps*, p. 100).

4. Une publicité de la Fédération française de naturisme de mars 1997 titrait : « C'est parce que je suis pudique que je suis naturiste. »

5. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 31. Cf. aussi : « Le phallus doit toujours participer de ce qui le voile. Nous voyons là l'importance essentielle de ce que j'ai appelé le voile. C'est par l'existence des habits que se matérialise l'objet. Même quand l'objet réel est là, il faut que l'on puisse penser qu'il peut ne pas y

dans ses fonctions ; au service de la pulsion sexuelle et de la pulsion scopique dans son intention exhibitionniste et séductrice, il est aussi au service du narcissisme pour lequel il se fait protecteur de l'identité et du prestige. On dira donc que s'il se fait parfois serviteur de la coquetterie ou de l'exhibitionnisme, rien ne l'empêche d'être aussi l'allié fidèle de la pudeur. En certaines circonstances, qui ne sont pas rares, il devient même très exactement voile pudique, dans la mesure où il s'offre comme refuge pour la vulnérabilité du corps ou devient protecteur de la différence sexuelle.

La doublure et l'enveloppe

Défini « comme tout ce qui a volontairement changé la peau des hommes, fût-ce un trait de peinture »¹, le vêtement assure sa fonction de protection narcissique en se faisant enveloppe et doublure pour le sujet. Un tel lien d'intimité s'instaure en effet entre l'homme et son vêtement qu'il semble devenir une doublure de la peau. Attaquer le vêtement sera alors comme attaquer le corps ou attaquer l'identité. Marcher sans faux-col, perdre ses galons, avoir son chapeau jeté dans le caniveau, autant de circonstances où la perte ou la dégradation du vêtement seront vécues comme la perte d'un morceau de soi ou comme une entaille faite au narcissisme.

Doublure, le vêtement laisse néanmoins une grande liberté. Dépourvu de l'adhésivité d'une pellicule, il rend possibles des variations et des substitutions que la peau ne permet pas², offrant ainsi à l'homme le luxe inconnu des animaux de pouvoir changer de peau au gré de ses amours, de ses humeurs et des saisons. D'autre part, parce que le vêtement laisse toujours un morceau de corps visible – cheville, sourcil ou mèche de cheveux –, la doublure ainsi constituée ne sera jamais totale. Est-ce de ceci que se serait nourrie la méfiance à l'égard de sa fonction d'auxiliaire de la pudeur, comme si dissimuler le corps en annonçant le sexuel était une façon d'aiguiser le désir ?³ Il est vrai que le XIX^e s. et le début du XX^e avaient atteint des sommets dans l'art de voiler le corps pour mieux le montrer. Mais était-ce pour exciter le désir sans avoir l'intention d'y céder ? Ou, comme le suggère Musil, pour permettre au désir de se déployer dans toute son ampleur ?

De cet énorme vêtement, avec ses ruchés, ses bouillons, ses cloches, ses jabots, ses dentelles et ses retroussis, ils s'étaient fait une surface cinq fois plus étendue que l'autre, un calice aux mille plis, difficile d'accès, chargé de potentiel érotique et dissimulant en son centre la mince bête blanche qui, d'être si bien cachée, devenait terriblement désirable. C'était le procédé type que la Nature elle-même utilise lorsqu'elle fait hérisser

être, et qu'il soit toujours possible qu'on pense qu'il est là précisément où il n'est pas » (J. Lacan, *Le Séminaire IV. La Relation d'objet*, p. 194).

1. J. Laurent, *Le Nu vêtu et dévêtu*, p. 9.

2. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 78.

3. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 66.

le poil ou éjaculer des nuages d'encre à ses créatures pour exalter dans l'amour et l'effroi, jusqu'en une sublime folie, les opérations prosaïques qui sont le véritable but de cet amour (L'Homme sans qualités, t. 1, p. 335).

Ce qui aurait été perdu par l'évolution du vêtement occidental contemporain ne serait-ce pas la participation jadis offerte par cette « ouverture » à la jouissance du regard dans les jeux érotiques ? Croyant se débarrasser d'un obstacle au plaisir en transformant la fonction du vêtement « d'ouverture pour un possible jeu sexuel » en un « premier acte de la "mise à nu" qui prélude à la dénudation complète »¹, n'a-t-on pas perdu le sens de ces obstacles dont Freud disait qu'ils étaient nécessaires à la pulsion pour accroître ses plaisirs² ? Peut-être aussi a-t-on choisi de favoriser une autre dimension du vêtement, celle qui rend possibles des retournements, quand par sa « force centrifuge »³ ce qui était doublure vient à la surface et que ce qui était interne devient externe, ce qui était caché – l'ourlet, la fourrure, le jupon, la griffe, etc. – devient externe, et se montre.

Que l'une ou l'autre soit privilégiée, ouverture et retournement seraient les deux caractéristiques du vêtement sans lesquelles il perdrait sa qualité pour devenir carcan ou déguisement. C'est en cela qu'on pourra dire que si le voile est vêtement, le tchador, lui, ne l'est pas ; car le tchador, ce long voile noir et épais qui recouvre entièrement le corps des femmes pour le faire disparaître ne donne rien à voir, pas même le regard. Il ne laisse place à aucune promesse d'ouverture, ni ne laisse imaginer aucun espoir de transformation.

Cette nature changeante, et cependant jamais complètement achevée, du vêtement permettrait d'outrepasser le réalisme du corps en laissant entrevoir ce qu'il recèle, sans détruire son mystère. Affichant la nudité qu'il déroberait en même temps à la vue, le vêtement aurait l'ambiguïté du symptôme qui révèle le désir en le masquant et celle de « la rougeur pudique qui envahit le visage comme signe paradoxal du secret »⁴. Fait pour donner à voir sans que le regard ne se laisse prendre par l'angoisse ou la sidération que provoquerait la nudité, il porterait en lui des promesses de divergence et de diffraction, joliment observées par Paul Fournel :

Les chevaux qui tirent les longues charrettes sur lesquelles les hommes et les femmes s'assoient en travers portent sur le côté de la tête un pompon de laine rouge. Ceux qui

1. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 65 et 70.

2. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », p. 63. Cf. aussi : « Le vêtement de la femme démodée avait pour tâche – et sa morale aussi bien – d'accueillir et de répartir le pénétrant désir viril ; il distribuait le trop simple rayon de ce désir sur une vaste surface – et, moralement, sur toutes sortes d'obstacles –, comme, d'un seul cours d'eau, l'on irrigue une vaste contrée. Et, conformément à la loi qui donne au plaisir et à la volonté une situation d'exception parmi les forces humaines, du fait que les obstacles les exaltent au lieu de les affaiblir, il portait le désir à un degré d'intensité quasi ridicule, si bien que des dévoilements qui nous laissent de glace aujourd'hui représenteraient pour l'homme d'alors une aventure bouleversante » (Robert Musil, *Essais*).

3. R. Barthes, cité par E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 42.

4. E. Lemoine-Luccioni, *ibidem*.

toute leur vie ont accroché ce pompon vous disent que c'est pour faire joli. Les vieux et les vieilles qui se souviennent de ce que disaient les vieux et les vieilles disent que regarder un beau cheval parce qu'il est beau, c'est lui voler un morceau de son âme. Le pompon est là pour faire beau à la place du cheval et le protéger.

Les petites filles du village portent une barrette ou un foulard brodé ; les petits garçons, un chapeau (*Le jour que je suis grand*, p. 48).

De quel regard le vêtement devrait-il assurer la diffraction ou la divergence ? Lacan répondrait : de celui qui pourrait se porter sur un sexe visible, mais aussi bien sur l'angoissant « manque d'objet » constitué par son absence (*La Relation d'objet*, p. 166). Cacher un sexe trop excitant ou trop intimidant ne suffirait pas, il faudrait aussi cacher qu'à un corps, d'une certaine façon, il manque toujours quelque chose : l'autre sexe.

De doublure, donc, le vêtement se ferait aussi enveloppe¹, et faisant et refaisant au corps un dedans et un dehors, un dessus et un dessous, il lui donnerait consistance et contenance. Ceci vaudrait au vêtement d'être dit « tenue » mais aussi bien « phallique », puisqu'il tient et soutient. Phallique certes, et cependant, il saurait aussi se faire maternel, en fabriquant un « creux » au sein duquel loger le corps et en fournissant une surface sur laquelle découper des formes qui seront autant de signifiants pour ceux à qui elles seront données à lire². Précieuses formes qui permettront « au sujet en déroute de refaire, à la lettre, surface, pour qu'on le voie »³, stabilisant ses identités et les inscrivant dans la durée, dans la filiation ou dans l'institution⁴, l'important étant qu'il y ait quelque chose à lire, faute de quoi le corps retomberait dans « l'informe monstrueux »⁵.

Peut-être trouverait-on dans une mise en cause de ce double rôle d'enveloppe et de doublure d'un corps à contenir, protéger, narcissiser et « phalliciser », matière à comprendre deux dérives du vêtement contemporain. La fascination pour la figure du transsexuel prêt à payer cher, et dans sa chair, pour soutenir que le sexe est une question de préférence et que quiconque arbore les signes de la féminité *est* femme, et même plus femme que femme, dit assez combien nous sommes entrés dans une période où la toute-puissance s'accorde à l'image plus qu'au sens. Là où on attendait du vêtement qu'il jette un voile sur le lieu du sexe, on en serait venu à adopter une mode fondée sur le désaveu de l'angoisse inhérente au regard porté sur le lieu de la différence sexuelle, mode remarquable dans sa double volonté de proposer des vêtements, et même des sous-vêtements, identiques aux hommes et aux femmes, et dans son intention de nier le manque : le

1. *Ibidem*, p. 82.

2. *Ibidem*, p. 78 et 16.

3. *Ibidem*, p. 31.

4. « Il était exclu pour moi de porter plus tard d'autres vêtements que mon père, tant, de ce qui m'entourait, le vêtement me donnait l'illusion la plus solide de la stabilité universelle. » Et aussi : « Le vêtement dépend autant d'une répétition collective que d'une tendance individuelle à se distinguer » (J. Laurent, *Le Nu vêtu et dévêtu*, p. 16 et 33).

5. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 323.

vêtement *serait* l'objet total et parfaitement satisfaisant en quoi la pulsion scopique trouverait son objet absolu. Cette mode-là propose ses insignes comme désaveu de la nature intime du sujet qui l'arbore : le nouveau fétichisme vestimentaire ne rend pas compte d'une identité, il *est* l'identité qu'il fabrique au moyen d'une féminité réduite à ses signes extérieurs : le décolleté, la guêpière ou la jupe haut fendue feraient la femme comme le slip l'homme.

Une seconde dérive du vêtement est celle qu'on trouve constitutive d'une mode fondée sur le désir d'abolir la différence des sexes et de refuser au corps tout pouvoir de séduction. Le vêtement « unisexe » aurait ainsi comme fonction de dissoudre la séduction. On pense ici au costume révolutionnaire de la grande époque maoïste mais aussi à la panoplie désormais mondialement répandue du survêtement-casquette-baskets, où l'important semble de maintenir le corps hors sexe et hors séduction. Pour Olivier Burgelin et Marie-Thérèse Basse, ce sont les mouvements féministes d'après 1920 qui avaient entamé le processus rendant indispensable d'« en finir avec le costume féminin traditionnel et, en finir, cela voulait dire l'adoption du vêtement masculin, cela voulait dire l'unisexe » (« L'unisexe », p. 285). La question posée par une mode où le vêtement refuse de se faire signe de la différence des sexes est alors de savoir si son intention est d'affirmer que le traditionnel « dimorphisme sexuel vestimentaire » doit relever d'un choix et non d'une stricte obligation, ou s'il participe d'une idéologie affirmant « l'identité profonde du masculin et du féminin entre lesquels l'opposition ne serait que superficielle ou partielle » (*ibidem*, p. 294).

Si tel était le cas, on pourrait faire l'hypothèse que la pudeur contemporaine au lieu de se réfugier de façon privilégiée dans la toilette féminine serait conduite, pour demeurer opérante, à faire alliance avec d'autres formes de voiles.

3. LA BEAUTÉ COMME VOILE

Comme Stendhal, Proust a pu écrire de la beauté qu'elle était une « une promesse de bonheur » et qu'à l'inverse « la possibilité du plaisir p[ouvait] être un commencement de beauté » (« La prisonnière », p. 140). La beauté serait donc à la fois ce qui annonce la satisfaction et ce qui en résulterait. Ceci dit assez en quoi elle ne saurait être déliée de la question du désir. C'est pourquoi la beauté, façon aimable de faire effraction dans le champ visuel de l'autre, sera parfois assimilée au voile, ainsi que le suggère Wladimir Granoff quand, relisant le texte de Freud sur les souvenirs-écrans, il met en lumière le rôle qu'y joue « la beauté de la mère » (*La Pensée et le féminin*, p. 382).

De même que la libido est dite masculine en raison de son caractère actif, la beauté, parce qu'elle concerne celui qui est l'objet du désir et de

l'amour¹ est dite féminine. Le plus souvent, elle sera aussi présentée comme un don, comme le rappelle son origine mythique, celle d'être le voile coloré donné par Athéna à Pandore pour réjouir le cœur et les yeux des citoyens d'Athènes.

La beauté dont il est ici question n'est donc pas la beauté en tant que représentation codifiée telle qu'on la vit apparaître au siècle des Lumières quand « la vue commença à sortir de son trouble et l'œil à s'aiguiser »², pas plus qu'il ne s'agit de celle dont le rôle social est d'organiser les représentations³. Il est question ici d'une beauté dont les canons esthétiques restent imprécis : c'est la beauté « affirmée plus que décrite »⁴ des princesses de contes de fée, celle dont on dira qu'elle n'est pas « faite », au sens où l'on dirait « se faire les yeux ». On parle ici d'une beauté qui s'offre à l'œil « comme dernier rempart contre la mort et comme transfiguration qui voile la non-représentation du petit *a* lacanien »⁵, se distinguant en cela de la laideur qui n'offrirait en sa transparence, nul point d'opacité pour arrêter le regard⁶ – la femme laide étant celle qu'on ne voit pas, celle qui se confond avec le mur, qui « fait tapisserie », – ou qui, au contraire, n'offrant au regard qu'une implacable opacité, force le regard à buter sur le réel du corps et sur son animalité qu'elle ne saurait faire oublier⁷. Parce qu'elle offre au regard un temps de suspension par lequel il se projette au-delà du visible, la beauté a donc ce pouvoir d'annoncer la dénudation de la rencontre amoureuse, tout en transcendant « l'animalité hideuse des organes »⁸.

Voile permettant de transcender le réel, la beauté est dotée du pouvoir d'affecter celui qui le regarde⁹, ce qui pourrait, à l'occasion, la rendre dangereuse en faisant resurgir la tête de Méduse et son regard aux effets pétrifiants : une trop grande beauté pourra alors figer, effrayer, sidérer, comme en rend compte l'expression « Trop belle pour moi »¹⁰. Pourtant, parce que la beauté trouve son origine dans l'œil qui la regarde, le danger viendrait peut-être moins d'elle-même que de qui la contemple : l'image à elle seule serait insuffisante à créer la beauté. Voilà pourquoi dans *Blanche Neige*, à défaut d'un autre, la Reine doit interroger le miroir qui parle : ce qu'elle voit

1. Comme l'illustre l'un des contes de *Mille et une nuits* mis en images par Pier Paolo Pasolini où pour déterminer qui d'un garçon ou d'une fille est le plus beau, un roi et sa reine conviennent que celui des deux qui aimera l'autre le premier désignera du même coup l'aimé comme le plus beau.

2. P. Perrot, *Le Travail des apparences ou les transformations du corps féminin aux XVIII^e-XIX^e s.*, p. 62.

3. J.-C. Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes*, p. 153.

4. P. Perrot, *Le Travail des apparences...*, p. 64.

5. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour 1970-1971 », p. 444.

6. Cf. les propos d'A. Didier-Weill sur l'expérience de se voir transparent sous le regard de l'autre en tant qu'expérience renvoyant au sentiment d'une bêtise profonde ou d'une laideur absolue (*Les Trois temps de la loi*, p. 71).

7. « Un homme, une femme sont en général jugés beaux dans la mesure où leurs formes s'éloignent de l'animalité » (G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 159).

8. *Ibidem*.

9. D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 234.

10. « Imaginez... au moment du coup de foudre initial, dans la découverte de cette fatalité, de cette beauté convulsive explosante-fixe, magique-circonstancielle (comme l'écrit André Breton), l'œil du passionné, comme exorbité, se pose sur le trait qui l'a capté. Alors la pupille, s'ouvrant à l'infini, avale ce trait » (J. Hassoun et C. Dal Bon, « L'impoli(e) apatride », p. 51).

est insuffisant à garantir sa beauté. La beauté serait donc doublement un don, d'une part pour celui qui la regarde et d'autre part, pour celle qui en jouit. Si Pandore peut offrir sa beauté aux hommes, c'est qu'elle en a d'abord reçu l'usage d'Athéna qui l'a vue et voulue belle. Là résiderait d'ailleurs sa fragilité : venue de l'amour qui seul « constitue la femme comme belle ou la reconnaît comme belle »¹, elle ne pourrait s'obtenir que par le regard de l'autre. En quoi on pourrait donner raison à Daniel Sibony quand il écrit que si on peut aimer les femmes belles, c'est parce qu'on surprend sur elles les signes de ce que « l'inconscient les a aimées, à leur insu » : la beauté serait une « somatisation de l'amour » (*Le Féminin et la séduction*, p. 221).

Reste à savoir comment la femme qui en serait dotée accueillera sa beauté, ce qu'elle en fera et à qui elle la dédiera : voudra-t-elle être belle pour l'homme qui la désire ? Pour son père dont elle incarne la part féminine ? Ou pour faire face à l'Autre femme, celle qui détiendrait les secrets de la féminité (« ... sur l'amour », p. 469) ? Comment supporter un voile sur soi qui ne soit pas un voile pour soi mais un voile pour l'autre ? Comment supporter que la beauté soit un don de l'autre et pour l'autre, sans s'y perdre comme sujet ? À cela François Perrier répondait qu'une femme ne pourrait supporter d'être belle qu'à condition d'avoir eu en réserve deux autres regards de femme, celui de sa mère et celui de la mère de sa mère qui l'auraient rendue réceptive au désir et à l'amour (*ibidem*, p. 444). Car la beauté ne va pas sans risque, à commencer par celui de déclencher un désir qui ne soit pas recevable. Le prix de ce voile luxueux n'est donc pas à acquitter pour son acquisition mais pour son usage, ce qui suffira toujours à décourager certaines de vouloir s'en parer.

Le travail du corps ou la transfiguration

A contrario de la beauté « donnée » qui dit l'effet de l'amour et du désir projeté sur soi, une autre forme de voile, celui de la beauté « travaillée » met au service de la féminité une beauté qui, de n'être pas donnée, ne s'en offre pas moins au regard comme désir de désir.

Dans ses formes les plus douces, on dira cette beauté travaillée proche du vêtement : son action transforme le corps et le visage pour les rendre aimables en les recouvrant d'un voile fait de masques, de crèmes, de couleurs, de laques, de fard, de bijoux, de rubans, de postiches et d'autres accessoires choisis pour leur brillance et leur pouvoir de capture du regard. Plus énergique, la beauté travaillée cherche à remodeler le corps par des opérations qui le mettront directement en jeu : gymnastique, sport, danse, massage, immersion dans des mousses, des huiles ou des boues destinées à lui donner satiné et douceur, fermeté et souplesse, force et résistance. Enfin, dans ses formes les plus violentes, elle fait du corps un champ de labours où inscrire

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 468.

son désir à la pointe de l'aiguille ou du bistouri, pénétrant dans ses chairs pour y opérer des transformations encore plus radicales. La beauté transfigurée veut alors changer le corps en le coupant, en l'épilant, en le tatouant, en le perçant, en le soufflant, en le gonflant, en le réduisant, voire même, dans les cas les plus extrêmes, en l'émasculant.

Un mouvement d'inventaire aura d'abord affirmé la volonté de prise de possession du territoire formé par le corps propre¹, par laquelle le corps « donné » serait transformé en un « corps approprié » : pouvoir se voir, se sentir, se respirer, se nommer ; voilà où j'habite, voilà mes seuils, mes creux, mes saillies, mes cernes et mes cicatrices. Il sera ensuite accompagné d'un désir de réduire et d'appriivoiser l'écart entre le moi idéal et l'image du miroir². En finir avec une vision du corps comme sac ou comme porte-misère pour accéder à celle du corps comme création aimable : que le texte porté sur soi ne soit plus celui des ancêtres, des parents ou des maîtres, qu'il ne soit pas la trace des seules rencontres dues au hasard, bon ou mauvais, mais qu'il devienne le corps propre parce que retravaillé par son désir. La beauté fabriquée comme discours révélateur de soi se présente en opposition farouche au « sois belle et tais-toi » qu'elle tente de renverser en un « Que ta beauté parle pour toi et de toi » afin que puisse s'inscrire sur la peau, entre l'autre et soi-même, le désir de vivre et de séduire : « vois ma peau et connais qui je suis ».

Ce travail acharné et sans cesse recommencé a certes une fonction de réassurance concernant ce qui pourrait être redouté comme manque-à-vivre, manque-à-être : la femme, ou celui qui s'identifie à elle, s'assure qu'elle dispose de ce qui lui permettra d'être aimée. Car ce n'est pas tant de se vivre comme « châtrée » qui l'angoisserait que la peur d'être rejetée des territoires de l'amour. Et si, comme le suggère Freud, « l'envie du pénis est impliquée dans la vanité corporelle de la femme », ce serait moins en tant que « dédommagement tardif de son infériorité sexuelle initiale » (« La féminité », p. 177), que parce que sa position de désirante du désir l'amène à se tourmenter : a-t-elle ce qui sera propre à susciter le désir de celui dont elle voudrait être désirée ? Aussi, quand elle se soumet au long et douloureux travail de modelage de la peau et du corps qui fera d'elle une « vraie femme », ce dont elle voudrait surtout s'assurer, c'est de sa métamorphose en une « survivante face à un manque porteur d'anéantissement »³. Il lui faudra tant de temps pour apprendre à aimer son sexe et se regarder comme aimable, comme désirable⁴.

1. « À l'ombre de ma peau, ma chair travaille, dévore les jours les uns après les autres avec une avidité toujours égale. En elle s'est englouti tout ce qui m'est arrivé, peu de chose à vrai dire, mais ce qui m'est arrivé, par exemple, toutes les images que mes yeux ont vues depuis ma naissance, toutes, toutes. Car mes yeux sont reliés à mon corps par mon cou et, il n'y a rien à faire, ils n'auraient pas pu voir à la place de ceux de Nicolas par exemple. Je n'ai que l'existence de ce corps pour y loger la mienne et me prouver que j'ai seulement commencé d'exister. [...] C'est beau ce corps de vingt-cinq ans que j'ai. Ces pieds sont durs, achevés, des pieds qui ont marché. C'est dans ce petit champ de chair que tout s'est passé et que tout se passera » (M. Duras, *La Vie tranquille*, p. 139).

2. M.-C. Lanctôt Bélanger, « Tombeau », p. 9.

3. *Ibidem*, p. 8.

4. M.-C. Lanctôt Bélanger, « Voir la mère nue », p. 64.

Parfois, pourtant, cet effort pour transformer le corps se heurtera à une angoisse, celle d'être fausse, artificielle, menteuse : d'être « travaillée », la beauté serait-elle récusable ? La question n'est pas nouvelle, et les Grecs déjà opposaient la femme-artifice à la déesse-mère¹. Les hommes voudraient-ils que les femmes soient belles de l'unique beauté qui leur serait donnée par don divin ou par leur amour viril ? Rendre une femme belle, n'est-ce pas un fantasme puissant chez les hommes, par lequel s'avoue leur désir de penser les femmes passives face à la séduction ? Inquiets face à un désir de séduction qui se découvrirait du côté des femmes, ils préféreraient proclamer que seule la beauté donnée ne serait pas menteuse, ne serait pas immorale.

Plus profondément, pourtant, François Perrier a sans doute raison de suggérer que ce qui angoisse l'homme c'est l'invisibilité du sexe féminin qui lui rend si difficile de savoir ce qu'il aime (« ...sur l'amour », p. 469). L'homme se troublerait à se demander s'il aime ce qu'il devine du féminin de la femme ou s'il aime la féminité qu'elle arbore. Aimer ce qui est donné à voir, serait-ce un leurre ? Et pourtant, l'artifice n'est pas la mascarade. La femme qui se fait belle pour l'homme peut être dans une disposition qui relève de la liberté et du jeu plus que de l'intention de tromper ; l'artifice a une légèreté que n'a pas la mascarade. L'artifice propose de jouer, de changer, de se déplacer d'un lieu à l'autre, d'être animé, mobile, fluctuant, changeant. C'est peut-être ça, d'ailleurs, qui inquiète : la beauté transfigurée, la beauté du corps travaillé n'est pas du solide, du concret, du fixe. Elle n'est pas toujours faite de l'étoffe qui mérite qu'on y investisse, qu'on se donne du mal, qu'on fasse des manières. Voyez le grivois de Freud, outré d'avoir dépensé en vain ses galanteries pour une femme qui ne « montera pas ». Peut-être les hommes rêvent-ils d'une beauté qui ne les angoissera pas parce qu'elle ne les surprendra pas ? L'artifice ferait craindre de ne jamais trouver l'autre là où on l'aurait cru, là où on l'aurait voulu. Aussi rêveraient-ils de certitudes, de ces faits assurés qui ne mettraient pas en péril leur jugement et leur décision, certitudes que leur offrirait par exemple une « vraie blonde ».

Qu'elle soit don ou artifice, la beauté s'offrirait comme voile au sexe et au désir qu'il peut susciter, mais elle trouverait sa limite dans l'incertitude qu'elle laisse quant à l'objet aimé et à l'origine de son désir. L'homme épris de certitudes préférera peut-être alors celles que lui offrirait la vierge, encore qu'aimer une vierge ne saurait être qu'une solution provisoire. Car le voile de l'hymen n'est pas propice au jeu : une fois déchiré, il n'existe plus. Là où on pourrait aimer la femme belle, on ne peut sans doute qu'adorer la femme vierge, qui doit rester intacte, hors du champ sexuel précisément.

1. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 123.

4. LA VIRGINITÉ COMME VOILE

« Si de nos jours on pouvait espérer trouver un peu de sympathie pour ces sortes d'enquête, j'offrirais un prix pour la meilleure réponse à la question suivante : au point de vue esthétique, qui est la plus pudique, une jeune fille ou une jeune femme, celle qui ne sait pas ou celle qui sait, et à laquelle des deux peut-on accorder le plus de liberté ? »

S. KIERKEGAARD, *Le Journal d'un séducteur*.

Outre le vêtement et la beauté, un troisième voile vient parfois recouvrir le trop de présence du corps féminin et l'angoissante invisibilité de son sexe : la virginité recouvre alors le corps comme d'une pellicule, proposant une représentation de femme n'ayant pas été touchée par le sexuel et entretenant avec son corps un rapport « simultanément érotique et narcissique »¹. Le voile virginal est donc lui aussi une représentation projetée sur un corps féminin, un corps qu'il ne touche pas mais qu'il diffracte.

Voiler la vierge

La réponse apportée par la Théogonie à la question « Qu'est donc la femme ? » ne peut manquer de surprendre : « un être tout semblable à une chaste vierge »² car elle nous oblige à reconsidérer la définition habituelle de la vierge, « fille qui n'a jamais eu de relations sexuelles et possède encore l'hymen »³. Si la femme est définie par sa virginité, il semble bien que, dans un premier temps au moins, il faille s'éloigner de la réalité anatomique de la virginité pour considérer les choses sur un autre plan. Lequel ? Sur celui des apparences, aurait répondu Kierkegaard pour qui c'est « en tant qu'apparence [que] la femme est marquée par la virginité pure » (*Le Journal d'un séducteur*, p. 227). Comme Pandore qui n'était rien hormis son voile, la vierge serait revêtue d'un voile aussi fascinant que redouté dont elle tirerait son existence⁴.

Si du côté des déesses, la virginité ne pouvait qu'être qu'absolue – sa perte en était irréparable –, Nicole Loraux a montré qu'on trouvait cette même « virginité d'apparence » chez les Grecs qui faisaient usage de l'expression *gynè parthénos* (la femme qui est la vierge) pour désigner la femme qui n'avait pas encore accompli son passage vers le statut d'épouse domestiquée. *Parthénos* aurait ainsi moins désigné un état physique qu'un statut social (*Les Enfants d'Athéna*, p. 174).

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 451.

2. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 86.

3. *Le Petit Robert* 1.

4. « L'homme qui possède assez d'instinct esthétique trouvera qu'une jeune fille innocente, au sens le plus profond et le plus éminent du mot, lui sera toujours amenée voilée, bien que le voile nuptial ne soit pas de règle » (S. Kierkegaard, *Le Journal d'un séducteur*, p. 74-75).

Ainsi comprise, la virginité serait le voile par lequel une femme se maintiendrait hors du champ de la sexualité phallique, dans un état psychique voisin de celui d'Ève avant la chute. Ceci ne serait pas sans rassurer l'homme toujours un peu fragile du côté de l'angoisse de castration, ni sans protéger la femme de l'angoisse de ne pas être ou de ne plus être aimée par un homme, ou d'avoir à se laisser traverser par la violence de la grossesse et de l'accouchement. Comme dans l'univers grec, la vierge aurait quelque chose d'androgyné dans sa façon de partager certaines activités habituellement réservées aux hommes, telle Athéna régnant sur les champs de la guerre et Diane s'adonnant à l'art de la chasse. La féminité de la vierge serait donc une bien curieuse féminité, on dirait presque une féminité masculine, qui se démarquerait du monde de l'entre-femmes où le féminin se partage entre mères et filles : la vierge vit seule, n'a pas d'amies¹, réfute toute appartenance à un univers où circulerait la parole joueuse et secrète des femmes et, si fréquentations elle a, elle les prend dans le monde des garçons, comme Jeanne d'Arc avec ses compagnons d'arme. La figure moderne de la vierge serait celle de la « célibataire » dont les idéaux professionnels sont masculins et qui professe son dédain pour tout ce qui la relierait au monde traditionnel des femmes, chiffons, couture, enfant, et confiture.

La sexualité de la vierge est voisine de celle de la femme narcissique dont Freud disait que son charme faisait série avec celui des enfants, des chats, des grands animaux de proie, des criminels et des humoristes (« Pour introduire le narcissisme », p. 94-95). Elle s'aime d'un amour tranquille, installée dans une position libidinale inattaquable qui suscite l'envie et l'admiration : la vierge n'a besoin de personne, et personne ne la trouble. Elle peut rencontrer des hommes, aucun ne la touche : elle est psychiquement intouchable et reste de ce fait, intacte². La clinique est riche de ces récits où une femme devient femme possible pour un homme parce qu'atteinte dans sa chair par un accident ou une maladie. Touchée, elle devient touchable, et donc désirable.

L'absence habituelle de trace en elle et sur elle éloigne la vierge de tout ce qui rappellerait en elle l'origine, à commencer par son propre sexe. Voilà pourquoi celui-ci doit rester clos sur lui-même. La vierge refuse d'être la fille de sa mère, d'ailleurs rien en elle ne vient évoquer le maternel ; mieux, on la dirait née d'une filiation qui exclut les femmes, telle Athéna née tout habillée de la tête de Jupiter son père. Aussi est-ce aux pieds de son père qu'elle dépose sa sexualité, ce qui l'autorise en retour à prendre à ses côtés le rôle d'un jeune garçon. S'étant arrêtée dans le port offert par son père, la vierge se veut « immobilisée en cet état d'indétermination où le féminin participe encore du masculin »³. Elle flotte dans l'entre-deux des sexes. Détachée de la mère, mais aimante de son père, elle n'espère ni l'homme ni

1. « Il ne sert à rien de donner un voile de vierge ou de jeune mariée à une jeune fille qui fraie beaucoup avec d'autres jeunes » (*ibidem*).

2. D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 273.

3. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 148.

l'enfant qui viendraient se loger au creux de son corps. Son sexe est fermé. Figure apparemment rassurante par son a-sexualité, elle n'en est pas moins dangereuse, car céder à ses charmes aurait pour conséquence d'avoir à défier le père gardien de son hors-sexe ou celle de devoir affronter ce que le désir de la séduire déclencherait chez elle de fureur ou d'indénouable passion.

Redoutable hymen

S'il est possible de penser une virginité sans hymen, à en croire Wladimir Granoff, c'est à Jacques Derrida que l'on devrait d'avoir éclairé en quoi l'hymen serait ce qui, du corps féminin, porte le mieux les virtualités du voile (*La Pensée et le féminin*, p. 351). Représentation incertaine du dedans et du dehors, l'hymen menace la pensée et se fait principe d'indistinction jusque dans son double sens qui en fait le signe de l'absence de pénétration sexuelle et lui donne pourtant le sens de l'union qui découle de sa déchirure, le mariage. Il est aussi ce qui, du corps, peut le plus aisément se donner comme surface d'inscription, sans qu'il soit aisé de savoir ce qui s'y sera inscrit ou ce qui tarderait à s'y inscrire. Que peut-on lire en effet sur le corps d'une vierge lorsque l'hymen n'a pas été entamé ? Rien, rien de sûr en tout cas, d'où sans doute cette idée que la vierge est toujours mystérieuse. Ce que peut seulement dire l'hymen, pour autant qu'il soit intact, c'est qu'il n'y a eu ni inceste – placée sous le signe du père, elle n'a pas été dévoyée par lui –, ni rencontre avec un homme. La vierge n'a pas *connu* d'homme, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en ait pas désiré un. Aussi, si la vierge effraie, ce n'est pas lorsqu'elle se drape de narcissisme juvénile ou lorsqu'elle se plaît dans l'indétermination de son sexe, mais bien plutôt lorsqu'elle s'offre à la défloration. L'espoir de l'homme de conjointre désir et savoir par la connaissance intime de l'hymen ouvre en effet à l'angoissante question : saura-t-il faire trace ?

Il est trois choses qui me dépassent
 et quatre que je ne connais pas :
 le chemin de l'aigle dans les cieux,
 le chemin du serpent sur le rocher,
 le chemin du vaisseau en haute mer,
 le chemin de l'homme chez la jeune fille
 (Le Livre des proverbes, 30, 18-19).

Parce que sexualité, mort, morsure et sang se rencontrent autour de la représentation de la destruction de l'hymen, et parce que, comme Freud en fit l'hypothèse (« Le tabou de la virginité », p. 73), la crainte d'un danger psychique viendrait s'y ajouter, rompre l'hymen pourrait susciter autant de terreur que de répulsion. Ce danger psychique serait au premier chef celui d'instaurer un lien inaltérable entre la femme et son déflorateur, rien n'étant

« plus fort que les liens proven[ant] de la rupture de cette si fragile membrane »¹. Or, que ce lien en soit un d'hostilité à cause de la blessure narcissique infligée par la destruction de l'hymen ou qu'il soit en un de sujétion amoureuse (et puisse être recherché pour cette raison (*ibidem*, p. 78), il restera redouté en raison précisément de son caractère inaltérable.

La peur masculine de la défloration ne doit pourtant pas masquer l'angoisse féminine du premier rapport sexuel qui peut être si intense chez certaines femmes qu'elles préféreraient rester vierge plutôt que de sacrifier leur hymen, comme si la déchirure de celui-ci venait en contrepoint de la menace de castration dire à la fille que la promesse d'une sexualité féminine s'accompagnait pour elle d'une entaille physique réelle, quoique invisible. Si le garçon découvre à l'âge œdipien qu'il pourrait perdre quelque chose de précieux à vouloir prendre sa mère comme objet amoureux, et qu'à partir de cette menace son développement sexuel se trouve radicalement transformé, la fille de son côté s'entend annoncer que sa rencontre avec le sexe masculin lui coûtera une part d'elle-même suffisamment précieuse pour que le père ait voulu en faire son territoire. À la perte de ce territoire-là, la vierge ne pourrait se résoudre.

De même, la peur d'une possible sujétion ou d'une intense hostilité consécutives à la défloration peut-elle être aussi partagée par des femmes avant une première relation physique. Ainsi, ce qui est parfois présenté comme l'effondrement du tabou de la virginité serait surtout l'effondrement de la virginité comme signe de l'honneur du père – effondrement qui serait allé de pair avec celui de la fonction paternelle – plutôt qu'une banalisation achevée du premier rapport sexuel. Il n'est qu'à consulter les magazines pour jeunes filles pour voir la place qu'on y réserve à « la première fois ». De même est-il fréquent que, pour accentuer l'importance de son lien à un homme, une femme précise qu'il a été « son premier ».

La perspective d'une possible défloration fait donc resurgir la figure ambiguë de la vierge qu'il était certes recommandé aux Grecs anciens d'épouser, mais dont il était dit aussi qu'elle « concentr[ait] en elle tout l'interdit redoutable de la féminité » et qu'elle portait en elle la « condition mortelle en même temps que le tourment de la sexualité »². Et, puisque la menace qu'elle recèle ne prend effet qu'au moment où elle se perd, la virginité serait recherchée à condition de rester immuable.

Ce qui intéressera l'homme sera donc d'imaginer être celui qui marquerait la vierge tout en repoussant au maximum la tâche d'être son initiateur

1. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 193. Voir aussi : « Va doucement, ne me fais pas mal... » Aussitôt Max comprit que pour elle, c'était la première fois. Il allait devoir la déflorer, et avec n'importe qui d'autre il aurait inventé sur-le-champ un prétexte pour se dérober. Migraine. Demain, la journée commençait très tôt. Chaque fois que dans le passé, il avait assumé cette tâche, il l'avait amèrement regretté : pendant des mois, les jeunes filles ainsi changées en femmes continuaient à sonner à sa porte ou à l'appeler, alors qu'il les avait déjà oubliées. En prenant la virginité d'une femme, on occupait dans sa vie une place comparable seulement à celle du médecin qui l'avait mise au monde, de qui l'assistait sur son lit de mort » (H. Mulisch, *La Découverte du ciel*, p. 76).

2. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 88.

sexuel, qui risquerait d'apporter la preuve de l'échec de son désir à laisser une trace sur le corps de la femme¹. La figure de la vierge ne sera donc jamais bien loin de celle de la déesse, et l'homme la désirera d'autant plus qu'elle n'exigera pas de passer aux actes. De même la femme pourra jouir d'être désirée sans jamais s'exposer pourtant aux effets d'une rencontre sexuelle, s'évitant ainsi le risque que la trace de l'homme en elle n'entame sa tranquille auto-suffisance de vierge. La virginité, cette apparence qui sied si bien aux femmes, permet ainsi de jouer du désir sans risque de blessure, ni pour l'homme ni pour la femme, qui peuvent ainsi se trouver complices pour en faire l'éloge. Ce voile-là ne manque pas de charme, celui de l'apparente innocence de la femme qui feint d'ignorer qu'elle est porteuse d'un sexe qui pourrait être désirable et qui s'assure de la complaisance des hommes qui, la célébrant à distance tel le narrateur de *La Recherche du temps perdu* épris d'une Madame de Guermantes qu'il se satisfait de croiser au détour des rues et des jardins, s'épargnent en retour l'angoisse de castration.

S'il y a du désir, il n'y a cependant pas de rencontre.

B – CETTE « GRANDIOSE RÉALISATION RÉACTIONNELLE ... »

« Chez la femme, l'inclination à l'exhibition passive se trouve presque régulièrement recouverte par la grandiose réalisation réactionnelle que constitue la pudeur en matière sexuelle, mais non sans que lui soit ménagée une petite porte de sortie dans le domaine du costume. »

S. FREUD, *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*.

« Pour voiler le sujet, invisible en-deçà de toute distinction de sexe, le voile n'en est pas moins spécifique du sexe féminin. Le geste inaugural d'Athéna couvrant et parant Pandore d'un voile miroitant assigne au genre féminin sa fonction. »

E. LEMOINE-LUCCIONI, *La Robe*.

Freud attribuait deux destins à la pulsion scopique : la perversion chez l'homme et la pudeur chez la femme, avec comme compensation pour elle les libertés offertes par la mode (*Le Mot d'esprit...*, p. 190-191). Cette question du destin de la pudeur chez les femmes est celle qui va nous occuper ici, par le biais d'un questionnement du lien entre pudeur et féminité.

Deux hypothèses à ce sujet ont été formulées par Freud : la première propose de voir dans la pudeur une manifestation du féminin, très tôt inscrite dans le corps et dans l'organisation psychique des petites filles qui, en raison d'un développement plus précoce et plus aisé des inhibitions sexuelles, seraient porteuses d'une « prédisposition à la pudeur »² inconnue de leurs frères. C'est la thèse la plus généralement retenue de Freud. Position de jeunesse dirait-on, elle s'exprime brutalement dans une lettre à Fliess de

1. D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 275.

2. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 160-161.

janvier 1896, quand Freud note : « Là où la pudeur fait défaut (comme chez les individus mâles) [...] » (*La Naissance de la psychanalyse*, p. 131), et s'accorde avec l'idée d'une préférence féminine pour la forme passive des pulsions et celle d'une réticence féminine envers ce qui serait explicitement sexuel (*Le Mot d'esprit...*, p. 195).

Une seconde hypothèse sur la nature des liens entre pudeur et féminité est esquissée dans le texte plus tardif sur « La féminité » où Freud tente de distinguer la féminité comme position sexuelle de la féminité dans sa dimension sociale et culturelle. Pour décrire le lien qui associe l'activité à la masculinité (p. 176) et la pudeur à la féminité, il emploie alors un même mot, « conventionnel », terme déjà utilisé dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* pour caractériser « l'insincérité des femmes » en matière sexuelle (p. 59). En 1933, Freud écrit donc :

À la pudeur qui passe pour une qualité féminine par excellence mais qui est bien plus conventionnelle qu'on ne pourrait le croire, nous attribuons l'intention initiale de masquer le défaut [*Defekt*] de l'organe génital. Nous n'oublions pas que par la suite elle a assumé d'autres fonctions (« La féminité », p. 177).

Sans abandonner complètement sa première hypothèse d'une pudeur destinée à dissimuler le défaut et la blessure d'un sexe qui n'en serait pas un, il suggère que la pudeur pourrait être moins « naturellement » féminine qu'on ne le prétend et qu'elle répondrait à d'autres fonctions que cependant il n'explique pas. À partir des propositions freudiennes concernant les liens entre la pudeur et le surmoi, on pourrait suggérer une seconde hypothèse : la pudeur féminine naîtrait de l'intériorisation d'interdits et de prescriptions propres à un certain discours sur la féminité. L'intérêt de cette hypothèse serait de lever la contradiction qui existe entre la soi-disant pudeur naturelle des femmes et l'observation de l'impudeur généralisée qui règne dans un univers de femmes quand les hommes en sont absents. Là où l'on observe que les hommes entre eux continuent de faire preuve de la forme de pudeur qu'on leur attribue généralement – se taire sur ce qu'ils ressentent –, les femmes entre elles sont tout sauf pudiques. Il n'est qu'à considérer ce qui se dit et se montre dans les cuisines, les hammams, les instituts de beauté ou les maternités. Qu'on pense aussi à cette difficulté d'établir une ligne de partage entre la vie privée et la vie professionnelle caractéristique des lieux massivement féminisés que sont par exemple les structures d'accueil collectif des jeunes enfants. L'impudeur de la plainte et de l'affect, l'impudeur des corps aussi parfois, y règne en maîtresse comme en tout lieu d'où le regard de l'homme est absent. Est-ce à dire que la pudeur des femmes n'existerait que lorsque le regard de l'homme, en tant que regard sexué, serait susceptible de se poser ou de s'imaginer posé sur elles ?¹

1. Ainsi pourrait se comprendre pourquoi le regard d'un homme faisant la femme, tout du moins temporairement, sera admis là où un autre ne le sera pas, ainsi qu'on peut l'observer dans les vestiaires de certains cours de danse où les hommes danseurs sont acceptés mais où tout autre, petit ami, mari ou égaré sera impitoyablement repoussé comme « voyeur potentiel ».

Resterait pourtant à comprendre à quelles nécessités psychiques correspondrait cette exigence de pudeur, à la fois pour les femmes qui y auraient consenti, et pour les hommes qui la leur auraient imposée.

Déterminer si la femme recourt au voile pour elle-même ou pour répondre à une attente masculine, relève probablement de l'indécidable, car on peut tenir compte de l'autre pour tenir compte de soi. Tel est du moins ce que nous comprenons de la redoutable efficacité du pouvoir d'assimilation par le surmoi des interdits et prescriptions du monde extérieur. Nous serions cependant assez d'accord avec Piera Aulagnier quand elle suggère que la féminité serait une invention masculine (« Remarques sur la féminité... », p. 56-57) à quoi nous ajouterions qu'elle serait une *invention masculine pour se protéger du féminin*, et que les femmes sacrifieraient à cette invention pour sauver le féminin en elles. Déplions donc un peu cela.

1. DISSIMULER LE SEXE

La femme, de son sexe, apprend assez vite qu'il inquiète les hommes.

On l'a dit, une des hypothèses de Freud fut de suggérer que la pudeur féminine avait pour fonction de masquer le défaut du sexe féminin. La pudeur découlerait de la honte d'exhiber un sexe qui ne saurait être vu, par soi-même et par l'autre, autrement que défectueux, ridiculement petit, inadéquat au plaisir. Ce faisant, Freud faisait porter par la femme autant que par l'homme la responsabilité d'un jugement dépréciatif sur son sexe. Une formulation plus lacanienne dirait que la femme cache non pas un sexe indigne mais un « rien » sur lequel buterait tout regard se portant sur la région génitale d'une fille.¹

Or, les discours parentaux et sociaux sur la féminité ne sont pas partout les mêmes, et le jugement dépréciatif porté sur les femmes, si puissant qu'il soit encore, s'est en certains lieux suffisamment modifié pour qu'on en voie les effets. Qu'advient-il de la nécessité de cacher un sexe honteux chez celles pour qui la féminité se sera construite à partir d'un discours parental la plaçant sous le signe de la différence plutôt que sous celui de l'infériorité ? L'avancée d'un discours social plus favorable aux femmes signera-t-il la fin de la pudeur ? Répondre par l'affirmative serait souscrire à l'idée d'une pudeur essentiellement culturelle. Or, nous l'avons vu, si la pudeur a des formes liées à la culture, ce qui fait son ressort est d'un autre ordre.

Avant que d'être modelée par des interdits et des prescriptions du surmoi qui pourront être modifiés par la transformation du discours sur la féminité, la pudeur reste fondamentalement liée aux processus psychiques d'auto-protection et aux conséquences psychiques de la découverte différence des

1. « Il est d'ailleurs bien vrai que si derrière [le voile], il n'y a rien, ce rien est encore quelque chose d'assez effrayant pour que l'homme comme la femme aient intérêt à le couvrir » (E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 124).

sexes. À la lumière de ce que nous savons aujourd'hui, nous dirions que la phrase célèbre de Simone de Beauvoir, « On ne naît pas femme, on le devient » (*Le Deuxième sexe*, t. 1, p. 287), n'est pas contradictoire avec les thèses de la psychanalyse, à condition d'ajouter que le devenir d'un sujet né de sexe féminin se forgera aussi à partir de cette donnée initiale qu'est son corps sexué différemment de celui du garçon. La question du devenir femme se résoudrait dans la réponse donnée au sens de la différence sexuelle, réponse qui aurait pour tâche de délimiter les territoires où cette différence est opérante et ceux où elle n'opère pas.

À partir de ces postulats, on dira que le défaut (dans sa double acception de déféctuosité et d'absence) du sexe féminin n'est pas logiquement nécessaire à une construction psychique où la pudeur répondrait au désir de voiler la région génitale féminine. On peut en effet suggérer un autre motif à la dissimulation volontaire et pudique du sexe féminin : celui de prendre en compte l'effet excitant ou effrayant de son sexe sur l'autre. Ce serait pour respecter le tabou de l'inceste qui lui interdit de provoquer le désir de son père et pour ne pas éveiller l'angoisse de castration des autres hommes que la fille apprendrait à voiler son sexe. Ainsi conserverait-elle toutes ses chances de gagner l'amour des uns et de conserver la tendresse de l'autre.

Mais allons plus loin. En pointant la volonté de dissimulation du sexe sous-jacente à la pudeur, Freud semble prendre pour acquis qu'on ne peut vouloir dissimuler que ce qui serait honteux, déféctueux, humiliant. Or, ce qui mérite d'être caché n'est pas seulement ce qui serait honteux. Ce peut même être l'inverse. Si à l'imaginaire du sexe féminin comme trou, cloaque ou *rien*, s'en déploie un autre accordant au « creux » féminin valeur de caverne aux trésors, de grotte recelant le merveilleux, de lieu du secret précieux, la perspective change, mais la nécessité de voiler demeure : « Ce qu'on cache laisse tout autant supposer, derrière le voile, qu'il reste un secret, quelque chose à préserver. »¹ La dissimulation du sexe féminin pourrait alors se comprendre comme volonté de protéger ce qui ne serait pas donné à tous de voir, d'en réserver la jouissance à qui aurait été choisi, admis, élu. On peut même pousser le raisonnement et se demander si la dissimulation du sexe féminin ne serait pas ce qui en révélerait le caractère précieux.

La dissimulation du sexe féminin peut donc s'éclairer de motivations complexes qui s'imbriqueraient les unes dans les autres et surdétermineraient un désir de voilement. La question des raisons du voilement du sexe féminin ne s'épuise cependant pas par l'interrogation sur la valeur accordée au sexe féminin. On peut en effet formuler une autre hypothèse : l'importance du voile tiendrait moins à la valeur de l'objet voilé (le sexe) ou à celle de l'absence d'objet voilé (le *rien*) qu'à la valeur accordée à l'acte d'exhiber, de donner à voir un voile. L'usage du voile échapperait ainsi au soupçon de fausseté qui s'attache à l'idée de dissimulation, dès lors qu'on n'attendrait rien d'autre de

1. M.-C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère ?*, p. 68.

lui que son déploiement en tant que voile. Telle serait la leçon de Pandore, dont le voile reçu des mains d'Athéna n'était pas un déguisement trompeur destiné à cacher une identité secrète. Ce dont témoignait ce voile, c'est que la première femme *était* sa parure¹. La féminité d'une femme ressortirait en somme à l'exhibition de voiles (beauté, robes ou virginité) selon des mécanismes déjà exposés par Joan Rivière dans un article demeuré célèbre faisant apparaître la féminité comme une « mascarade »², terme où se retrouve l'idée de quelque chose qui vient déguiser le corps et qu'il faudrait faire voir. Cette féminité-là, féminité d'apparence, serait celle dont s'enveloppent les travestis quand ils veulent faire la femme.³ Pour être reconnue femme, la femme devrait s'envelopper d'une féminité qu'il lui serait demandé ou qu'il lui serait accordé de donner à voir.

Ce premier pas conduit pourtant à une énigme : pourquoi une femme désirant être désirée devrait-elle voiler son corps et l'envelopper d'une féminité qui ne serait qu'apparence ? Pourquoi ne pourrait-elle pas montrer son sexe ou son désir de femme ? À quelle nécessité psychique répondrait cette féminité d'apparence, cette féminité du voile exhibé ? Voilà qui nous ramène à notre question première sur la nature du sexe féminin.

Dire que le sexe féminin est marqué d'un défaut n'est pas équivalent à le dire frappé d'un manque-à-voir. On doit à Lacan, et à d'autres qui lui avaient préparé la voie, d'avoir extirpé l'inquiétante étrangeté du sexe féminin d'une lecture trop littérale. Ce que garçons et filles découvrent selon des scénarios différents au moment de leurs explorations sexuelles, ce n'est pas tant que le garçon en aurait un « bien grand » et la fille un « trop petit » – ce qui les plongerait l'un et l'autre dans la perplexité, la terreur ou la révolte –, c'est bien plutôt une différence inscrite à même le corps qui les chasse définitivement d'un rêve de complétude narcissique et dont les répercussions sur le jeu du désir et son articulation à la loi sont fondamentales. Or, dans ces scénarios, quel que soit le discours tenu sur le sexe des filles, la configuration anatomique de l'un et l'autre sexe fait que, selon une loi de la psychologie des formes (la *Gestalt*), c'est au sexe féminin que se voit attribuer le rôle du moins, et au sexe masculin celui du plus.

Ce qui s'inscrit en ce moment-là est de l'ordre de la catastrophe pour le garçon qui découvre qu'il est passible de châtement, et de la déconvenue pour la fille qui se découvre privée de ce qu'elle croyait avoir et qui entrevoit sur le corps du garçon des lieux de jouissance qui lui resteront à jamais inconnus. Après ça, chacun d'eux fait ce qu'il peut, l'un pour sauver la mise et son sexe devenu imaginairement détachable, et l'autre pour retrouver une contenance, une assurance. Là-dessus passeront les péripéties du développement des uns et des autres, la sortie de l'œdipe avec ses rétablissements plus ou moins réussis, le discours parental et les aléas de la vie. Ainsi se déterminera

1. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 86.

2. J. Rivière, « La féminité en tant que mascarade », p. 258.

3. J. Lacan, *Le Séminaire IV. La Relation d'objet*, p. 162.

l'avenir d'une perception : à travers la représentation qui lui sera attachée, le sexe féminin sera vécu par la fille ou perçu par le garçon comme déchu, manquant, indigne ou comme secret, invisible, précieux, vivant, accueillant.

Si violents auront été pour l'un et l'autre sexe les effets de cette rencontre avec l'incomplétude que tout ce qui viendra ensuite en rappeler le souvenir fera frémir de frayeur, d'excitation ou de désarroi ; de la même façon qu'une fois refoulés les désirs incestueux, tout ce qui viendra en ranimer le souvenir ou en rappeler le parfum fera naître une angoisse dévastatrice. L'angoisse de castration est le nom donné au danger qui restera attaché au souvenir d'une vision toujours susceptible de se réveiller pour délivrer sa charge explosive.

Bien que l'un et l'autre sexe resteront marqués par le souvenir de leur rencontre avec l'incomplétude où le sexe féminin aura pris figure d'être en négatif, les filles auront été conduites, plus vite et plus profondément que les garçons, à se réconcilier avec leur sexe et à apprivoiser l'idée que, dans la rencontre sexuelle, il y a deux positions face au désir, l'active et la passive et que, par convention, c'est-à-dire par effet de discours, mais aussi pour des raisons qui tiennent à l'anatomie, la position passive, celle de vouloir être aimée ou de vouloir être l'objet de désir ou de vouloir être pénétrée, est celle qui s'attache à la représentation de la féminité. Aussi, dans la représentation qu'elle aura d'elle-même comme féminine et dans le désir qu'elle aura de rencontrer l'amour en tant que femme, la fille ou la femme veillera à préserver ses chances d'être aimée, aussi active qu'elle puisse se montrer par ailleurs dans ses stratégies pour se faire désirer en tant que femme.

D'autre part, dans la mesure où sa découverte de la différence des sexes aura été une épreuve mettant à mal son narcissisme, la femme aura à cœur que le désir de l'homme se porte sur elle en tant qu'objet d'amour et non en tant qu'objet de satisfaction. Elle se voudra désirée parce qu'aimée, car sa fragilité intime se situera toujours en ce point où elle se demandera si elle est aimable *en dépit* ou *à cause* de son manque ou de sa différence. Voilà pourquoi, presque par politesse ou courtoisie, à l'invitation de l'homme dont l'angoisse ou l'excitation pourrait se réveiller à sa vue, elle prend le voile de la féminité et donne à voir ce que l'homme pourra proclamer objet de son désir¹ : sa beauté, ses parures, etc.

La femme, donc, voile son sexe et le dérobe aux regards. D'un même geste, elle voile aussi ce qui pourrait en surgir : sang ou enfant, restant mystérieuse ou tout au moins discrète sur ces règles qui, telle Mélusine, la métamorphosent un peu tous les mois. Faut-il voir dans cette réserve à parler de ce qui touche à son corps et à ce qui en exsude une protection mise en place contre un regard qui deviendrait trop aisément brutal, même dans ses bonnes intentions, ou est-ce parce qu'elle devine qu'il vaudrait mieux ne pas effrayer l'homme avec ce que son corps recèle de pouvoir, d'espoir et de désir ? Le corps gravide ou le corps saignant de la femme est-il un corps de

1. Piera Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », p. 73.

fragilité accrue ou un corps au pouvoir terrifiant ? Les deux sans doute ; et la femme elle-même pourra être désarçonnée par cette puissance en elle qu'elle ne peut maîtriser, comme si le maternel toujours échappait au pouvoir de contrôle de l'homme mais aussi de la femme.

Se retrouve ainsi l'hypothèse formulée dans le chapitre précédent : la discrétion sur le ventre féminin serait une façon de garder secret le lieu d'un pouvoir qui échappe aussi aux femmes. Le recours au voile de la féminité servirait alors à déplacer le regard masculin du sexe féminin, lieu d'une blessure supposée, d'une puissance en excès ou d'un désir en attente, sur le corps tout entier et maintiendrait l'illusion que la femme *a* tout et que c'est ce que l'homme aime en elle, illusion dans laquelle l'un et l'autre sexe trouveraient leur compte¹. Voilà pourquoi on pourrait dire que la féminité est ce qu'une femme peut exhiber sans risque, ni pour elle ni pour l'homme. On dira même qu'elle n'est que cela, une apparence qui se montre, pour mieux laisser deviner en son envers la promesse de l'ouverture d'un sexe abrité et secret, la promesse du féminin. La féminité annonce le féminin en le voilant ; et, d'un même geste, elle met au secret le maternel en elle.

C'est dans cette mise au secret du féminin par le voile de la féminité qu'opérerait la distinction entre une femme et un travesti, qui sur le plan de la féminité, pourrait-on dire, sont à armes égales. Apparence pour apparence, le travesti serait même parfois plus habile que la femme à *faire la femme*. Mais là où il serait pris en défaut c'est dans sa capacité à annoncer sans l'exhiber un sexe qui, par nature, se dérobe au regard.

2. VOILER LE FÉMININ

Si la féminité est voile, tout voile n'est pas forcément pudique. Que serait donc un voile dont on dirait qu'il est pudique ?

Compte tenu de la charge d'angoisse attachée à la vision du sexe féminin et à l'incertitude d'une représentation du féminin dont la menace permanente est de basculer du côté d'une confusion des genres, le voile pudique est celui qui veille à offrir ce signe minimal auquel le regard pourra s'accrocher pour reconnaître une femme en s'épargnant d'avoir à regarder son sexe. La pudeur féminine est donc celle qui enrobe les atours et les attraits de la féminité d'un voile dont le rôle est d'annoncer, sous lui, la présence vivante et frémissante d'un désir féminin, et de conserver ses chances à la rencontre sexuelle de devenir rencontre amoureuse. Ainsi, le désir féminin peut-il circuler dans l'univers des signes et des représentations en n'effrayant ni les hommes ni les femmes.

Le voile de la pudeur n'est cependant pas à confondre avec celui de la pruderie ou du mépris porté sur le féminin ; il n'a pas pour fonction d'enfer-

1. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 124.

mer le masculin et le féminin en des lieux distincts, ni d'écraser le féminin sous le signe imposé d'une féminité idéalisée de déesse ou de « star » qui épargnerait aux hommes l'idée qu'une femme puisse être « faite de la même boue qu'[eux] »¹. Pas plus n'a-t-il fonction d'éradiquer le féminin en le rendant invisible ou informe. Son objet est d'élaborer des stratégies qu'on dira féminines pour préserver la possibilité d'un désir de désir. Aussi, à la nécessité de voiler le sexe, la pudeur ajoute-t-elle celle de voiler le désir féminin le temps que l'homme puisse s'en croire l'inventeur² et annoncer le sien. La pudeur cherche à éviter à l'homme, aisément égaré par le désir féminin qu'il croit volontiers menteur ou constamment consentant³, de s'exposer à son incertitude du désir féminin, et invite la femme à garder son désir en réserve pour éviter à ce même homme l'effroi d'être mis en position passive, et donc féminine, face au désir.

Au jeu amoureux, la femme qui se sait vulnérable⁴ parce que la rencontre sexuelle s'accompagne toujours de la question de l'enfant⁵ et parce que se montrer désirante avant de s'être assurée d'être désirée provoquerait, si elle était éconduite, une blessure narcissique qui pourrait la réduire à néant⁶, pressent qu'il serait risqué de s'annoncer la première. Aussi confie-t-elle à sa pudeur d'utiliser toutes les ressources d'inhibition, de suspension, d'atténuation, de mise en réserve, etc., dont elle est capable afin qu'ayant laissé entrevoir son possible désir, elle laisse à celui dont elle espère le désir le temps de s'annoncer le premier.

S'agit-il d'ailleurs de voiler le désir féminin – comme le suggéraient les codes sexuels d'autrefois – ou ne s'agit-il pas plutôt d'annoncer le désir d'être aimé d'une façon qui soit recevable parce qu'il laisserait apparaître que la décision est du côté de l'autre dont le désir est espéré ? Le voile pudique doit-il donner au désir l'allure d'un non-désir, ou doit-il porter sur la forme prise par l'annonce de ce désir ? Qui dit que les femmes prêtes à exhiber avec tact leur désir de désir masculin seraient moins désirables que celles qui feraient preuve d'une plus grande réserve, cachant le feu qui les anime sous la glace de leurs gestes et de leurs regards ? En ce domaine, il faudrait peut-être se garder des généralisations : certains hommes préféreront les femmes voilées d'un apparent non-désir sexuel, là où d'autres pourraient les aimer plus ouvertement vibrantes. L'important sera peut-être que, dans cette annonce plus ou moins voilée du désir, quelque chose vienne faire signe de ce que du féminin est à l'œuvre chez une femme, et que c'est là ce qui anime son désir : désirer être aimée comme une femme, par un homme, parce qu'il en est un.

Pour cette raison, parmi les stratégies qu'elle utilise, la pudeur recourra

1. A. Billy, *La Pudeur*, p. 29.

2. P. Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », p. 62.

3. W. Granoff et F. Perrier, *Le Désir et le féminin*, p. 31-32.

4. C. Habib, « Vertu de femme ? », p. 150.

5. Enfant voulu, redouté, repoussé ou refusé, malheur d'élever seule un enfant ou douleur de voir s'éloigner celui dont elle espérait qu'il lui en donnerait un.

6. P. Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », p. 64.

au voile de la féminité pour voiler ce qui révélerait chez une femme des désirs qui seraient dits masculins en raison de leurs buts pulsionnels actifs (voir, savoir, prendre, maîtriser, etc.). Non pas qu'une femme véritablement féminine repousserait ces désirs et ces buts actifs, mais parce qu'adopter une position masculine de désir pourrait éveiller l'angoisse de ne plus être aimée comme une femme. Comme Joan Rivière en avait fait l'hypothèse, « le masque de la féminité servirait à éloigner l'angoisse et éviter la vengeance que [les femmes] redoutent de la part de l'homme » (« La féminité en tant que mascarade », p. 258). Lorsqu'une femme s'avance sur les territoires de la masculinité, la pudeur est ce qui vient manifester qu'au-delà de ce qui est donné à voir, il y a du *féminin en réserve*. La pudeur, cet « événement corporel du secret »¹, est donc une forme retenue d'invitation à découvrir, au-delà du voile, non pas un sexe qui s'y cache mais un sexe qui s'y dévoile.

À la féminité qui voile le corps d'une femme pour rassurer les hommes, la pudeur ajouterait donc un style de féminité, qui dirait que le corps féminin une fois devenu phallique, reste sensible au désir de l'autre et que la féminité dont la pudeur revêt le corps d'une femme est une féminité qui se veut aimable. Et comme ce qui est aimable aux yeux des hommes varie selon les sociétés, les époques, et les situations et comme « tout le corps peut être investi de valeur phallique et, du même coup, rougissant ou recouvert »², la pudeur serait variable dans ses formes et dans ses actes ; seule ne varierait pas son aptitude à faire alterner mystère et surprise, en un jeu de voiler/dévoiler/revoiler par laquelle la femme espérerait se faire aimer de qui elle aimerait.

S'interposant, le temps nécessaire, entre le regard de l'homme et une vision qui l'affolerait, entre le corps de la femme et un désir qui pourrait l'anéantir, le voile de la pudeur féminine serait ainsi au service de ce qui, dans la femme, relève du féminin, consent à l'être et peut se représenter comme rencontrant le masculin, à condition que l'amour vienne s'adjoindre au désir sexuel.

3. VOILER, AU MASCULIN

Parce qu'une femme use de pudeur en faisant comme si elle se cachait à elle-même qu'elle cherche à dériver le regard ailleurs que là où ne pourrait pas être vu ce qui y serait cherché, la pudeur féminine se reconnaît à la façon dont une femme « manie le voile, non pas tant pour disparaître aux yeux de l'autre [que] dans un geste pudique de se couvrir pour soi-même, un geste si spontané qu'il semble prolonger naturellement le corps »³. À l'inverse, il sera toujours impossible pour l'homme d'annoncer une virilité qui se voudrait

1. P. Fédida, « L'exhibition et le secret de l'enveloppe vide », p. 278.

2. M.-C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère ?*, p. 68.

3. J.-D. Nasio, *Cinq leçons sur la théorie de J. Lacan*, p. 122.

invisible : le regard d'une femme posé sur lui suffira toujours à en recueillir les preuves, car si une femme peut s'interroger sur l'amour qu'un homme lui porte, elle ne peut douter longtemps du désir qu'elle lui inspire : l'érection en sera le signe visible et incontestable. Aussi, bien que l'homme puisse comme la femme recouvrir son sexe d'un voile, il n'a pas accès comme elle à ce « dégradé infini de la pudeur à l'impudeur sur lequel les femmes ne cessent de jouer »¹ ; il ne peut pas, comme elle, cacher qu'il cache : il montre *ou* il cache. Que le sexe de l'homme soit un sexe visible suffit donc pour que son exhibition ou sa dissimulation échappent à la forme féminine de la pudeur.

Pour cette raison, il est habituel de considérer que le recours au cache-sexe masculin n'est pas un geste de pudeur. Il est vrai que ce cache-sexe ne préserve pas la femme d'une vision qui, dans sa troublante indécision, mettrait son esprit en déroute : la femme n'est pas troublée par la nudité masculine comme l'homme par la nudité féminine, c'est bien pour cela que les strip-teases d'hommes font rire plus qu'ils ne troublent. Faut-il pour autant souscrire à la thèse de Claude Habib qui affirme que « le corps de l'homme n'est pas semblablement concerné par la pudeur » parce que s'il « exprime son désir de manière directe et corporelle, par des gestes ou des attouchements, on le dira insistant ou pressant, voire obscène ou collant, mais non pas impudique » (« Vertu de femme ? », p. 148) ? Ou peut-on supposer que soit opérante une pudeur masculine dont les objectifs et les stratégies soient autres que ceux de la pudeur féminine ?

À relire Freud et saint Augustin selon les voies dégagées par Monique Schneider dans *Généalogie du masculin*², il semble légitime de soutenir qu'existe une pudeur masculine qui voile un sexe masculin vulnérable d'annoncer trop crûment le désir qui anime l'homme, lors même que ce désir échapperait à sa « décision » et qu'il pourrait faire offense à la femme. Cependant, à la différence de la pudeur féminine qui répond par les mêmes stratégies à la crainte masculine provoquée par la vision d'un sexe sidérant ou trop excitant et à la crainte féminine d'être désirée sans être aimée, la pudeur masculine prendrait des formes différentes selon qu'elle serait destinée à protéger la vulnérabilité du sexe masculin ou à voiler pour le rendre recevable un désir qui se voudrait conquérant « par droit divin ». De la première intention serait né le recours universel au cache-sexe, et de la seconde la galanterie (ou la « prévenance »), cette forme d'annonce du désir destinée à épargner aux femmes la violence d'un désir trop explicitement sexuel.

Vulnérable, le sexe masculin, siège de ce qu'il est habituellement convenu de nommer « la puissance virile » ? Monique Schneider montre que cette affirmation est l'un des refoulés majeurs de la civilisation, et de la psych-

1. C. Habib, « Vertu de femme ? », p. 148.

2. Nous nous appuyons ici plus particulièrement sur le chapitre « Le voile masculin », p. 245-262.

nalyse aussi bien. Freud avait pourtant évoqué à deux reprises, quoique rapidement ou allusivement, cette vulnérabilité. Une première fois, en 1914, il avait écrit dans *Pour introduire le Narcissisme* (p. 90) :

Nous connaissons le modèle d'un organe douloureusement sensible, modifié en quelque façon sans être pourtant malade au sens habituel : c'est l'organe génital en état d'excitation. Il est alors congestionné, turgescent, humide et le siège de sensations diverses.

Rien dans le choix des mots qui puisse ici évoquer un sexe triomphant : le membre viril est donné comme « malade » au moment même où on aurait pu le croire le plus visiblement puissant et assuré de lui-même, et son excitation elle-même est inscrite sous le signe de la douleur et non, comme on s'y attendrait, sous celui du plaisir, comme si l'érection, de rendre le sexe visible, le rendait aussi fragile. Cette idée d'une visibilité fragilisante, on la retrouve aussi, quinze ans plus tard, dans une note de *Malaise dans la civilisation* (p. 50) :

Cependant le retrait à l'arrière-plan du pouvoir excitant de l'odeur semble être lui-même consécutif au fait que l'homme s'est relevé du sol, s'est résolu à marcher debout, station qui en rendant visibles les organes génitaux jusqu'ici masqués, faisait qu'ils demandaient à être protégés, et engendrait ainsi la pudeur.

Dans *La Cité de Dieu* de saint Augustin, la vulnérabilité au regard du sexe masculin apparaît comme la conséquence de la désobéissance du corps. Le « mouvement honteux qui sollicite les organes » serait ainsi la forme de désobéissance infligée en châtement divin pour la désobéissance originelle d'Adam et Ève (vol. 2, livre XIV, p. 175). Ce qui appellerait le secours du voile ne serait donc pas la nudité en tant que telle, mais plutôt le fait que cette nudité découvre l'échec et le scandale d'un sexe qui peut aussi bien se dresser contre la volonté de l'homme, que se dérober à l'appel de l'amour (*ibidem*, p. 176-177). Ce « châtement par la désobéissance » n'est-il pas de même nature que l'effet de division repéré par Freud entre la femme vers qui s'adresse la tendresse d'un homme et celle vers qui vont ses désirs sexuels (« Sur le plus général des rabaissements... », p. 61) ? Le désarroi masculin ne vient-il pas de ce que « la supposée puissance » masculine ne représente, somme toute, qu'« un pouvoir anarchique et acéphale »¹ ? Et n'est-ce pas pour atténuer l'exhibition de ce pouvoir rebelle à la raison que la pudeur masculine aurait recours au cache-sexe comme voile d'une « érection indocile » ? On pourrait alors être d'accord avec Monique Schneider qui attribue à un refoulement massif l'enfouissement de la pudeur masculine sous la pudeur féminine, la femme devenant ainsi, par un jeu de substitution, le cache-sexe de la pudeur de l'homme (*Généalogie du masculin*, p. 254).

À côté de cette première forme de pudeur masculine une seconde forme

1. M. Schneider, *Généalogie du masculin*, p. 250.

pourrait être dégageée, celle qui prend en compte la demande féminine de n'être pas exposée à un désir qui, exhibé d'une façon trop explicitement sexuelle, provoquerait son trouble. Là où la pudeur féminine se fait attentive à ne pas exposer l'homme à une vision qui ferait surgir chez lui l'angoisse de castration, là où elle lui ménagerait sa position de « désirant » pour se faire aimer de lui, la pudeur masculine consisterait en retour à ne dévoiler son désir à une femme qu'après lui avoir donné l'assurance qu'elle n'est pas objet de désir mais sujet de désir. La galanterie masculine, on pourrait aussi dire le tact, serait ainsi la réponse masculine à la pudeur d'une femme, une façon de rendre hommage ou de payer un tribut à cette pudeur féminine nécessaire aux hommes, sans qu'ils en soient dupes, c'est-à-dire sans la confondre avec la pruderie, ce qui serait faire insulte aux femmes. L'homme, dans sa position assumée de « désirant », prendrait soin de laisser à la femme la possibilité d'adopter une position pudique et ferait en sorte qu'elle n'ait pas à dévoiler son désir avant d'avoir été rassurée sur l'amour qu'il lui porte. Par ailleurs, résistant à l'indélicatesse de celui « qui s'aperçoit qu'une femme est nue »¹, il ne chercherait pas à percer ses secrets et resterait discret sur ceux qu'il aurait dévoilés, afin de lui épargner une transparence qui lui serait fatale. Enfin, là où il l'aimerait pour ce qui lui manque, il maintiendrait, pour elle et avec elle, l'illusion de l'aimer pour sa féminité qu'il trouverait désirable. Se refusant à faire un zoom sur son sexe nu, se refusant aussi au grand angle qui ferait entrer dans son champ de vision ce qui doit y rester extérieur, il lui rendrait hommage en appliquant la maxime : « Que chacun ne regarde que ce qui est à lui »².

En somme, l'homme ne regarderait et ne toucherait que ce que la femme aurait consenti à dévoiler pour lui ; libre à lui pourtant, d'inventer mille manières pour obtenir son consentement à ce dévoilement. Pudique et prévenant, l'homme ne serait donc ni moins désirant, ni moins masculin. Simplement, comme la femme, il aurait appris qu'au jeu du désir et de la séduction la pulsion gagne parfois à s'accompagner de quelques précautions. Voiler, suspendre, circonscrire, adoucir : la pudeur n'est pas l'ennemie de la satisfaction, elle en est plutôt l'habile stratège.

C – LA PUDEUR MISE EN QUESTION

Qu'il y ait chez le sujet humain un désir de voile, que la pensée ait besoin d'ordre, que le tabou du corps maternel impose ses seuils et ses clôtures, que le secret puisse être un bien précieux, que l'angoisse face au désir et au manque nécessite quelques précautions, voilà ce que certains refusent de reconnaître. Ils sont ainsi conduits à dénier à la pudeur ses valeurs

1. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 71.

2. L. Marin, « Le roi, son confident et la reine ou les séductions du regard », p. 25-36.

protectrices du narcissisme et organisatrices de la rencontre entre les sexes. Trois arguments principaux sont ainsi retenus à son encontre. Le premier soutient que la pudeur, artefact malencontreux d'un processus de civilisation répressif des plaisirs sensuels, dont celui d'être nu, est inutile. Voiler la nudité s'opposerait ici à l'idée d'une nudité naturelle que rien ne justifierait de vouloir soustraire au regard et à l'idée d'une vérité entendue comme dévoilement total. Le second argument retenu contre la pudeur lui attribue un caractère trompeur ou fallacieux : elle ne serait qu'une mise en scène hypocrite pour dissimuler un désir qui n'oserait pas dire son nom. Créant le désir parce qu'elle retirerait du regard, son intention serait d'exciter le désir et non de le suspendre, c'est donc elle qui sèmerait le désordre et instaurerait le trouble. Enfin, confondue avec la honte, on ne pardonnerait pas à la pudeur de voiler ce qui d'être voilé prendrait statut d'objet honteux, d'objet indigne, ou bien encore, confondue avec la censure ou l'inhibition paralysante, on verrait en elle un obstacle au désir et à la satisfaction sexuelle.

1. VOILES INUTILES

Le désir de voile sur le corps sexué et les angoisses que sa vision pourrait susciter n'implique pas qu'une fois l'œdipe traversé, le sujet ne s'expose plus jamais nu aux regards des autres, mais il aura pour le faire des motivations qui engageront différemment son désir et sa volonté, depuis la nudité érotique des amants jusqu'à celle, surprise et dérobée par les voyeurs de tout genre, la nudité violée dans la furie des guerres, celle qui se voudra manifestation artistique ou acte de subversion politique, et jusqu'à la nudité vénale qui aura consenti à s'afficher moyennant rétribution. Tous ces dévoilements publics de la nudité ont en commun de reconnaître ou à tout le moins de ne leurrer personne sur ce qu'elles sont : des transgressions de l'interdit d'exposer la nudité.

Ces formes de nudité imposées ou affichées ne démentent donc pas la perte de la nudité innocente de l'enfance, pas plus qu'elles contredisent qu'une fois passé l'œdipe, même entièrement dévêtu l'homme n'est plus jamais « complètement nu » : une fois expulsé de l'Éden de ses premières années et hormis dans ses rêves, le sujet humain ne connaît plus que le « nu dévêtu »¹ ou qu'une nudité « vêtue d'idéologie et d'esthétisme »². La nudité intégrale est donc un mythe³ : l'absence de vêtement ne fait pas la nudité. Celle-ci n'existerait que là où un sujet se serait si entièrement effacé, qu'on

1. J. Laurent, *Le Nu vêtu et dévêtu*.

2. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe*, p. 24.

3. Ce dont témoignait le directeur du *Crazy Horse* quand il déclarait : « Je suis un mystificateur : on donne l'impression de montrer la vérité toute nue, la mystification ne saurait aller plus loin. C'est le contraire de la vie parce que, quand la strip-teaseuse est nue, elle est beaucoup plus parée qu'habillée » (fond de teint, gants, bas, lumière, etc.) » (cité dans F. Borel, *Le Vêtement incarné*, p. 63).

ne verrait plus de lui, ni son visage ni son sexe, seulement un objet, un corps-machine.

Pourtant, désormais que les frontières de la pudeur se sont abaissées, quelques discours et quelques pratiques dénudantes ont voulu ou veulent encore croire que le corps pourrait être nu et que la nudité serait naturelle. De ces modèles proclamés de nudité naturelle, nous avons retenu deux illustrations : celle des militants du mouvement nudiste, à laquelle fait écho, sous une forme moins structurée par le discours mais plus répandue dans sa pratique, la nudité que nous dirions « balnéaire ».

Vertus nudistes et hédonisme balnéaire

Il y a quelque chose de très vertueux, de puritain presque, dans la façon dont les militants naturistes ont rêvé d'une société sans vêtement. La nudité qu'ils revendiquent, « positive ou gymnète », destinée à en finir avec les artifices de la séduction, se présente quasiment comme un interdit du voile :

La gymnité est l'état positif et naturel de nudité intégrale pratiquée en groupe et de préférence dans la nature, par l'échange mutuel du don visuel, réalisant un retour à l'innocence par un renoncement à tout ce qui est artificiel, fétichique et inhumain, comme un reflet d'un état antérieur de pureté, de vérité, de franchise, de simplicité et d'innocence¹.

Appuyé sur l'idée d'une nature présentée comme étalon de la vérité et de la raison ainsi que sur une méfiance radicale à l'égard de toute marque d'appartenance à une culture ou à un groupe social – sous prétexte que « toute identification est une usurpation »² –, le nudisme se donne comme une pratique relevant d'une entreprise de moralisation reposant sur le trépied de la vérité, de la pureté et la chasteté³. Postulant que n'est excitant que ce qui est caché⁴, l'objectif des nudistes est de faire disparaître en le dévoilant tout ce qui pourrait être excitant, espérant atteindre ainsi une sexualité « naturelle ». L'objectif tombe pourtant à plat, car la nudité collective imposée et généralisée ne bénéficiant pas de l'oscillation pudeur-impudeur nécessaire à l'érotisme, elle fait place à « une fadeur de la chair, désérotisée d'être ainsi sans mystère, sans secret »⁵. Là où le libertin prétend fixer le regard de la Méduse sans en être sidéré, les militants nudistes vérifient plutôt qu'à regarder la Méduse dans les yeux, leur sexe devient inutilisable. La nudité positive ne convainc donc guère, car éradiquer le désir ne résout pas la question de l'angoisse liée à l'exercice de la sexualité : comment faire du sens avec ce qui

1. M.-A. Descamps, *Vivre nu*, p. 20.

2. M.-A. Descamps, *Le Nu et le vêtement*, p. 235.

3. *Ibidem*, p. 189.

4. *Ibidem*, p. 31.

5. J. Roman, « D'une impudeur, l'autre », p. 67.

relève du besoin ? Ses partisans donneraient plutôt raison à Philippe Julien quand il écrit que la névrose consiste à « vouloir nier la perversion dans l'espoir d'une sexualité qui ne serait pas perverse » (*Le manteau de Noé*, p. 90).

Le « nu à la plage » se situe apparemment aux antipodes de la vertu militante des naturistes, hormis qu'il se réclame lui aussi d'une nudité naturelle qui, dans sa version balnéaire simple, serait celle du string et des seins nus, c'est-à-dire du vêtement réduit à n'être qu'un cache-sexe. Ce nu à la plage a été particulièrement bien analysé par Jean-Claude Kaufmann qui, dans une remarque introductive, à son étude, écrit ceci (*Corps de femmes, regard d'hommes*, p. 6) :

Le lecteur doit être averti : à partir du moment où il prendra connaissance des règles du jeu, la plage ne pourra plus être tout à fait comme avant, il risque de perdre la tranquillité naïve à laquelle il était habitué. C'est le prix à payer pour l'intelligence des choses¹.

Comme en une reprise moderne du scénario d'Adam et Ève, il ressort de cette remarque que le savoir s'opposerait à la jouissance de la nudité. Le nu ne pourrait s'exercer tranquillement qu'à condition de n'en rien dire et de n'en rien savoir. Voilà qui laisse assez pressentir de quelle dose de méconnaissance se fonde cette pratique populaire apparue à la faveur de la montée d'un nouvel hédonisme, soucieux du corps, de son apparence, de son fonctionnement, de son vieillissement et exaltant la sensualité et le plaisir sexuel. Comme pour le mouvement nudiste, cet hédonisme contemporain est marqué par sa référence au naturel qui joue le rôle de garantie d'une vérité supérieure, de sorte que le retour à la nature, « archétype de l'harmonie tranquille et reposante » (*ibidem*, p. 25), est désormais considéré comme un signe de raffinement culturel, ce qui faisait dire à Pierre Bourdieu : « La vraie culture, c'est la nature » (cité par J.-C. Kaufman, *ibidem*).

La nudité balnéaire reconnaît volontiers que son exercice est fondé sur le plaisir d'être nu et sur le plaisir pris à un exhibitionnisme et à un voyeurisme sans culpabilité parce que relevant d'un accord librement consenti entre ceux qui en sont à la fois les acteurs et les spectateurs. Quel aveuglement préside néanmoins à ce discours ? Celui qui consiste à croire que l'exhibition de la nudité serait une pratique placée sous le signe d'une totale spontanéité et d'une absolue « naturalité ». À ces prétentions de spontanéité et naturalité, l'enquête de Jean-Claude Kaufmann apporte en effet un démenti saisissant, en révélant que la pratique des seins nus à la plage fait appel à règles et des comportements extrêmement codés, quoique transmis de façon implicite, portant à la fois sur un « savoir regarder » et sur la nature de ce qui peut être montré (p. 6). Ce qui se donne comme une liberté du corps (et qui l'est à un certain niveau) est en réalité la marque d'une société au sein de laquelle

1. J.-C. Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes*, p. 6.

la plus grande retenue est considérée comme allant de soi, et c'est elle seule qui autorise l'apparente liberté d'exhiber la nudité. L'art de montrer et de regarder les seins nus s'inscrit en effet dans le cadre d'un comportement parfaitement civilisé¹ : dévoiler le corps mais adoucir le regard serait la nouvelle morale où les anciens interdits de montrer sont remplacés par les règles strictes d'un savoir-vivre implicite qui limite l'initiative des uns et des autres : il faut aujourd'hui savoir regarder sans regarder, et surtout sans toucher, sauf à y avoir été invité. Les mœurs contemporaines travaillent à délier ce que Freud voyait comme lié : désormais le scopique doit se désolidariser du tactile, et le regard lui-même, qu'on préférera masqué de lunettes noires, devra se faire le plus léger possible.

« Quand les femmes se dévoilent, ce qu'elles montrent c'est un corps travaillé » (*ibidem*, p. 20), et les hommes aussi. Où est alors le naturel sinon dans le semblant produit par l'effacement du voile, de la prothèse, du masque ? Ce qui caractérise les pratiques dénudantes contemporaines n'est pas la disparition des contraintes mais leur intériorisation en vertu d'un impératif hédoniste qui exige l'exhibition d'un corps paré des trois nouvelles vertus : beauté, jeunesse et santé. Ce qui est désormais redouté ou proscrit est donc moins l'indignité d'une tenue que l'exhibition d'un corps déviant, c'est-à-dire non conforme aux stéréotypes esthétiques en vigueur : ni laideur ni souffrance ni marques de l'âge ne doivent plus être montrées. Sera désormais « excommunié » celui dont la vision fera scandale parce que sa non conformité à des normes qui doivent rester implicites viendra précisément en révéler la redoutable efficacité. Comme le résume Jean-Claude Kaufmann : « La liberté individuelle est absolue et imprescriptible, mais pour les femmes aux seins non conformes, en profiter serait une erreur. » (*ibidem*, p. 175).

Là où les sanctions religieuses ou pénales encourues pour une exhibition transgressive étaient jadis explicites², les sanctions contemporaines pour avoir failli aux règles de l'exhibition de soi ne sont pas explicites. Elles se paient par la honte d'avoir présenté une mauvaise image de soi, une honte d'autant plus ravageante qu'elle tombe elle-même sous le coup d'un interdit : la modernité veut ignorer la honte. La recherche de naturel conduit ainsi à ce paradoxe que croyant se dégager de toute contrainte morale, elle fait émerger la honte là où précédemment aurait émergé la culpabilité. La différence, c'est qu'il n'y a pas de pardon pour la honte. La différence aussi, c'est qu'aussi longtemps que les contraintes liées à l'exhibition d'un corps « civilisé » étaient extérieures au corps, il pouvait exister des lieux de repli, des espaces de repos où se délivrer des contraintes, physiques et psychiques³. Mais, désormais que c'est le corps lui-même qui est devenu le lieu des contraintes, il devient plus délicat de s'en reposer ou d'en jouer : on pouvait retirer un corset ou desserrer

1. Merveilleusement illustré par la nouvelle d'Italo Calvino, « Le sein nu », *Palomar*, p. 16-18.

2. H. P. Duerr, *Nudité et pudeur*, p. 3.

3. P. Perrot, *Le Travail des apparences...*, p. 207-208.

une cravate, mais comment se reposer d'un corps qui ne conserve l'apparence prescrite qu'au prix d'efforts constants ? Le « naturel » se révèle ainsi plus tyrannique qu'il n'y paraît, d'autant qu'il impose une contrainte supplémentaire, celle d'effacer les traces du travail par lequel le corps aura été modelé selon la norme. Le « naturel » serait donc un voile à double épaisseur : une première pour voiler le corps, une seconde pour voiler que le corps est voilé.

« Naturel » ou pudique, le corps reste donc toujours à voiler.

2. VOILES TROMPEURS

Plus insidieuse que l'attaque sur la pudeur qui lui oppose une supposée inutilité du voile est celle qui, s'appuyant sur la double confusion entre pudeur et honte et pudeur et censure, voit dans la pudeur une force opposée au désir et la discrédite à ce titre.

La pudeur voile-t-elle un objet honteux ?

Freud constatait en son temps que depuis des siècles la honte entachait les organes sexuels (*Un souvenir d'enfance...*, p. 153) ; moins de cent ans plus tard, dans le monde occidental laïcisé, ni les organes génitaux ni quoi que ce soit du champ sexuel n'appelle sur eux la honte, mais plutôt, dirait-on que nous vivons désormais dans un monde qui a « honte de la honte »¹. Or, parce que les champs sémantiques de la honte et de la pudeur sont tantôt superposables comme en allemand, tantôt voisins comme en français, distinguer la pudeur de la honte n'est pas aisé, de sorte que la première se voit souvent rejetée au nom de la seconde. Naît alors une question : peut-on être pudique sans être honteux ?

Sans doute distinguer la pudeur de la honte présente-t-il des difficultés analogues à celles rencontrées quand on cherche à différencier la honte de la culpabilité : l'une et l'autre renvoient à des dynamiques psychiques proches dans leur origine et dans leurs mécanismes. Faute d'un vocable discriminant disponible, les travaux anglo-saxons se sont ainsi contentés de définir la pudeur comme l'« angoisse de la honte »², ce qui en obère la valence positive et la prive de sa dimension dynamique et créatrice. L'usage du français qui dispose de deux mots, et donc de deux concepts, invite pourtant à affiner la distinction entre pudeur et honte qui, bien qu'elles aient en commun d'être « les deux voiles du sujet »³ ne voilent ni la même chose, ni de la même façon.

Dira-t-on que sans pudeur on ignorerait la honte ? Sans doute, puisque

1. G. Bonnet, « La honte et le couple inhibition/exhibition à l'adolescence », p. 51.

2. Voir la bibliographie présentée et commentée par S. Tisseron dans *La Honte*, p. 14-15.

3. A. Didier-Weill, « La honte et la pudeur : les deux voiles », p. 79 -81.

sans la pudeur pour installer les lignes de partage entre le montrable et le pas montrable, le partageable et le pas partageable, il ne saurait y avoir de sentiment d'un dévoilement pénible ou inopportun de soi ; sans sentiment de la limite, il ne pourrait y avoir d'effraction reconnue, et la honte ne pourrait pas émerger à la conscience. Aussi, même si ce qui provoque la honte peut sembler ne pas relever du champ de l'impudeur, la faute de goût par exemple ou la tache sur le vêtement, le défaut de prononciation, la maladresse, l'ignorance, etc., leur rapport à la pudeur tiendra à la définition élargie que nous en avons donnée au chapitre V : celle d'être la force qui retient le corps et ses productions (y compris psychiques) de déborder ou de se donner à voir inconsidérément. À l'inverse, on observera que l'effraction impudique ne produit pas toujours de la honte ; elle peut aussi conduire à la colère, comme celle de Noé apprenant le rire de Cham face à sa nudité, ou celle de Diane surprise par Actéon. Le champ de la pudeur serait donc plus vaste que celui de la honte.

Il y a incontestablement un lien de contiguïté entre la pudeur et la honte qui, toutes deux attachées à protéger le narcissisme, redoutent pareillement une effraction scopique qui ferait passer de l'intime au public un élément du corps ou de la vie psychique, provoquant aussitôt des manifestations qui solliciteraient le corps dans sa matérialité et pourraient être semblables par certaines de leurs formes – trouble, gêne, confusion, rougeur ou pâleur, embarras, bafouillement, hésitation, maladresse, inhibition du geste ou de la parole, regard qui se baisse, etc. –, par la soudaineté de leur apparition et par le caractère non maîtrisable de leur expression. La honte comme la pudeur cherchent donc toutes deux à éviter un regard dont l'avidité, l'intensité ou la perspicacité provoquerait une effraction du pare-excitations dont résulterait un sentiment douloureux de mise à nu.

À y regarder plus attentivement, on s'aperçoit pourtant que la pudeur se distingue de la honte en quatre points : la nature de l'objet dévoilé n'est pas la même ; l'agent de l'effraction visuelle n'occupe pas la même fonction ; enfin, le lien à l'autre qu'elles soutiennent et les styles corporels qui les traduisent divergent.

Le dévoilement de la faute, du défaut ou de la défaillance d'un sujet honteux requiert un observateur ou un témoin, extérieur ou intériorisé, qui, par la « foudre ignée du regard qui fait honte »¹ le ravale au rang d'objet et le réduit à l'état de déchet. Or, parce que cet observateur n'est jamais une figure arbitraire – il doit être reconnu comme ayant pouvoir de jugement sur celui qui ressentira la honte² –, la honte n'est pas une simple « soumission aux préjugés de la communauté »³. Sans l'adhésion au jugement d'un autre idéalisé dont la parole et le désir font loi, le sujet pourrait en effet échapper à la honte, que ce soit par l'ironie, la colère ou l'indifférence. À l'inverse du

1. N. Abraham, « Pour introduire l'«instinct filial» », p. 336.

2. B. Brusset, « La honte à l'adolescence », p. 25.

3. B. Williams, *La Honte et la nécessité*, p. 114.

sujet honteux, le sujet pudique peut seul dire s'il a été atteint ou non dans sa pudeur¹. Pour lui, l'agent de l'effraction scopique est celui qui a vu ce qu'il ne souhaitait pas montrer ou qui l'a forcé à voir ce qu'il ne voulait pas regarder. L'effraction impudique est attribuable à un voyeur ou, à tout le moins, à un « regardant » qui a crevé le voile ou franchi les seuils dont la pudeur protégeait sa nudité, ses sécrétions, ses désirs et ses pensées secrètes. En cela, on dira que la pudeur ne dépend pas d'un jugement mais d'un regard.

Pudeur et honte sont donc liées au narcissisme et à la pulsion scopique par des dynamiques différentes. Là où la pudeur voile une vérité dont la divulgation viendrait en conflit avec les interdits du surmoi ou les valeurs de l'idéal, la honte protège un mensonge dont la divulgation brouillerait l'image que le sujet entend donner de lui. « Émergence publique d'un fond secret qui, faisant surface, fait preuve contre soi »², la honte brouille le moi idéal, d'où le sentiment d'usurpation ou d'indignité qui l'accompagne souvent, faisant perdre la parole d'abord, puis la face³. De son côté, ce que redoute la pudeur c'est que fasse surface ce qui serait de l'ordre d'un désir, parfois même d'un désir ignoré de lui-même⁴. Par conséquent, la blessure pudique résulte de l'entaille faite dans un espace psychique ouvert de force ou par surprise, ou de la souillure (et de ses effets contaminants) d'un espace dont le seuil a été franchi sans les précautions préalables nécessaires. La différence entre honte et pudeur pourrait s'illustrer par la crainte de prendre la parole en public, qui pourrait tenir soit à la peur de tenir des propos qui, jugés sans valeur ou ridicules, trahiraient l'inconsistance de l'orateur, ou à celle de parler avec trop de franchise, trop d'émotion ou pas assez de retenue.

D'une configuration à l'autre, le lien à l'autre est, lui aussi, différent. En effet, la honte, qui par certains aspects « sépare du reste de la communauté humaine »⁵, travaille néanmoins à faire lien social⁶, car le souci du sujet mû par la crainte de la honte est de se fabriquer une image qui puisse trouver grâce aux yeux de l'autre afin de désamorcer tout jugement qui le déconsidérerait et s'épargner ainsi non seulement la crainte de ne plus être aimé, mais encore celle de ne plus être regardé. À l'inverse, le sujet pudique cherche à se séparer de l'autre en affirmant son territoire d'autonomie physique et psychique. Pour se dégager d'une emprise dont il ne veut pas, il réclame de ne pas être tout entier soumis au regard de l'autre. Sa pudeur impose donc des règles à la rencontre avec l'autre qui se fera selon un mouvement alternant

1. Ce qui explique pourquoi les atteintes à la pudeur passent si souvent inaperçues.

2. B. Brusset, « La honte à l'adolescence », p. 24.

3. Face dont B. Williams dit qu'elle n'est jamais que « l'apparence opposée à la réalité, l'extériorité opposée à l'intériorité » (*La Honte et la nécessité*, p. 108-109).

4. « Ce que le sujet montre ne serait rien d'autre que le point majeur le plus intime de lui-même. Ce qui est supporté par cet objet c'est justement ce qu'il ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même, c'est ce quelque chose qui est au bord du plus grand secret » (J. Lacan, *Le Séminaire VI. Le désir et son interprétation* ; cité par C. Bulart, « Le regard, la honte et la pudeur », p. 7).

5. D. Oppenheim, « Le cancer et la honte », p. 113.

6. S. Tisseron, *La Honte*, p. 57.

les temps d'ouverture et de fermeture. La honte ne connaît pas cette pulsation de la pudeur ; elle ne connaît que le déchirement ou la contradiction possible entre figures intériorisées de honnisseurs qui s'excluent mutuellement, quand la fidélité à l'un devient la trahison de l'autre. Une part importante de l'œuvre d'Annie Ernaux travaille cette question d'un sujet pris entre deux figures jugeantes, celle des parents opposée à celle de sa nouvelle classe d'appartenance sociale, question reprise sous un angle plus sociologique par Vincent de Gauléjac dans son essai, *La Névrose de classe*.

S'il est vrai que la honte naît du jugement défavorable consécutif à un regard, l'affirmation par l'observateur en position de juge de sa neutralité, de son indifférence ou même de sa bienveillance à l'égard de ce qui sera vu suffit à en éviter l'apparition. Mais une telle affirmation ne suffit pas à éviter l'atteinte à une pudeur qui n'est pas blessée par un jugement mais par un regard. La seule façon de faire attention à la pudeur de l'autre est en effet de reconnaître son désir de voilement et d'y donner suite. Voilà pourquoi à l'hôpital, par exemple, une déclaration d'indifférence des soignants à l'égard de la nudité ou de la déchéance physique des malades, « ça ne me gêne pas », ne préserve en rien la pudeur des malades : seul le drap, le paravent, le tact de la parole et du geste peut y suffire, seul le voile met la pudeur à l'abri dans ses plis.

À partir de cette notion d'un « désir de pas de regard », caractéristique de la pudeur, et d'une crainte du jugement consécutif à un regard, caractéristique de la honte, on peut faire la différence entre la « honte de faire ce que l'on fait » et la « honte d'être vu faisant ce que l'on fait », que, pour notre part, nous nommerions *pudeur*. Ainsi quand Daniel Oppenheim décrit le malaise des infirmières vues en train de soigner des enfants cancéreux (« Le cancer et la honte », p. 114), ou quand Denise Jodelet observe les précautions prises par une mère qui allaite pour ne pas exhiber son corps à corps avec l'enfant (« Le sein laitier : plaisir contre pudeur », p. 243), dirions-nous qu'il s'agit de pudeur et non de honte, car le malaise naît bien d'un regard et non d'un jugement sur l'acte posé. De même dirions-nous que si les manifestations physiques de honte et celles consécutives à une atteinte à la pudeur peuvent se ressembler, la pudeur et la honte se démarquent néanmoins par le style qu'elles confèrent l'une et l'autre aux gestes et aux mouvements – le corps pudique n'est pas le corps honteux – et par les sentiments qui les accompagnent : « On est saisi par la honte tandis qu'on est seulement retenu par la pudeur. La honte interdit le geste, la pudeur l'infléchit. L'une fige, l'autre freine. »¹ La pudeur qui « n'est pas phobie du contact, mais pudeur de la tangence »², se signale par une certaine réserve du dire et du faire qui peut être gracieuse à voir : le sujet pudique n'est pas empêtré dans sa pudeur comme le honteux dans sa honte, et celle-ci ne peut certes pas être envisagée

1. C. Habib, Préface à *Autrement, La pudeur*, p. 13.

2. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, t. 3, *L'Innocence et la méchanceté*, p. 1475.

d'un point de vue esthétique : « Dans le schéma des oppositions kantienne, la honte est du mauvais côté de toutes les lignes de partage. »¹ Si la mise en cause du sentiment de valeur propre qui se manifeste par la honte inverse le sentiment de triomphe et de jubilation de l'enfant devant l'image spéculaire du stade du miroir², la pudeur, elle, conserve cette jubilation en lui donnant une forme plus retenue. Ainsi s'explique qu'on évite la honte, mais qu'on porte attention à ce que dicte la pudeur.

À ceux qui accusent la pudeur de voiler ce qu'elle juge honteux, il pourra ainsi être répondu que ce qu'elle voile n'est pas un objet de honte, mais un objet précieux. Quant à savoir si la pudeur, de n'être pas honteuse, serait néanmoins opposée au désir et à sa réalisation, soit par un effet de censure et de refoulement, soit par une inhibition excessive, c'est une question que nous reprendrons au chapitre suivant.

1. B. Williams, *La Honte et la nécessité*, p. 109.

2. B. Brusset, « La honte à l'adolescence », p. 11.

Chapitre 7

Jouer de la pudeur

« La force qui s'oppose au plaisir scopique et qui peut éventuellement être supplantée par lui est la pudeur. »

S. FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle.*

Rarement Freud évoqua-t-il la pudeur sans annoncer en même temps son nécessaire effacement au moment de la rencontre sexuelle. En effet, puisque la pulsion sexuelle se renforce de la pulsion scopique à laquelle la pudeur fait obstacle, il faut bien, pour atteindre la satisfaction sexuelle, que la pudeur consente à se retirer et laisse tomber ses voiles ; comment imaginer sinon une étreinte amoureuse sans dévoilement de soi et sans pénétration ?

De cet évanouissement de la pudeur au moment de l'étreinte amoureuse faudrait-il conclure que pudeur et satisfaction sexuelle s'opposent ? Que pudeur et érotisme s'excluent mutuellement ? Freud semblait le croire. Logiquement, rien ne fonde pourtant une telle opposition, car si on suit la théorie des pulsions, contribuer à la hiérarchisation des pulsions c'est contribuer à une plus grande satisfaction sexuelle. La pudeur étant au service de la hiérarchisation des pulsions partielles, son rôle est donc de permettre cette plus grande satisfaction. Dès lors, partant de la proposition de Claude Habib qui voit en la pudeur « une réserve » dans l'approche du désir, nous proposerons l'hypothèse suivante : la pudeur ne s'oppose pas à l'érotisme mais s'y articule par un troisième terme, l'amour, pour lequel une exigence provisoire de retenue – une inhibition donc –, fait sens et nécessité.

Dans le cadre de la rencontre sexuelle, la pudeur prendrait place du côté de l'expression du désir féminin afin qu'il ne se dévoile qu'au moment où seraient réunies les conditions qui rendraient l'amour possible. Protectrice d'un corps « passible de séduction », protectrice d'un corps vulnérable à l'intrusion et à la transgression du tabou, la pudeur répondrait ainsi à deux logiques pas toujours accordées certes, mais pas forcément contradictoires non plus. Tantôt gardienne de la nudité et des seuils de l'inti-

mité nécessaires au narcissisme, elle pourrait en d'autres occasions être le voile nécessaire au dévoilement érotique, y compris dans sa dimension d'impudeur.

A – DE LA SÉDUCTION

Sans les inventions de la séduction, le monde serait condamné à la répétition, livré à la pulsion de mort dont les chemins sont sans surprise : comment la libido trouverait-elle ses objets si elle ne parcourait jamais que les mêmes sentiers mille fois explorés ? La psychanalyse a pourtant été si souvent hésitante dans sa façon de présenter la séduction qu'on peut partager l'avis de Jean Baudrillard pour qui « le linceul de la psychanalyse est retombé sur la séduction » (*De la séduction*, p. 82) et approuver Monique Schneider quand elle affirme que la psychanalyse ne laisserait d'autres alternatives que celle de dissoudre par l'analyse le pouvoir d'une séduction créatrice de névrose ou celle de s'en faire le complice (*Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 8).

Qu'elle ait cherché, comme en ses débuts, à démasquer le séducteur à l'origine de toute névrose ou que, faisant de la séduction un phénomène universel lié aux soins maternels, elle ait renoncé à en examiner les différentes formes d'apparition, la psychanalyse est restée très à l'écart d'une analyse qui prenne en compte les effets structurants ou destructeurs de la séduction selon qu'elle s'inscrit ou non dans un rapport de force et de sujétion. Faisant comme si la passivité du séduit et le pouvoir du séducteur étaient absolus, elle n'a pas vraiment distingué la séduction qui annonce le désir de celle qui prélude à un acte de violence. On verra qu'il s'agit pourtant là d'un préalable nécessaire à l'abord du rôle de la pudeur dans l'inflexion du jeu de la séduction.

1. PORTRAIT DU SÉDUCTEUR EN DIABLE

Qu'on pense au Méphisto de *Faust*, au Diable biblique dépeint sous les traits du « tentateur » ou à tous les beaux ténébreux du cinéma, et l'on conviendra que la figure du séducteur diabolique imprègne l'imaginaire contemporain où ses traits, tels qu'inventoriés par Monique Schneider (*Don Juan ou le procès de la séduction*), restent familiers.

De ces traits caractéristiques, le premier est l'absence d'origine (p. 9). Le séducteur est un personnage du présent, de l'instant. Venu de nulle part, on sait dès son arrivée qu'il repartira : c'est un *survenant*¹. Sans trace d'ori-

1. Du nom du personnage romanesque ayant marqué l'imaginaire québécois de la seconde partie du XX^e s. Cf. G. Guèvremont, *Le Survenant*.

gine, il est aussi insensible à la fatigue, au temps qui passe, aux effets du vieillissement. Jamais prosaïque¹, il est jeune, lisse, énergique, toujours conquérant. Son visage sans rides et sans marques est un visage en constante métamorphose ; on ne le connaît jamais vraiment, car le séducteur se dissimule et préfère s'avancer masqué par l'ombre, la nuit, les capes, les déguisements. À ce portrait du séducteur en maître des masques, de l'illusion et de la tromperie, s'ajoute l'usage particulier qu'il fait de la parole, celle-ci ne se conjuguant jamais qu'au présent où seule compte la jouissance du moment (p. 41). Habile à construire un espace de désir éternellement présent, il n'a pas l'intention de donner corps à ce désir et ses promesses sont toujours à consommation immédiate : elles n'engagent pas l'avenir. Aussi la fuite, qui fait preuve contre la promesse, apparaît-elle comme sa conséquence logique. Pour le séducteur diabolique, provoquer le désir et obtenir le consentement de la séduite n'auraient d'autre but que d'aboutir à ce « moment privilégié de la fuite » (p. 156).

De son art d'éveiller le désir, le séducteur tire un pouvoir par lequel il engage sa proie dans un parcours initiatique au terme duquel elle consentira à se faire le jouet de ses volontés, telle \hat{O}^2 acquiescant au moindre désir de son ravisseur. En se faisant « accoucheur du désir »³ le séducteur installe un rapport au corps de celui qu'il séduit qui se prolongera bien au-delà de son passage, à la façon dont un poison lentement distillé dans le corps y reste actif⁴. Son pouvoir tient aussi à sa capacité à rendre impossible le refus de son offre et de son don, car une fois ceux-ci acceptés, les conditions pour une sujétion durable seront alors mises en place. Le don faisant lien aussi longtemps que perdurent ses objets, et le don du séducteur étant celui d'un corps animé par le désir, les effets de la séduction pourraient bien en effet se révéler indestructibles⁵, comme si, au terme de la rencontre, « le corps de l'être séduit apparai[ssait] comme ayant changé de propriétaire » (p. 172). Comme le souvenir d'enfance de Léonard de Vinci (p. 215) rétroactivement décodé par Freud comme une « émasculat[i]on » (*Don Juan ou...*, p. 169), la séduction serait diabolique en ceci qu'elle menace celui qui en est l'objet de perdre quelque chose de son corps ou de sa raison. Sans doute la menace qui pèse sur la femme séduite n'est-elle pas, comme chez l'homme, celle de perdre sa capacité à jouir ; la passion déçue ferait plutôt d'elle une femme folle, meurtrière, stérile ou morte, comme l'illustre le destin tragique des héroïnes d'opéra dont bien peu – celles de Mozart exceptées – sont encore vivantes à la fin du dernier acte. La folie de la

1. Tel Solal, le héros lisse et jamais prosaïque de *Belle du Seigneur* d'Albert Cohen.

2. P. Réage, *L'Histoire d'Œ*.

3. J. Forrester, « Viol, séduction, psychanalyse », p. 45.

4. M. Schneider, « Endiguer », p. 172. Cf. aussi : « Ce qui dans le cadeau reçu, échangé, oblige c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur » (M. Mauss, « Essai sur le don », p. 159).

5. « Se dépandre d'une séduction n'est pas chose aisée, n'est pas chose acquise en une seule fois, n'est peut-être jamais chose acquise tout à fait » (M. Bleviss, « Un inceste peut en cacher un autre », p. 28).

femme « rompue » n'est pas celle de l'homme amoureux : celui-ci serait vulnérable d'être amoureux, là où celle-là perdrait la raison de ne plus être aimée.

Au fond, ce qui marque la séduction quand elle est portée par un séducteur maléfique, c'est l'absence de rencontre entre les désirs. Si le séducteur parle, ce n'est pas pour connaître l'autre, c'est pour exciter un désir que sitôt éveillé, il s'emploiera à décevoir. Et même s'il compte ses victoires, il n'est marqué par aucune ; sans attache, il est condamné à l'errance. Le séduit, lui, effectue un trajet qui, entre l'apparition et la disparition du séducteur, le laissera seul avec le sentiment d'avoir été berné, éveillé à un désir auquel l'autre n'avait nulle intention de répondre et qui pourtant continue à le brûler. Cruel destin !

2. PORTRAIT DE LA SÉDUCTION EN SORCIÈRE

« Les sorcières, c'est des humains, sauf que c'est des femmes. »

AURÉLIEN, 8 ans.

Si, comme le suggérait Freud, on fait correspondre l'activité à la masculinité et la passivité à la féminité (*Malaise...*, note, p. 58), parce que le séducteur est celui qui mène le jeu de la séduction et parce que la séduction est inhérente à la nature d'un objet « séduisant », on pourrait conclure que le séducteur est masculin, et la séduction féminine. Là où l'homme se montrerait séducteur par un effet de sa volonté, la femme serait séductrice par l'effet de sa nature, si séduisante qu'en la regardant « ce que voient hommes et dieux dans une stupeur admirative, ce n'est pas une femme, mais un piège ». ¹ Aussi, parce qu'« entre la critique d'un sexe et sa constitution en *génos* il n'y a qu'un pas, vite franchi » ², il sera dit que le genre féminin tout entier est dédié à la séduction, et que non seulement « la puissance du féminin est celle de la séduction » ³ mais encore, que le féminin *est* « ce qui séduit le masculin » ⁴. À l'homme supposé séducteur diabolique feraient donc face les femmes, toutes supposées inexorablement séduisantes, ce qui ferait de chacune une déesse, une sorcière ou une *star*.

Si on reprend l'hypothèse de Wladimir Granoff d'une aptitude féminine à faire surgir en l'homme une « représentation irrésistible » (*La Pensée et le féminin*, p. 340), on pourrait y voir la raison de l'attribution aux femmes par les hommes d'un pouvoir de séduction tout aussi irrésistible qui masquerait la difficulté masculine à se débrouiller d'une représentation angoissante faisant pression sur eux, de l'intérieur même de l'appareil psychique,

1. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 82.

2. *Ibidem*, p. 114.

3. J. Baudrillard, « L'écliptique du sexe », p. 7.

4. *Ibidem*.

et qui leur servirait de circonstances atténuantes, lorsque, devenus fous de désir ou de jalousie, ils en viendraient à commettre sur les femmes des actes de violence. La responsabilité de ces gestes inconsidérés serait alors mise au compte de cette folle séduction féminine, supposée provoquer tous les dérèglements.

L'envers de la représentation contraignante du féminin sur le masculin prêtera à toute femme la volonté de se plier aux désirs du séducteur séduit par ses charmes, d'où l'idée qu'une femme ne dirait jamais sincèrement « non » et que, pourvu que l'homme se fasse suffisamment insistant ou habile, il ne serait jamais éconduit¹. La thèse implicite étant que pour une femme normale l'objet amoureux est indifférent pourvu qu'il soit mâle et séducteur, on réfutera qu'elle puisse refuser ses avances pour des raisons qui tiendraient à un désaccord psychique ou physique. Qu'on pense par exemple à Freud qui ne pouvait voir autre chose dans la répugnance de Dora à l'égard de Monsieur K, cet « homme jeune encore, d'un extérieur avenant » (« Dora », note, p. 19) qu'une réaction de défense contre la tentation.

Dans cette conception d'une féminité ouverte indifféremment à tout séducteur réside pourtant le piège qui menace l'homme qui, se voulant chasseur, se trouvera séduit : au jeu du désir, lequel des deux aura mis son désir en marche pour conquérir l'autre ? L'homme qui se croyait à la poursuite d'une proie se sera-t-il fait piéger par une beauté et une féminité qui l'auraient embrouillé et lui auraient fait perdre ses certitudes ? Car, s'il se dit parfois que l'esprit est incompatible avec la féminité², il se dit aussi que, à défaut d'être spirituelles, les femmes savent embrouiller les esprits, et que de ce pouvoir là, elles ne se privent pas, détournant le langage à leur usage. D'où la plainte des hommes – « à parler à des femmes, on perd l'*alltheia*, on perd le discours »³, – qui renonceraient à discuter avec les femmes, persuadés de trouver en elles de trop redoutables adversaires. Comme le disait une patiente : « Mon mari ne veut plus parler avec moi ; il dit que je gagne toujours. » Séduisantes au détriment de l'ordre, et de la logique qui en découle, les femmes se seraient fait une réputation d'embrouilleuses, cause de leur exclusion des lieux de pouvoir et de décision, tandis que leur beauté leur aurait valu une réputation d'êtres intrinsèquement maléfiques parce que procédant par une séduction toute faite d'artifices, de mensonges et de falsification de la vérité. Ainsi serait apparue en contrepoint de la figure du séducteur diabolique, celle de la séduction comme sorcière. À fuir, donc.

1. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 118.

2. « Qu'est-ce qu'une jeune fille peut craindre ? L'esprit. Pourquoi ? Parce que l'esprit constitue la négation de toute son existence féminine » (S. Kierkegaard, *Le Journal d'un séducteur*, p. 112).

3. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, p. 113.

3. CHANGER LA DONNE

Que le séducteur soit diabolique ou la séduction maléfique, comment espérer qu'il en résulte autre chose que du malheur ? Aussi reste-t-il à comprendre en quoi fut nécessaire l'invention de ces figures si peu aimables, en dépit ou en raison de leur pouvoir de séduction. Pourquoi les fonctions d'initiation et de création qui pourraient aussi bien s'attacher à la séduction sont-elle restées dans l'ombre au point de méconnaître que la séduction a aussi des charmes qui ne sont pas tous illusoire ?

Serait-ce parce que la première figure de séduction, la figure maternelle, est une figure dont la séduction pour être de « création continue » n'en est pas moins destinée à devenir caduque, puisque tôt ou tard elle livrera l'enfant à la loi du père et s'effacera de son univers, tout au moins en tant que séductrice ? Est-ce parce que toute séduction réveillera, sans jamais pouvoir l'égaliser, le souvenir de cette première séductrice, à jamais recherchée mais à jamais perdue ? Est-ce parce que, pour chacun, la première expérience de séduction fut dissymétrique, l'un des protagonistes jouissant d'une puissance qui pour n'être pas « toute » n'en était pas moins immense comparée à celle de l'autre, le nourrisson, qui, abandonné, aurait été plongé dans une détresse infinie ? Si on conserve comme modèle unique de toute séduction le scénario de la séduction originaire, la séduction restera en effet placée sous le signe des désirs œdipiens sans pouvoir prendre en compte ni le désir ni la différence des sexes et en ne laissant aucune place pour une possible intersubjectivité. Tout s'organisera autour d'une relation d'objet : « Je te veux, je te prends » sera la formule du séducteur ; « Tu ne pourras pas me résister » sera celle de la séduction féminine.

Pour répandue que soit cette représentation de la séduction, rien n'empêche pourtant de lui en opposer d'autres. Ainsi pourrait-on mettre en évidence une séduction « amorce » qui se donnerait comme premier temps d'une rencontre dont les modalités d'évolution et de transformation ne seraient pas données d'emblée : ce serait une séduction pour donner envie d'y aller voir, pour jouer ensemble « et plus, si affinité » ; une séduction qui, sans se prétendre vertueuse, ne serait pas pour autant placée sous le signe de la désinvolture et de l'instrumentalisation de l'autre. Ni étrangère à la pulsion de voir ni à celle de savoir¹, elle serait au service de la recherche du plaisir obtenu quand la satisfaction sexuelle prend le temps de se faire accompagner des plaisirs préliminaires. À la séduction comme expérience de prise de pouvoir de l'un sur l'autre s'achevant par l'abandon programmé du séduit par le séducteur, s'opposerait la séduction comme jeu entre joueurs prêts à miser, un peu, beaucoup ou passionnément, selon le déroulement de la partie.

1. « Car en vérité un grand amour naît d'une grande connaissance de l'objet aimé... » (Léonard de Vinci, cité par S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 87).

Si on s'attache à son sens premier qui est d'être l'action par laquelle quelqu'un est amené sur une voie nouvelle, on dira qu'en créant un champ de désir et d'attraction, la séduction s'offre comme occasion d'échapper au destin, à son destin. Rien n'empêche alors de la considérer comme cette force à l'œuvre dans toute rencontre par laquelle l'un et l'autre partenaire modifie, du moins pour un temps, leur trajectoire ancienne. On pourrait alors reconnaître le pouvoir de la séduction comme celui d'un désir ayant présidé à une rencontre. À soutenir ainsi que ses figures sont multiples, on s'éloigne d'une conception monolithique de la séduction comme « travail du corps par l'artifice »¹. On gagne alors la possibilité de la concevoir comme liée au désir d'altérité de deux partenaires et, porteuse de promesse, capable d'être autre que trompeuse ou décevante.

On connaît la tendance de certains à vouloir valider le merveilleux, mais aussi bien le prédestiné, d'une rencontre par des motifs ésotériques où le hasard prend figure de force du destin. Nécessaire parce qu'écrite d'avance, dans le dessein divin, dans les astres, dans les lignes de la main, dans les hasards ou les coïncidences d'initiales communes, d'une même date ou d'un même lieu de naissance, etc., la rencontre amoureuse aurait été voulue par plus fort et plus puissant que soi. La contrainte inhérente à la situation de séduction se trouverait ainsi déplacée de la figure du séducteur à la séduction elle-même : ce ne serait pas l'homme qui aurait forcé le consentement de la femme, c'est l'amour rencontré qui aurait arraché ce consentement et contraint à l'union.

La séduction peut alors être définie comme cette force qui, au carrefour, autorise à changer de chemin. Dans cette version d'une séduction précédant une rencontre, la figure du séducteur venu de nulle part peut alors s'entendre comme celle du séducteur venu d'un ailleurs auquel il donne son visage. Par lui, la géographie du désir trouve à s'étendre sur des horizons plus vastes englobant des paysages nouveaux, des villes inconnues, des territoires neufs. Le séducteur est celui qui propose l'été à qui ne connaît que l'hiver, la mer à qui vit dans les montagnes, le désert à celui dont le regard se brise sur des tours de HLM.

Incarnant le risque d'un danger réel ou simulé, imaginé au-dedans ou imposé du dehors, la séduction se ferait aussi obstacle pour la libido qui, sans écueil à surmonter, serait en danger de s'épuiser.² Sans séduction, le sujet serait donc en danger. En danger de quoi ? De découvrir son désir, de n'y point trouver d'objet, et d'en mourir, seul pouvant faire fonction d'objet pour le désir ce qui est à conquérir, car n'étant pas manquant, ce qui est déjà là, se révèle impropre à en soutenir la visée.

On voit qu'à la poser ainsi, la séduction offre une possibilité de jeu, de jeu du désir ; on pourrait même dire qu'elle offre un destin de jeu³ à qui se

1. J. Baudrillard, « L'écliptique du sexe », p. 5.

2. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », p. 63.

3. J. Baudrillard, *De la séduction*, p. 247.

risquerait à en parcourir les voies. La séduction, dirons-nous, c'est du désir qui s'offre à la rencontre.

Oui mais encore.

4. DU VIOL ET DE LA SÉDUCTION

S'il est vrai que parfois certaine beauté pleinement assurée d'elle-même est susceptible d'éveiller un désir de séduire qui prend la forme d'un désir de maîtrise, s'il est vrai que les hommes s'égarer parfois entre les jeux d'esquive de la coquette, la réserve pudique face au désir naissant ou la fin de non recevoir adressée à des manœuvres séductrices, on ne peut néanmoins que déplorer que l'usage désigne d'un même terme l'action par laquelle celui qui désire *force* le désir de l'autre, ou l'excite pour mieux le décevoir ensuite, et l'action de celui dont le désir est d'emmener l'autre à consentir à sa réalisation. À recouvrir d'un même terme, « séduction », la mère qui allaite son bébé et celle qui le masturbe, le père qui regarde, ému, sa fille devenue adolescente et celui qui renifle son slip, l'homme qui s'engage dans un jeu de séduction et le soldat violant une femme pour corrompre sa descendance, l'amoureux révélant à la jeune femme son désir impudique et le mari brutal imposant ses volontés à l'épouse apeurée, bref, à indexer d'un même signifiant le viol et la séduction sans voir que, si tous ces gestes sont tissés du même fil – la libido –, ils ne sont pourtant pas tissés de la même étoffe, la psychanalyse s'est souvent égarée, oubliant dans son désir d'ordre et de clarté l'expérience singulière du féminin pour qui toute pénétration n'est pas un viol, mais pour qui toute pénétration peut en être un.

La question de l'implication du sujet dans ce qui lui arrive est bien ce qui a été le plus souvent occulté ou détourné lorsqu'il agissait de réfléchir à la position féminine face au désir. Pour penser la séduction comme différente de l'humiliation, de l'agression et du viol, il faut en effet disposer d'un modèle où la séduction se présente comme mise en jeu réciproque et alterné de deux désirs, avec des modalités différentes selon que le désir est animé côté masculin ou côté féminin. Ceci exige en contrepartie que l'on dispose d'une théorie de la féminité qui n'oppose pas désir et féminité, c'est-à-dire qui reconnaisse l'aptitude féminine au consentement à accueillir l'autre en soi. On ferait ainsi apparaître que pour une femme, ou pour celui qui s'identifie à elle, désirer le désir de l'autre, désirer être « prise » par lui, n'implique pas un désir de devenir l'objet de tout autre qui serait désirant d'elle.

Or, à postuler l'irrésistible séduction des femmes et leur infini capacité à être séduites, on s'empêche de penser qu'elles puissent légitimement repousser une offre séductrice ou y consentir de plein gré. Entretenir la réputation féminine d'hostilité ou d'indifférence à toute activité sexuelle conforte en

effet l'idée que le féminin et le désir sexuel sont antinomiques, et que, par conséquent, il tiendrait au séducteur de lui imposer, habilement ou violemment, une pénétration à laquelle il serait impensable qu'elle puisse consentir¹. Entretenir l'idée d'une duplicité masquant un consentement toujours implicite aboutirait au même contresens autorisant le séducteur à se dispenser de l'accord de la femme, voire même contribuerait à faire de la résistance à la sexualité le principal attrait féminin, ce qui sans conteste ouvrirait la porte à l'obscénité et à la brutalité pour lesquelles désir sadique et désir sexuel se confondent².

La distinction entre ce que nous nommerions « refus de cet homme-là » et un « refus du féminin » fondé par l'angoisse face à la passivité sexuelle fut très souvent aplatie, sous prétexte de la présence dans l'un et l'autre cas d'une excitation sexuelle interprétée comme signe de l'accueil favorable accordé aux avances reçues³. Pourtant, comment retenir l'excitation sexuelle comme signe d'assentiment à la poursuite de ce qui se donnerait comme manœuvre séductrice quand on sait, et Freud fut le premier à en faire l'hypothèse (*Trois essais*, note de 1915, p. 136), que l'excitation sexuelle peut aussi bien être la conséquence d'une agression sexuelle ou de tout autre traumatisme ? Pour le dire plus clairement, exciter n'est pas séduire, et être excité sexuellement n'implique ni un consentement ni même un souhait de rencontre sexuelle. Enfin, être excité ou être disponible sexuellement pour l'un, n'est pas l'être pour tous. C'est faute de ces notions différentielles de la séduction, de l'agression et de l'excitation, que sont justifiés par certains ces viols collectifs appelés « tournante », où une fille ayant consenti à un rapport sexuel avec un de la bande, est présumée disponible pour tout autre de la même bande.

Le piège refermé sur la sexualité féminine serait donc celui d'une supposée passivité absolue dont on aurait fait le signifiant de la féminité, en oubliant que la pulsion – la libido – est toujours active même lorsque ses buts sont passifs⁴. Or, une sexualité à buts passifs n'équivaut ni à une sexualité vécue passivement ni à un refus du sexuel. C'est ce que met en évidence Jacqueline Schaeffer dans son étude *Le Refus du féminin* où elle distingue un refus du féminin « qui cède et va vers l'ouverture » et un refus de féminin qui « ne négocie pas, fermeture coûte que coûte au pulsionnel et à l'étranger » (p. 16). Passer outre à ce dernier ne marquerait en rien le triomphe de la jouissance sexuelle, car s'il peut être du rôle de l'homme de contourner l'angoisse de pénétration, il lui appartient aussi de ne pas

1. Ainsi Freud, dans le « Le tabou de la virginité » (p. 73) voyait-il dans la fuite du premier rapport sexuel « l'expression générale de la femme à se défendre », tandis que pour Kierkegaard, « la nature féminine [était] un abandon sous la forme de résistance » (*Le Journal d'un séducteur*, p. 156).

2. « L'idée de violer une vraie pudeur est le seul piment dont je puisse encore attendre le secours, mais ce secours ne serait pas vain, j'en suis sûr » (A. Billy, *La Pudeur*, p. 29).

3. Voir comment Freud interprète les signes d'embarras de la femme prise à partie par le grivois comme signe d'une excitation sexuelle faisant la preuve d'une séduction réussie (S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, p. 188-191).

4. *Ibidem*, p. 161.

confondre soumission et humiliation (p. 81), et de savoir qu'une femme ne peut céder qu'à celui en qui elle peut voir « l'amant de la relation sexuelle de jouissance » (p. 16). Comme disait François Perrier, « toute femme déduit son corps de ce que l'homme assume du sien » (« ... sur l'amour », p. 450) : c'est d'un corps masculin séducteur et désirant mais non coupable d'agression qu'une femme pourrait déduire le sien comme séduit, désiré et non violé.

En confisquant aux femmes le privilège du consentement amoureux, ce qui aurait été perdu est cette notion capitale qu'« un don ne se reçoit pas automatiquement : il peut être reçu ou refusé »¹. Par conséquent, pour que la séduction ne tourne pas à l'agression, l'offre du séducteur doit pouvoir être refusée. La séduction, au sens strict où nous l'entendons, veillerait précisément à garantir que ce qui est offert est accepté. Car, de même qu'un don qui ne pourrait pas être refusé se dénaturerait comme don, une offre séductrice qui ne pourrait pas être repoussée n'en serait plus une. La séduction se différencierait ainsi du viol en réintroduisant dans son acte la question du consentement réciproque et en différenciant la contrainte psychique du séduisant sur le séduit (comme dans le coup de foudre) de ce qui se donnerait comme rapport de force et l'abus de pouvoir. Avoir séduit l'autre ne serait donc pas suffisant pour se croire invité ou autorisé à passer à l'acte : jusqu'au dernier moment le consentement du séduit serait toujours requis. Quels que soient les projets de la séduction qui se voudra joueuse, piégeante ou amorce d'une rencontre, la différence entre ses attraits et les grossièretés du viol serait donc à lire moins dans son intention ou son objet que dans le désir de désir auquel elle ne renonce jamais.

À l'encontre de l'idée selon laquelle « dans la volonté de séduire, mieux vaut risquer la perte de l'objet que d'accepter son refus »², la différence entre le viol et la séduction se lirait aussi dans l'avenir du lien instauré. Que le rapport entre séducteur et le séduit possède un avenir, même précaire, voilà en effet « qui est exclu dès le début en ce qui concerne le viol »³. Voilà pourquoi Don Juan, en fin séducteur, promet le mariage. En cela il se démarque du violeur qui pénètre une femme pour la détruire, pour la tuer, voire pour tuer la vie future en elle, mais pas pour s'inventer, ne serait-ce que fugacement, un avenir commun avec elle.

Une situation de séduction se définirait ainsi par l'articulation de quatre termes : un séducteur, un objet investi de séduction dont le séducteur voudrait faire l'objet de son action séductrice, le consentement du sujet à séduire, et un au-delà à la relation. L'absence d'articulation désirante de ces quatre termes suffirait à disqualifier la séduction.

Partant de là, trois situations antagonistes à celle de la séduction pour-

1. A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 290.

2. A. Arnaud, « Évanescences », p. 88.

3. J. Forrester, « Viol, séduction, psychanalyse », p. 41.

raient alors être dégagées. L'une placée sous le signe de la violence et de l'agression, plus spécifique de la position masculine du désir, donne la priorité à un besoin d'objet dont le séducteur se fait l'acteur avec toute la brutalité requise et sans souci du désir de l'autre. Le passage quasi automatique d'un désir d'objet à l'acte par lequel s'effectue son appropriation donne ainsi le sentiment d'un acte destiné à désamorcer toute activité fantasmatique : la violence de l'acte dégagerait le violeur de son angoisse et de son incertitude face au désir féminin¹, tout en lui octroyant les certitudes offertes par l'obsécénité et la pornographie².

Une seconde situation antagoniste à la séduction, plus spécifique d'une position féminine du désir, est celle qui n'entend susciter le désir de l'autre que pour mieux le décevoir ensuite, soit en prenant la fuite, soit en renvoyant le séduit une fois son désir excité, soit en lui imposant le spectacle d'une impassibilité qui viendra démentir ses efforts de séduction. Ce serait cette catégorie de « séduction décevante », fondée sur la haine, le mépris ou la peur de l'autre sexe qui aurait contribué à jeter l'anathème sur la séduction en général, sans voir qu'elle amalgame deux situations différentes, l'une où la séduction se veut prélude à la satisfaction des deux partenaires, l'autre destinée au plaisir d'un seul qui, jouant de sa séduction, emmène le séduit naïf sur les chemins de son propre malheur.

Un troisième mode de rencontre sexuelle semble prendre l'apparence de la séduction mais le désir de désir s'y remplace par un désir d'objet sexuel mutuellement consenti. La relation entre le séducteur et le séduit y est fondée sur le seul besoin d'instrumentalisation de la pulsion sexuelle, sans accorder, même virtuellement, un au-delà à la relation qui en restera à la recherche d'une satisfaction immédiate. Or, comme le rappelle Jean Baudrillard : « Partout où le sexe s'érige en fonction, en instance autonome, c'est qu'il a liquidé la séduction » (« L'écliptique du sexe », p. 24). Pas de viol dans cette « forme désenchantée de la séduction » (*ibidem*, p. 16), mais pas non plus de jeu, ni de rencontre : seul s'affirme le sexe utile, rentable, efficace, avec pour effet l'abolition de l'autre, le partenaire, qui devient « consommable » et donc interchangeable.

À rebours de ces conceptions d'un exercice de la sexualité à visée de rentabilité hédoniste, le récit biblique du mariage d'Isaac et de Rébecca (*Genèse*, 24, 1-66), peut-être parce que le narrateur s'y montre attentif aux mouvements psychiques de l'un et l'autre fiancé, offre une illustration de la

1. Cette sexualité agie n'est pas sans rappeler celle de patients incestueux dont P.-C. Racamier dit : « Le patient qui couche avec sa mère le fait non parce qu'il la désire, mais au contraire pour éviter de la désirer. L'acte pare au fantasme : l'inceste exprime à l'extrême une fonction de pare-feu libidinal » (« Autour de l'inceste », p. 54).

2. « Le porno, lui, le dit clairement. Trilogie de la béance, de la jouissance et de la signifiante, le porno n'est une formation si exacerbée du féminin jouisseur que pour mieux enterrer l'incertitude qui planait sur le continent noir. Finie "l'éternelle ironie de la communauté" dont parlait Hegel. Désormais la femme jouira et saura pourquoi. Toute féminité sera rendue visible – femme emblème de la jouissance, jouissance emblème de la sexualité. Plus d'incertitude, plus de secret. C'est l'obsécénité qui commence » (J. Baudrillard, « L'écliptique du sexe », p. 16).

séduction telle que nous proposons de la définir : du désir qui s'offre à la rencontre.

Abraham a fait faire serment à Éliézer, son homme de confiance, d'aller chercher dans sa famille paternelle une épouse pour son fils Isaac. Cette fiancée, il la reconnaîtra à ses qualités d'accueil et d'ouverture à l'étranger : ce sera celle qui saura donner de l'eau à un étranger assoiffé et faire boire son troupeau. Au terme de son voyage, Éliézer rencontre Rébecca, petite-fille du frère d'Abraham, qui se montre accueillante pour l'étranger survenu à l'improviste et capable de payer de sa personne pour faire boire ses animaux. Ayant reconnu en cette jeune femme ni farouche, ni indigne, une fiancée possible pour le fils d'Abraham, Éliézer obtient l'accord du père et du frère à cette union voulue par Yahvé. Les choses auraient pu en rester là si le texte n'avait insisté sur un point : le choix d'une fiancée devait se faire en accord avec les vœux d'Abraham, en accord avec la famille de la fiancée mais aussi en accord avec celle-ci qui devait être consentante à quitter sa famille pour rejoindre celle de son époux. L'importance accordée au consentement de la femme élue était telle que, par deux fois, le narrateur reprend la question du serviteur, et la réponse d'Abraham qui lui assure que s'il trouve la fiancée mais que celle-ci refuse de le suivre, il sera quitte de son serment et de la tâche qui lui a été confiée. Or, Rébecca, consultée sur le projet de mariage déjà agréé par son père et son frère, donne aussitôt son accord et refuse de surseoir à un départ que sa famille souhaitait différer. L'intéressant dans le récit, c'est de voir comment Rébecca est présentée comme disponible à la rencontre et capable d'accueillir le désir porté sur elle. Il y a de la séduction chez elle mais pas de manœuvres séductrices, juste une façon d'être qui fait ouverture à l'autre. Le récit pourtant se poursuit et montre que la séduction ne suffit pas à elle seule à assurer la rencontre amoureuse. Si Rébecca est consentante à devenir l'épouse d'Isaac, rien n'est encore joué : les fiancés ne se sont pas encore vus. Le récit dit que cela se fit sous le mode d'une reconnaissance quand Rébecca ayant vu Isaac, d'émotion, tomba de son chameau. Rébecca a vu, reconnu et aimé au premier regard, et cependant, aussitôt reconnu l'homme dont elle consentait à devenir la femme, elle se voila : à lui de montrer désormais que cette femme, il la voulait sienne.

Entre l'accord obtenu de Rébecca par Éliézer pour qu'ait lieu une rencontre qui laisse sa chance à l'amour et la rencontre par laquelle Rébecca et Isaac surent que leurs désirs pouvaient s'accorder, il fallait encore un peu de temps. C'est pourquoi nous dirions que la séduction du nom, du pouvoir et du prestige d'Isaac, fils d'Abraham, n'est pas présentée dans le texte comme un piège pour la séduisante Rébecca, mais comme l'amorce à une rencontre, l'assurance qu'un peu de temps – celui du voyage – pourrait s'écouler entre la mise à feu et l'éventuelle déflagration de la rencontre érotique. Trouver un joueur ne suffit pas à faire la partie, encore faut-il qu'il accepte de jouer et de miser. Trouver une épousée n'est pas

seulement repérer une femme, encore faut-il qu'elle accepte de se déplacer jusque-là où le lien pourrait s'enraciner. Rien donc dans la séduction de Rébecca qui vienne dénoter une intention de corrompre la rencontre annoncée ou d'en faire le lieu obligé d'une défaite. Rébecca avait été rencontrée de telle façon qu'on était assuré que l'éventuelle union ne serait pas une mésalliance. Restait néanmoins à ce que la rencontre survienne entre Isaac et elle.

Là où le texte dit que Rébecca a immédiatement perçu le visage d'Isaac, celui-ci n'aurait d'abord eu qu'un regard d'ensemble : il vit s'approcher le troupeau conduit par son serviteur mais attendit son récit pour reconnaître la femme qui lui était destinée.

Le serviteur raconta à Isaac toute l'affaire qu'il avait faite. Et Isaac introduisit Rébecca dans sa tente ; il la prit et elle devint sa femme et il l'aima. Et Isaac se consola de la perte de sa mère (*Ibidem*, 24, 66-67).

À cet amour qui débute, l'homme ici donne d'autres gages que ceux de la femme. Pour lui ce n'est pas la question du consentement qui se pose, mais plutôt celle de l'amour : le texte dit qu'*après* l'avoir prise, il l'aima et se consola avec elle de sa mère disparue. En mettant Rébecca à la place de la mère aimée, Isaac faisait d'une même femme l'objet de son désir et celui de sa tendresse.

Revoir nos modèles de la séduction serait donc comme dans ce récit biblique accorder ses chances à la séduction d'être une force de déplacement et de prise de risque dont le terme final ne serait pas donné d'avance, une séduction qui, si elle peut parfois conduire à la mystification ou à la déception, peut aussi, parfois, conduire à l'amour.

B – LES DESTINS DE LA SÉDUCTION

La rencontre d'un homme et d'une femme a souvent de quoi effrayer l'un ou l'autre ou les deux ; ce serait même un des paradoxes de la condition humaine que de passer sa vie à courir après un amour qu'on fuirait sitôt trouvé. Effrayés par le désir et les effets possibles d'une rencontre amoureuse, l'homme, la femme s'inventeraient des parades, des feintes, des esquives. Parmi ces parades, la fuite permettrait, en changeant de lieux et de scènes, de changer d'objet d'amour et donc de ne se plier à aucun. Là où Freud caractérisait l'objet d'amour d'être unique, faudrait-il croire que la séduction n'existerait que sous le signe de l'inconstance ? Ce n'est pas sûr. Que faudrait-il alors pour que la fuite ou l'inconstance ne s'imposent pas comme seules issues à la rencontre ? Sans doute que quelques malentendus puissent être levés, sans doute aussi que d'autres façons de déjouer les risques amoureux

puissent être inventées. On verra que c'est par là que la pudeur reviendra sur la scène de la séduction et de l'amour.

1. LA RENCONTRE AMOUREUSE ET SES RISQUES

La séduction, pouvoir ou emprise maternelle sera-t-elle à ranger sous le même chef que la séduction amoureuse ? Répondre par l'affirmative serait faire l'impasse sur la construction de l'altérité survenue après le temps de la détresse initiale du nourrisson. Certes, la matrice des relations futures est formée à partir des premiers liens de l'enfant à sa mère ou à celle qui en a tenu lieu, mais on doit rappeler que la formation du sentiment d'altérité viendra infléchir l'emprise de la séduction maternelle sur la vie psychique.

La recherche de l'altérité ne va pourtant pas sans problème, car l'homme redoute la séduction d'une femme qui, d'être à ses yeux « incompréhensible, pleine de secret, étrangère et pour cela ennemie », lui apparaît comme une « source de dangers »¹. Et la situation se complique encore de ce que l'homme et la femme n'arrivent pas au point de la rencontre dans les mêmes dispositions, ni avec les mêmes craintes. Pour l'homme qui se contenterait bien d'un simple plaisir sexuel, la question sera de savoir s'il peut espérer une prime de plaisir à conjoindre l'amour au désir. Paiera-t-il son plaisir d'une hostilité sans borne, d'une culpabilité écrasante ou d'une soumission encombrante ? Conservera-t-il la liberté de désirer ou sera-t-il assujéti à une femme qu'il aura séduite, se découvrant ainsi féminisé par elle, soumis à ses désirs, à ses caprices et à ses volontés ? Pour conserver l'illusion d'être celui qui exerce « le droit du choix »², il pourrait alors être tenté de multiplier les objets sexuels au risque de perdre l'amour.

Les choses se présentent autrement pour la femme qui redoute, elle, de se voir réduite à n'être qu'un pur objet sexuel, « porte-trou »³ ou « fente labialisée »⁴. Aussi recherche-t-elle moins le plaisir que l'amour et ne peut-elle se prêter au désir de l'homme qu'en ayant recours à ce que Piera Aulagnier décrit comme « l'étrange leurre qui veut que ce désir, elle ne puisse l'accepter que pour autant qu'il se revêt de l'habit de l'amour » (« Remarques sur la féminité... », p. 63). Contrairement à l'homme qui surestime celle qu'il aime parce qu'il l'aime, elle ne pourra aimer un homme que si elle l'estime ; aussi espérera-t-elle toujours être choisie par Dieu ou l'un de ses saints, le risque pour elle étant que soit dévoilé à quel point elle est « manquante » et que, s'étant cru aimée, elle se retrouve rejetée.

Si les formes du risque amoureux varient selon la position du désir

1. S. Freud, « Le tabou de la virginité », p. 72-73.

2. P. Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », p. 63.

3. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 458.

4. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 245.

adopté, masculine ou féminine, le coup de foudre est l'un des dangers psychiques pouvant découler d'une situation de séduction qui menace également l'homme ou la femme. W. Granoff décrit cette « catastrophe particulière » dont les « ravages ont cette vertu d'être en même temps l'accès à la plus grande félicité » (*La Pensée et le féminin*, p. 331). Qu'il arrive par les yeux ou qu'il survienne sous la forme d'une expérience de sidération qu'Alain Didier-Weill nomme « expérience de dessaisissement » (*Les Trois Temps...*, p. 181), le choc de la rencontre laissera le sujet amoureux et sidéré devenir pur manque, ramené à un état de subjectivation absolu. Transi, il perdra la parole, la pensée et jusqu'à l'image de lui-même en une expérience de *fading* dont il ne pourra rien dire, hormis qu'il a rencontré un signifiant « hautement affectant » (*ibidem*, p. 18), rencontre stupéfiante dont tant de chansons ou de romans tentent de rendre compte. Que l'effroi accompagne le bonheur d'une telle rencontre explique pourquoi, plutôt que de s'exposer comme Pamina et Tamino à l'épreuve du feu pour gagner l'amour, certains préfèrent se détourner des voies qui pourraient y conduire.

Pas moins risqué que le coup de foudre, il y a l'amour, « référé au narcissisme, c'est-à-dire au registre de ce qui met à l'abri de la castration et de la mort »¹. Pour l'un et l'autre sexe, son risque tient à la blessure narcissique grave qu'il est susceptible de provoquer si la rencontre tourne court (et au fond elle finit toujours par tourner court), si elle conduit à l'assujettissement au désir de l'autre ou si elle mène à cette expérience de dessaisissement de soi qu'on pourrait aussi appeler, le ravissement. Devenir objet pour le désir ou pur sujet du manque, tel est bien le destin fatal redouté par les amoureux. Voilà pourquoi, qu'il s'agisse d'éviter, pour l'homme l'angoisse de castration ou pour la femme la douleur d'une insulte radicale, la recherche d'altérité par le biais de la rencontre amoureuse reste hésitante et soumise au doute, et pourquoi celle-ci est si propice à l'esquive, à la fuite, aux gestes de parade et aux malentendus.

2. ESQUIVES

Au jeu de la séduction, la rencontre peut être fuie autant que recherchée. En ce cas, sitôt obtenu le consentement de l'être séduit, le séducteur suspendra son acte, comme si l'imminence de l'union sexuelle donnait pour lui le signal de sa disparition. La fuite apparaîtrait ainsi comme l'une des formes privilégiées d'esquive de l'amour, si fréquente que Monique Schneider a pu suggérer de mettre en équation « séduire, provoquer et mettre en fuite » (*Don Juan...*, p. 196).

Des fuites, il y en aurait pourtant de différentes sortes. Celle de Don Juan serait une esquive devant l'instant de vérité de l'amour, le moment de

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 413.

la détumescence, quand, les corps momentanément mis hors circuit, la parole doit prendre le relais de ce qui fut au cœur de la rencontre sexuelle ; ce que le séducteur chercherait en ce cas à conjurer serait la menace d'une « union synonyme de mort » (*ibidem*, p. 155). Cette forme de fuite évoque celle de ces hommes qui, si on écoute la plainte des femmes, ne restent jamais à dormir comme pour éviter que le sommeil partagé ne devienne le « corps du délit de l'amour »¹. Derrière cette union synonyme de mort serait active la soumission à un interdit de franchir le seuil d'un sexe féminin dont il serait impossible d'oublier qu'il représente le sexe maternel. Faute d'avoir suffisamment délimité les territoires entre la mère et les autres femmes, le tabou de l'inceste se révélerait incapable de permettre un objet « licite ». Empêché de se déprendre de la contrainte d'aimer sa mère en toute femme et poussé par l'angoisse de castration, le séducteur fuirait pour sauvegarder son intégrité. Don Juan raterait ce qu'Isaac avait réussi avec Rébecca : mettre une femme à la place de sa mère.

Pour Piera Aulagnier, la fuite du séducteur relèverait plutôt d'un déni et d'un défi à la menace de castration : l'amour venant avec l'inscription du désir dans la durée, la multiplication des objets amoureux le rassurerait en apportant la preuve que l'amour n'est pas nécessaire au désir. En montrant qu'il lui suffit de désirer pour trouver un objet à sa convenance, le séducteur ferait la preuve de la suprématie de son désir sur le désir de l'autre (« Remarques sur la féminité... », p. 60-61). En ce cas, la rencontre amoureuse apparaîtrait moins comme interdite qu'impossible en raison d'une menace à laquelle le séducteur ne verrait pas de parade : aimer mènerait inéluctablement à sa perte.

Le caractère structurellement décevant de l'objet purement sexuel qu'on pourrait dire « toujours de remplacement » – faute de la mère on prend n'importe quelle femme – motiverait un autre type de fuite encore, celle de l'inconstant qui attend « que le rapport à l'objet se détériore pour passer à un autre »². Toutefois, rassurante dans un premier temps, l'interchangeabilité des objets amoureux n'est pas sans inconvénient, car la circulation accélérée des objets à laquelle elle conduit a pour effet de retirer à ceux-ci toute valeur symbolique. Le séducteur inconstant se leurre d'ailleurs rarement sur le statut des objets qu'il multiplie : il sait bien qu'ils répondent au désir ou au besoin mais qu'ils ne sont en rien des objets d'amour ; leur valeur, marchande ou instrumentale, ne peut être que décevante³.

De ces stratégies de multiplication des objets faudrait-il conclure, comme le soutenait Lacan, que l'objet pulsionnel, d'être variable, serait indifférent⁴ ? L'idée d'une loi d'interchangeabilité des objets inscrite au

1. M. Kundera, *L'Insoutenable légèreté de l'être*, p. 22.

2. M. Schneider, *Don Juan ou le procès de la séduction*, p. 155.

3. Ch. Taylor, *Le Malaise de la modernité*, p. 13.

4. « Pour ce qui est de l'objet dans la pulsion, qu'on sache bien qu'il n'a à proprement parler, aucune importance. Il est totalement indifférent » (J. Lacan, *Le Séminaire XI Les Quatre concepts fondamentaux...*, p. 153).

cœur du désir sexuel semble pourtant paradoxale si l'on examine la position féminine au regard du désir et de l'objet. Désireuses de cette « part de dépendance mutuelle résultant de toute relation sexuelle »¹, les femmes sont en effet moins inquiètes que les hommes à l'idée de l'attachement qui pourrait résulter d'une rencontre amoureuse ; plus, cet attachement, il leur arrivera même de ne pas vouloir ou de ne pas pouvoir s'en défaire comme si, là où pour l'homme la difficulté consistait à trouver une femme qui le consolât de la perte de sa mère, celle d'une femme ayant été consolée par son père de l'abandon maternel, était de ne plus pouvoir abandonner ce lien consolateur.

La thèse de Monique David-Ménard qui postule « qu'on ne change pas d'objet de désir de la même manière quand on est une femme ou identifiée à une femme et quand on est un homme ou identifié un homme » (« Aussi souvent qu'on voudra », p. 29) paraît ici d'une grande pertinence. Là où l'homme aurait recours à une substitution indéfiniment ouverte dont les objets seraient rendus indifférents, « un seul autre » objet suffirait à la femme qui n'aurait pas besoin de « déprécier l'objet en général » (*ibidem*, p. 34). En accord avec Freud qui interprétait l'insatisfaction sexuelle de certaines patientes comme la conséquence d'une libido restée précocement fixée à leur père ou à leur frère (« Le tabou de la virginité », p. 75) et faisant obstacle, de ce fait, à la nécessaire mobilité de la pulsion (« Pulsions et destins des pulsions », p. 19), la psychanalyste peut alors proposer que « ne pas pouvoir abandonner certains objets et ne pas pouvoir trouver d'objets qui permettent le plaisir car ils sont substitutifs, représentent deux aspects d'une même fixation » (« Aussi souvent... », p. 29-30) : à la trop grande mobilité pulsionnelle du séducteur inconstant répondrait en chiasme l'insuffisante mobilité de la séduite, fixée à son premier amour ou à son premier consolateur. Le danger pesant sur la satisfaction serait alors, pour les femmes, de ne pas pouvoir renoncer à leur père et pour les hommes de chercher leur mère à travers la série infinie des femmes rencontrées, d'où cette proposition : la satisfaction sexuelle requiert une échangeabilité des objets ou, dit autrement, pour vivre un amour humain satisfaisant, il faut pouvoir abandonner ses premiers objets incestueux (*ibidem*).

La question de savoir si l'interchangeabilité des objets sexuels, par laquelle un sujet s'évite la rencontre amoureuse parce qu'il la croit interdite, impossible ou décevante, est inscrite au cœur de la sexualité humaine trouve ainsi une réponse dans la nature plastique de la pulsion sexuelle, sans pourtant que l'échangeabilité ne se superpose à l'interchangeabilité. D'autre part, l'idée que la possibilité du plaisir soit liée à celle du renoncement à certains objets nous ramène à la thématique du choix amoureux. François Perrier rappelait en effet que si une sexualité monogame représentait pour l'homme une contrainte devant laquelle il ne pouvait que se rebeller, il tentera toujours de conserver à

1. S. Freud, « L'étiologie de l'hystérie », p. 106.

la fois « l'interchangeable, du côté du bon fonctionnement biologique, d'une bonne économie du désir, de la castration, de l'orgasme, etc., et le singulier, pour célébrer quand même et le sujet et sa référence à la rencontre et à l'amour »¹. Il sera ainsi partagé entre sa pulsion sexuelle qui aime à faire varier ses objets et l'amour qui réclame un objet unique² et qui, pour cette raison, se doit de faire des choix³.

Même si Freud a pu écrire que seuls des liens déssexualisés, en raison de leur caractère foncièrement insatisfaisant, pouvaient être durables (« Psychologie des foules... », p. 211), il nous semble que rien n'oblige à opposer amour durable et satisfaction sexuelle. Compte tenu en effet de l'« entrecroisement » des pulsions⁴ et de la possibilité pour un même objet de satisfaire des pulsions à buts sexuels et d'autres à buts inhibés⁵, nous en déduirions plutôt que la satisfaction sexuelle n'est pas suffisante à elle seule à installer l'amour au cœur d'une relation. La question deviendrait alors : comment transformer un objet érotique en objet d'amour ? À quoi nous répondrions par l'hypothèse que l'objet sexuel *et* amoureux, contingent mais non indifférent, serait un objet pulsionnel qui présenterait à la fois les traits ou un trait évoquant le premier amour incestueux en même temps qu'il offrirait suffisamment d'autres attraits pour séparer de ce premier amour et être élevé à la dignité d'objet susceptible d'occuper la place de l'« unique ».

De là on pourrait conclure que la séduction introduirait à un destin amoureux à condition d'avoir pu ouvrir un espace d'altérité où les deux partenaires auraient été porteurs de ce trait qui puisse les désigner l'un à l'autre comme possible objet de satisfaction et qu'ils aient supporté de venir occuper l'un pour l'autre cette place unique définie par ce que Freud puis Lacan désignèrent comme « l'amour par étayage » ou amour anaclitique. L'interchangeabilité des objets sexuels ou leur fixité excluant qu'ils deviennent objet d'amour ne serait donc pas *le* destin de la séduction, mais *un* destin parmi d'autres. Désireuse de joindre l'amour à la satisfaction sexuelle, un des rôles de la pudeur au sein du jeu de la séduction serait donc de distinguer et de favoriser les scénarios où l'échangeabilité, et non l'interchangeabilité, occuperait la scène.

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 408. Cf. aussi : « Aimer une seule est trop peu ; aimer toutes est une légèreté de caractère superficiel ; mais se connaître soi-même et en aimer un aussi grand nombre que possible, enfermer dans son âme toutes les puissances de l'amour de manière que chacune d'elles reçoive son aliment approprié, en même temps que la conscience englobe le tout – voilà la jouissance, voilà qui est vivre » (S. Kierkegaard, *Le Journal d'un séducteur*, p. 111).

2. Sur les raisons pour lesquelles l'objet d'amour est unique, cf. D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 159. Cette place unique, recherchée, secrètement ou pas, par chacun, se retrouverait dans toutes les sociétés, polygames ou pas, d'où la notation de Ph. Ariès selon laquelle, dans toutes les sociétés étudiées, l'amour dans le mariage aurait été différencié de l'amour hors mariage : on n'aimerait pas sa femme comme on aime sa maîtresse (« L'amour dans le mariage », p. 117).

3. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 53.

4. S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », p. 19.

5. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », p. 216.

3. PARADES ET MALENTENDUS

Parfois le désir s'affiche mais ne reçoit pas la réponse espérée. Comment réagit l'homme à l'échec ou à l'ajournement de son entreprise séductrice ? Par l'attaque, répond Freud qui en donne le modèle dans *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, où le jeu de mot grivois est présenté comme une mise à nu verbale par laquelle se nouent la pulsion scopique – voir une femme nue – et la pulsion d'emprise – attaquer une femme réfractaire au désir. Selon le scénario freudien, la grivoiserie découle de l'« incapacité de la femme à supporter le sexuel quand il n'est pas voilé » (p. 195) qui impose à l'homme recherchant une satisfaction sexuelle de recourir à un discours galant pour annoncer son désir et tenter de réveiller chez la femme une excitation sexuelle dont il puisse bénéficier en retour. Lorsque les choses se passent ainsi, la galanterie tourne vite court, la femme consent aux désirs sexuels de qui la courtise et l'homme obtient la satisfaction qu'il recherche : voir, et toucher, la femme nue. Par contre, si la femme, plutôt que d'y céder, se défend des avances qui lui sont faites et qu'ainsi la satisfaction sexuelle espérée se dérobe, l'homme éconduit régresse, passant de la recherche d'une satisfaction à celle d'une excitation. Comme toute pulsion entravée par un obstacle, la pulsion sexuelle s'adjoint une autre composante pulsionnelle, agressive celle-là, et devient ainsi franchement cruelle. Arrachant à la langue de quoi contourner l'obstacle de la pudeur de la femme courtisée, l'homme fabrique alors un « mot d'esprit qui dénude ». Il s'octroie ainsi le plaisir de l'excitation obtenue à se représenter la nudité d'une femme et à voir celle-ci rougir sous l'effet des propos qui l'auront obligée à se représenter les actes qu'il aurait souhaité partager avec elle. La dimension hostile de la grivoiserie occupe alors toute la scène : elle a transformé le discours galant initial en une agression verbale à caractère sexuel. Le dégoûtant et le scatologique constitueront désormais le fond des obscénités adressées à celle dont les charmes avaient d'abord séduit.

La grivoiserie pourrait donc être lue comme une histoire économique : l'homme gagnerait par la grivoiserie un plaisir qu'il n'aurait pas obtenu en s'imposant de respecter les formes conventionnelles de l'offre séductrice. Le plaisir d'exciter une femme et de lire l'effet de cette excitation sur elle le dédommagerait d'une dépense inutile, son effort de galanterie, et confirmerait sa position de maître du désir. À ce premier plaisir s'en ajouterait un second, celui de retrouver le temps d'avant l'œdipe où les désirs pouvaient s'exprimer crûment et où l'excrémentiel se mêlait sans vergogne au sexuel. À l'infructueuse dépense de la galanterie répondrait donc le gain en énergie psychique de la levée du refoulement porté sur ces plaisirs d'enfance.

Pourtant, Freud y insiste, la grivoiserie n'est pas qu'un scénario vengeur

où un homme frustré d'une satisfaction sexuelle qu'il avait crue prochaine se paye de mots là où il aurait préféré se payer en nature, puisque le « cas idéal » de la grivoiserie est celui où une femme, sans repousser l'idée qu'une tentative ultérieure puisse aboutir, sursoit aux avances qui lui sont faites en raison de la présence simultanée d'un autre homme, « lequel acquiert bientôt une importance extrême pour le développement de la grivoiserie » (*ibidem*, p. 192).

Étrange histoire, donc, que celle d'un homme éconduit par une femme, s'attirant les faveurs d'un troisième personnage, l'inestimable *dritte Person*¹, en lui faisant cadeau d'un rire face à une scène à coloration d'agression sexuelle. D'où cette première question : à quelle intention répond donc le jeu de mots grivois : à blesser une femme, à séduire un homme ou à se dédommager du plaisir perdu ? En effet, si Freud affirme que le grivois fait rire le tiers perturbateur pour s'en faire un allié et parce que la réalisation d'un mot d'esprit exige en tous les cas la présence d'un troisième personnage à qui il sera adressé, il n'explique cependant pas pourquoi le plaisir d'une dénudation « gratuite » est ainsi offert à celui dont la présence a interdit la satisfaction sexuelle. Pourquoi l'hostilité du grivois se porte-t-elle sur la femme qui s'est dérobée à son offre séductrice, alors qu'il se montre si généreux avec celui dont la présence a été la cause perturbatrice de la dérobade féminine ? Est-ce pour qu'en remerciement ce troisième personnage consente à dégager la voie qu'il barre ? Mais qui dit que la voie restera ouverte une fois subie l'attaque grivoise ? Comment imaginer qu'une femme raillée et humiliée devant un tiers, toute complaisante qu'elle ait pu paraître au début, ne batte pas froid ensuite à son galant devenu agresseur ?

Peut-on penser que, plus profondément encore que le gain de plaisir obtenu par le jeu de mot obscène, l'attaque grivoise serait destinée à faire montre du pouvoir d'un homme face à un couple, en une sorte de reprise de la scène originaires où s'établirait la preuve, coûte que coûte, de ce que le féminin ne peut pas lui résister ? La présence d'un témoin masculin permettrait au grivois éconduit de transformer sa défaite en un triomphe qui serait aussi bien un hommage rendu à sa virilité : verbalement, sinon charnellement, il aurait *eu* la femme qu'il convoitait et, par le plaisir offert au témoin de sa déconvenue d'abord, de sa victoire ensuite, il aurait recréé une complicité homosexuelle contre celle qui se dérobait à son désir. La grivoiserie se donnerait ainsi comme une forme d'affirmation de la supériorité du masculin sur le féminin.

Cette hypothèse aurait l'avantage d'éclairer la question laissée dans l'ombre par Freud : pourquoi la demande d'une femme de surseoir à une rencontre sexuelle en raison du trouble amené par la présence d'un troisième

1. Dont on peut penser qu'il serait psychologiquement proche du premier puisqu'ils rient tous deux des mêmes blagues : « Chaque [type de] mot d'esprit exige son public propre, et le fait de rire des mêmes mots d'esprit est la preuve d'un accord commun sur le plan psychique » (S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, p. 275).

personnage déclenche-t-elle une si vive hostilité ? N'y a-t-il pas à cette dérobade circonstancielle l'aveu d'une pudeur qui soit recevable ? Pourquoi un refus qui n'en est pas un – Freud parle d'« ajournement » (*ibidem*, p. 192) – réveille-t-il un désir d'agression ? Étrange faute en effet, si l'on se souvient, et Freud lui-même en convient, que ce qui donne du prix à une conquête pour l'homme c'est d'avoir pu triompher de quelques obstacles, de sorte que la femme qui cède trop aisément perd à ses yeux toute valeur. Pourquoi l'homme grivois se vexe-t-il de la pudeur de la femme qu'il courtise, lui qui serait le premier à la vouloir telle et qui ne supporterait pas qu'elle découvre son désir avant le sien ? Pourquoi voudrait-il se venger de ce qu'elle ait manifesté par son attitude son désir de réserver l'aveu de son propre désir pour le moment où il pourrait se concrétiser ?

Ne serait-ce pas que l'homme se serait mépris, et qu'ayant cru la femme accessible, il aura pensé que pudique, justement, elle n'était pas ? Convaincu que pudeur et désir féminin s'excluaient mutuellement et que, par conséquent, une femme désirante était sans pudeur, le grivois se serait trouvé surpris et déstabilisé par un refus que la femme aurait voulu pudique, mais qu'il aurait attribué, lui, à une « fausse pudeur », c'est-à-dire à une feinte ? La dérobade de la femme serait ainsi apparue insupportable en raison de sa motivation supposée, non pas l'inopportunité de la réalisation sexuelle mais plutôt une manœuvre de coquette, voire d'aguicheuse, n'ayant laissé le galant dévoiler son désir que pour mieux l'éconduire ou pire, une stratégie destinée à exhiber l'insuffisance de sa virilité à triompher de sa réserve féminine. À la base de l'attaque grivoise on trouverait ainsi un malentendu, celui de l'homme imaginant une feinte ou une manœuvre, là où aurait dû être reconnue une réaction pudique.

La suspicion de tromperie portée sur le refus féminin serait alimentée par l'idée masculine déjà évoquée selon laquelle toute entreprise de séduction bien menée devrait aboutir à la conclusion recherchée, le contact sexuel consenti, comme si la femme était indifférente à qui se posait en séducteur et à quel moment il le faisait. Méconnaissant le caractère pulsatile de la pudeur, les hommes en auraient une conception lui assignant un « tout ou rien » du désir et de la séduction. Le monde des femmes se partagerait ainsi en deux catégories, d'un côté celles qui, placées en dehors des territoires de la séduction, exerceraient sur les hommes leur « influence intimidante » (*ibidem*, p. 195) (celles dont Freud dit qu'elles maintiennent le niveau des plaisanteries à celui des mots d'esprit plutôt qu'à celui de la grivoiserie simple), et de l'autre, celles qui seraient perçues comme accessibles à la séduction et disponibles au séducteur. Vieille dichotomie qui rappelle l'opposition entre la maman et la putain et qui méconnaît qu'une femme pudique puisse être celle qui, précisément, cherche à sortir de l'opposition entre femme intouchable et fille publique. La femme pudique étant supposée être celle qui en toute occasion décourage le séducteur et le maintient à distance d'elle, le grivois aurait imaginé qu'une femme complaisante à

l'égard du discours galant ne pouvait être que sans pudeur et qu'elle laisserait le jeu sexuel se poursuivre jusqu'à son terme. Tout mouvement de retrait chez une femme n'ayant pas été d'emblée rangée parmi les femmes intouchables ne serait donc pas perçu comme pudique mais comme frauduleux.

Il est vrai que la position féminine face au désir n'excluant pas le désir d'être désirée par un homme estimé, on peut dire que la femme qui reçoit les hommages d'un homme aura toujours présente à l'esprit une *dritte Person*, figure masculine intériorisée, le père des désirs incestueux, à laquelle sera mesuré le prétendant. C'est même pour cela qu'elle prend le temps de la rencontre et que son refus n'est pas toujours immédiat : « Voyons voir d'abord qui tu es » est le message qu'elle adresse au galant avant de consentir à devenir son aimée, un « voyons voir » qu'elle voudra, si nécessaire, pouvoir transformer en un « rompons-là, Monsieur ». L'erreur du grivois serait donc de méconnaître l'assurance et la vivacité du coup d'œil féminin qui voit, apprécie et décide de ce qu'elle veut ou ne veut pas, coup d'œil que Freud avait su observer chez la petite fille, mais dont il ne semble pas avoir tenu compte chez la jeune femme courtisée.

Dans le scénario freudien de la grivoiserie, l'homme semble humilié par l'ajournement d'une satisfaction dont l'éventualité semble n'avoir jamais été envisagée. Face à la complaisance première de la femme, le séducteur s'était cru assuré de la faire céder et d'obtenir rapidement ses faveurs sexuelles. Ni un délai (de réflexion ou de convenance) ni un refus n'avaient été envisagés par lui, persuadé qu'une femme qui veut « un peu » veut toujours « tout ». La déroboade féminine aurait donc été interprétée comme signe de la duplicité féminine, comme si l'unique raison pour éconduire un homme était l'inconstance féminine¹. En dédommagement de ce qui aurait été ressenti comme un affront certain, l'agression grivoise attaquerait une pudeur supposée mensongère. Le recours à la scatologie et l'obscénité servirait alors à apporter la preuve du caractère touchable et dénudable de la femme.

Est-ce dire qu'une femme qui ne désire pas donner suite ou donner suite tout de suite aux avances d'un homme serait condamnée à devenir la victime d'une attaque hostile ? Si on reprend les éléments mis en place par Freud, on obtient en effet un scénario où, l'impasse étant faite sur l'exigence féminine de réciprocité des désirs, une femme devrait pour ne pas avoir à subir l'humiliation d'une attaque grivoise ou bien se montrer hors d'atteinte, ou bien consentir à tout ce qu'on lui propose. Pourtant, si la séduction est pensée sans jeu possible, le piège ne se referme-t-il pas tout autant du côté de l'homme ? Comment, après s'être avancé, pourrait-il se retirer sans être déconsidéré par le refus qu'il aurait essuyé ? Comment

1. L'homme s'éviterait ainsi d'avoir à questionner en quoi quelque chose de lui, ou en lui, pourrait être à l'origine du refus. Ainsi s'expliquerait cette plainte fréquente de femmes blessées d'être accusées d'infidélité, là où leur non désir sexuel à l'égard de leur conjoint ou de leur partenaire habituel trahirait seulement l'absence ou la baisse de désir à l'égard d'un homme, devenu ou demeuré, incapable de les séduire.

pourrait-il se déclarer un peu, rien qu'un peu, sans s'engager immédiatement tout entier ? En regard du désir de l'homme de prendre la femme « toute et tout de suite », n'y a-t-il pas le piège qu'elle lui tend afin d'en faire l'unique, celui qu'elle garderait « tout entier et pour toujours » ? N'est-ce pas ce qu'enseigne la clinique du sentiment amoureux, cette récurrence masculine du sentiment de s'être fait piéger par une femme, dépasser par ses attentes et ses demandes, entraîner malgré soi au-delà de ce qui avait été formé comme projet avec elle ? Il voulait séduire, et se réveille enchaîné. Il voulait jouer, et se retrouve marié.

Certes, le malentendu est structural, et la séduction toujours périlleuse. L'homme pour qui la différence entre la séduction et l'agression serait incertaine, et qui croirait la pudeur réservée aux seules femmes intouchables, ne pourra imaginer qu'une femme disponible soit pudique, pas plus qu'il ne pourra admettre l'exigence pudique de ne voir s'accomplir le désir que dans le cercle clos de l'intimité amoureuse. Face à l'atemoiement féminin, il croira donc à une feinte ou à une trahison, ou tout au moins se trouvera angoissé face à une logique qui le laissera désemparé. Ainsi se trouvera-t-il justifié d'attaquer la femme pour l'affront qu'elle lui fait en le dédaignant publiquement. Elle n'aura plus ensuite qu'à rougir, et à le haïr.

Mais elle, la femme, n'est-elle pas prise elle aussi dans un malentendu qui la rend maladroite dans ses réponses à l'homme ? Sait-elle bien elle aussi que la séduction n'est pas forcément une agression ? Aura-t-elle su recevoir les manifestations du désir de l'homme sans le craindre ni le mépriser ? Aura-t-elle su le renvoyer sans l'humilier ? Faute d'intelligibilité de la demande masculine, n'a-t-elle pas rompu un jeu qui ne demandait qu'à se poursuivre autrement ? Quel plaisir ou quelle satisfaction substitutive aura-t-elle su lui proposer qui lui évite de régresser au plaisir de la scatologie et de l'attaque hostile ? De se savoir, de se vouloir passive, s'est-elle crue condamnée à prendre une place de victime ? Freud a raison, le refus de la femme de céder aux avances est sans doute pour quelque chose dans l'apparition de la grivoiserie, ou plutôt, la forme de ce refus. Que se passerait-il en effet si la femme donnait à son esquivage ou à sa dérobaie une autre forme que celle d'une « réaction de défense » (*ibidem*, p. 191) qui laisse imaginer qu'elle réagit peut-être moins avec pudeur qu'avec hostilité ou agressivité ?

Freud semble indiquer que, outre celles qui sont d'emblée exclues du jeu de la séduction parce qu'elles sont intimidantes, certaines autres femmes échapperaient à l'attaque hostile grivoise : les « délurées », qui ne s'effraient ni de la séduction, ni du désir, ni de ses manifestations bruyantes et joyeuses. Celles-là, si elles n'obtiennent pas le respect des hommes, pourraient bien en tout cas échapper à la place de victime réservée à celle ayant provoqué par son retrait l'attaque grivoise. La délurée ne laisse-t-elle pas entrevoir qu'il existe une façon plus ludique d'entrer, et de sortir, du jeu de la séduction,

une façon où tout n'est pas joué avant même de commencer et où, à condition de respecter les règles du jeu, il ne serait fait grief à personne d'avoir voulu simplement jouer ?

Imaginons le même scénario que celui qui conduit à la grivoiserie mais en modifiant le mode de réponse de la femme à l'homme qui vient d'annoncer galamment son désir et auquel elle a d'abord fait espérer une issue favorable. Que se passerait-il si au moment où survient la troisième personne qui causera son refus de donner suite aux avances qui lui sont faites, elle offrirait à son séducteur un mot d'esprit qui prenne acte de son désir, s'y montre favorable ou tout au moins non hostile et exprime son souhait à elle d'en différer la satisfaction ? Le mot d'esprit s'offrant comme « la plus sociale de toutes les activités psychiques ayant pour but un gain de plaisir » (*ibidem*, p. 321) n'offrirait-il pas à l'homme momentanément éconduit la compensation d'un plaisir compatible avec la situation ? Que le refus de poursuivre la scène galante soit un réel ajournement ou une façon délicate de décliner les avances faites, l'humour ne permettrait-il pas à l'homme de s'épargner un affect désagréable (« L'humour », p. 322), voire même ne réussirait-il pas à transformer un affect pénible en plaisir (*Le Mot d'esprit...*, p. 407) ? Offrant à l'homme ce plaisir du rire ou du sourire partagés, la femme tout en reconnaissant la légitimité d'un désir qui, d'être empêché, ne serait pas forcément importun, remercierait l'homme d'avoir fait attention à elle en prenant pour s'annoncer les voies de la galanterie plutôt que celles de l'obsécénité. Façon de dire que là où sa pudeur féminine a été prise en compte, elle peut en retour ménager l'angoisse de l'homme et ne pas l'humilier devant la *dritte Person*.

Bien que non aboutie, la rencontre pourrait ainsi ouvrir à quelque chose de plus pacifié que la gêne, l'humiliation, la colère et la fuite encloses dans le scénario grivois. À rebours de tout effet de censure, revenir sur le terrain de l'inconscient par le détour du mot d'esprit témoignerait d'une capacité à rester en contact avec le « sol maternel de la langue » (*ibidem*, p. 160) et à y retrouver ce qui faisait les plaisirs de l'enfance, le jeu. Plus, le recours par la femme à un humour autorisant des plaisirs sublimés annoncerait en elle une féminité accessible au symbolique, et de ce fait, sans doute moins inquiétante pour l'homme¹. Et puisque « la relation à l'inconscient est le propre du mot d'esprit » (*ibidem*, p. 313), il pourrait même advenir que le mot d'esprit révélat un accord psychique dont le rire ferait la preuve. On pourrait alors imaginer qu'un refus puisse mener à un « rire ensemble [qui] l'emporte sur les regrets solitaires ! »², ou que le désir étant assumé, il puisse se dire et persévérer dans son intention de séduire ou d'être séduit³.

1. « Désignons comme plaisir sublimé celui qui, tout en prenant les mêmes formes que le plaisir incestueux, néanmoins suppose et confirme l'accès de la femme au symbolique. Ce plaisir ne se prend plus à la féminité en tant que telle, mais *au signifiant*, et plus exactement, *au refoulement qu'il provoque* : c'est pourquoi il s'identifie au plaisir pris au trait d'esprit » (M. Montrely, *L'Ombre et le nom*, p. 77-78).

2. Ph. Julien, *Le manteau de Noé*, p. 87.

3. « Quant à cette réalisation du désir, elle nous paraît l'effet de cette quatrième issue rendue possible

On le voit, à l'esquive prude et à la parade grivoise qui pourrait s'ensuivre, il est des alternatives qui toutes ne mènent pas l'hostilité et à l'agression. À condition que le refus ou l'ajournement animés par la pudeur ne soient pas refus du désir mais affirmation des conditions de sa réalisation, rien n'interdira que la femme, sans se faire l'objet passif du désir de l'homme, se montre ouverte à la séduction et partage avec l'homme des plaisirs sublimés qui désamorceront la grivoiserie. Préservant aussi bien la position masculine séductrice que la position féminine désirante de désir, elle conserve intactes les chances pour une suite. Ainsi se vérifierait que toute esquive n'entraîne pas une parade mortelle et que toute suspension du désir n'exige pas son extinction. À condition de préférer les jeux de la séduction à ceux de la guerre.

4. LES ÉQUIVOQUES DE LA PUDEUR

On ne peut évoquer la question de la séduction et du désir dans leur articulation à la pudeur sans évoquer combien la pudeur prête à l'équivoque, à la fois parce qu'elle reste pour le sujet lui-même « indéterminée et énigmatique »¹ et parce que, contrairement à la décence et à la bienséance, elle n'est pas réductible à des formes stables ou codifiées. La nécessaire pulsativité de la pudeur renforce, elle aussi, son caractère d'équivocité et contribue à dessiner un tableau mouvant où la pudeur qui doit protéger la psyché d'irruptions d'angoisse devient nocive lorsqu'elle empêche ce qu'elle est supposée permettre : la soumission de la pulsion scopique au primat du génital. Telle est l'ambiguïté de la pudeur, qu'en ses excès comme en ses manques, elle perturbe l'équilibre pulsionnel qu'elle cherche à installer. C'est pourquoi, travaillant à la limite du désir et de la séduction, on la dira en perpétuel danger soit de basculer du côté de la feinte, soit d'être confondue avec la pruderie ; on ne s'étonnera donc pas que le manque de pudeur, la fausse pudeur ou l'excès de pudeur soient plus spontanément évoqués que la pudeur bien tempérée.

Par conséquent, et bien qu'elle réponde à l'angoisse masculine face à la castration, la pudeur féminine pourra embarrasser l'homme. À vouloir que la femme soit pudique, l'homme se trouve en effet confronté à une nouvelle angoisse sitôt qu'ayant usé de son droit de séduire il entrevoit, voilé, le désir féminin : comment reconnaître le voile pudique ? Il est en effet d'autres voiles que ceux de la pudeur. La coquetterie, par exemple, voile ce sur quoi elle cherche à attirer les regards. À la façon d'une parade de cirque ou d'une bande-annonce qui dévoilent un peu pour exciter le désir, son intention est activement séductrice. La censure aussi recourt à des voiles qu'on pourrait

quand le sujet assume le signifiant sidérant, comme cela se passe dans le processus du mot d'esprit (sidération suivie de lumière) » (A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 37).

1. P. Pachet, « La réaction à l'outrage », p. 23.

confondre avec ceux de la pudeur, mais ce qu'elle recherche, c'est à contrer la pulsion et non à rendre possibles ses satisfactions. À l'encontre de la pudeur qui dessine des seuils dont elle est « la gardienne [...] pour en avoir d'abord été l'ouvrière »¹ et dont elle reste libre d'en ordonner le franchissement, la censure immobilise le sujet au prix d'un enfermement ou d'une amputation.

Si le voile peut aussi bien dissimuler un mystère, une tromperie ou une aliénation, ce n'est donc pas à lui qu'on pourra reconnaître la pudeur. À quoi alors ? À son intention qui serait refus ou résistance à la séduction ? Le croire répéterait l'erreur du grivois qui méconnaît que la pudeur n'est étrangère ni au désir ni à la séduction. D'ailleurs la pudeur se découvre souvent au moment où le trouble pudique informe le sujet de sa rencontre avec le désir ou même lorsqu'il devient invitation involontaire pour le désir², quand être pudique devient une qualité séduisante³. Or, qu'on puisse être séduisant *et* pudique, sans intention de séduire, voilà qui paraît incroyable à certains qui préfèrent s'en tenir à l'idée que la pudeur n'est rien d'autre que « la plus belle des coquetteries »⁴. Et pourtant, que la pudeur trahisse la rencontre avec le désir ne devrait pas suffire à l'invalider, précisément parce qu'il s'agit d'une réponse au désir, conforme à la position pudique qui se veut désirante de désir. Le rougissement n'est pas une manœuvre, c'est un signe. La pudeur n'est donc pas fautive d'avoir laissé apparaître le désir quand elle en vient à désigner ce qu'elle aurait préféré garder secret, son désir pour l'autre. Ce qui caractérise la pudeur n'est donc pas son indifférence à la séduction mais sa résolution à vouloir y adjoindre l'amour.

Comment s'y retrouver alors entre une femme pudique, une ingénue perverse ou une habile séductrice ? Les gestes n'y pouvant suffire, il faut revenir à l'intention, ce qui exige, comme disait Freud, de se mettre « à l'intérieur du processus psychique » de l'autre, comme lorsqu'on cherche à déterminer si un mot d'esprit est naïf ou insolent (*Le Mot d'esprit...*, p. 327). Oui, mais quel homme osera se mettre à l'intérieur d'un processus psychique féminin ? Penser comme une femme n'est-ce pas courir le risque de se féminiser et de se voir ramener à la brûlante et mortelle attraction par la passivité ? Comment, sans risque, imaginer une séduction sans intention de séduire, une séduction dont les victoires seraient sans combat ? Une telle représentation de séduction passive, propre à la pudeur, est certes déstabilisante pour la position masculine qui préférera proclamer qu'il n'y a chez la femme qu'incessante séduction conquérante et cherchera à sauver les apparences en

1. P. Hochart, « L'espace intime », p. 197.

2. « L'érythème dit pudique n'est pas angoissant seulement parce que la peau du malade, jouant son rôle de "miroir de l'âme" au détriment de celui de frontière, permet à l'interlocuteur de lire directement les désirs sexuels et agressifs dont le malade se sent honteux, mais aussi parce que la peau se révèle alors à l'autre comme une enveloppe fragile invitant aux pénétrations physiques et aux intrusions psychiques » (D. Anzieu, *Le Moi-peau*, p. 33).

3. C. Habib, Préface à *Autrement, La pudeur. La réserve et le trouble*, p. 11-12.

4. S. Kierkegaard, *Le Journal d'un séducteur*, p. 73.

concluant à l'universelle insincérité des femmes. Mieux vaudrait encore se croire séduit par l'exhibition d'une féminité phallique ou trompé par un voile déguisant une intention malveillante que reconnaître l'avoir été par cet invisible ineffable, le féminin, que la pudeur annonce, en le voilant.

La pulsativité du voile pudique ne serait donc pas coquetterie ou trahison mais réponse à la mobilité d'une pulsion dont on a vu qu'elle aimait à varier ses objets. Offerte comme protection contre un désir de séduire qui rendrait les femmes interchangeables et contre un désir d'être aimé qui ferait des hommes des objets de besoin substituables les uns aux autres, ses dérobades, ses suspensions et ses attermolements ne témoignent pas d'un refus de s'ouvrir au désir mais annonce qu'elle résiste à l'assimilation de la séduction en contrainte ou en viol. Ce qui permettra de conclure qu'elle résulte d'un travail du corps par le désir et non par l'artifice ou la censure.

C – PUDEUR, AMOUR ET ÉROTISME

[L'homme] ne parvient à une pleine jouissance sexuelle que lorsqu'il peut s'abandonner sans réserve à la satisfaction, ce qu'il n'ose faire par exemple avec son épouse pudique. De là, provient son besoin d'un objet sexuel rabaisé, d'une femme moralement inférieure à laquelle il n'ait pas à prêter de scrupules esthétiques, qui ne le connaisse pas dans sa vie et ne puisse pas le juger. C'est à une telle femme qu'il consacre de préférence sa puissance sexuelle, même si sa tendresse va tout entière à une femme de plus haut niveau (« Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », p. 61).

En 1912, quand il écrit ces lignes, Freud n'a évidemment pas en tête une image de la pudeur qui puisse la distinguer d'une digue. Pas de place donc pour une pudeur pulsatile : la femme pudique le restera ; son moi et ses idéaux, moraux et esthétiques, résisteront à l'abandon nécessaire à la satisfaction sexuelle, et l'homme devra chercher auprès d'une autre femme ce que lui refuse celle vers qui va sa tendresse. Freud ne semble pas remettre en cause l'idée qu'une épouse pudique soit sexuellement insatisfaisante pour son mari, pas plus qu'il ne semble imaginer qu'une femme légère ou prostituée puisse être pudique¹.

L'occasion nous est ici donnée de nous arrêter sur une question récurrente concernant la pudeur, celle de ses rapports avec l'érotisme : la pudeur est-elle incompatible avec la satisfaction sexuelle ? Cette question, c'est bien celle qui fait énigme pour les policiers du roman d'Henrich Böll, *L'Honneur perdu de Katharina Blum*, où l'on voit comment une fausse théorie de la pudeur égare des enquêteurs de police persuadés que Katharina Blum ne peut qu'être la complice de longue date du terroriste Ludwig Götten, qu'elle prétend pourtant n'avoir rencontré que la veille de son interrogatoire.

1. On connaît pourtant la fascination de nombre d'écrivains pour la pudeur des prostituées. Sur ce thème, voir M.-C. Hamon, « Des pudeurs », p. 6-8.

La nature honnête, studieuse, rangée et un peu timide de Katharina parut en effet incompatible aux enquêteurs avec les circonstances de sa rencontre avec Ludwig, un terroriste qui venait une fois encore de déjouer la surveillance policière. Comment croire qu'une fille, « connue pour sa prudence » (p. 63), ait pu emmener un terroriste activement recherché passer la nuit chez elle, elle qui prétendait ne l'avoir rencontré pour la première fois que quelques heures plus tôt ? Comment comprendre que cette Katharina « qui faisait toujours sa prude » (p. 38), cette fille qui « n'avait cessé de se plaindre de l'impossibilité d'aller danser quelque part en tout bien tout honneur » (p. 13) ait pu s'éprendre au premier regard d'un homme ni riche ni célèbre, elle dont on disait qu'elle avait résisté à un homme « non seulement fortuné mais encore célèbre dans les milieux politiques, économiques, et scientifiques pour son charme vainqueur, un séducteur en somme comparable à un acteur de cinéma » et qui plus est, « non pour des raisons de moralité mais simplement de goût » (p. 99) ?

La théorie du « coup de foudre » suffit à peine à lever l'incrédulité des policiers et à rendre imaginable que la pudeur ait pu céder avec autant d'aisance devant la promesse de l'amour :

Comment pouvez-vous m'expliquer, nous expliquer, que vous qui passez pour une jeune femme prude, presque bégueule, si bien que vos amis et connaissances vous ont surnommé « la nonne », que vous qui évitez les discothèques parce que ça y dégénère trop vite en bacchanales, que vous qui avez divorcé parce que votre mari devenait « importun »... comment pouvez-vous nous expliquer que n'ayant – prétendument – fait la connaissance de ce Götten qu'avant-hier, vous l'avez le soir même – sur-le-champ, pourrait-on dire – ramené chez vous pour... eh bien disons : devenir intime avec lui ? Comment appelez-vous ça ? Le coup de foudre ? L'amour-passion ? La tendresse ? Ne voulez-vous pas reconnaître qu'il y a là quelque chose d'absurde et de bien peu fait pour vous laver de tout soupçon ? (p. 48).

Ce « quelque chose d'absurde » aurait pourtant mené les enquêteurs à une conclusion qui, eussent-ils été plus freudiens, n'eût pas été fautive : « Ce n'était pas une rencontre de hasard, c'étaient des retrouvailles ! » (p. 105) Tout le roman montre en effet que pour Katharina, dont la pudeur était tout sauf feinte, Ludwig se présentait en effet comme l'objet trouvé/retrouvé¹ dont Freud fait l'objet amoureux. Si elle avait aussi simplement accueilli Ludwig, c'est parce qu'elle avait immédiatement reconnu en lui celui en qui pouvait se conjindre amour et désir sexuel : avec lui, l'histoire enfin pouvait être « sérieuse » (p. 64). L'amour aussi subit que passionné et sûr de lui de Katharina pour Ludwig met ainsi sur la voie de ce qui permettrait d'énoncer les rapports possibles entre la pudeur, l'érotisme et la séduction : la pudeur est cette force psychique qui permet de ne pas fuir quand l'érotisme se présente conjoint à l'amour. À cette fin, elle agit aux différents temps de la

1. « Mon Dieu, c'est lui l'homme que j'appelais de mes vœux ! De tout temps je l'aurais épousé et eu des enfants de lui, ... m'eût-il même fallu attendre des années durant sa sortie de prison » (p. 53).

rencontre amoureuse, juste avant de s'éclipser le temps d'un dévoilement qu'elle aura rendu possible.

1. REGARDS CROISÉS

Jouant de l'inhibition de la pulsion (dont on rappellera qu'elle ne s'oppose pas à la pulsion mais qu'elle en retarde la satisfaction ou qu'elle en atténue l'expression), la pudeur, « désir et consentement anticipé à être habité par une différence »¹, s'insère dans le jeu de la séduction en travaillant à trouver un objet à la pulsion en qui puissent se conjoindre le désir et l'amour. À cette intention, elle crée des espaces et installe des seuils discriminants afin de rendre possible une rencontre où ne se sentiront en péril ni l'« accueillant » ni l'« accueilli ». Le franchissement de ces seuils nécessitant quelques précautions préalables, la pudeur agira de façon à maintenir le jeu de la séduction ouvert suffisamment longtemps pour que chacun y évalue sa mise et s'engage ou pas à cœur ouvert dans la suite de la partie.

Ayant retenu la leçon œdipienne qui veut que le désir de l'autre ne soit pas toujours conforme au sien et qu'il peut être dangereux de l'exciter inconsidérément, la pudeur fait preuve de retenue en ménageant toujours un espace, même précaire, entre soi et l'autre. Elle sait bien, cependant, qu'elle participe ainsi au jeu de la séduction, puisque ses seuils sont ceux que la séduction s'emploiera à franchir. C'est d'ailleurs par cette aptitude à préparer et aménager le jeu de la séduction que la pudeur se distingue de la pureté, cette vertu prônée par un discours chrétien enclin à condamner l'exercice de la sexualité hors du mariage et d'une intention de procréation. Comme le souligne C.-G. Métral, la pureté dérive rapidement vers une idée de ségrégation et d'exclusion, voire de purification (*La Pudeur ou l'être-discret*, p. 60), avec tout ce que ce mot porte aujourd'hui de résonances tragiques. Parce qu'elle annonce le repli sur le même, la pureté ne peut pas en effet soutenir un mouvement de rencontre avec l'autre, l'« altéré ». La différence entre les seuils disposés par la pudeur et ceux de la pureté tiendrait donc en ceci que les premiers feraient partie d'un dispositif d'accueil et les seconds d'un dispositif d'enfermement.

Au jeu du désir, le corps parle parfois avant le sujet, de sorte que le mouvement vers l'objet sera parfois plus rapide que sa représentation. Aux dires de Lacan, ce désir affectant si visiblement le corps au moment où l'objet le regarde en ce « point majeur le plus intime du sujet », qu'il ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même, sans se heurter à un manque², c'est la pudeur qui en révélerait la présence. En chuchotant une vérité encore voisine du secret, elle témoignerait de ce qu'une rencontre a eu lieu. Ainsi en va-t-il pour Diotime,

1. D. Sibony, *Le Féminin et la séduction*, p. 199.

2. J. Lacan, cité in C. Bulart, « Le regard, la honte et la pudeur », p. 6-7.

la cousine d'Ulrich, *L'Homme sans qualités* qui, à l'émotion qu'elle ressent en présence de son cousin, prend à demi conscience de son amour pour lui :

Pour la première fois de sa vie, encore que de la plus décente façon, Diotime se sentait profondément atteinte par ce jeu. La coquetterie ne lui était pas étrangère, car elle faisait partie de ces devoirs sociaux qu'une dame doit savoir remplir ; et quand le regard des jeunes hommes exprimait pour elle autre chose que de la déférence, elle ne manquait jamais de s'en apercevoir, et même avec plaisir, parce qu'elle pouvait leur faire sentir le pouvoir d'une tendre et féminine réprobation en forçant ces regards, pointés sur elle comme les cornes d'un taureau, à se détourner vers les sphères idéales où sa parole les entraînait. Mais Ulrich, abrité par leur lien de parenté et la gratuité de sa collaboration à l'Action parallèle, protégé encore par l'article additionnel ajouté en sa faveur, s'autorisait des libertés qui traversaient tout droit les complexes frondaisons de son idéalisme (t. 1, p. 335-336).

Informée du désir par sa pudeur qui se trouble, la femme se montre néanmoins prudente. Aussi, entre le « je te veux » du séducteur et le « prends-moi » qui pourrait lui venir en réponse, élabore-t-elle une stratégie qui, « interprétant la chair à la lumière de la vérité, [...] ouvre au discernement du vrai et du faux dans la rencontre »¹. Au désir de voir l'autre s'ajoute alors celui de le connaître non seulement par le regard mais aussi par la parole, et par le rêve, qui est parfois le début de l'amour. Alors, malgré l'importance du regard dans la rencontre amoureuse, consciente que « l'excès d'attention brouille le regard amoureux »², la pudeur inhibera la pulsion scopique pour que son avidité ne fasse pas obstacle à ce dont la rencontre pourrait être l'annonce ou l'amorce : l'amour. Sachant que le regard posé sur une femme ne lui est supportable qu'aussi longtemps qu'il demeure muet sur ce qui est regardé³, la pudeur imposera à l'amoureux de laisser à celle qu'il aime l'usage du voile dont elle se pare⁴, et l'obligera à suspendre son désir de voir et de toucher le temps de lui rendre hommage afin qu'elle puisse en retour consentir à ce que le désir prenne corps. Tout se passe donc comme si, une fois le désir reconnu et admis, la pudeur, avertie du manque de limpidité de ce qui se traduit du langage du cœur et du corps, cherchait à vérifier si les positions désirantes de l'un et l'autre sont de celles qui pourraient trouver un accord afin de donner à la relation un avenir qui n'en soit pas un de haine ou d'amertume.

Suspension, distanciation, réserve, la pudeur, comme la politesse et la courtoisie, rend « hommage à cette distance qui permet au désir de s'énoncer et creuse à l'amour son chemin »⁵. Aussi, parce que le rythme du « sexe de consommation » n'est pas le sien, elle s'écarte des *tempi* propres aux rencon-

1. D. Vasse, « La pudeur et le respect », p. 81.

2. A. Finkelkraut, *La Sagesse de l'amour*, p. 56.

3. Vérité dont s'inspirait Proust lorsqu'il écrivait qu'un romancier aurait raison « si peignant pour ses autres personnages des caractères, il s'abstenait d'en donner un à la femme aimée » (M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, p. 895).

4. P. Aulagnier-Spairani, « Remarques sur la féminité et ses avatars », p. 64.

5. J. Hassoun et Ch. Dal Bon, « l'impoli(e) apatride », p. 53.

tres placées sous le signe de la précipitation et propose une suspension de la réalisation qui, comme en atteste Bataille, humanise le désir sexuel :

Comme si l'homme avait en une fois inconsciemment saisi ce qu'a d'impossible la nature (ce qui nous est *donné*) exigeant des êtres qu'elle suscite de participer à cette rage de détruire qui l'anime, et que rien n'assouvira. La nature exigeait qu'ils cèdent, que dis-je ? elle exigeait qu'ils se ruent : la possibilité humaine dépendit du moment où, se prenant d'un vertige insurmontable, un être s'efforça de répondre non (*L'Érotisme*, p. 69).

On l'a dit, la résistance pudique n'est pas une résistance au désir, elle est résistance momentanée à une pulsion ensauvagée qui, lorsqu'elle mène à la jouissance, ne peut qu'effrayer le moi car elle rend impossible toute fuite et laisse le pare-excitations inopérant. Tel est bien en effet le paradoxe de la jouissance sexuelle qu'il résulte de ce qui d'ordinaire est refusé par le moi « l'effraction, l'abus de pouvoir, la perte du contrôle, l'effacement des limites, la possession, la soumission, bref, la "défaite" dans toute la polysémie du terme »¹. C'est pourquoi, juste avant la défaite du moi, la pudeur ouvrira un écart où puisse jouer la « passibilité » d'un sujet à être séduit², afin qu'il puisse consentir à s'abandonner à la jouissance, et à l'angoisse qui l'annonce. L'enjeu pudique consiste donc à pouvoir consentir au désir lorsqu'il se révèle porteur de promesses. Une fois repoussés les cris d'orfraie du surmoi qui ne peut voir resurgir la pulsion sexuelle sans s'en effaroucher et ceux du moi pour qui « est insupportable précisément ce qui contribue à la jouissance sexuelle »³, la pudeur, ayant rempli son rôle d'organisateur du désir, peut alors consentir à l'ouverture à l'autre, et s'effacer, le temps du dévoilement amoureux.

2. L'ÉTREINTE OU LA PUDEUR ÉVANOUIE

Jouer des plaisirs préliminaires peut durer un temps, mais pas tout le temps : vient en effet le moment où la satisfaction ne peut plus être déplacée⁴ et où le fantasme cesse d'être un fantasme pour s'incarner selon les voies tracées par l'érotisme. Sachant que « la chair est en nous cet excès qui s'oppose à la loi de la décence »⁵ et que la dimension de la transgression est toujours présente au moment où l'amour génital « fait retourner la vie à la nature »⁶, l'étreinte érotique s'annonce comme un événement auquel la pudeur aura

1. J. Schaeffer, *Le Refus de féminin*, p. 79.

2. L'expression est d'A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 167.

3. J. Schaeffer, *Le Refus de féminin*, p. 79.

4. « La politesse et la courtoisie restent des jeux tant que la satisfaction peut encore être déplacée. Elles peuvent, à ce titre, faire partie de la démarche de séduction » (J. Hassoun et Ch. Dal Bon, « l'impoli(e) apatride », p. 53).

5. G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 62.

6. W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, p. 63.

consenti, avant de s'effacer. L'érotisme, en effet, n'est pas une virtualité organisée par une image, le fantasme, dont la réalité serait le « fruit d'un consensus ou d'une opération de jugement »¹. Au contraire, comme le rappelle P.-L. Assoun, l'érotisme nécessite de renoncer à la pureté du fantasme pour s'engager dans un monde qui ne se confond pas avec le principe de sa mise en scène (« Le trauma amoureux », p. 30). Il exige que le corps, informé par les sens, se déploie dans le temps et l'espace : il n'est d'érotisme qu'incarné et concret. Aussi, quand Jacqueline Schaeffer rappelle que la jouissance, à la différence de l'orgasme, « s'arrache » (*Le Refus de féminin*, p. 72), elle retrouve les images déjà employées par Bataille quand il comparait l'étreinte érotique aux sacrifices antiques (*L'Érotisme*, p. 100-101). Il y a dans la jouissance érotique féminine un abandon à l'autre, une « réceptivité d'accueil à l'effraction de l'amant de la jouissance »², par lequel la distance entre soi et l'autre s'amenuise au point de n'être plus qu'un espace virtuel³.

Par la jouissance, le sujet est arraché à lui-même en un mouvement que François Perrier nommait « démoïsation » (« ... sur l'amour », p. 417) et auquel Lacan attribuait une dimension transindividuelle (*La Relation d'objet*, p. 85). Que l'érotisme vise au dépassement des individualités en se donnant comme « tentative d'introduire à l'intérieur d'un monde fondé sur la discontinuité, toute la continuité dont ce monde est susceptible »⁴ dit assez que la pudeur, gardienne du narcissisme, ne peut que s'absenter en un tel moment. Elle qui veille à rendre possibles les opérations de jugement et de décision face au féminin devient caduque face à la jouissance, rebelle à toute interprétation, puisque précisément définie comme ce qui excède le réel, ce qui s'invente et s'inaugure en un flamboiement qui échappe à la représentation.

Compte tenu de ce que le passage du fantasme à l'érotisme ne laisse pas de place à la pudeur, c'est donc avant l'étreinte que la pudeur aura joué : elle aura permis que le dévoilement de la nudité nécessaire à l'érotisme ait lieu sans dommage narcissique, ni pour l'homme qui redoute parfois de contempler la nudité et la beauté de la femme, ni pour celle-ci qui ne peut consentir à se dévoiler qu'au nom de l'amour⁵. Sensible à ce que le dévoilement amoureux, plus radical que la simple nudité du corps, « renvoie à un savoir sur la castration et sur le fait que le regard ne rencontrera jamais la brillance du phallus maternel, sinon en tant qu'un manque accepté au nom de ce

1. A. Sauvageot, *Voirs et savoirs*, p. 207.

2. J. Schaeffer, *Le Refus de féminin*, p. 32.

3. « Si l'amour respecte les limites de l'autre pour pouvoir en jouir, pour y trouver même l'espace ludique que les poètes de la Renaissance appelaient le déduit (que ce mot est beau !), la passion réduit cet écart à un espace virtuel » (J. Hassoun et Ch. Dal Bon, « l'impoli(e) apatride », p. 51).

4. G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 26.

5. La légende de Candaule, ce roi puissant, qui ne put supporter d'être seul à contempler la beauté de sa femme et qui incita Gygès, son conseiller, à venir contempler en secret la beauté de Reine, dénudée pour son bain, rappelle que regarder la femme aimée peut avoir un effet troublant et que « seul celui qui supporte l'éclat de la Femme possède le pouvoir » (P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 2, p. 92, et L. Marin, « Le roi, son confident et la reine ou les séductions du regard », p. 32).

qu'il appelle l'amour »¹, sensible aussi à ceci que toute mise à nue, même consentie, nécessite quelques précautions, elle aura été attentive à ce que le regard toujours perçoive « le corps à partir du visage »².

Avant de s'évanouir le temps du dévoilement et de l'étreinte, la pudeur aura eu une ultime tâche, celle de déplacer ses seuils et de dessiner un cercle autour des amants à l'intérieur duquel se déploieront leurs corps entremêlés. Pour protéger leur désir d'isolement³, elle voile le corps-à-corps des amants et prend la figure du « verrou tiré », en une reconnaissance implicite que la loi des amoureux n'est pas la loi commune, et que l'amour ne peut survivre que *contre* une foule qui commence dès que les amants ne sont plus seuls entre eux⁴. La pudeur participe alors de ce que René Girard nomme « la fonction maturante du secret » qui permet que se constitue une sexualité qui, parce qu'elle intègre des espaces d'intimité, échappe « à l'indifférence, à l'inhibition ou à l'exhibition » (« Le secret aux origines », p. 66-67).

Au-delà du dévoilement qu'elle prépare et protège, la pudeur aura donc rendu possible que la rencontre érotique soit aussi une rencontre amoureuse. En ayant été attentive au choix du désirant par la désirée, elle se sera opposée au dégoût qui surgit quand l'acte sexuel est imposé ; en ménageant l'angoisse de castration de l'un et le refus du féminin de l'autre, elle aura rendu possible l'impensable pour le moi, « admettre de très fortes quantités d'excitations non liées »⁵ pour jouir de ce qui le déborde, l'emporte, l'aliène, le soumet, l'égare, le défait. En faisant en sorte que puisse s'accueillir le désir de l'autre sur soi et la naissance en soi du désir pour l'autre, la pudeur aura ainsi donné ses chances à « l'aptitude à l'amour »⁶ qui n'est autre que la capacité à s'ouvrir à la dimension créatrice de la rencontre, dans ce qu'elle fait surgir d'inédit et d'inouï.

Des plaisirs, de l'amour et de la loi

Parce que la pulsion, d'être mobile et variable dans ses buts, peut toujours trouver un objet sexuel, l'érotisme peut exister sans que l'amour ne soit convoqué : on peut jouir sans aimer. De cette évidence, Freud fit le cœur de son article « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme » où il décrit la situation de ces hommes, normaux ou « exceptionnels » (p. 48), dont la tendresse va vers une femme mais qui trouvent la satisfaction sexuelle auprès

1. P. Aulagnier-Spairani, discussion de « Le couple pervers » de J. Clavreul, p. 125.

2. X. Lacroix, *Le Corps de chair*, p. 88.

3. J. Rossard, *Pudeur et romantisme*, p. 12.

4. « Les deux personnes réduites l'une à l'autre dans la poursuite de la satisfaction sexuelle, s'insurgent contre la pulsion grégaire, contre le sentiment de foule, en recherchant la solitude. Plus elles sont amoureuses, plus parfaitement elles se suffisent. Leur rejet de l'influence de la foule s'exprime sous forme de pudeur. » S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » (p. 213). « *One is good, two is better, three is a crowd* », dit aussi un dicton anglais.

5. J. Schaeffer, *Le Refus de féminin*, p. 78.

6. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 473.

d'une autre qu'ils estiment moins. De même, Michèle Montrelay remarque-t-elle que, si on cherche à se repérer dans « l'exubérance et la bizarrerie » des plaisirs féminins (*L'Ombre et le Nom*, p. 77), on parvient à la conclusion qu'une femme peut jouir sans être normale et qu'elle peut être normale sans jouir. Si donc l'amour et la jouissance peuvent être disjoints sans que le moi ne soit contraint d'adopter des solutions névrotiques, on peut alors se demander pourquoi le moi recourt à la pudeur dont l'objet est précisément de réunir en une même personne l'objet d'amour et l'objet sexuel ? Au nom de quelle satisfaction la pudeur chercherait-elle à conjoindre l'amour à l'érotisme ?

Pour répondre à cette question, on peut repartir de la distinction introduite par Freud entre les deux types de plaisir attaché à l'exercice de la pulsion, le plaisir-excitation ou « plaisir préliminaire » lié à la pulsion, et celui qu'il nomme « plaisir terminal » ou « plaisir final », le plus intense, qui offre « le plaisir plus grand de la satisfaction » résultant d'une décharge par laquelle se soulage, temporairement, la tension de la libido (*Trois essais...*, p. 148-149).

On peut supposer que si la pudeur cherche à réunir l'amour et l'érotisme, c'est pour atteindre ce plaisir plus grand d'une satisfaction finale. La question ainsi déplacée devient alors : en quoi l'amour offre-t-il une chance supplémentaire au « plaisir final » de la décharge ? Cette question c'est la même que celle posée par « Psychologie des foules et analyse du moi » où, en dépit de ce qu'il a écrit sur la variabilité de l'objet pulsionnel, Freud suggère que le moi, lorsqu'il devient amoureux et intéressé par « l'amour entre les sexes », cherche la satisfaction auprès d'un objet qu'il voudra unique et ce, en raison de « la nature du but génital » (p. 212-213). Quelle est donc cette « nature du but génital » qui exige l'unicité d'un objet d'amour et réduit les désirs polygames à se satisfaire de changements d'objets successifs, c'est-à-dire à n'aimer qu'un(e) seul(e) à la fois ?

Notre hypothèse est que l'amour associé au plaisir sexuel se présente comme le but génital suprême, parce que la pulsion s'y soulage d'une façon qui réduit les tensions entre les différentes instances psychiques. Tout à la fois objet sexuel et objet d'amour, l'objet élu par la pudeur se montrerait conforme aux idéaux et offrirait ainsi des satisfactions pulsionnelles *et* narcissiques. Par lui se résoudraient donc, momentanément du moins, les tensions entre le ça, le moi, le surmoi et l'idéal du moi. Un tel objet, pleinement satisfaisant, rendrait possible « un amour réel heureux » qui « répond à l'état originaire où libido d'objet et libido du moi ne peuvent être distinguées l'une de l'autre », tel celui décrit par Freud dans « Pour introduire le narcissisme » (p. 104). Parce que cet amour-là reporte le narcissisme sur l'objet sexuel, aimer devient une activité du moi, valorisée comme telle, et être aimé renforce le sentiment d'estime de soi.

Lacan fit ressortir que lorsque Freud évoquait cette relation analtique, il parlait plus du besoin d'être aimé que de celui d'aimer, et qu'en dépit du fait que le besoin d'appui qui la caractérisait ne demandait qu'« à s'ouvrir du côté d'une relation de dépendance », de toutes les relations libidinales,

c'est à celle-ci que Freud accordait d'être la plus érotique (*La Relation d'objet*, p. 84). Loin d'être antagoniste à l'érotisme, la dépendance à l'objet en serait donc l'une des conditions. On parvient ainsi à cette conclusion, qui semblera paradoxale à qui croirait aux vertus suprêmes de l'« amour libre », que la libido trouverait ses satisfactions les plus grandes là où la pulsion sexuelle se serait jointe à l'amour et à la dépendance qu'il crée. Plus encore, Lacan affirme que l'érotisme tire bénéfice d'une relation qui se présente aussi comme soumise à la loi symbolique, c'est-à-dire qui est animée par la dialectique du don, de la perte et de l'échange (*ibidem*). Ne pas jouir seul et jouir en référence à une loi symbolique tierce seraient donc les deux conditions par lesquelles la rencontre sexuelle pourrait devenir amoureuse, et, à ce titre, ouvrir au plaisir « terminal ». Dans la jouissance, la « dimension de l'esprit »¹, propre à satisfaire les idéaux du moi engagés eux aussi dans la rencontre amoureuse, et le plaisir pris à l'amour du signifiant et aux infinies possibilités de transformation et de création qui s'ouvrent par lui, viendraient ainsi s'ajouter au plaisir de la décharge pulsionnelle.

Si parmi les différentes façons dont la loi symbolique peut transformer une rencontre sexuelle en relation amoureuse, une première sera d'élire un objet du désir « en toute légalité », en respectant les règles qui définissent les territoires de l'inceste et ceux de la mésalliance, une autre façon sera de placer l'érotisme sous le signe de la transgression. La rencontre amoureuse autoriserait alors ce qui serait, en d'autres circonstances, défendu, choquant, contraire aux « scrupules esthétiques »². On voit qu'en ce cas la pudeur serait nécessaire à l'érotisme qui, sans elle, ne saurait trouver les marques de son impudeur. Sans sentiment des marges, des orifices et des confins du corps, la souillure, dont Bataille disait qu'elle était « l'essence de l'érotisme » (*L'Érotisme*, p. 161), ne pourrait exister. Ainsi, là où l'érotisme semble abandonner les exigences de l'idéal, ses transgressions demeurent en réalité soumises à une loi supérieure, loi de l'amour ou loi de la liberté, qu'elle entend célébrer : « Faire violence à une loi au nom d'une liberté, ou à une liberté au nom d'une loi. C'est bien là qu'est l'érotisme. »³ On dira donc que même en son éclipse, la pudeur reste agissante au cœur de la transgression érotique où persiste son désir de rester au contact de la loi que l'érotisme reconnaît encore en la défiant⁴.

Si l'érotisme manifeste sa soumission à la loi symbolique en adoptant des formes qui sont celles de la perversion, et plus particulièrement celles que lui offre la régression par laquelle se retrouvent les plaisirs de l'érotisme infantile – « s'aimer comme des enfants », telle serait la formule de la transgression érotique –, il s'agit bien là de formes et non de structure, car les perversions érotiques ne sont pas de même nature que la perversion dont

1. M. Montrelay, *L'Ombre et le nom*, p. 77.

2. S. Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », p. 61, et *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 123-124.

3. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 417.

4. P. Hochart, « L'espace intime », p. 189.

Freud faisait l'envers de la névrose. Si le déni ou le désaveu peuvent se loger en leur cœur, ils n'en sont ni le fondement nécessaire ni la condition obligée : l'érotisme peut aussi bien se faire célébration de la différence sexuelle¹. Telle est d'ailleurs la thèse de Jacqueline Schaeffer qui considère que le « féminin érotique » est « le lieu où le plus de fusion amoureuse [...] exalte le mieux la différence des sexes » (*Le Refus de féminin*, p. 16) et que la jouissance sexuelle est d'autant plus grande que la différence des sexes s'y révèle avec un maximum d'intensité (*ibidem*, p. 70). Non seulement l'absence de désaveu de la différence sexuelle, mais encore le caractère régressif et infantile des plaisirs érotiques suffiraient à distinguer ceux-ci de ceux de la perversion entendue comme structure et comme fixation. Quand les perversions érotiques restent vouées à la célébration d'une loi, elles ne sont en effet qu'un jeu. De même que Freud fit valoir, dans « Un enfant est battu », que le fantasme d'être battu n'apportait sa charge de plaisir qu'à condition « que les enfants châtiés ne subissent aucun dommage sérieux » (p. 220), Georges Bataille, après avoir comparé la mise à nu amoureuse à une mise à mort sacrificielle, écrivit ceci :

Ce qui prive en partie cette comparaison de valeur est le peu de gravité de destruction dont il s'agit. À peine pourrions-nous dire que si l'élément de violation, voire de violence, qui la constitue fait défaut, l'activité érotique atteint plus difficilement la plénitude. Cependant la destruction réelle, la mise à mort proprement dite, n'introduirait pas une forme d'érotisme plus parfaite que la bien vague équivalence dont j'ai parlé (*L'Érotisme*, p. 25).

Il y aurait donc du jeu dans l'érotisme, du faire-semblant aussi, ainsi que de l'illusion partagée, ce qui n'est pas sans ramener aux plaisirs de l'enfance, de sorte que l'on peut se demander avec François Perrier si l'érotisme ne se définirait pas comme « des jeux d'enfants adultes au nom de la régression comme transgression à l'envers » (« ... sur l'amour », p. 410), si l'amour véritable ne se révélerait pas « dans l'aptitude d'un sujet ou deux sujets au retour à l'enfance » (*ibidem*, p. 527), et si « s'aimer à deux ne serait pas se supporter redevenant ensemble enfants » (*ibidem*, p. 532) ?

De la certitude que l'érotisme fait son miel de l'amour comme de la loi, la pudeur tirerait son assurance à préparer une rencontre où les conditions de l'amour seraient convoquées en même temps que celles du désir. Pour le plus grand plaisir du sujet.

3. VOILER , DÉVOILER, REVOILER

Une fois la porte close sur les amants réunis, une fois le dévoilement devenu possible, une fois opérée la mise en vacance du moi, la pudeur

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 471-472.

s'éclipserait, attendant à la porte des amoureux le moment où chacun retrouverait son moi, celui où elle pourrait revenir en scène.

... ce sont des jeux de scène, une moustache de scène, ce sont des boutons de costume, s'ouvrant tout seuls, qu'on a devant soi, et les instants qui séparent l'entrée dans la chambre de l'effroyable premier mouvement du sang-froid retrouvé se déroulent dans une conscience qui est sortie de votre tête et a tendu les parois de la pièce d'une tapisserie de chimères. Bonodea n'usait pas tout à fait des mêmes mots, en réalité elle ne pensait que partiellement en mots, mais, tandis qu'elle s'efforçait de se représenter la chose, elle se sentit très vite exposée de nouveau à cette altération de la conscience. « Celui qui réussirait à décrire cela serait un grand artiste ; non ! Ce serait un pornographe ! » songea-t-elle tout en considérant Ulrich. Même dans ces états-là, elle n'oubliait pas un instant ses bons principes et sa ferme volonté de décence : ils restaient alors au-dehors, ils attendaient ; simplement ils n'avaient pas leur place dans ce monde transformé par les désirs¹.

La jouissance, François Perrier le rappelle avec raison, est toujours « défaite, détumescence, effacement du label » (« ... sur l'amour », p. 418), ce qui n'est pas dire qu'elle soit échec ou désastre, mais qu'elle « défait » momentanément les constructions du narcissisme, qu'elle ébranle les relations entre instances psychiques et qu'elle s'accompagne de la mise en sourdine des voix du surmoi et de l'idéal. Après le moment « sans honte et sans regard tiers » de la jouissance (*ibidem*), le sujet, évanoui le temps du ravissement, doit revenir à lui et recomposer un moi dont la stabilité des identités aura été ébranlée par la « démoïsation [...] condition de l'érotisme et de la jouissance »². Mais comment se retrouver comme sujet, récupérer son moi défait par l'embrasement érotique et assumer d'être ça, et pas que ça ? Comment opèrent cette reprise du moi et ce retour du sujet à lui-même ? Bien ou mal, c'est selon. Après l'amour – qui pourra n'en avoir porté que le nom – s'ouvre le temps de l'amour ou celui de la haine, dont la moindre n'est pas celle que le sujet pourra se porter à lui-même pour avoir consenti à être ça, un corps dévoilé, abandonné à la jouissance, animé d'une passion d'où s'excluent la raison et le jugement.

Or, parce qu'il n'est pas d'acte de jouissance, mais seulement des évènements de jouissance, celle-ci ne peut se signer que dans l'après-coup, jamais dans l'instant de sa survenue. Et parce que la jouissance ne se décide pas (*ibidem*, p. 467), la seule liberté du sujet sera de l'accueillir ou pas, d'y consentir ou pas, de l'aimer ou pas. La haine de s'être ouvert à la jouissance peut aussi se porter sur l'autre, celui par qui c'est arrivé. Honte et colère se mêlent alors au réveil du sujet. Les femmes contraintes à l'étreinte conjugale disent : « Après,

1. R. Musil, *L'Homme sans qualités*, t. 1, p. 311.

2. « Il s'agit de redevenir identique à soi, conforme à son moi et on est deux à l'essayer. Or il s'agit d'une relation hétérosexuée, c'est-à-dire d'un homme et d'une femme. La façon pour l'un et pour l'autre, de retrouver le slip et le moi, ne prend pas forcément le même temps, ni le même style, ni les mêmes voies ; la question de l'amour et de la passion amoureuse *redevient*. À ces moments-là, dans ses conjonctions et disjonctions d'avec l'érotisme l'amour fait grève comme plage à marée basse » (F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 416-417).

je me sens sale. J'ai besoin de me laver. » Le dégoût survient, ce qui ne veut pas dire qu'il ne se soit pas parfois absenté le temps de l'étreinte.

Ce qui fait revenir la pudeur sur la scène psychique, c'est donc cet « après », ce moment délicat d'après celui de la jouissance. C'est parce qu'elle aura anticipé ce moment des retrouvailles avec soi-même que la pudeur aura mis en place ses stratégies du choix amoureux, afin que l'« après » puisse ouvrir du côté de l'amour et non de la haine. Elle aura veillé sur les réveils d'après l'amour pour qu'ils n'aient pas goût d'amertume. Elle qui s'était effacée au moment de l'embrassement érotique revient sur la scène sitôt la défaite consommée pour aider à rassembler les morceaux épars du moi et refaire les coutures des identités morcelées par la jouissance. Elle repose ses seuils, ses limites, ses frontières, et retend les voiles qu'elle aura laissés, avec un peignoir, dans un coin de la chambre pour le moment d'après l'étreinte, quand la nudité, de ne plus prendre sens de permettre la rencontre sexuelle, redevient ce qu'elle est, un corps rendu au silence. Au jeu du désir, de la séduction, de l'amour et de l'érotisme, la pudeur oppose ses certitudes : aussi violente et flamboyante qu'ait été la rencontre amoureuse quelque chose de soi sera demeuré intact ; le moi pulvérisé n'étant pas le sujet tout entier, le secret de son être, son « infracassable noyau de nuit »¹ n'aura pas été éventé par la jouissance : « L'érotisme est l'expérience de l'inviolabilité d'autrui, ou mieux encore, de sa pudeur »².

Dans la tristesse ou le rire d'après l'étreinte, la pudeur vient donc à la rescousse du sujet pour réinstaller les seuils et les frontières d'un ordre sans lequel le moi irait à la dérive : ordre de la différence des sexes, des limites du corps et des espaces psychiques. Et parce qu'elle soutient que ce qui a été dévoilé se revoile aussitôt, la pudeur propose après le temps du voilement et celui du dévoilement, un troisième temps, celui du revoilement qui permet le renouvellement de la rencontre amoureuse et témoigne de ce qu'il n'y jamais de mises à nu absolues. Le lieu du corps féminin nommé *sexe* peut bien avoir été pénétré, l'inconnaissable du féminin demeure et, même si l'orgasme en sa fureur a pu redistribuer un temps, un temps seulement, la donne œdipienne, l'indistinction entre l'un et l'autre amant n'aura jamais été qu'imaginaire, et évanescence³.

Ce qui a été dévoilé n'est ni détruit ni perdu : le moi se reconstitue et le jeu pudique peut reprendre au rythme de son mouvement ternaire : voiler, dévoiler, revoiler. Après l'amour, la pudeur reconstruit en paix avec elle-même ses territoires intimes et s'assure d'une reprise possible des jeux du voile : il y a toujours à voiler⁴. De se savoir inaltérable en « au-moins-un » point de

1. L'expression est d'André Breton.

2. A. Finkelkraut, *La Sagesse de l'amour*, p. 79.

3. M. Cournut-Janin, *Féminin et féminité*, p. 67.

4. « Si elle qualifia cette soi-disant nouveauté de mon regard de "regard de peintre", ce fut pour indiquer que sa nouvelle nudité n'était plus une chose cachée derrière un voile. Découvrant que la nudité était en fait le surgissement du voile ultime, se montrant quand tous les voiles étaient tombés, elle découvrait du même

soi¹ et d'opérer à partir d'une « limite interne »² dont il connaît à la fois la capacité d'oscillation et la solidité, le sujet pudique peut s'aventurer à rencontrer l'autre, s'ouvrir à l'expérience érotique et se laisser conduire sans crainte en ces lieux-limites où circule l'énergie des marges³ : il sait qu'il pourra revenir de l'érotisme le plus extrême et des transgressions les plus impudiques. La pudeur peut consentir à l'impudeur à laquelle il lui sera ensuite loisible de succéder, car la passivité n'est pas mortelle et le féminin jamais ne s'épuise dans sa rencontre avec le masculin.

Freud avait raison, comme une ritournelle, la pudeur tourne :

La force qui s'oppose au plaisir scopique et qui peut éventuellement être supplantée par lui est la pudeur.

coup qu'elle était porteuse d'un secret, celui du non-savoir sexuel qui pouvait se montrer au grand jour sans être regardable par le mauvais œil » (A. Didier-Weill, *Les Trois temps de la loi*, p. 289).

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour », p. 473.

2. M. Douglas, *De la souillure*, p. 26.

3. *Ibidem*, p. 130.



Chapitre 8

La pudeur mise à mal

« Plutôt encore que de référer la pudeur à quelque horreur devant laquelle elle marquerait un mouvement de recul, mieux vaut souligner que, dans ce domaine, il n'est pas d'autre horreur patente que l'outrage. Et devant lui, non seulement la pudeur ne fait pas preuve de timidité ni d'apeurement, mais encore elle s'arme de toutes les audaces et se ménage de quoi l'affronter. »

PATRICK HOCHART, *L'espace intime*.

Si toute approche lexicographique suffit à révéler les manques et les excès qui s'attachent au mot « pudeur », la moindre recherche bibliographique par mots-clés, la plus brève incursion dans l'espace de la toile internet et des moteurs de recherche conduit si sûrement aux « atteintes à la pudeur » qu'on peut se demander avec Pierre Pachet si, dans l'univers contemporain des idées, la pudeur est autre chose que « ce que l'on menace, outrage, ce à quoi l'on attende » (« La réaction à l'outrage », p. 22). Par ailleurs, on ne peut manquer d'observer comment pour la clinique psychanalytique des petits enfants, soigner n'est désormais plus pensable sans qu'au préalable ait été posée la question de la protection physique et psychique de ceux-ci.

De cette attention nouvelle portée à la réalité des violences subies par des enfants petits, et à supposer qu'on prenne en compte l'apport possible de la pudeur à la question du traumatisme sexuel, que pourrait dire aujourd'hui la psychanalyse d'une prévention des maltraitances au sein desquelles les agressions sexuelles ne seraient plus ignorées ? Telle était l'une de nos questions de départ qu'il est désormais temps de reprendre.

A – L'IMPUDEUR COUPABLE

Que le sexuel et le séduisant débordent, parfois outrageusement, ce que le droit peut énoncer et cadrer est une évidence. Toutes les occasions de mettre la pudeur à mal ne relèvent pas en effet d'une infraction à la loi.

L'étude des rapports entre le droit et la pudeur apparaît cependant comme une première approche possible pour cerner les enjeux de la pudeur dans la société contemporaine.

1. CRIMES ET DÉLITS

Hors du champ de la morale dominante, de la religion et de la bien-séance, et pourvu qu'un certain nombre de conditions soient réunies, la transgression des seuils de la pudeur sera considérée comme un crime, un délit ou une infraction. Elle pourra aussi, si les auteurs de la transgression sont les parents de la victime, être un motif de signalement au juge des enfants pour défaut d'éducation, ou au juge aux affaires familiales pour contester des droits de garde, modifier l'attribution de l'autorité parentale ou réclamer la déchéance des droits parentaux de l'adulte mis en cause. En France, le dispositif légal qui permet de traiter ce qu'on range sous le terme général d'« atteinte à la pudeur » fait appel au code civil et au code pénal, auquel s'ajoute le code de la famille lorsque les atteintes concernent des enfants mineurs. C'est donc à partir de cet ensemble de textes qu'on pourra discerner de quelle pudeur et de quels méfaits la loi se préoccupe, de même que s'y lira en filigrane le discours du droit sur la sexualité en général, et sur celle des enfants en particulier. On verra comment en transformant les termes juridiques pour désigner une mise à mal de la pudeur successivement désignée comme « outrage à la pudeur », puis « attentat à la pudeur » et enfin « atteinte sexuelle », le droit français a changé son regard sur la pudeur et sur ce qui y fait outrage.

De l'outrage à la pudeur à l'attentat à la pudeur et aux atteintes sexuelles

Historiquement, les dispositions relatives aux infractions sexuelles ont longtemps confondu l'exigence morale et l'ordre social, leur intention étant d'éradiquer, par le biais des sanctions imposées, certaines conduites jugées moralement indésirables. Le péché tenait alors lieu de délit, et c'est à la religion qu'il revenait de réguler les pratiques sexuelles¹. Pour que le champ judiciaire du délit sexuel se dégage du champ de la faute morale, il fallut attendre que la Révolution en pose les bornes ; il fallut ensuite attendre que les mœurs changent de telle sorte qu'une plainte en ce domaine devienne énonçable.

Pour que soit pénalisable l'atteinte à la pudeur, il fallait en effet préalablement que la pudeur, en tant que sentiment de l'intime, émerge de la

1. M.-L. Rassat, article 330 à 333-1, « attentat aux mœurs », *Juris classer pénal*, p. 4.

conscience collective et soit pensée, nommée, repérée dans ses actes et dans ses atteintes. Cela fut d'autant plus long que la sexualité demeura longtemps un territoire sans parole où il était permis de faire, à condition de se taire¹. Quand les mots manquent pour nommer le corps, comment nommer le délit ou le crime ayant porté atteinte aux limites de ce corps ? Comment obtenir réparation pour des gestes que l'on ne saura pas ou que l'on n'osera pas décrire ? Un second obstacle à la formulation d'une plainte concernant les atteintes sexuelles fut la dissymétrie existant dans l'exercice du droit à la pudeur qui avait pour effet de laisser impunies les atteintes à la pudeur du plus fort sur le plus faible². Sans doute les puissants et les riches étaient-ils d'autant moins dénoncés qu'ils étaient sûrs de leur bon droit en exerçant un pouvoir qu'ils trouvaient légitime, et que de ce bon droit les plus fragiles des sujets finissaient eux aussi par se persuader, car la violence imprégnant les rapports sociaux était telle que les rituels de séduction se distinguaient à peine d'un rapt ou d'un combat³.

La Révolution française se voulait aussi être une révolution des mœurs et fit preuve à cet égard d'un grand désir de liberté : la liberté de pécher fut alors associée au refus du contrôle et de la censure exercés par les maîtres (seigneurs ou curés) sur les faits et gestes de chacun⁴. Dès 1789, l'Assemblée constituante décréta que tout citoyen pourrait désormais parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas prévus par la loi. Néanmoins, dans un souci de protection pour les faibles, – en l'occurrence les femmes –, la loi se sentit tenue de prévoir des protections policières destinées à limiter par la menace d'amendes et de peines de prison cette liberté d'expression toute neuve. Aussi délégua-t-on aux juges le pouvoir de sanctionner les écarts d'une immoralité qui se donnerait à voir publiquement⁵. Ainsi prit forme un nouveau système de contrôle des faits et gestes, fondé sur la répression et non sur la prévention : du péché on passa au délit et la levée de la censure voulue par la Révolution aboutit paradoxalement à forger les armes de la censure qui s'exerça au cours des XIX^e et XX^e s. en application du code Napoléon. À l'origine, les actes impudiques n'avaient été pensés qu'au regard de la « pudeur des femmes », mais la nécessité de les distinguer des péchés contre la chair obligea le législateur à préciser leur nature. Les textes de loi furent ainsi progressivement étendus à la protection des enfants, puis à celle des catégories de la population perçues vulnérables.

Au fil des jugements prononcés, l'outrage à la pudeur fut constitué de trois éléments : un acte matériel impudique, une circonstance faisant de cet

1. J.-P. Desaive, « Du geste à la parole : délits sexuels et archives judiciaires (1690-1750) », p. 130-131.

2. *Ibidem*, p. 126.

3. *Ibidem*, p. 124.

4. M. Perrot, *Histoire de la vie privée*, t. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, p. 274.

5. « Ceux qui seraient prévenus d'avoir attenté publiquement aux mœurs, par outrage à la pudeur des femmes, par actions déshonnêtes, par exposition ou vente d'images obscènes seront punis de peines » (Loi du 18 juillet 1791, titre 2, art. 8, cité par M.-L. Rassat, art. 330 à 333-1, l'« attentat aux mœurs », p. 4).

acte un acte public et la conscience d'offenser la pudeur. Ce dernier point contraignit les juges et les avocats à un effort d'analyse morale afin de qualifier la faute, effort d'autant plus important que le législateur n'avait pas explicitement défini l'acte ou le fait impudique nécessaire à constituer le délit.¹ La jurisprudence eut donc comme tâche de définir ce qui était attentatoire à la pudeur. Elle le fit en déclarant que seuls des actes, des attitudes ou des gestes pouvaient être impudiques, excluant les images et les paroles, et donc les livres et les chansons. C'est ainsi qu'en interdisant à l'œil ce qui ne l'était pas à l'oreille, la parole fut exclue du champ de l'interdit, ce qui contribua indirectement au succès de la grivoiserie. De même, dans la mesure où l'interdit portait sur un « donner à voir » et non sur un « chercher à voir », la curiosité perverse échappa à la répression², et le voyeurisme fut abandonné au seul domaine de la morale.

Ce que la loi réprimait se précisa progressivement comme résultant d'une négligence, d'une effronterie, d'une imprudence ou d'un défaut de précaution lors d'un acte jugé impudique, même si cet acte n'était pas en soi répréhensible³. Liée à la notion d'outrage public à la pudeur naquit donc la prescription d'intimité qui, par exemple, vit condamner des époux ayant eu des rapports conjugaux chez eux en laissant les volets ouverts.

En 1863, le délit d'outrage à la pudeur fut aggravé, et les peines alourdies, lorsqu'il portait sur un mineur de moins de quinze ans ou qu'il y avait eu recours à la violence. Ainsi constitué par ce qui se présentait comme l'envers d'une séduction acceptable, celle qui opérait en privé de gré à gré, le délit d'outrage à la pudeur évolua vers l'attentat à la pudeur qui prit en compte la nécessité d'une protection de la pudeur individuelle, entendit réprimer l'exercice de la sexualité adulte avec des enfants et condamner les actes d'agression sexuelle et de viol. La faute fut alors constituée non pas par un acte répréhensible en soi, mais par l'absence de consentement d'un des protagonistes à cet acte. Pour qualifier le délit, deux types de questionnement firent alors leur apparition, l'un sur le consentement et l'autre sur le discernement de celui ou de celle qui fut désigné comme victime de l'attentat à la pudeur.

Avec la réforme du code pénal en 1994, « outrage public à la pudeur » et « attentat à la pudeur » disparurent pour être remplacés par les « atteintes sexuelles », lesquelles, lorsqu'elles étaient aggravées du recours à la violence, à la surprise, à la menace ou la contrainte, furent nommées agressions sexuelles et qui, lorsqu'elles comportaient la pénétration d'un orifice du corps de la victime, constituaient le viol. Des liens d'ascendance familiale ou d'autorité

1. C. Laplatte, *L'Outrage public à la pudeur et la contravention d'affiches indécentes*, p. 30.

2. C'est ainsi que ne fut pas réprimé le fait de se cacher dans un réduit attenant à un cabinet d'aisance pour observer un couple s'y livrant à des gestes intimes (M.-L. Rassat, art. 330 à 333, l'« attentat aux mœurs », p. 4).

3. *Ibidem*.

entre l'auteur du crime ou du délit et la victime furent retenus comme motifs d'aggravation de la faute et de la sanction encourue.

L'une des innovations du nouveau code pénal fut de regrouper l'ensemble des agressions sexuelles autres que le viol dans une même catégorie, mettant fin à l'épineuse distinction entre « attentat à la pudeur », « excitation à la débauche » et « outrage public à la pudeur ». Ne fut retenue que la distinction entre agressions et atteintes sexuelles, selon qu'il y aurait eu ou non recours à la violence (ou à la menace, la contrainte ou la surprise). Ainsi se vit accentuée la volonté de réprimer une sexualité imposée. Ce même mouvement avait été amorcé en 1980, quand, passant outre à sa propre pudeur, le législateur avait commencé à décrire, et donc à penser, l'innommable : le viol avait alors été défini comme crime contre une personne et non plus seulement contre une femme, et sa définition avait été étendue à la fellation, à la sodomie et à l'intromission d'un objet dans le vagin ou l'anus. De même la notion de viol avait-elle été étendue au viol entre époux. En raison de cette attention portée à une sexualité imposée et du souci de protéger l'intégrité d'une personne vulnérable ou fragile face à une sollicitation sexuelle pour laquelle il n'y aurait pas eu recours à la violence (enfant, mineur face à un ascendant, adulte déficient mental, etc.), l'analyse des textes réformés permet de conclure à la naissance d'un droit des victimes¹, ce qui n'est pas sans poser question à la psychanalyse, restée indécise depuis la volte-face de Freud concernant l'origine des traumatismes sexuels sur le statut à accorder aux victimes d'agression sexuelle.

Quand, en 1994, le législateur ajouta à la liste des infractions sexuelles, outre la menace de viol et le harcèlement sexuel, la nouvelle catégorie de l'atteinte sexuelle, sa définition demeura non explicite. L'atteinte sexuelle présente donc la même caractéristique que la pudeur précédemment visée par l'outrage à la pudeur et l'attentat à la pudeur : sa définition demeure tautologique, référée qu'elle est à un supposé consensus universel. La pudeur était ce que l'on outrageait, et l'atteinte est... ce qui résulte d'une atteinte.

Si on considère l'histoire de l'outrage public à la pudeur, on s'aperçoit qu'il s'agissait d'abord de réprimer à travers lui un outrage à la pudeur de l'Homme, ou d'un outrage à l'idée de la pudeur. En ce cas, l'accusé était en même temps l'auteur de l'infraction et sa victime, le délit étant fondé, dit un arrêt de justice de 1813, « sur le mépris et l'oubli de soi-même »². Cent cinquante ans plus tard, un autre jugement affirma semblablement :

L'outrage public à la pudeur s'analyse en une atteinte aux bonnes mœurs, à la moralité publique, résultant du fait que des individus perdent le respect d'eux-mêmes au point

1. L.-M. Nivôse, « Des atteintes aux mœurs et à la pudeur aux agressions sexuelles », p. 1-3.

2. Cité par C. Laplatte, *L'Outrage public à la pudeur et la contravention d'affiches indécentes*, p. 62.

de s'exposer aux regards d'autrui dans une tenue ou dans un comportement que notre civilisation réserve à la stricte intimité dans la vie privée¹.

En raison de l'absence persistante d'une définition juridique de la pudeur, il fut sans doute difficile de faire la différence entre un outrage à la pudeur publique et un outrage public à la pudeur. Les quelques propositions recueillies dans des commentaires aux textes juridiques restent peu opératoires, car la pudeur y est volontiers indexée d'être un « instinct »², voire un « instinct moral »³, laissant entier le problème de définir ce dernier. La difficulté avec l'outrage à la pudeur restait donc de faire la part entre la faute morale et le délit, ce que Michel Foucault ne manqua pas de fustiger au moment où il plaïda pour la dépénalisation de la pédophilie sans violence (« La loi de la pudeur », p. 767). En passant de l'outrage à la pudeur à l'atteinte sexuelle, l'outrage semble se déplacer de la pudeur au consentement : s'agissant d'adultes, tout serait désormais permis et légitime, à condition que le partenaire, majeur, y consente. La seule faute judiciaire devient celle de n'avoir pas pris suffisamment de précautions pour s'assurer que le consentement obtenu était éclairé.

On voit ainsi comment se sont progressivement dissoutes les notions d'espace privé et d'espace public, la limite de l'un et de l'autre étant désormais fixée par celui qui y circule : si on y consent tout peut devenir public, sans qu'il y ait faute ou délit. Ainsi assiste-t-on à ce qui se présente comme la pulvérisation d'un consensus collectif sur ce qui serait scabreux, obscène ou indécent, au profit d'une limite interne et individuelle qui juge au cas par cas s'il y a faute, ou pas. La loi n'est plus la même pour tous, et il revient à l'individu de dire s'il s'est senti victime ou pas en telle ou telle circonstance. C'est ce que Pierre Legendre nomme l'« autofondation du sujet en droit » (*Filiations*, p. 198) ; le contrat et la plainte viennent y remplacer la loi.

2. L'INCESTE, HORS LA LOI

*« Et le mal n'est jamais que dans l'éclat qu'on fait ;
Le scandale du monde est ce qui fait l'offense,
Et ce n'est pas pécher que pécher en silence.*

MOLIÈRE, *Tartuffe*, acte IV, scène 5.

Parmi les outrages à la pudeur ou les atteintes sexuelles, l'inceste constitue un cas particulier, d'une part parce que ce qui est réprouvé l'est en raison des liens qui unissent les partenaires sexuels, et d'autre part parce qu'en dépit de la réprobation généralisée portée sur lui, dans nombre de codes législatifs

1. Arrêt de la cour d'appel du 26 mars 1965 (c'est nous qui soulignons).

2. C. Laplatte, *L'Outrage public à la pudeur et la contravention d'affiches indécentes*, 30.

3. M.-L. Rassat, article 330 à 333-1, « attentat aux mœurs », p. 4.

nationaux son interdiction reste non inscrite. La question d'une telle inscription explicite fait d'ailleurs débat. Peut-on et doit-on nommer le tabou porté sur l'inceste, cet impensable retour à l'origine ?

Jusqu'à il y a à peine deux décennies, l'inceste, en France, était peu ou pas sanctionné. Son rejet par la société ne se donnait à lire qu'à travers les prescriptions et prohibitions concernant les règles du mariage et celles de l'établissement de la double filiation interdite aux enfants nés d'une union incestueuse. Si on examine l'évolution historique de la réglementation française concernant les unions matrimoniales et la reconnaissance de filiation, on observe qu'elle s'est caractérisée tantôt par une restriction tantôt par une extension des prohibitions. Au cours des dernières années, le principe de la liberté du mariage a le plus souvent conduit doctrine et jurisprudence à une interprétation restrictive des limitations légales. Ce fut notamment le cas quand fut abolie, en 1975, l'interdiction du mariage entre beau-frère et belle-sœur, et lorsque devinrent possibles des dispenses aux mariages entre alliés en ligne directe pourvu que la personne ayant créé l'alliance soit décédée. Parfois pourtant, la réglementation se fit plus extensive quand, par exemple, la filiation naturelle fut introduite dans les prohibitions au mariage¹ ou lorsque le mariage fut déclaré impossible entre le débiteur de subsides et le créancier, ainsi qu'entre chacun d'eux et le conjoint de l'autre. On pourrait lire dans ces interdictions le souci de préserver l'alliance de tout jeu d'influence ou de pouvoir par l'un des conjoints sur l'autre. On verra qu'une même évolution a marqué le champ de la réglementation de la sexualité des mineurs, la loi semblant plus soucieuse de réprimer l'abus de pouvoir que les effets ravageurs de la transgression d'un ordre symbolique.

Pour la juriste Danièle Mayer, si les pratiques incestueuses sont longtemps restées à l'abri de sanctions judiciaires, y compris lorsqu'elles impliquaient des mineurs, ce serait en raison de l'aporie selon laquelle le droit, dont la fonction est de s'opposer à ce qui fait scandale et trouble la paix publique, ne pouvait ni désigner ni juger l'inceste puisque son exhibition aurait eu pour effet de rendre public un objet d'opprobre (« La pudeur du droit face à l'inceste », p. 213). Juges et législateurs se seraient ainsi détournés de pratiques trop scandaleuses pour être mises en lumière. Pour cette même raison de protection de l'ordre public, la qualification d'inceste resterait ignorée du code pénal, comme du code civil. Au sens strict, l'inceste ne constitue en effet ni un crime ni un délit ni même une infraction : à condition de s'exercer entre majeurs consentants et de rester inféconde, la sexualité incestueuse est licite. Ceci ne veut pas dire que le droit la juge morale, mais plutôt qu'il considère que le rappel de l'interdit de l'inceste et la sanction de sa transgression doivent être renvoyés à d'autres scènes que celles des tribunaux².

1. Loi du 3 janvier 1972.

2. Doyen Carbonnier, cité par D. Vrignaud, « Les comptes de l'inceste ordinaire », p. 135.

À l'appui de la réserve du droit face aux questions de l'inceste, d'autres arguments juridiques ont été évoqués. Il fut souvent entendu, y compris à une époque où la quasi-totalité des plaintes pour viols incestueux aboutissait à des non-lieux et où par conséquent la répression était faible, que « la voie de la répression ne parai[ssai]t pas le moyen le plus efficace de lutter contre les incestes »¹, à quoi il était d'usage d'ajouter que « parfaitement inutile, la sanction pénale [était] également dérangeante »². Sanction inutile, procès dérangeant, nécessité de se détourner d'un tabou toujours opérant : impossible de ne pas penser qu'au fondement de « la pudeur du droit face à l'inceste » on trouverait le tabou lui-même agissant sur le législateur ou sur le juge, les retenant de se représenter les situations d'inceste et d'y apporter les solutions propres à leurs champs d'action.

Selon les lois de contamination du tabou établies par Freud, amener l'inceste sur une scène publique comme celle du tribunal viendrait redoubler, pour celui qui s'y risquerait, la transgression première et exposerait au risque d'une contamination psychique par sa « charge dangereuse » (*Totem et tabou*, p. 33). L'institution judiciaire aurait ainsi manifesté les mêmes résistances que l'ensemble des travailleurs sociaux confrontés à des situations qu'on pourrait dire « à haut risque psychique » même pour celui qui n'en est que le témoin. Les propos de Freud sont ici plus justes que jamais :

Tout ce qui oriente les idées vers ce qui est prohibé, c'est à dire tout ce qui provoque un contact purement abstrait ou mental, est prohibé au même titre que le contact matériel lui-même (*Ibidem*, p. 38).

3. LE DROIT ET LES ACTES IMPUDIQUES À L'ÉGARD DES ENFANTS

L'évolution récente de la jurisprudence et du droit français dans le champ de l'exercice de la sexualité dénote chez le législateur une volonté de protéger un exercice de la sexualité qui soit librement consenti et qui respecte les partenaires impliqués. Depuis 1994, année de refonte du code pénal, les comportements sanctionnés sont ainsi réunis dans un chapitre consacré aux « atteintes à l'intégrité psychique ou physique de la personne ». S'agissant des enfants, la volonté du législateur semble avoir été de maintenir un exercice de la sexualité qui s'établisse entre pairs et qui respecte l'ordre des générations. En raison d'un intérêt et d'une attention accrues portés aux enfants, le droit fut aussi amené à considérer les répercussions psychiques des activités sexuelles entre adultes et enfants, et plus particulièrement entre parents et enfants, ce qui se manifesta dans des mesures de protections judiciaires prises à l'égard d'enfants ayant été victimes de viol ou d'agression sexuelle incestueuse. De façon plus générale, écartant l'obstacle du scandale public, et s'appuyant sur

1. D. Mayer, « La pudeur du droit face à l'inceste », p. 215.

2. *Ibidem*.

la notion d'intérêt de l'enfant, la question de la pédophilie, celle du tourisme sexuel avec des enfants et celle des relations incestueuses vinrent au devant de la scène en Europe et en Amérique du Nord, non sans entraîner avec elles de nouvelles questions.

Le droit et la sexualité infantile

Sachant que toute activité sexuelle d'un adulte majeur avec un mineur de moins de quinze ans, même consentant, et même en l'absence de toute violence, menace, surprise, ou contrainte, constitue une atteinte sexuelle, sachant aussi que si l'adulte engagé dans une activité sexuelle avec un mineur est dans un lien d'ascendance familiale ou un lien d'autorité avec lui, l'âge de la minorité est alors reporté de quinze à dix-huit ans, on peut déduire de l'actuel code pénal français que, s'agissant d'enfants, la préoccupation du législateur est de protéger les enfants d'une sexualité qui serait agie avec les adultes. Par conséquent, toutes activités sexuelles entre adulte et enfant, mêmes consenties, demeurent prohibées, et ce aussi longtemps que l'adulte est supposé être en position d'exercer une contrainte sur l'enfant en raison de la nature du lien qui l'unit déjà à lui, lien de famille ou lien d'autorité.

Corollairement, si à compter de quinze ans un mineur peut avoir des relations sexuelles avec l'adulte de son choix, la pleine liberté sexuelle n'est acquise, elle, qu'à dix-huit ans, âge auquel une relation même incestueuse n'est plus illicite si elle est consentie par les deux partenaires. Pour ce qui concerne la sexualité entre mineurs, elle demeure hors du champ de la loi, à condition d'être exercée sans violence. Dans le cas contraire, si l'agresseur a moins de treize ans, il ne sera pas sanctionné pénalement mais sera présenté au juge des enfants pour qu'il prenne à son endroit des mesures éducatives et de protection¹. Au-delà de treize ans, les sanctions pour avoir imposé des relations sexuelles pourront être les mêmes que pour un adulte.

Ainsi se dessine sous une forme contemporaine la réponse à un vieux débat : la séduction d'un enfant par un adulte est-elle socialement acceptable ? Peut-on autoriser un enfant à choisir de céder à cette séduction ? À ces deux questions, le code de loi français répond que non : les mineurs doivent être protégés de l'emprise sexuelle des adultes, *a fortiori* si ces adultes figurent parmi leurs ascendants ou leurs maîtres, sans qu'on ait à déterminer si le danger est plus grand venant de la séduction ou de la contrainte. Plutôt dirait-on, la séduction fait contrainte ; d'où l'interdiction de toutes relations sexuelles entre adultes et enfants. De là aussi l'exception à la majorité sexuelle

1. Considérant sans doute que tout enfant agresseur recèle en lui un enfant agressé, ce qui était déjà la thèse de Freud : « L'agression sexuelle précoce présuppose toujours une expérience de séduction » (« Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense », p. 67).

qui, lorsqu'il s'agit de relations avec un ascendant, passe de quinze à dix-huit ans.

Dans son analyse des évolutions du droit français à l'égard de la sexualité, Michel Foucault interprétait les précautions prises par la loi à l'égard de la sexualité entre adultes et enfants comme une « tendance à désigner des sous-ensembles de la population d'une particulière fragilité et d'autres dont la sexualité mettrait en danger les premières » (« La loi de la pudeur », p. 768). De cette fragilité plus grande de certains, la loi tirerait argument pour ne pas prendre en compte le consentement dans ce qu'elle autorise ou interdit, fabriquant ainsi ce que Foucault nommait « un type de crime qui est tout simplement le rapport érotique ou sensuel entre un enfant et un adulte » (*ibidem*, p. 769). Ce refus d'accorder aux enfants un droit au consentement est précisément ce que contestait le philosophe, et avec lui tous ceux qui réclamaient pour les enfants le droit de vivre leur sexualité avec qui ils le voulaient et comme bon leur semblait. C'est en tout cas pour mettre les enfants à l'abri des sollicitations sexuelles des adultes que fut inventé le « mineur », cette « fiction juridique créée par le droit pour dissuader de l'enfant »¹. La construction d'une majorité (et donc d'une minorité) repose en effet entièrement sur une notion d'âge : en France on est mineur sexuel jusqu'à quinze ans et mineur légal jusqu'à dix-huit ans².

De façon générale, la formulation d'interdits particuliers relatifs à la sexualité des enfants participe du mouvement de transformation du regard social sur l'enfant qui vit apparaître au XX^e s. un intérêt et une attention croissantes aux conditions de son développement. Grâce à la contraception, de surnuméraire l'enfant devint rare et précieux. Objet de soins et de précautions dès avant sa naissance, il vit son statut se modifier radicalement : on voulut voir en lui une personne à protéger, quelles que soient son origine et sa filiation. C'est ainsi que, désireux d'accorder les mêmes droits et les mêmes protections à tous les enfants, le législateur étendit progressivement les droits de l'enfant légitime à l'enfant naturel : le « bâtard » disparut et, bien nés ou mal nés, tous les enfants furent traités en droit avec une égale sollicitude.

Ceci laisse pourtant entière la question de savoir si, dans sa volonté de protéger les enfants d'une rencontre prématurée avec la sexualité adulte, le législateur a produit des textes protecteurs ou des textes étouffoirs de la sexualité infantile et si l'inceste en tant que pratique psychiquement nocive était directement visé. Ce qui apparaît en effet c'est que la logique historique ayant conduit la loi à réprimer d'abord une exhibition publique, puis une atteinte à la pudeur d'un individu, a construit en chemin la notion de victime d'une atteinte à la pudeur, désormais pensée comme résultant d'un abus de

1. M. Siguier, « De l'intimité à la protection judiciaire de la jeunesse », p. 137-146.

2. Hormis dans le cas d'émancipation par le mariage, dont l'âge minimal est de quinze ans et trois mois pour les filles et de seize ans pour les garçons.

pouvoir. Ce qui est nouveau, c'est donc ce jeu de bascule par lequel la théorie implicite qui suspectait l'enfant d'avoir malignement inventé les faits de séduction dont il se plaignait ou qui le tenait responsable d'avoir exercé son pouvoir de séduction sur un adulte et d'avoir consenti à des pratiques répréhensibles se voit remplacer par une théorie qui met l'enfant en position de victime et fait l'impasse sur la sexualité infantile.

Pourtant, à dénier l'existence d'une sexualité infantile active et ses effets possibles sur un comportement de séduction, on laisse le champ libre à ceux qui regrettent que le droit se soit mêlé d'« une chose qui s'était toujours faite, sans que personne ait cru bon d'y mettre son nez »¹ et qui s'indignent d'une mise au ban du désir, du consentement et du discernement de l'enfant qui constitue à leurs yeux le véritable abus de pouvoir. À ceux qui soutenaient que la pénalisation de l'attentat à la pudeur sans violence était « la traduction répressive et juridique du plaisir consenti »² et qui, comme Michel Foucault, dénonçaient l'action d'une morale sexuelle dont l'interdit serait purement « traditionnel » (« La loi de la pudeur », p. 765), la loi n'apporte aucun contre-argument pour penser la nécessité des interdits qu'elle pose. De là sans doute une certaine fragilité de ce qui s'y énonce, illustrée par le fait qu'en droit français des agissements incestueux de la part d'un parent sur son enfant ne constituent pas à eux seuls un élément déterminant du retrait de l'autorité parentale ni du droit de garde³.

Par ailleurs, si on analyse les intentions implicites du législateur à l'œuvre dans les prohibitions relatives à la sexualité des enfants, on s'aperçoit que la question d'une nocivité spécifique des pratiques incestueuses est maintenue dans l'ombre. Qu'être l'ascendant d'un enfant ou en lien d'autorité à son égard soit considéré comme également aggravant de l'infraction, du délit ou du crime sexuels semble en effet indiquer qu'il s'agit de protéger l'enfant d'un rapport d'aliénation à laquelle l'exposerait sa faiblesse naturelle bien plus que de réprimer un lien qui refermerait sur lui le cercle de ses proches. Le fait que les seules formes d'inceste implicitement sanctionnées soient celles où joue la différence d'âge, tandis que d'autres, tel l'inceste entre frère et sœur, continuent à relever de la simple réprobation morale ou, même, ne sont tout simplement pas imaginés⁴, renforce cette même analyse. Sans doute faut-il voir là l'ambiguïté d'une loi qui semble postuler que le consentement libre et adulte à une relation incestueuse suffirait à en annuler les effets perversifs, ce qui pourrait laisser croire qu'un enfant ne devrait être protégé de pratiques incestueuses qu'en raison de sa fragilité d'enfant et non parce que l'inceste, comme tout tabou, serait porteur d'une « charge dangereuse ».

1. M. Foucault, « La loi de la pudeur », p. 770.

2. J. Danet, *ibidem*, p. 773.

3. D. Vrignaud, « Les comptes de l'inceste ordinaire », p. 140.

4. Par exemple, si la condition d'« ascendant » aggrave un délit, rien n'est dit du cas où l'agresseur est un « descendant », neveu agressant sa tante ou beau-fils sa belle-mère, par exemple.

Des secrets d'alcôves aux secrets de famille

« Dans toutes les familles il se passe toutes sortes de choses sur lesquelles on jetterait volontiers un voile. »

SIGMUND FREUD,

Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense

Si le nombre d'affaires d'agressions sexuelles portées devant les tribunaux français a quintuplé de 1989 à 1992, alors que dans de nombreuses juridictions de province le « viol aggravé » devenait dans le même temps le crime le plus condamné¹, faut-il y lire une augmentation des faits de violences sexuelles sur enfant ou un effet de l'amoindrissement du trouble et de la réprobation liés à l'exposition publique de l'inceste² ? De ces deux thèses, c'est la seconde qui nous semble la plus juste.

Longtemps, en effet, les violences intra-familiales (envers une épouse, un enfant, un parent âgé ou handicapé, un domestique, etc.), sexuelles ou non, physiques ou psychiques, ont fait l'objet d'une conspiration du silence destinée à protéger l'honneur et la cohésion du groupe au détriment de l'individu qui en était l'objet. Il fallut qu'un long et profond mouvement de transformation des mentalités opère pour que la famille en vienne à être mise en question et pour que la société s'autorise à interroger la façon dont des parents se débrouillaient de leur fonction : l'« intérêt de l'enfant » en vint ainsi à être pensé comme étant, parfois, opposable à celui de son groupe familial.

Sans doute y a-t-il un lien entre ce nouveau regard porté sur l'enfant et les métamorphoses de la représentation de la famille, suite aux révoltes et critiques des mouvements de libération des femmes du XX^e s. En effet, lorsque les femmes entreprirent d'examiner ce qu'il en était de leur condition sexuelle, elles firent entendre que leur ventre avait été depuis des siècles un lieu d'effraction, d'intrusion et de traumatisme, toutes agressions qu'elles entendaient désormais refuser. Non, toute séduction par l'homme n'était ni toujours aimable ni toujours secrètement espérée ou désirée ; non, un « non » de femme n'était pas à entendre comme un « oui bien sûr ». Non, le ventre des femmes n'était pas ouvert à tous, et l'amant aussi bien que l'enfant pouvait être refusé, rejeté, honni. Choisir l'amant, choisir l'enfant devint une revendication, et fut alors dénoncé ce qui avait été tu jusque-là : la fréquence et l'impunité de viols avérés, et la tolérance, voire la complaisance sociale face aux agressions sexuelles.

Réfléchissant collectivement à leur expérience de la maternité, les femmes en vinrent à évoquer leurs avortements et leur désir de contraception, ce qui

1. M.-V. Louis, « À propos des violences masculines sur les femmes ».

2. I. Corpart, « L'inceste en droit français », p. 13.

dévoila du même coup de possibles refus d'enfant. L'image d'une féminité s'épanouissant par des maternités répétées se vit largement contestée. Parce que « pour entendre la plainte d'un enfant, il faut supporter une ombre sur la figure de la mère »¹, pour que prenne consistance une représentation d'enfant en mal de mère, il avait donc fallu d'abord que se ternisse un peu l'image de la bonne mère « par nature ». C'est ainsi que, au fur et à mesure que la parole des femmes à propos de la sujétion sexuelle qui avait été la leur acquérait une crédibilité qui lui avait été longtemps déniée, les brumes qui recouvraient depuis longtemps les pratiques incestueuses avec des enfants commencèrent à se dissiper. Alors, prit forme un mouvement qui, au-delà de leur dénonciation, réclama leur sanction et de leur réparation.

La conséquence de cette dénonciation des pratiques sexuelles adulte-enfant et la crédibilité accrue accordée aux plaintes firent se reporter le soupçon jadis systématiquement porté sur l'enfant supposé menteur ou méchant vers un parent désormais soupçonné d'être violent, voire violent. On vit alors émerger une demande pressante adressée aux tribunaux afin que soient jugés les adultes agresseurs. La réserve du droit à l'encontre des pratiques incestueuses fut, de ce fait, fortement ébranlée et les juges qui avaient longtemps hésité à s'immiscer dans le fonctionnement familial se virent sollicités soit pour réprimer ces crimes et délits, soit pour protéger l'enfant d'un parent ou d'une famille défaillante ou menaçante. Pour percer à jour les secrets d'alcôve, jadis volontairement laissés à l'écart, les juges durent alors commencer à s'intéresser aux secrets de famille, en dépit du risque qu'à tout dévoiler, ils fassent éclater la famille : le bien de l'enfant désormais les y conviait.

B – À L'ÉCOLE DE LA PUDEUR

L'accroissement des signalements aux autorités judiciaires des faits d'agression sexuelle et les effets mitigés de leur prise en charge judiciaire suscita dans les institutions dévolues à la protection de l'enfance un questionnement sur la nature d'une éventuelle action qui assurerait en amont la prévention des violences sexuelles, et en aval une prise en charge plus adéquate. Un consensus se dégagait assez rapidement qui postulait que cette prévention devait reposer sur la promotion de comportements d'autoprotection chez les enfants face à un éventuel séducteur et devrait inciter, en cas de besoin, à la recherche d'aide auprès d'interlocuteurs adultes dignes de confiance.

Cette interrogation sur une éventuelle maltraitance intra-familiale, et ce postulat d'une possible prévention des agressions sexuelles (et physiques) se

1. W. Granoff, « Ferenczi : faux problème ou vrai malentendu ? », p. 254.

révélèrent bientôt être la fois le moteur et le miroir d'une transformation de la représentation du lien de l'enfant à sa famille.

1. LE SOCIAL ENTRE LA FAMILLE ET LE DROIT

La façon dont une société pose la question de l'éducation de ses enfants est évidemment liée à la représentation qu'elle se donne de l'enfance en général et de ses enfants en particulier. Pour ce qui concerne les institutions françaises contemporaines dévolues à l'accueil, au soin et à l'éducation des enfants, on constate que leur représentation de l'enfant a évolué au cours des siècles, depuis celle d'un enfant *tabula rasa*, sans mémoire et quasi sans conscience qu'il fallait domestiquer, jusqu'à celle de l'enfant acteur de sa vie, capable de mémoire et d'apprentissages précoces. De l'enfant vulnérable on est passé à l'enfant compétent et puissant, voire tout-puissant.

Une des transformations majeures de la représentation de l'enfant au cours des derniers siècles est celle par laquelle l'enfant s'est vu doté d'un corps individualisé, si bien qu'un slogan comme « Mon corps c'est mon corps »¹, impensable sous l'Ancien Régime où l'enfant était l'« enfant du lignage » et dont le corps appartenait d'abord à son groupe social², paraît aujourd'hui d'une grande banalité. L'évolution de la représentation des droits et devoirs des parents a bien sûr suivi celle de la représentation de l'enfant. Du parent à qui un enfant était redevable d'être au monde on en est arrivé à une conception du parent responsable d'ouvrir le monde à l'enfant. Le projet parental semble ainsi avoir pris le pas sur la filiation stricte, et, d'une certaine façon le bon parent est aujourd'hui celui qui se veut responsable de son avenir. La famille « naturelle » aurait ainsi subi une déqualification progressive en tant que lieu principal d'éducation et de protection pour l'enfant et la ratification de la *Convention internationale des droits de l'enfant* adoptée par l'ONU en novembre 1989 aurait, sans doute involontairement, contribué à renforcer une représentation de l'enfant détenteur de droits opposables à l'autorité, aux volontés et aux projets de ses parents.

Jusqu'aux récentes campagnes de dénonciations de violences sexuelles et de pratiques incestueuses, on avait cru que la menace ou le danger qui planaient sur les enfants venaient de l'extérieur de la famille, qu'ils résultaient des difficultés rencontrées par la famille du fait de sa situation sociale et économique ou encore, de l'absence d'une famille. Mais lorsqu'il se révéla que l'agresseur sexuel était souvent le proche, le familier, l'apparenté, les parents se retrouvèrent en position d'accusés : de quels crimes et de quels

1. « Mon corps c'est mon corps » est le titre du film canadien largement diffusé en France depuis 1989 aux enfants d'écoles maternelles et primaires. Le catalogue indique que le film « vise à prémunir les enfants contre les abus sexuels » (Office national du Film du Canada, 1986, 77 min 58 s).

2. J. Gélis, « L'individualisation de l'enfant », p. 312-313.

délits s'étaient-ils rendus coupables ou s'étaient-ils faits les complices ? L'augmentation spectaculaire du nombre de situations de violence sexuelle intra-familiale mises au jour ébranla l'image de la famille dont on vint à soupçonner qu'elle pouvait porter en son sein l'agresseur avéré ou potentiel et qui fut déconsidérée parce qu'elle n'avait pas su lire le désarroi de l'enfant violenté ou qu'elle s'était révélée inapte à l'aider à se reconstruire après la catastrophe. C'est ainsi qu'à compter de juillet 1989, la loi « relative à la prévention des mauvais traitements à l'égard des mineurs et à la protection de l'enfance » établit que les pratiques incestueuses, lorsqu'elles venaient à être connues, devaient être soumises pour examen non seulement au procureur de la République chargé de la répression des crimes et délits, mais aussi bien au juge des enfants dont l'intervention ne serait pas strictement commandée par la situation incestueuse mais parce qu'en ce cas, l'exercice de l'autorité parentale « ne serait pas de nature à permettre un développement ou une évolution conformes à l'intérêt et aux droits de [l'enfant] »¹.

L'injonction faite aux travailleurs sociaux de signaler aux autorités administratives et judiciaires tout comportement ou toute situation pouvant évoquer des faits incestueux aboutit à l'engorgement des tribunaux pour enfants et du siège des juridictions pénales et civiles. Il se vérifia pourtant rapidement que la judiciarisation des situations de violences sexuelles ne constituait pas à elle seule une réponse satisfaisante au malheur des enfants ayant été livrés aux désirs d'adultes de leur entourage. Même lorsque les signalements aboutissaient à des mesures de justice, ce qui n'était pas le cas pour une proportion importante de situations, les mesures prises n'étaient pas toujours suivies d'effets, ou se révélaient inadéquates : les enquêteurs étaient débordés, les éducateurs surchargés et les listes d'attente des structures de soins s'allongeaient. Les ordonnances de placement des enfants hors de leur famille montrèrent rapidement leurs limites, celle de l'éviction hors du domicile du parent fautif aussi. Trop souvent, l'enfant dénonciateur devenait le bouc émissaire de sa famille, parfois il devenait agresseur à son tour, quand on ne le retrouvait pas quelques années plus tard, devenu à son tour parent d'un enfant victime de violence sexuelle. Quant aux injonctions faites aux parents de se soigner, on prit vite la mesure de ce qu'une démarche de changement psychique si elle pouvait être prescrite, ne pouvait pas être imposée.

Certaines situations qui se révélèrent parfois avoir été fondées sur des témoignages d'enfants hâtivement interprétés ou ayant été « suggérés » par quelqu'un de l'entourage ébranlèrent aussi les certitudes : à tant traquer les violences sexuelles ne finissait-on pas par les fabriquer au risque d'accuser injustement des adultes ? Comment fallait-il recevoir la parole des enfants ? Après avoir longtemps cru que cette parole était menteuse, on s'aperçut qu'à l'écouter trop littéralement on enfermait l'enfant dans un discours qui pou-

1. D. Vrignaud, « Les comptes de l'inceste ordinaire », p. 142.

vait lui être étranger, car si l'enfant « dit vrai », sa vérité n'est pas pour autant une vérité d'adulte, ni une vérité d'huissier. Enfin, on prit la mesure de ce que nombre de situations provoquant l'inquiétude des éducateurs découlaient de climats incestueux ou troubles qui n'étaient pas judiciarisables. Que faire dans ces situations dommageables mais non pénalisables ? Quand le recours au juge s'avérait impossible ou inapproprié, comment aider les enfants dont les parents paraissaient toxiques ou abusifs ?

Amenés à différencier entre la loi des textes légaux et la loi symbolique, les travailleurs sociaux comprirent que la parole du juge ne pouvait pas être la seule à « dire la loi ». Ne pas être en infraction avec les textes de la législation française ne suffisait pas à garantir que la fonction éducative des parents fût assurée d'une façon structurante pour l'enfant. Un vaste débat fut alors lancé sur les conditions d'exercice de l'autorité parentale et sur les modes éducatifs « acceptables » : bien-traitance ou maltraitance, comment s'y retrouver ? Où commençait la pédophilie, cet inquiétant amour des enfants ?

2. PRÉVENIR ?

Ne pouvant plus nier l'existence de violences sexuelles intra-familiales mais constatant les insuffisances du système de répression judiciaire à empêcher le malheur sexuel des enfants, le souhait de travailler en amont des situations de violence avérée prit forme. Protéger désormais serait aussi prévenir. Un consensus se dégaga alors qui mit en évidence que la révélation des violences subies par un enfant était moins préjudiciable pour son avenir que leur maintien au secret, que la plupart des révélations recueillies étaient vraisemblables (et qu'on pouvait attribuer raisonnablement un nombre important de rétractations à des menaces ou à la peur de représailles) et que pour être efficaces les interventions préventives ou thérapeutiques nécessitaient un abord pluridisciplinaire. À ceci s'ajouta l'hypothèse que le risque d'être l'objet de violences ou d'atteintes sexuelles serait moindre pour des enfants mieux assurés, c'est-à-dire se sachant autorisés à refuser l'intimidation sexuelle et qui, ayant développé un lien de confiance suffisamment solide avec des adultes, sauraient chercher de l'aide en cas de besoin.

La loi de juillet 1989 confia aux différents départements français l'organisation de la prise en charge et de la prévention de la maltraitance des enfants. Parallèlement, la décision fut prise de promouvoir des actions en direction des victimes éventuelles, les enfants. L'idée était de former des adultes afin qu'ils aident les enfants à développer leurs capacités d'autoprotection face au risque d'abus sexuel¹. La même année, s'appuyant sur les expériences pilotes menées en Isère et en Seine Saint-Denis auprès d'enfants

1. Min. de l'Éducation nationale, note de service n° 89-038 du 7 février 1989, BO du 23 février 1989, p. 548.

de six à douze ans, une circulaire interministérielle généralisa à l'ensemble du territoire français un programme ayant pour objectif de « donner à l'enfant des moyens pour se protéger et faire respecter son intégrité, en lui apprenant par la parole et par l'image le respect dû par les adultes à son propre corps et à celui des enfants qui l'entourent »¹. Le travail de sensibilisation, de réflexion et de formation des adultes fut donc essentiellement pensé à la périphérie d'actions ayant pour centre et pour cible les groupes d'enfants. Ni la nécessité d'une réflexion sur les pratiques incestueuses, pédophiliques ou intrusives « ordinaires », ni celle d'une interrogation par les adultes entre eux de leur rapport à la séduction du corps de l'enfant ne furent retenues comme axes de ce travail de prévention des violences sexuelles.

À la figure du juge vint ainsi s'adjoindre une seconde figure supposée salvatrice de l'enfant, séduit ou « séductible », celle de l'instituteur². Unanimement, on voulut croire que le pédagogue-enseignant saurait, mieux que les parents, trouver les mots et les méthodes pour que l'enfant soit informé des questions de sexualité et sache, selon les occasions, y consentir ou s'y refuser. Supposé plus objectif que les parents suspects de « trop » aimer leurs enfants et discrédités par l'objectif lui-même, prévenir les abus sexuels intra-familiaux, l'instituteur apparut comme celui qui, parce qu'il connaissait les règles (de grammaire, d'arithmétique, de conduite, etc.), serait le mieux à même d'enseigner aux enfants les règles d'une morale d'autant plus floue que ses fondements restaient implicites. À l'école, qui depuis longtemps déjà avait reçu pour mission de lutter contre l'ignorance sexuelle, il fut donc demandé de combattre spécifiquement les violences sexuelles en formant et en informant les enfants afin qu'ils deviennent leur propre protecteur face à qui voudrait exercer sur eux un abus de pouvoir et qu'ils disposent des moyens psychiques appropriés pour se préserver ou se déprendre d'une offre séductrice ambiguë. C'est par l'éducation à l'autoprotection que devait être assurée la prévention des abus sexuels.

Dire le sexuel

Plus ancienne que l'idée d'une prévention du malheur sexuel, la critique de l'ignorance et du secret opposé aux enfants en matière de sexualité a depuis longtemps aiguisé ses arguments. Il y a déjà un siècle que Freud, examinant les effets du refus ou de l'incapacité des parents à répondre aux questions des enfants sur la sexualité, avait indiqué les risques qui pouvaient s'ensuivre : déficit intellectuel, vision négative d'une sexualité ayant reçu « l'empreinte du terrible et du dégoûtant » (« Les explications sexuelles don-

1. Circulaire interministérielle du 31 mars 1989 relative au programme de prévention des abus sexuels à l'égard des enfants.

2. L'un pouvant d'ailleurs devenir l'autre, ainsi que l'illustre une populaire série télévisuelle *L'instit*, où le très médiatique Gérard Klein tient le rôle d'un juge pour enfants devenu instituteur itinérant.

nées aux enfants », p. 12), et attaque de la confiance accordée aux adultes. Pour éviter ces méfaits de l'ignorance et de la mésinformation, l'école se vit confier la tâche de prendre à rebours les silences, mystifications et autres cachotteries parentales et d'afficher un tout dire, tout expliquer et tout montrer qui ferait la preuve qu'on pouvait parler de « ça » sans angoisse ni culpabilité et qui viendrait répondre à la demande supposée à l'enfant de tout savoir. Cette volonté d'information sexuelle par des professionnels contribua un peu plus à disqualifier les parents jugés incapables de parler de sexualité de façon détachée et objective, l'embarras et la réserve – la pudeur en somme – étant désormais considérés comme deux attitudes invalidant tout discours sur la sexualité¹.

L'école étant relayée par les médias et par les publications pour la jeunesse, c'est avec la plus grande satisfaction qu'on vit se déployer une information sexuelle débordante, convaincu d'avoir ainsi apporté une réponse aux questions des enfants. On négligea cependant de considérer qu'à l'ignorance d'hier avait pu succéder la surinformation d'aujourd'hui, celle-ci pouvant aboutir aux mêmes effets que celle-là. En raison de ses prétentions à dispenser « un savoir sans sujet, posé comme universel, et qui se présente surtout comme non fragmentaire »², et parce qu'elle présente la sexualité humaine comme relevant strictement de la physiologie, de la raison et des bons sentiments³, l'information sexuelle « objective » peut en effet présenter le même caractère de falsification que les histoires de choux ou de cigognes.

La psychanalyse met en garde contre la surestimation de l'effet préventif d'une mesure qui ne peut manquer de se heurter à l'illusion qui l'anime : celle de la croyance dans les bienfaits d'un tout dire sur le sexe qui confond savoir et connaissances⁴. Il est clair en effet qu'on ne dit jamais tout sur le sexe, tout simplement parce que la langue échoue à dire la vérité du sexe qui demeure une énigme pour l'homme⁵. Sauf à être pervers ou naïf, on ne peut prétendre rejoindre la « vérité nue » d'un sexe supposé parfaitement transparent. On dira même qu'en matière de sexualité, une exactitude qui n'épargnerait ni les détails, ni la crudité des mots ou des situations ne serait pas loin de l'obscénité ; réduire la sexualité humaine à une suite de faits et de données pourrait aisément se transformer en une opération violente qui réprimerait ce que l'enfant éprouve face à une information qu'il n'aurait pas demandée mais qui le concerne au plus vif de son corps et de ses sentiments. L'information sexuelle programmée, si elle est imposée, peut ainsi aboutir à

1. « [...] le fait de ne rien dire, de ne pas tout dire, de ne pas bien dire, équivaut désormais à ne pas être adapté à des valeurs éducatives considérées comme irréfutables, à être en quelque sorte un mauvais parent » (L. Colin, « L'éducation sexuelle : un consensus désormais établi », p. 56).

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 58.

4. Cf. la très éloquente *Lettre au père* de Franz Kafka.

5. « En tant qu'il est animal érotique, l'homme est pour lui-même un problème. L'érotisme est en nous la part problématique » (G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 303).

accroître la résistance face aux connaissances en matière de procréation et de reproduction et avoir pour effet de faire taire les enfants plutôt que d'ouvrir pour eux un champ de parole.

On ne peut d'ailleurs pas éviter que même les plus curieux qui auront poursuivi leur questionnement par leurs propres chemins soient tôt ou tard confrontés à l'impossible de leur recherche, en raison de leur immaturité : le corps d'un enfant est inaccessible à la logique des corps d'adultes, et l'on ne renonce pas si aisément à des théories « formées en harmonie et en dépendance » avec son organisation libidinale infantile¹. Contrairement à ce que prétend l'approche positiviste de l'information sexuelle, les théories sexuelles infantiles ne résultent pas d'une ignorance ou d'une désinformation mais répondent à une nécessité psychique. C'est pourquoi, en dépit de la diffusion généralisée de documents pornographiques par la télévision ou sous forme d'enregistrements vidéo, les enfants d'aujourd'hui ne sont pas mieux avertis aujourd'hui qu'autrefois en matière sexuelle. Un enfant laissé seul devant des films X à la télévision ou sur l'écran du magnétoscope n'est pas forcément informé : voir n'est pas comprendre. Et même lorsqu'il semble manier précocement un vocabulaire sexuel assez élaboré, rien ne dit qu'il en maîtrise la signification.

Pour éviter les écueils d'un savoir forcé, il faudrait que l'information sexuelle invente une façon de dire qui fasse lumière sur la sexualité sans excéder les capacités à penser et à ressentir de l'enfant, ce qui exigerait de l'adulte une disponibilité à se laisser questionner par les enfants. La véritable transmission est en effet celle qui, « procédant par étape, progressivement et de manière ininterrompue »², choisit de se mettre à la portée de son interlocuteur de façon à lui donner des mots pour qu'il puisse, à son tour, interroger son univers. Cette transmission-là n'est pas un évènement, elle ne se fait pas en une fois ou en quelques séances, elle participe d'un mouvement qui se déroule au gré de ce que l'enfant peut élaborer et questionner et s'appuie sur un « désir de savoir [qui] naît d'une énigme et non d'un savoir plein »³.

L'impossible rencontre de la sexualité infantile

À cette tâche délicate d'un dire sur la sexualité, les campagnes de prévention des abus sexuels en ajoutèrent une seconde, encore plus risquée pour les adultes qui s'y consacraient et pour les enfants qui en étaient les destinataires : les enseignants se virent proposer de sensibiliser les enfants aux abus sexuels dont ils pouvaient être l'objet, c'est-à-dire de leur faire prendre

1. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, p. 99 ; « L'analyse avec fin... » (p. 249), et aussi : « Les théories sexuelles infantiles » (p. 18-19).

2. S. Freud, « Les explications sexuelles données aux enfants », p. 13.

3. M. Cifali, « Entre psychanalyse et éducation : influence et responsabilité », p. 980.

conscience de l'éventualité d'actes sexuels prohibés pouvant survenir entre eux-mêmes et des adultes qui pouvaient être leurs parents ou leurs proches.

Les campagnes de sensibilisation aux abus sexuels – dont on retiendra le côté militaire de la désignation –, se révélèrent d'une grande complexité à élaborer et à mener ; il s'agissait, pour les enfants, d'être amenés à se représenter des actes dont toute leur énergie psychique d'enfant grandissant devait précisément les détourner, et pour les éducateurs, d'informer les enfants des possibles dérapages sexuels – pénétration sexuelle et positionnement de l'enfant comme partenaire d'une sexualité adulte génitale – pouvant survenir entre un adulte et un enfant. Or, réveiller des représentations incestueuses pour les combattre est assurément une entreprise psychique périlleuse, car ces représentations sont si bien refoulées que l'enfant comme l'adulte n'en gardent habituellement le souvenir qu'à travers l'angoisse qui surgit quand quelque chose vient en évoquer la possible réalisation.

Les animateurs de ces actions de prévention furent parfois très ébranlés en découvrant en eux-mêmes et chez les enfants incités à dévoiler leurs représentations de la sexualité l'effet d'« inquiétante étrangeté » suscitée par l'obligation d'avoir à se représenter la transgression du tabou de l'inceste. Nul doute que cette expérience n'ait été de nature à jeter le trouble dans leur propre organisation psychique et que la rencontre intra-psychique de deux types de sexualités incompatibles n'ait reconvoqué pour eux de façon traumatique « deux fantasmes organisateurs, sous une forme inédite : la scène originaire et la séduction »¹. Le danger en ce cas est que l'adulte, dans un agir qui trahirait sa propre angoisse, ne se trouve empêché de suivre le conseil de prudence de Françoise Dolto : « L'adulte éducateur évite tout ce qui peut angoisser inutilement un enfant, donc lui faire refouler ses pulsions. Il évite aussi tout ce qui va le surexciter par une anticipation sexuelle » (*L'Image inconsciente du corps*, p. 144).

En raison de la croyance en un angélisme naturel des enfants et du poids d'une idéologie fortement imprégnée des idées de Rousseau², une aporie des actuelles campagnes de prévention des abus sexuels demeure liée à la réticence de ses animateurs à formuler aux enfants quelque interdit sexuel que ce soit, l'idée généralement admise étant que, pour parvenir à un fonctionnement optimal, la sexualité doit échapper à tout refoulement (selon la confusion largement répandue entre répression, censure et refoulement). L'un des postulats implicites de l'éducation sexuelle contemporaine ne s'éloigne en effet jamais beaucoup de l'idée selon laquelle, en matière de sexualité, « ce qui fait plaisir ne peut pas nuire ».

1. J. Ménéchal et A. Revellin, « Qu'est-ce qu'on t'a fait à toi, pauvre enfant ?... », p. 65.

2. « Quoique la pudeur soit naturelle à l'espèce humaine, naturellement les enfants n'en ont point. La pudeur ne naît qu'avec la connaissance du mal : et comment les enfants, qui n'ont ni ne doivent avoir cette connaissance, auraient-ils le sentiment qui en est l'effet ? Leur donner des leçons de pudeur et d'honnêteté, c'est leur apprendre qu'il y a des choses honteuses et deshonnêtes, c'est leur donner un désir secret de connaître ces choses-là. [...] quiconque rougit est déjà coupable ; la vraie innocence n'a honte de rien » (J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 281).

On observe d'ailleurs aujourd'hui les répercussions d'une éducation sexuelle, qui, pour se démarquer du modèle répressif d'une éducation-dressage dont le mot d'ordre était « C'est pour ton bien »¹, s'est donné pour objectif d'éradiquer l'expérience de la culpabilité et qui dans un même mouvement a dévalué la morale au profit de règles de vie et autres interdictions circonstanciées rendant compte d'un *hic et nunc* supposé moins aliénant que la soumission à des idéaux universels. Ce modèle éducatif diffuse l'idée selon laquelle rien de ce à quoi consent l'enfant ne peut lui être dommageable, et place la promotion du désir et du consentement infantiles au fondement d'une morale sexuelle strictement réduite à la satisfaction des besoins. La réponse à une demande formulée par l'enfant – dormir avec sa mère, prendre son bain avec son beau-père, jouer nu dans un espace public, etc. – suffit à en garantir l'« innocence ». Faute de disposer d'un modèle qui articule le corps, le désir et la parole de l'enfant à ceux de l'Autre, et faute d'avoir compris et admis que c'est en s'affrontant à des épreuves faites de pertes et de renoncements à certains plaisirs ou types de liens qu'un enfant grandit, l'éducation sexuelle a pu ainsi dévier vers la promotion d'une sexualité hors-la-loi (c'est-à-dire hors d'une loi symbolique par laquelle elle prend sens) qui confond satisfaction sexuelle et satiété, et qui risque de devenir perverse en substituant à la rencontre avec l'autre son instrumentalisation.

La clinique des jeunes enfants et le travail avec les professionnels du champ de la petite enfance rendent compte des hésitations avec lesquelles sont formulés des interdits relatifs à certaines manifestations de la sexualité infantile, y compris dans ses aspects incestueux, notamment dans les relations frères-sœurs. Fermer une porte, ne pas inciter aux jeux sexuels, affirmer des territoires pour le sommeil, la toilette, etc., limiter des envies exhibitionnistes, mettre un frein à la curiosité sexuelle, tout cela apparaît souvent scandaleux aux parents et aux éducateurs, enclins qu'ils sont à considérer que les interdictions ou limitations d'un plaisir supposé naturel ou innocent seraient elles-mêmes à l'origine du trouble qu'elles prétendraient éviter et que la sexualité infantile n'existerait... que dans la tête des psychanalystes d'enfants.

L'affirmation selon laquelle la seule éducation sexuelle qui vaille est celle qui témoignerait par l'exemple d'une sexualité « naturelle » est rarement contestée. Tout dire, tout montrer, ne rien voiler, telle est par exemple la suggestion du sociologue Marc-Alain Descamps pour qui se promener nu devant les enfants est « la meilleure des éducations sexuelles, sans pudibonderie ni hypocrisie » (*Vivre nu*, p. 6). Toute idée de pudeur sera par conséquent exclue d'une entreprise éducative pour laquelle la transparence et l'absence d'inhibition feront figure de modèles.

Certes, formuler un interdit qui soit structurant et humanisant exige

1. Cf. note 1, p. 273.

de la délicatesse puisqu'il faut en même temps éviter l'écueil de la pruderie et celui de l'hypocrisie sexuelle. S'il s'agit de soutenir le désir sans céder immédiatement à la demande, il ne s'agit pas non plus de l'éradiquer dans ce qu'il comporterait d'infantile : la joie, l'expressivité, la spontanéité, l'énergie, la force créatrice. Pourtant, l'adulte qui se dérobe à cette tâche d'initiation à l'éthique sexuelle risque d'induire chez l'enfant ou l'adolescent l'idée d'une sexualité réductible à un fait de nature, ce qui ne serait jamais que prendre le contrepied des excès puritains¹. On peut donc regretter que les pédagogues de la prévention aient axé toute leur action autour de la notion de consentement et du « droit de dire non », sans juger utile de redonner sa dignité au « devoir de refuser » certaines offres séductrices ; car s'il est bien une sexualité infantile en danger de céder aux avances sexuelles d'adultes peu scrupuleux, c'est bien celle-là, une sexualité « non défendue ».

Interdire ou inter-dire ?

À défaut de poser des interdits sur la sexualité infantile, les actions de prévention ont parfois eu comme objectifs d'explicitier l'interdit de l'inceste. En effet, même si de nos jours comme au temps de Freud, les hommes « préfèrent croire que la nature a instauré un dégoût inné comme protection contre la possibilité de l'inceste » (*La Question de l'analyse profane*, p. 77), force fut de constater que ce dégoût n'était pas opérant chez tous, et qu'en dépit de ce qui faisait obstacle à l'inceste², le tabou se révélait insuffisant à empêcher les relations sexuelles entre un adulte et l'un de ses descendants dans un trop grand nombre de situations. S'appuyant sur une théorie du passage à l'acte incestueux selon laquelle les transgressions seraient dues à l'ignorance par l'enfant de son interdit, on en vint à suggérer que le rôle de l'école était de pallier cette ignorance supposée.

En dépit des efforts des psychanalystes pour faire entendre qu'étant *tabou*, l'interdit de l'inceste était d'une autre nature que celle des interdits qui structurent la vie en société, qu'au vu de « la fragilité de la séparation qu'il réalise, [...] toucher au tabou équivaut à toucher à l'objet interdit »³, que sa divulgation trop explicite pouvait avoir des effets délétères et que l'attrait de l'horreur est précisément ce qui excite le pervers⁴, leurs invitations à la prudence ne furent pas entendues par des militants généreux et des

1. Sur les dangers de cette sexualité « naturelle » voulue sans angoisse ni ambivalence, voir l'analyse fournie par H. O'Dwyer de Macedo quand éclata le scandale des émissions de Fun Radio, dédiées à la sexualité « libérée » des adolescents (« La haine du fantasme », p. 52-53).

2. Obstacles que recense J.-M. Pré-Laverrière dans « Une difficulté de penser » (p. 106) : la loi biologique de la croissance animale avec son corollaire, le dynamisme moteur et locomoteur, le principe de réalité qui limite les privilèges, le principe de plaisir qui limite la jouissance et le système social qui règle les alliances.

3. S. Gribinski, « La contamination », p. 69-70.

4. J.-M. Pré-Laverrière, « Une difficulté de penser », p. 105.

gouvernants pressés d'en finir avec des turpitudes dont ils découvriraient l'ampleur. Elles le furent d'autant moins que certaines figures prestigieuses, telle Françoise Dolto (*Au jeu du désir*, p. 228-29), semblèrent apporter leur appui à cette entreprise d'explicitation de l'interdit de l'inceste. On ne peut donc que déplorer avec Jean-Mathias Pré-Laverrière l'unanimité faite autour de l'idée que ce serait « aux enfants qu'il convien[drait] d'interdire quelque chose, même si l'on ne sait pas quoi au juste » (« Une difficulté de penser », p. 88), car il est bien évident que la connaissance du tabou de l'inceste n'est pas suffisante pour les protéger de la folie ou de la fureur sensuelle des adultes. Faut-il rappeler le rôle primordial des adultes dans le respect ou non des interdits sexuels ?

Rappelant qu'en certaines occasions « il est des paroles qui prennent des allures d'acte » – nommer l'inceste c'est le faire exister –, Léa Sand souligne l'ambiguïté de ces actions de nomination qui évoquent ces familles où, parce que « la psychose a œuvré dans les rouages de transmission », on se heurte à une « violence préventive » à laquelle fait « cruellement défaut le recours à la métaphore » (« Prévention du danger et danger de la prévention. », p. 10-11). C'est ainsi que, braquant les projecteurs et montant le son des micros pour exposer l'intime sur la place publique, les actions de prévention fondées sur des méthodes pédagogiques explicites et collectives se montrent rétives à l'utilisation de procédés métaphoriques et demeurent habituellement insensibles à la singularité du développement psychique et sexuel des enfants, laquelle nécessiterait que l'éducation ne soit pas d'un même moule pour tous. On dira donc que la précipitation à formuler ce qui devrait relever d'un interdit et non d'un interdit et l'insistance à expliciter ce qui exigerait d'être voilé constituent en elles-mêmes une forme d'atteinte à la pudeur des enfants enjoins collectivement d'envisager l'impensable.

Le recours à la métaphore pour évoquer les dangers de l'inceste serait pourtant d'autant plus nécessaire qu'a été mise en évidence l'absence de mots d'enfants pour parler d'une sexualité adulte pouvant leur être imposée. Ainsi, dans les livres consacrés au thème des abus sexuels, les paroles prêtées aux enfants sonnent toujours comme des propos d'adultes¹. Cette incapacité des mots d'enfants à parler de la sexualité des adultes faisant effraction dans leur monde trouve écho dans la clinique où ce n'est pas directement et explicitement mais par euphémisme ou par litote que des enfants d'école maternelle ou primaire expriment quelque chose de leur trouble suite à une atteinte sexuelle, tel ce « *Après le Monsieur, il était gentil* », déclaré tout à trac et sans que soit précisé le « après quoi ? » ; le « *Ça se passe un petit peu bien* » donné par une fillette en réponse à une question sur les visites à son père dont la

1. J. Ménéchal et A. Revellin, « Qu'est-ce qu'on t'a fait à toi, pauvre enfant ?... » p. 68. On remarquera aussi que le document filmé le plus largement diffusé dans les écoles à l'appui de la campagne de prévention est un film traduit de l'anglais où les voix enfants sont doublées par des voix d'adultes imitant des voix d'enfants.

violence fut établie par la suite, ou le « *T'es pas ma copine ?* » angoissé et insistant d'un petit garçon de quatre ans à une adulte qui venait de décliner son offre de « bisou ». De même, apprend-on par le travail clinique avec des enfants petits que c'est en présence d'un discours trop explicite sur des agissements sexuels qu'on peut faire l'hypothèse d'une manipulation ou d'une suggestion d'un l'enfant par un adulte.

Est-ce à dire que rien ne pourrait contribuer à la transmission du tabou de l'inceste ? Non, bien sûr, car s'il ne s'apprend pas comme une règle de conduite par un message de communication active, il peut néanmoins s'interdire et ainsi se transmettre. Inscrit en creux dans des chansons, des contes comme *Peau d'Âne*, des aphorismes, des coutumes, il se déduit d'un ensemble de paroles, de gestes, de silences et d'agissements partagés avec d'autres déjà soumis eux-mêmes au tabou de l'inceste. Le tabou en effet se devine ; il s'infère, voire il se découvre à travers des transgressions¹ ou des symptômes qui en font percevoir la proximité. « Il n'y a de prévention de l'inceste que par l'expérience de la parole incarnée »², affirme Denis Vasse, indiquant que la transmission du tabou est déterminée par l'expérience qu'a l'enfant de vivre dans un milieu familial où de la retenue, de la réserve, de l'intimité existent, où les places entre les générations sont marquées et où est perceptible la distinction entre les gestes de la tendresse et ceux de la sexualité, à commencer par celle qui opère entre les gestes des parents entre eux et les gestes des parents avec leurs enfants.

Concernant l'intérêt d'une formulation explicite de l'interdit de l'inceste dans le cadre d'une campagne de prévention des abus sexuels, on ajoutera aussi combien son effet peut se révéler paradoxal lorsqu'il aboutit à suggérer implicitement la responsabilité de l'enfant dans les passages à l'acte incestueux. D'énoncer l'interdit de l'inceste pour que l'enfant s'autorise à refuser les propositions d'un adulte pervers à rendre l'enfant responsable de sa transgression ou de sa perpétuation, il n'y a en effet qu'un pas³.

1. « Ce qui dans l'interdit sexuel est notable est qu'il se révèle pleinement dans la transgression. L'éducation en dévoile un aspect, mais jamais il n'est résolument formulé. L'éducation ne procède pas moins par des silences que par des avertissements feutrés. C'est directement, par la découverte furtive – d'abord partielle – du domaine défendu que l'interdit nous apparaît. Rien n'est d'abord plus mystérieux. Nous sommes admis à la connaissance d'un plaisir dans lequel la notion de plaisir se mêle au mystère, expressif de l'interdit qui détermine le plaisir en même temps qu'il le condamne » (G. Bataille, *L'Érotisme*, p. 119).

2. D. Vasse, « L'inceste », séminaire inédit, Paris, Centre Sèvres, février 1993.

3. Qu'on en juge par exemple par la juxtaposition des deux citations de F. Dolto où le glissement paraît patent : « Ou, au contraire, des enfants qui, soumises du fait de leur imprudence séductrice aux assauts d'hommes familiaux ou para-familiaux, n'ont pas pu en parler à temps, parce qu'elles se sentaient à la fois coupables et fières de provoquer l'attention d'un adulte. Là encore, je pense que le rôle de l'école serait très important pour donner aux enfants la loi de l'interdit des relations sexuelles entre adultes et enfants, afin que la réalité soit distincte pour l'enfant de ses fantasmes et que, si l'enfant est soumis dans la réalité à une situation aussi troublante pour lui, il sache dire à l'adulte : "Mais c'est défendu" ; en général, ils n'ont pas de mots pour se dérober aux avances des pervers, parce qu'on ne leur en a jamais parlé avant une expérience qui les trouve complètement dépourvus » (*L'image inconsciente du corps*, p. 195). Et : « – Vous voulez dire qu'il faudrait parler de cet interdit [*de l'inceste*] en classe, comme une information ? – Absolument ; dans les petites classes, à la maternelle et dans les classes primaires ; de sorte que, si cela se produit, l'enfant en est le complice, il l'aura provoqué. Car, dans neuf fois sur dix, il suffit de dire à la petite fille : « Tu diras à ton papa qu'il est ton papa et qu'il ne peut pas jouer à être ton mari. » Il ne faut pas mettre la mère dans le coup ; c'est une

Une des ambiguïtés de la campagne de prévention réside en effet en ceci qu'à force de prévention l'enfant risque de se retrouver en place de « prévenu »¹, car, à accentuer son droit de dire non, on pourrait en venir à suggérer qu'il pourrait être responsable de ce qui lui arrive s'il dit « oui », s'il ne dit rien ou s'il dit « un petit peu oui ». Que dire en effet de celui qui n'aura pas pu, pas su ou pas voulu se dérober aux pièges de la séduction enfants-adultes ? Et qu'entendra le séducteur potentiel de tout ce remue-ménage, sinon que l'enfant, prévenu, s'il ne dit pas « non », est consentant à être séduit ?

Vouloir transmettre aux enfants l'interdit de l'inceste par le biais de méthodes pédagogiques ne peut qu'introduire une confusion entre la scène psychique où doit opérer le tabou et la scène juridique qui prohibe les relations sexuelles entre enfants et adultes, entre un interdit psychique universel et des interdits formulés par une société donnée à un moment donné de son histoire. Depuis quand l'école serait-elle mandatée (et d'ailleurs comment pourrait-elle l'être ?) pour rappeler une loi du développement psychique ? Lui reviendrait-il aussi d'enseigner que la forclusion du nom-du-père est interdite ? Ou que le repli autistique est contraire aux intérêts du sujet ? Que l'enfant grandissant doive se soumettre au tabou de l'inceste et renoncer à prendre ses parents comme objets d'amour relève d'une nécessité psychique qui engage sa responsabilité éthique de sujet en devenir. Qu'on indique à l'enfant le chemin de l'humanisation est chose possible, mais qui ne peut s'obliger ; le passage d'une jouissance destructrice au désir ordonné et à l'intersubjectivité ne peut être imposé, on ne peut qu'y consentir. D'ailleurs, l'enfant ou l'adulte pour qui seul un article de loi ferait obstacle à la réalisation d'un fantasme incestueux ne serait pas un sujet psychiquement soumis au tabou de l'inceste, car celui-ci n'est véritablement en place que lorsqu'il fait perdre jusqu'au souvenir des désirs frappés d'interdit.

Précisons : il ne s'agit pas de suggérer ici que l'enfant pourrait être tenu responsable ou coupable d'actes incestueux qu'il aurait désirés ou auxquels il aurait consenti. Il s'agit au contraire de rappeler que le consentement de l'enfant ne fait rien à l'affaire : même si « ça lui faisait oui », ou même si ça lui faisait un peu oui et un peu non, ce sont les adultes, qui en raison du rapport de force et d'autorité, portent la responsabilité civile et pénale des actes incestueux, des agressions ou des atteintes sexuelles perpétrées sur des mineurs. Sans équivoque possible et sans restriction aucune, c'est à l'adulte que revient la responsabilité de maintenir chastes les liens qu'il noue avec l'enfant dont il est le parent ou dont il a la charge ; c'est à l'adulte d'assurer qu'il n'y aura pas de passages à l'acte incestueux. Néanmoins, et sur une autre scène qu'il s'agira de distinguer clairement, affirmer qu'en aucun cas

histoire entre cette enfant fille et son père ; c'est le problème de la castration de l'une et de l'autre » (F. Dolto avec la coll. de J.-F. de Sauverzac, *Dialogues québécois*, p. 153 ; c'est nous qui soulignons).

1. Pour reprendre l'expression proposée par S. Giampino, « Des bébés prévenus... au nom de la prévention ! », p. 80-88.

la responsabilité d'un enfant ne devra être retenue contre lui en raison de sa dépendance à l'adulte, de sa vulnérabilité et de son immaturité physiologique, bref en raison de son enfance même, n'équivaut pas à voir en lui une « victime absolue ». Si on peut soutenir avec raison que les enfants ne sont pas sans défense face à la perversion des adultes, on ferait erreur en accréditant l'idée que c'est la connaissance intellectuelle de l'interdit de l'inceste ou celle d'un « droit de dire non » qui serait protectrice. Ce qu'il importe de transmettre aux enfants c'est d'abord une éthique sexuelle qui puisse agir comme pare-excitations face à leurs désirs et leurs pulsions sexuelles, et face à ceux de l'autre. À cet égard, l'exploration et la réhabilitation des voies de la pudeur, moins traumatiques pour le fonctionnement psychique infantile que des actions qui obligeraient à penser l'impensable, pourraient sans doute, et plus efficacement encore, se révéler préventives des violences sexuelles.

C – DE LA PUDEUR COMME PRÉVENTION DES VIOLENCES SEXUELLES

À la fin des années 1970, quand furent exhumés de leur purgatoire éditorial les textes de Ferenczi et que ses hypothèses furent réexaminées d'un œil neuf¹, la psychanalyse put enfin reconnaître que certains enfants, en plus grand nombre qu'on ne l'avait longtemps cru, avaient été l'objet de sévices sexuels, et que plusieurs continuaient même à l'être au moment d'entreprendre une psychothérapie. Le travail avec les adultes et l'analyse rétrospective de situations rencontrées précédemment attesta également que dans de nombreux cas, bien que l'enfant ait tenté de se faire aider, « cela n'[avait] pas été entendu du tout, soit cela [avait été] considéré et interprété comme un fantasme »². Cette prise en compte d'un traumatisme effectif n'invalidait pas l'origine psychique des névroses mais obligeait à reconsidérer un certain nombre de questions théoriques et techniques et à remettre sur le métier la question de la réalité du traumatisme, celle d'une articulation de la scène psychique à la scène juridique, celle du secret des entretiens et celle du désir d'extraterritorialité sociale de la psychanalyse. Celle-ci se montra aussi sensible à la question du respect de la pudeur d'un enfant et chercha comment, depuis la révélation d'une situation jusqu'à sa prise en charge judiciaire, sociale et/ou psychothérapeutique, le traitement³ des situations avérées ou suspectées

1. « J'ai pu, tout d'abord, confirmer l'hypothèse déjà énoncée qu'on ne pourra jamais insister assez sur l'importance du traumatisme et en particulier du traumatisme sexuel comme facteur pathogène. Même des enfants appartenant à des familles honorables, et de tradition puritaine sont, plus souvent qu'on osait le penser, les victimes de violences et de viols. Ce sont, soit les parents eux-mêmes qui cherchent un substitut à leurs insatisfactions, de cette façon pathologique, soit des personnes de confiance, membres de la même famille (oncles, tantes, grands-parents), les précepteurs ou le personnel domestique qui abusent de l'ignorance et de l'innocence des enfants » (S. Ferenczi, « Confusion de langue... », p. 129).

2. C. Halmos, « Alice au pays du malheur », p. 165.

3. Traitement est ici utilisé dans son sens le plus général et englobe aussi bien la prise en charge judiciaire, sociale, médicale ou psychothérapeutique d'une situation de viol incestueux ou d'agressions sexuelles.

d'abus sexuels pouvait ne pas accroître la violence déjà faite à l'enfant. Comment conserver ses chances à la pudeur dans ce qui se donnait comme un processus public de dévoilement d'un secret intime ? Comment aussi éclairer l'éducation afin qu'elle soutienne l'émergence d'une pudeur dont le défaut serait à l'origine des violences sexuelles ?

1. ÉDUQUER, INTERDIRE, HUMANISER

Freud déclara vers la fin de sa vie que la tâche de l'éducation était moins la prévention des maladies mentales que celle de l'apprentissage par les enfants de la maîtrise de leurs pulsions (« Éclaircissements... », p. 199). Refusant la démagogie d'une éducation qui refuserait la part de contrainte qu'on attend d'elle et prétendrait « façonner son pupille en rebelle » (*ibidem*, p. 202), il rappela que, sauf à infliger de graves dommages aux enfants, l'éducation devait inhiber, interdire et réprimer. Néanmoins, averti comme Ferenczi des effets néfastes des « mesures punitives insupportables » (« Confusion des langues... », p. 132), il combattit les prétentions d'une éducation purement répressive, préférant la voie médiane de l'exigence du « plus petit sacrifice possible de l'activité propre de l'enfant » (« Le Petit Hans », p. 197), et confia à l'éducation la tâche de fixer « jusqu'où on peut interdire, à quels moments et par quels moyens [afin] d'accomplir le maximum et de nuire au minimum » (« Éclaircissements... », p. 200). À sa suite, la psychanalyse attira l'attention sur la présence en chaque sujet qui vient au monde d'une violence qui n'est autre que celle des pulsions de vie et des pulsions de mort et invita à prendre en compte l'idée que l'éducation était un processus d'humanisation fondé sur l'apprentissage « des devoirs moraux [...] liés à l'exercice de la pulsion » (« Les explications sexuelles.. », p. 13). Par conséquent, nulle éducation humanisante ne saurait faire l'économie d'une fermeté qui, pour ne pas dériver vers la maltraitance, devra être guidée par la bienveillance. Parler de fermeté n'est pas faire l'éloge de la tyrannie, du sadisme ou du caprice parental¹ ; c'est plutôt en appeler à ces actes de fermeté – le refus actif, la protection non négociable, le non vigoureux, l'interdiction formelle, etc. – sans lesquels nulle éducation ne serait opérante.

À vrai dire, ce que récuse la psychanalyse, ce sont les effets bénéfiques du maintien indéfini d'un corps-à-corps tendre ou violent entre l'adulte et l'enfant, et la recherche de satisfaction par les voies les plus courtes. Aussi insiste-t-elle sur la nécessité d'introduire la parole en tiers, d'abord entre l'enfant et la mère, puis entre l'enfant et ses autres objets d'amour car, bien plus que les gestes punitifs ou les gestes de tendresse, ce qui humanise un enfant ce sont les paroles qui nouent en lui et pour lui le corps et le désir.

1. Pratiques destructrices qu'a fort justement analysées A. Miller dans son ouvrage, *C'est pour ton bien. Les racines de la violence en éducation*.

Les carences éducatives qu'on situe trop rapidement du côté d'un manque d'occasions de décharge pulsionnelle (ce que certains nomment « les occasions de se défouler ») sont en réalité des manques de mots qui fassent sens. Certains enfants vont ainsi à la dérive parce qu'ils ont été pris dans la colle affective de gestes muets et qu'ils ont été laissés sans les mots qui aident à grandir. Trop souvent, ils n'ont eu en partage que ceux qui les ravalent au rang d'objets, de déchets, voire de « moins que rien ». Cette parole vitale est aussi celle de laquelle se déduit l'interdit de l'inceste par lequel l'enfant apprend que la coupure survenue entre lui et sa mère, lui et son père, est essentielle et irréversible. Cette parole séparatrice, que Freud nommait « menace de castration », est, rappelons-le, proférée par la mère et placée sous l'autorité du père où seulement elle peut commencer à prendre effet : l'interdit, de pouvoir prendre corps et de faire ainsi la preuve de son effectivité, est en retour ce qui donne sa valeur au sens. C'est par l'expérience de l'efficacité de la parole que l'enfant apprend la valeur des échanges symboliques.

Certes, en insistant sur l'actualité et la pertinence du tabou de l'inceste, la psychanalyse se situe à contre-courant de l'idéalisation d'un interminable lien aux parents, comme si l'enfant, même devenu adulte, ne devait jamais quitter son père et sa mère¹. Longtemps, et aujourd'hui encore, on a voulu croire que la séparation mère-enfant était un facteur psychiquement destructurant et que les difficultés infantiles résultaient d'un manque d'affection. Certains zéloteurs de la pédophilie n'ont d'ailleurs pas manqué d'arguer qu'ils recueillaient des enfants à qui précisément faisait défaut ce lien affectif aux parents, l'enfant idéalement séduit par eux étant présenté comme un « enfant orphelin »².

Rappeler que les parents et les éducateurs ont vocation à maintenir ouvert pour l'enfant un avenir où il pourra faire preuve de liberté et de créativité et où ils ne seront plus ses objets d'amour n'est pourtant pas proposer d'abandonner l'enfant à une pseudo-autonomie précoce qui serait pour lui synonyme de l'austère solitude de celui qui va sans mémoire, sans histoire, et sans racines. Ce serait en effet le plus sûr moyen pour faire de lui une proie facile pour tous les marchands de liens, que ceux-ci prennent la forme d'une dépendance aux toxiques (alcool, drogue, etc.) ou d'une dépendance à un groupe, une bande, une secte, une brigade, etc. Ce que la psychanalyse soutient c'est que par l'effet du développement progressif de sa mémoire, de sa pensée et de sa motricité, l'enfant doit peu à peu renoncer aux liens sensoriels vécus dans le contact des corps pour s'ouvrir à ceux construits autour de la parole. Aussi, en un temps où se construit le mythe de l'enfant autonome et idéalement socialisé, lui revient-il de « désigner les bénéfiques de

1. Idée qui serait en partie vérifiée par la tendance actuelle des tribunaux à donner raison aux jeunes gens majeurs qui, bien qu'ayant rompu tout lien avec leurs parents, exigent que ceux-ci continuent d'assurer leur subsistance.

2. Sur ce thème, on peut lire la dénonciation de L. Scibbar dans *Le pédophile et la maman*.

la dépendance »¹, tout en rappelant combien la construction de l'autonomie est souhaitable.

La psychanalyse définit la sécurité affective comme l'envers de l'autonomie. Le sentiment intérieur d'être en sécurité ne résulte pas de l'expérience d'avoir eu à disposition le corps maternel (ou celui de son substitut), mais d'y avoir eu accès de façon différenciée, selon qu'une manifestation tendre était favorable à l'enfant ou qu'elle s'opposait à l'exigence formulée à celui qui grandit de renoncer aux privautés avec l'adulte. Le sentiment de sécurité est fondé sur l'expérience d'avoir été en lien avec des parents et des éducateurs ayant su conserver à l'endroit de l'enfant la bonne distance, qui n'est ni celle du rejet, ni celle du mépris, et pas plus celle de la confusion des places ou de la capture affective. Bienveillant et cependant respectueux de la loi symbolique comme principe organisateur des rapports intersubjectifs, ces adultes ont renoncé à « se faire plaisir » avec les enfants ou à se faire le complice de leur fixation à des plaisirs régressifs². Aussi, bien que les enfants soient sensibles aux attentes et aux espoirs projetés sur eux par les adultes, ils seront d'autant plus assurés intérieurement qu'ils sauront que ces attentes et ces espoirs n'excluent pas qu'ils puissent formuler pour eux-mêmes des projets qui soient différents des leurs : il n'est de sécurité affective qu'étayée sur le sentiment de la liberté. Pour cette même raison, la sécurité intérieure se construira aussi à partir des occasions qui auront été données à un enfant de tisser des liens avec un territoire dont il aura pu explorer l'histoire et la géographie en compagnie de figures possibles d'identification. Être de quelque part sera encore le meilleur garant pour apprendre à voyager sans se perdre.

En assumant cette fonction de soutien à la rencontre avec le manque, l'interdit et l'impossible, l'éducation éclairée par la psychanalyse rendrait l'enfant capable d'autoprotection, c'est-à-dire apte, dans la mesure de ses moyens d'enfant, à prévoir le danger, à savoir y faire face et à pouvoir s'en remettre lorsqu'il n'aurait pu être évité. Un tel mode d'éducation et de relation à l'enfant qui, loin de prôner l'exaltation d'une enfance libre et repue, se voudrait incitation et soutien à l'acquisition de la maîtrise des pulsions

Les propositions de la psychanalyse au sujet d'une possible prévention des abus sexuels et de leurs répercussions psychiques iraient donc dans le sens d'ouvrir ou de raffermir des perspectives éducatives qui aient le souci d'endiguer les pulsions sexuelles pour les humaniser et celui de soutenir chez les enfants, même tout petits, les mouvements d'émergence de la pudeur, dont on a vu combien ses digues, ses voiles et ses seuils étaient précieux pour le narcissisme.

1. M. Cifali, « Entre psychanalyse et éducation : influence et responsabilité », p. 977.

2. L'enjeu est en effet dans la *fixation* aux plaisirs régressifs, qui, pour ne pas faire obstacle au développement de l'enfant peuvent rester possibles mais doivent demeurer réversibles.

2. PUDEUR ET SOIN

Un des objectifs des différentes campagnes de prévention des abus sexuels fut d'inciter les enfants, s'ils se trouvaient impuissants à contrer ou dévier les avances sexuelles d'un adulte, à chercher aide et assistance auprès d'un autre adulte digne de confiance. Sur ce point, les effets de la campagne ne manquèrent pas d'être spectaculaires : les révélations se multiplièrent, parmi lesquelles un nombre important se révéla authentique, parfois même en deçà de la réalité des faits. Ce n'est pas seulement que les enfants furent plus bavards – encore qu'on peut croire que les actions de sensibilisation et de prévention aient agi comme autorisation à enfreindre le silence habituellement porté sur ces situations –, mais surtout les révélations furent accueillies autrement, en raison d'une transformation dans l'écoute des enfants par les adultes : les propos tenus ne furent plus disqualifiés *a priori* au motif qu'ils seraient fantaisistes ou malveillants, ni leur gravité systématiquement niée.

Compte tenu de la dépendance et de la fragilité de l'enfant qui nécessitent parfois de requérir pour lui des mesures de protection, on parvint à une situation nouvelle où écouter un enfant obligeait désormais à se demander, au cas par cas, ce qu'il convenait de donner comme suite aux confidences reçues ou au mal-être perçu. Ce fut la fin des certitudes, et les professionnels de l'enfance durent apprendre à écouter d'une oreille plus avertie des propos qui pouvaient ressortir de la fiction *ou* de la réalité, ou même, de la fiction *et* de la réalité. Pour inconfortable que soit cette nouvelle position, elle était pourtant la seule à permettre d'accorder l'importance requise à la plainte d'un enfant. Écouter juste pour agir juste (comme on dit chanter juste) rendit alors possible cette forme de prévention qui consiste à traiter le plus adéquatement possible et dans leur actualité immédiate les difficultés et les conflits au fur et à mesure qu'ils surgissent.

Concernant les abus sexuels, deux moments de la prise en charge apparurent particulièrement délicats : celui du recueil d'une parole qui pouvait nécessiter d'être portée sur une autre scène que celle où elle avait été énoncée et celui de l'installation d'un cadre thérapeutique pour l'enfant ayant été pris comme objet sexuel par un parent ou par un proche.

Une éthique de l'écoute

Les enfants parlent, souvent à leur insu, d'où le sentiment qu'ils gardent longtemps d'être transparents aux yeux des grandes personnes. Ils parlent avec des mots, ou par des jeux, des dessins, des modelages, des gestes, des attitudes. Ils parlent aussi par leurs silences. L'adulte qui se trouve aux côtés

d'un enfant, parce qu'il est adulte justement, va parfois se trouver amené à devoir prendre position sur ce que dit l'enfant et sur l'éventuelle nécessité de chercher pour lui une mesure de protection. L'enfant petit ne demande pas d'aide, pas explicitement en tout cas. À l'image du nourrisson qui hurle sans savoir ce qui le fait hurler, la faim, le froid ou la solitude, l'enfant troublé par l'irruption dans son univers psychique et physique d'une sexualité adulte fait état de son trouble mais ne réclame rien. C'est à l'adulte de savoir de quelle nature devra être la réponse qui mettra fin à ce trouble : parole, formulation d'un interdit, mesure concrète de protection, offre d'une écoute analytique, soutien éducatif, etc. Il y a donc une responsabilité collective des adultes amenés par leurs fonctions à travailler auprès des enfants à donner à la parole de ceux-ci son poids de vérité. C'est ce que nous nommons l'éthique de l'écoute.

Accueillir la parole d'un enfant, quand cette parole a quelque chose d'inquiétant ou de troublant, présente deux difficultés majeures. La première consiste à écouter l'enfant de telle sorte que, quelle que soit la suite donnée à ses paroles, il puisse conserver ou restaurer sa confiance dans les capacités protectrices des adultes ; la seconde consiste à démêler la part de vérité subjective et la part de vérité effective, ce qui est d'autant plus incertain que l'enfant est petit. En effet, avant l'âge de raison qui correspond à peu près à celui de l'entrée à l'école primaire, le rapport d'un enfant à la vérité et à la fiction n'est pas encore stable, car les frontières entre le vrai, le faux, l'imaginaire et le vraisemblable ne sont pas clairement établies pour lui. Nous serions pourtant prêts à soutenir que ce que dit un enfant avant sa sortie de l'âge œdipien est toujours vrai, à condition de préciser qu'il exprime moins *la* vérité que *sa* vérité et que celle-ci, encore plus peut-être que celle d'un adulte, est toujours « mi-dite », voire « sur-dite »¹.

Écouter un enfant nécessite donc dans un premier temps qu'on se retienne d'attribuer à ses propos une intention immédiate : un enfant qui se plaint n'est pas un enfant qui porte plainte. Il faudra donc se souvenir que parler, qu'on soit enfant ou adulte, c'est toujours essayer de dire quelque chose et qu'il importerait ensuite de pouvoir dire plus, ou autrement ; l'enfant doit avoir la liberté de se répéter, de se contredire, de revenir en arrière, de sauter des étapes, de ne rien dire ou d'employer d'autres moyens pour dire : le jeu, le dessin, le modelage, etc. Pour l'enfant comme pour l'adulte, émettre un souhait ou formuler un désir n'est pas annoncer un projet ou un plan d'action. Pas plus qu'on ne court chercher l'exorciste quand un adulte envoie au diable son patron ou son conjoint, on ne doit courir chez le juge quand un enfant affirme qu'« un enfant est battu ». Il faut d'abord écouter plus ce que cet enfant a à dire, ce qui exige du temps, du tact et de la modestie. À la présomption de ceux qui déclarent qu'il est aisé de reconnaître la nature

1. Particulièrement lorsqu'il parle sous l'emprise du surmoi, dont les effets sont repérables très tôt : « La sévérité du Surmoi qu'élabore un enfant ne reflète nullement la sévérité des traitements qu'il a subis » (S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 88).

fictive ou effective d'un récit d'enfant¹, nous préférons la prudence freudienne :

Les événements infantiles, reconstitués ou évoqués par l'analyse, sont tantôt incontestablement faux, tantôt non moins incontestablement réels, et dans la plupart des cas ils sont un mélange de vrai et de faux. [...]. Cette situation est de nature à nous mettre dans un très grand embarras. (« Les modes de formation des symptômes », p. 345-346.)

Ce « grand embarras » est bien ce qui doit alimenter la vigilance du psychanalyste et son effort de clarification de la façon dont jouent dans le discours d'un enfant ses fantasmes, sa vérité subjective, l'effectivité des événements, la syntaxe particulière des enfants petits, les après-coups reconstituant des souvenirs, les effets d'une suggestion, le désir de répondre au désir des parents, de l'éducateur ou du psychanalyste. Ce n'est que dans un second temps qu'il devient possible de sortir de l'opposition réalité psychique *versus* réalité matérielle pour articuler l'une à l'autre et aider l'enfant, le cas échéant, à sortir de la confusion créée par le traumatisme sexuel en lui permettant de distinguer un ordre de réalité de l'autre.

La reconnaissance de la nécessité et de l'urgence de prendre en compte la réalité psychique d'un enfant relève de la responsabilité de l'adulte en position d'écoute. Si les faits et gestes d'adultes qui troublent ou embarrassent un enfant ne nécessitent pas tous une action de la justice ou une intervention des institutions de protection de l'enfance, nombre d'enfants sont néanmoins pris dans une érotisation du quotidien qui se prolonge indûment et face à laquelle ils ont peu de pouvoir. La plainte d'un enfant doit donc pouvoir être parfois entendue comme sa difficulté à se déprendre d'un lien de tendresse placée sous le signe d'une ambivalence familiale ordinaire, marqué par les désirs et les émois incestueux d'un enfant dont la sexualité est habituellement déniée. Ce n'est pas parce qu'il échappe au pire qu'il n'a pas besoin d'aide. Il est parfois salutaire de rappeler à un parent qu'un enfant est désormais trop grand pour dormir avec lui, être accompagné aux w.-c., être lavé, etc. L'inconvénient lorsque sont rejetées ou dédaignées abruptement des plaintes jugées hors de propos ou trop anodines pour qu'on y prête attention, c'est que se vérifie l'idée que c'est l'adulte qui sait ce qui embarrasse ou pas la pudeur de l'enfant. En contradiction avec les messages de prévention des abus sexuels, repousser l'expression et la demande pudiques d'un enfant² vient renforcer le sentiment que, quoi qu'il se dise par ailleurs, celui-ci ne

1. « Fiction et effectivité d'un événement, quand ils concernent le sujet qui les énonce, sont relativement aisés à distinguer » (M. Blevis, « Un inceste peut en cacher un autre », p. 29).

2. Une des surprises des campagnes de prévention des abus sexuels fut ainsi de faire émerger des plaintes et des récriminations concernant des faits habituels d'atteintes à la pudeur, — par exemple la demande généralisée de portes qui ferment sur les w.-c. et la fin des douches collectives, le rejet de seins nus des femmes à la plage etc. — dont les adultes se trouvèrent souvent embarrassés, à la fois parce que militant pour la dénonciation des violences sexuelles, ils se trouvaient ainsi eux-mêmes désignés comme responsables ou complices d'atteintes à la pudeur et parce que, comme il fut souvent répondu, « on n'était pas là pour discuter de ça ».

peut rien refuser de ce que lui propose ou demande un adulte. L'adulte, et l'adulte seul, saurait ce qui est bon et ce qui ne l'est pas pour lui.

Si écouter un enfant exige qu'on prenne le temps de comprendre de quoi il parle, une écoute responsable fera aussi apparaître une seconde question : comment répondre ? Et s'agissant de possibles violences sexuelles, la question se précisera encore : comment répondre sans aggraver la blessure de l'enfant ? Ici s'ouvre la question délicate du maniement du secret et de la confiance dans le traitement des révélations d'abus sexuels, notamment lorsque ce qui se révèle ou ce qui se laisse deviner conduit à devoir transmettre à d'autres ce qui aura été partagé sous forme de confiance.

Les répercussions psychiques des effets de la violation du secret ou de la pudeur d'un enfant sont en général ignorées, *a fortiori* dans les situations suspectées ou avérées d'abus sexuels, comme si le droit à l'intimité (faiblement) reconnu à l'enfant ne l'était qu'en fonction du jugement porté sur sa famille : le moindre soupçon porté sur celle-ci justifierait la mise en pièce de l'intimité de l'enfant¹. Une fausse conception de la pudeur a pu faire croire en effet que la question du respect de la pudeur d'un enfant se résumait à cette seule question : « signaler ou pas » sa situation aux autorités compétentes. Faut-il pourtant opposer le souci de la pudeur d'un enfant à la mise en place de protections qui lui seraient nécessaires ? Ce qui apparaît comme un dilemme n'en est pourtant pas vraiment un, puisqu'en ce cas comme en d'autres, sur le plan de la matérialité des faits, le consentement de l'enfant ne fait rien à l'affaire : signaler une situation avérée ou soupçonnée d'abus sexuel relève toujours de la responsabilité d'un adulte, jamais de celle d'un enfant. Et, sur le plan du droit tout au moins, on l'a vu, la question du consentement de l'enfant aux actes dénoncés n'est pas pertinente. C'est même en ne la posant pas qu'on reconnaît à un enfant son état d'enfant et qu'on le dégage d'une responsabilité qu'il n'a pas à assumer.

Que l'enfant se confie sous le sceau du secret ou qu'il fasse des confidences dans l'espoir qu'on porte sa plainte là où elle pourra produire des effets, il importe donc qu'il sache que ce ne sont pas ses confidences qui sont à l'origine d'une mesure de justice mais toujours l'évaluation qu'en font un ou plusieurs adultes. Si on omet de mentionner cette évaluation comme étape déterminante de la décision du signalement, on agit en effet comme si tout ce que disait l'enfant était automatiquement retransmis à d'autres, sans que soit pris en compte à qui cela a été dit, et en quelles circonstances. Dire à un enfant pourquoi ce qui a été dit en confiance doit être transmis au juge des enfants, au Procureur de la République ou à la Brigade des mineurs c'est prendre acte de ce que, tout comme la pudeur doit s'effacer en certaines circonstances, le respect des confidences destiné à protéger l'enfant dans son intimité doit parfois s'effacer devant la nécessité d'une mesure de protection plus globale. C'est même pour que soit restauré son droit à la jouissance paisible de l'inti-

1. M. Siguier, « De l'intimité à la protection judiciaire de la jeunesse », p. 146.

mité de son corps qu'il faut parfois, exceptionnellement, passer outre à son éventuelle demande de confidentialité¹.

Ce qu'il s'agit de ne pas négliger, c'est l'importance pour l'enfant d'être aidé de telle sorte que sa pudeur et son intimité soient ménagées. Qu'est-ce à dire ? Que rien n'empêche qu'une situation d'inceste, d'agression ou d'atteinte sexuelle soit traitée de façon pudique pour l'enfant. Il est possible en effet de chercher une protection pour un enfant en danger ou en difficulté tout en demeurant attentif à préserver ce qui pourrait faire voile ou seuil pour lui, c'est-à-dire en prenant en compte son désir de ne pas tout dire et tout dévoiler à tous. Informer ceux qui ont pour fonction de réprimer les faits de violences sexuelles ou d'assurer la protection d'un enfant contre ce qui apparaît comme une défaillance parentale grave n'est pas exhiber à tout vent ce qui lui serait personnel et précieux, mais plutôt lever un silence qui lui fait violence. Il ne s'agit donc pas de dévoiler les désirs, les pensées, les regrets, les espoirs qu'il aura confiés à une personne en particulier, mais plutôt de faire connaître des faits qui le mettent en péril, à qui peut et doit en être informé pour l'aider et le protéger. À poser ainsi la question du respect de la pudeur et de l'intimité, ce qui fait la différence pour celui dont les confidences ont été le déclencheur d'une mesure de protection ou d'une action en justice est la façon dont il a été traité par ceux à qui il s'est confié : a-t-il le sentiment d'avoir été abusé par un adulte qui a confisqué ou galvaudé ce qui lui avait été dit, ou perçoit-il que ses confidences ont été traitées comme un objet précieux et estimable, partagé avec quelques autres, dans le cadre d'une relation de confiance ?

Une autre façon d'être attentif à la pudeur d'un enfant est de reconnaître que sa parole tire ses effets de vérité du lien qui s'instaure entre lui et celui à qui il s'adresse : elle n'est pas un objet « saisissable » et interchangeable, mais demeure inscrite dans une relation qu'il est parfois obligatoire d'ouvrir à des tiers. Donner de la valeur à cette relation permet de ne pas réduire le sujet à ses paroles, ni aux faits auxquels il fait référence. L'enfant, comme l'adulte, est porteur d'une énigme qui excède toujours ce que l'on sait ou ce que l'on dit de lui. Savoir témoigner à l'enfant qu'on ne connaît pas tout de lui, et qu'on ne connaîtra jamais tout de lui, est encore une autre façon de faire une place à sa pudeur, qu'elle soit naissante, déjà bien assurée, ou compromise par un environnement où l'effraction fait règle.

1. La demande de confidentialité d'un enfant peut d'ailleurs souvent être entendue comme une demande d'aide dont il voudrait surtout n'avoir pas à porter la responsabilité. Au vu du nombre de situations d'inceste qui sont des secrets de polichinelle ou pour lesquelles un faisceau sérieux d'indices en laissent entrevoir l'effectivité, on peut se demander si l'empressement de certaines institutions à provoquer des confidences dont elles puissent se saisir pour attirer l'attention du juge ne masque pas leurs propres réticences à assumer la responsabilité d'être à l'initiative d'un processus pouvant conduire à certaines décisions graves : confrontation, séparation, incarcération, déchéance, etc. L'examen de certaines « révélations » d'enfants montre en effet que l'institution « signalante » possédait parfois depuis des années des éléments qui auraient permis sinon de mettre en accusation (et d'ailleurs ce n'est pas son travail) les parents du moins de porter à la connaissance des autorités responsables de la protection de l'enfance le délabrement psychique et physique observé chez un enfant.

Les conditions d'une psychanalyse d'enfant

S'il peut sembler opportun de formuler une offre de suivi psychothérapeutique à tout enfant pour lequel auront été soupçonnés ou attestés des sévices sexuels, on ne peut pas éviter de se demander comment formuler cette proposition afin qu'elle ne prenne pas l'allure d'un viol psychique. Aussi, pour reprendre une formulation de François Perrier, se demandera-t-on quelles sont les « conditions de possibilité » d'une cure d'enfant (« ... sur l'amour », p. 504).

Si le destin le moins malheureux du trauma c'est de pouvoir sombrer dans l'ombre de l'oubli après avoir été mis en récit, cet oubli cependant jamais ne peut être prescrit. Aussi, pour devenir opérante, l'offre d'un espace thérapeutique qui permette de transformer la blessure du traumatisme en un souvenir qui fasse cicatrice doit impérativement gagner l'adhésion du sujet. On ne peut donner authentiquement la parole à un enfant que si l'on accepte qu'il se taise ou qu'il décline notre offre. Par conséquent, l'enfermement d'un enfant dans le malheur désigné dont on lui ferait une identité (enfant violé, enfant battu, enfant handicapé, enfant cancéreux, etc.), et le recours à cette identité comme prétexte pour lui imposer un suivi thérapeutique relèveraient d'une inadmissible violence dont les effets ne manqueraient pas de se retourner contre celui dont la subjectivité serait ainsi niée¹.

Pour que puisse se mettre en place un travail thérapeutique, il faudra donc la conjonction d'un symptôme, d'une plainte et d'un désir de changement ; tant que celui qu'on désigne comme nécessitant une aide n'est pas prêt à questionner son symptôme, c'est-à-dire tant qu'il ne lui est pas pensable d'imaginer qu'il puisse devenir acteur d'un processus de transformation psychique, rien de bon ne pourrait résulter pour lui d'une contrainte à rencontrer le psychothérapeute. Pour tirer bénéfice d'un espace de transfert, l'enfant doit sortir au moins un peu de la position subjective de celui pour qui « tout va bien, tout va très très bien », jamais très éloignée d'une position de toute-puissance, ou s'éloigner d'une position de « victime absolue » qui, par sa passivité revendiquée ou à tout le moins assumée, permet tout juste l'enrôlement dans un quelconque programme orthopédique de rééducation et de *debriefing*. S'engager dans un travail thérapeutique exige en somme que l'enfant puisse assumer un désir actif de sortir du traumatisme.

Ceci étant acquis, avant de pouvoir aborder les violences sexuelles dont il aura pu être l'objet, l'enfant devra avoir eu tout le loisir d'éprouver la solidité et la souplesse du cadre qui lui est offert et de se convaincre que sa parole y sera libre et confidentielle. Il devra disposer du temps nécessaire

1. Sur ce thème, voir l'article de H. Van Gijsegem et L. Gauthier, « De la psychothérapie de l'enfant incestué : les dangers d'un viol psychique », p. 19-30.

pour apprivoiser l'espace transférentiel et vérifier que toute parole, toute histoire, tout événement pourront y être reçus et contenus, aussi humbles ou prosaïques qu'ils soient. Ce sera à lui d'amener les thèmes, de proposer les associations et de trouver son rythme et son heure pour s'approcher du gouffre que fut son expérience traumatique.

Dans ce contexte, la question du secret apparaîtra d'autant plus déterminante que l'adresse à l'analyste aura souvent été faite dans un contexte de travail pluridisciplinaire, propre à susciter des fantasmes de dispersion de la parole, fantasmes qui hélas recouvrent très souvent la réalité de la publicité faite aux agressions ou aux viols d'enfants. L'ouverture d'un espace thérapeutique exigera que, dans la mesure où l'enfant reste sous la dépendance de ses parents ou d'autres adultes responsables de lui, soient clairement établis avec lui les seuils de ce qui s'échangera à son propos avec ces adultes. À cet égard, on peut imaginer qu'un travail sur la différenciation entre l'espace de la séance et celui de ce qui lui est extérieur constitue le cœur de ce que seraient chez les adultes les entretiens préliminaires. Avec des enfants ayant grandi dans un milieu où les espaces d'intimité ne sont pas ou peu marqués, il est par exemple souvent utile de consacrer les premières rencontres à mettre en place la notion de « porte fermée pour garder les secrets ».

C'est donc à travers une expérience préliminaire où sa pudeur sera préservée qu'un enfant découvrira que l'offre de parole qui lui est faite inclut du silence, du secret, de la réserve, des rythmes et des seuils aménageables de dévoilement de soi. Alors seulement, s'il le souhaite, consentira-t-il à s'ouvrir sur ce qu'il a de plus intime – ses pensées, ses rêves, ses désirs, ses blessures.

3. RESPECTER LES TERRITOIRES DE L'INTIME

Certains enfants savent faire preuve, dès les débuts de leur vie, d'un quant-à-soi qui contraste avec l'idée d'un nourrisson totalement séductible. Ces bébés-là resteront impassibles devant les pitreries et autres minauderies d'un adulte cherchant à « faire faire un sourire », ils adresseront des regards noirs à qui prétendrait interrompre de façon intempestive leur jeu solitaire ou fixeront avec un sérieux inhabituel celui qui ferait preuve à leur égard d'une familiarité déplacée. Quoi que cela puisse avoir d'étonnant, certains bébés – dont la capacité à entrer en relation avec les autres n'est pas amoindrie pour autant – imposent le respect. Cette image de nourrissons capables de tenir à distance un adulte envahissant est celle sur laquelle nous nous appuyons pour penser qu'il est possible d'imaginer une prévention des abus sexuels qui reposerait sur l'instauration chez les enfants d'un « quant-à-soi » qui saurait dissuader les manœuvres séductrices ambiguës des adultes de leur entourage. Il nous semble néanmoins utile de rappeler que cette capacité à instaurer une distance entre soi et l'autre et à faire respecter son

espace d'intimité résultera toujours d'une transmission et non d'un apprentissage. Transmission de quoi ? De la valeur attachée par les parents, et par la société, à la pudeur précisément, et aux territoires d'intimité qu'elle dessine.

Que la pudeur ne résulte pas d'un apprentissage, d'exhortations ou de recommandations, on l'a vu dans les chapitres précédents. Il paraîtrait donc illusoire de vouloir assigner comme objectif explicite à une campagne de prévention des abus sexuels de rendre les enfants pudiques¹. La seule façon dont la pudeur peut être transmise, c'est par une expérience à travers laquelle l'enfant reconnaît que dans le plaisir partagé avec l'adulte quelque chose opère qui voile, dévie, atténue, adoucit, suspend, retient, retarde, module ses demandes et ses plaisirs. Ce premier point, dans sa simplicité même, ne manque pourtant pas de paraître scandaleux chaque fois qu'il est formulé à des parents ou à des adultes pour les engager à renoncer à certaines privautés avec les enfants et à abandonner leur prétention à une totale maîtrise de leur corps et de leur esprit. Qu'il faille s'interdire certains plaisirs sensuels avec ses enfants est encore souvent accueilli comme une tocade de psychologue par ceux qui croient que l'amour filial et l'amour parental, « naturellement innocents », protègent de toutes dérives sexuelles et du trouble qui pourrait en surgir. Pour l'esprit public, les voiles et les seuils fournis par la pudeur sont inutiles dans l'enclot protecteur de la famille, comme si rien de sexuel ne pouvait circuler entre un enfant et son parent. Cette certitude de la « conscience tranquille »² est en effet ce qui fait souvent obstacle à une réflexion sur les pratiques tendres en famille ou dans le cercle des proches³. Sans doute la persistance du déni de la sexualité infantile protège-t-elle la jouissance tranquille d'un érotisme familial qui ne veut pas savoir que ce que l'enfant espère de l'adulte qu'il aime, c'est le langage de la tendresse, pas celui de la passion⁴.

En miroir de l'érotisation prolongée du corps de l'enfant, la soumission au caprice ou au sadisme de l'adulte fragilisera gravement, voire empêchera tout à fait la construction de la pudeur chez celui dont le corps aura été chosifié, manipulé, retourné, tripoté, cogné, frappé, brûlé, utilisé pour « passer ses nerfs » ou pour assouvir des désirs d'emprise et de douleur infligée. Celui dont le corps aura été considéré comme l'objet de son parent aura

1. « On peut faire honte à quelqu'un, parfois, mais peut-on le rendre pudique ? La promotion de cette disposition au rang de vertu féminine par excellence au siècle dernier a-t-elle eu d'autres résultats que l'accroissement des simagrées ? » (C. Habib, Préface, *Autrement La pudeur*, p. 13).

2. J.-M. Pré-Laverrière, « Une difficulté de penser », p. 106.

3. F. Dolto fustigeait ainsi « ces femmes qui se promènent nues devant leur garçon jusqu'à je ne sais quel âge et qui réduisent chez l'enfant sa marge de liberté » et pointait la fréquente contradiction entre un parent se voulant protecteur et le refus manifeste de tenir compte de ce qui pourrait troubler son enfant (*La Cause des enfants*, p. 426, et *Au jeu du désir*, p. 228). De son côté, G. Rubin rapporte le cas d'une patiente devenue pathologiquement jalouse à l'âge adulte, dont les parents avaient toujours fait preuve d'un exhibitionnisme total, ne voilant rien de leurs activités sexuelles aux yeux de leur fille, comme si la notion d'intimité n'avait aucun sens pour eux, et donc pour elle (« Nudité édenique et jalousie pathologique », p. 175-182). Cf. aussi, G. Feydeau, *Mais n'te promène donc pas toute nue*.

4. S. Ferenczi, « Confusion de langue... », p. 125-135.

bien du mal à construire ses frontières internes, car la jouissance comme la souffrance ont en commun d'ouvrir à la confusion et non au processus de séparation-individuation requis par la pudeur. Tout se passe en effet comme si le corps perversément séduit ou maltraité d'un enfant était remis à l'adulte qui en devenait alors le propriétaire : son corps n'est pas son corps.

Sans tomber dans ces dérives, nombreux sont les parents et les éducateurs qui mésestiment les manifestations infantiles de pudeur¹, n'y voyant que caprice, agacerie, mensonge ou inhibition pathologique. Il est vrai que certains sont déconcertés par les demandes pudiques apparemment incohérentes des enfants, incohérence qui tient surtout à l'idée fautive, et pourtant largement répandue, selon laquelle la pudeur relèverait d'un « tout ou rien » et s'acquerrait de façon linéaire : comment comprendre qu'un enfant puisse refuser de se dénuder pour enfiler son pyjama devant une assemblée familiale réunie, lui qui en d'autres occasions irait volontiers répondre à la porte tout nu ? Comment comprendre qu'une petite fille réclame de mettre un pantalon pour aller à l'école afin de ne pas se faire « baisser la culotte à la récréation », elle qu'on aura surprise à jouer au docteur avec le petit voisin ? Comment comprendre qu'un enfant accepte de se laisser laver par tel adulte mais pas par tel autre ? Trop souvent, faute d'une théorie de la pudeur qui prenne en compte son caractère pulsatile, la pudeur de l'enfant, parce qu'elle est variable, devient suspecte d'être contrefaite.

La réticence ou la résistance des parents à prendre en compte la pudeur de leurs enfants est souvent redoublée par leur refus ou leur insouciance à préserver pour l'enfant des territoires d'intimité psychique, persuadés qu'ils sont de l'absence souhaitable de frontière entre le monde psychique d'un enfant et celui de ses parents. L'idée qu'un enfant puisse avoir des secrets, que les divulguer lui fasse offense, qu'il ne soit pas tenu de tout dire à son père et à sa mère est une idée qui étonne encore, si prégnante est l'image du bon enfant qui dit tout à ses parents. On est ainsi souvent amené à constater l'absence de culpabilité avec laquelle ces derniers ouvrent les courriers, fouillent les tiroirs, lisent les journaux intimes, inspectent les vêtements, épiant les conversations téléphoniques de leurs enfants même grands, convaincus d'y être autorisés par leur fonction parentale. Surtout, on est régulièrement amené à constater que les intrusions dans l'espace privé d'un enfant ou d'un adolescent sont rarement reconnues pour ce qu'elles sont : des violences.

Pour qu'émerge la pudeur d'un enfant, il faut donc que les parents admettent qu'à un certain stade de son développement, ce qui relevait jusque-là de la tendresse change de statut et devient troublant pour lui. Ainsi en va-t-il par exemple de la nudité des parents qui, à compter d'un moment aisément repérable pour qui consent à le voir, ne sera plus « banalisable »² par l'enfant. Quand, mû par son intense curiosité, il aura entrepris des

1. « J'ai reçu beaucoup de lettres de parents qui grondent, se fâchent même contre leur enfant qui s'enferme dans les toilettes » (F. Dolto, *La Cause des enfants*, p. 426).

2. *Ibidem*.

recherches sur le corps des autres, ce qu'il découvrira sur le corps de ses parents ne sera jamais plus anodin : la vision et la comparaison de son sexe d'enfant avec le leur sera désormais troublante, menaçante ou humiliante¹.

Pour différencier ce qui restera enclos dans le champ de la tendresse et du familial de ce qui déraperait du côté d'une atteinte à la pudeur, on pourra s'appuyer sur ce que nous disions de la différence entre la honte et la pudeur et insister sur ceci que la pudeur est un désir de voile dont Lacan rappelait qu'il est « propre au sujet seul »². Nul ne peut donc affirmer ou décider pour l'autre qu'un geste, une parole ou une situation ne l'atteint pas dans sa pudeur, et une affirmation telle que « Moi, ça ne me gêne pas de me montrer nu à mes enfants » ne sera en rien une garantie pour la pudeur de l'enfant. De même, l'injonction « tu n'as rien à me cacher, c'est moi qui t'ai fait, je te connais par cœur » opposée au désir manifesté par un enfant de tenir une porte fermée ou de ne pas tout raconter de sa journée, se révélera désastreuse car elle traduit un climat familial placé sous le signe de l'intrusion, ou tout au moins, sous celui de sa menace. Dans cette ignorance ou cette indifférence aux demandes et aux manifestations pudiques d'un enfant qui conduisent à passer outre à ce qui le trouble, l'affecte ou l'excite inconsidérément apparaissent l'excès ou la dérive d'un amour parental pour qui l'enfant, comme le nourrisson qu'il n'est pourtant plus, reste livré au bon plaisir ou au bon vouloir de l'adulte.

Se montrer pudique à l'égard des enfants, respecter leur demande de pudeur, mais aussi s'offrir comme filtre entre le monde et eux aussi longtemps que leur pare-excitations ne peut seul y suffire : pour que la pudeur prenne forme et consistance, il faut encore que parents et éducateurs introduisent progressivement l'enfant aux réalités parfois cruelles du monde où ils sont plongés. Annoncer tout crû, sans fard et tout de go la barbarie du monde contribuerait en effet à dessiner pour l'enfant un monde qui ne serait pas habitable parce que désespérément hostile. Livrer sans précaution un enfant aux images de la télévision, de la publicité, de l'internet et des jeux vidéo qui pourront faire écho à ses fantasmes de morcellement, d'éviscération ou de castration ne le prépare en rien à affronter le monde et ses périls : ce n'est pas d'avoir vu l'insoutenable qui rend fort, mais bien plutôt d'avoir pu en élaborer quelque chose avec l'appui d'un autre. Soutenir la pudeur naissante d'un enfant exigera donc de porter attention à ce qu'il pourra manifester de trouble, de confusion ou d'excitation face à des images ou à des événements de sa vie, témoignant de la nécessité d'installer pour lui des voiles et des seuils à l'abri desquels sa pudeur sera protégée.

De même est-ce à travers le droit reconnu aux espaces d'intimité délimités par sa pudeur que l'enfant apprendra que son narcissisme vaut pour les adultes qui l'entourent et qu'il a le droit de penser ou de sentir différem-

1. Ainsi par exemple que le rapporte Freud à propos du petit Hans dans *Totem et Tabou*, p. 150.

2. *D'un Autre à l'autre*, Séminaire inédit du 14 mai 1969.

ment de ceux qu'il aime. Parce qu'il aura pu vérifier que la distance, la réserve et la différence ne s'opposent pas au lien, mais y contribuent, le sentiment de la légitimité d'être lui-même et d'avoir un corps à la fois séparé et en lien avec l'autre se sera renforcé. Son narcissisme ainsi soutenu sera plus tard suffisamment dégagé de l'obligation d'accéder à toute demande ou à toute proposition venue de l'autre pour ne pas confondre désir et diktat, et sa pudeur deviendra l'un des éléments d'une liberté définie comme la possibilité assumée de faire des choix.

Si la psychanalyse n'a pas vocation à arbitrer les débats moraux, elle peut en tout cas en éclairer les mécanismes organisateurs et rappeler que la pudeur qui participe à l'organisation et à la hiérarchisation des pulsions sexuelles contribue à rendre possibles d'autres plaisirs que ceux de la consommation immédiate et du plaisir répétitif. Elle peut aussi rappeler, avec Milan Kundera, combien importante est la pudeur à l'adolescence¹ qui, même si elle ouvre à des épisodes de grande impudeur, ouvre aussi bien à des épisodes de pudeur², les uns alternant avec les autres. L'adolescence serait ainsi une période marquée par une demande de validation par le regard entraînant exhibitionnisme et « avidité scopique »³, en même temps qu'une exigence forte de secret et d'intimité. Être vu par les parents, mais n'être vu que là où le regard serait attendu et au moment où il le serait, telle serait l'attente de celui qui, pour devenir adulte, referait le chemin parcouru au moment de l'œdipe. Dans ce mélange d'exhibitionnisme et de retenue extrême, on pourrait lire les dernières flambées de l'érotisme propre à l'exhibitionnisme infantile entremêlé à la peur d'être réduit à l'état d'objet déchu par un regard parental à la fois espéré et redouté. La demande fréquente de secret adressée par des adolescents à des adultes à qui auraient été confiés des malheurs intimes ou familiaux pourrait ainsi être entendue comme une demande de médiation dans une rencontre avec des parents dont l'adolescent redouterait que leur regard ne se révèle trop intrusif ou trop séduisant. Le confident serait en quelque sorte convié à occuper la fonction de voile dans un dire dont l'adolescent craindrait, de sa part ou de celle de ses parents, qu'il ne devienne outrageant parce qu'impudique.

Enfin, parce qu'aucune des questions posées par la pudeur sur la séduction, le désir, l'amour n'est caduque et parce que la crainte du féminin et le trouble attaché à la proximité avec le corps maternel ou ce qui pourrait l'évoquer ne sont pas non plus dépassés, la psychanalyse rappellera que la pudeur offre des solutions et des stratégies pour faire face au désir le quel, que l'on soit fille ou garçon et quelles que soient les transformations de la société, ne va ni sans risque ni sans angoisse. En un temps où la différence

1. « L'une des situations élémentaires du passage à l'âge adulte, l'un des premiers conflits avec les parents c'est la revendication d'un tiroir à clé ; on entre dans l'âge adulte par la révolte de la pudeur » (M. Kundera, *Les Testaments trahis*, p. 310-311).

2. « Même courte, une séquence voilée marque généralement l'adolescence » (J.-C. Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes*, p. 79).

3. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 2, p. 87.

sexuelle pourrait aisément devenir le refoulé social majeur et où le désir est aisément rabattu sur le besoin, laisser place à la pudeur afin qu'elle propose ses façons différenciées d'occuper l'une ou l'autre position sexuelles, aimer ou être aimé, trouverait sûrement son utilité. Ainsi pourraient peut-être s'inventer de nouvelles façons pour le féminin de séduire le masculin, et pour le masculin d'aimer le féminin.



Conclusion

Ici s'achève ce livre dédié à la pudeur, cette force psychique, variable dans ses formes et créatrice de valeurs, qui mène le sujet d'un absolu désir de voir à un pulsatile désir de voile.

Aurai-je réalisé mon projet de donner corps à la pudeur dans la métapsychologie freudienne ? Et aurai-je réussi à démontrer que la pudeur prenait corps chez le tout petit enfant, à partir de son expérience d'être soigné et séduit ? Aurai-je rassemblé les éléments suffisants pour établir l'importance déterminante d'un premier « quant-à-soi » dans les processus de structuration de la psyché et d'invention du corps ? Aurai-je ébranlé la massive métaphore de la digue pour y ajouter celle du voile et de ses promesses ? Aurai-je réussi à extirper la pudeur de l'orbe d'un surmoi censeur et inhibiteur en montrant qu'elle voile un objet précieux et non un objet honteux ?

Le lecteur le dira.

Aurai-je surtout convaincu de la pertinence de soutenir l'émergence de la pudeur chez les enfants petits, parce qu'elle est au cœur d'une liberté définie comme possibilité assumée de faire des choix, y compris celui d'être aimé ?

Là non plus, la réponse ne m'appartient pas.

Ce qui est sûr, c'est que la recherche n'épuise pas le voyage. Il y a toujours à voir encore, ailleurs, plus loin, autrement. Tout au plus puis-je dire que j'ai le sentiment d'avoir, en explorant les voies ouvertes par Freud et ceux venus à sa suite, rouvert des chemins restés en friche et découvert des voies nouvelles qui en appellent à leur tour à la patience têtue de l'explorateur.

Je suspendrai donc ce travail en indiquant deux voies qui, me semble-t-il, mériteraient d'être parcourues dans la suite de cette première approche de la pudeur. La première reprendrait pour l'approfondir un questionnement sur le rôle de la période de latence dans la formation du sujet. Dans un monde où l'obscénité et l'hypersexualisation des comportements règnent en maître, la période de latence, dont Freud rappelait qu'elle était un phénomène « intimement lié à l'histoire de l'homínisation » (*L'Homme Moïse...*, p. 162), semble en effet elle aussi tombée en disgrâce, d'où la tendance actuelle à s'adresser

aux enfants comme si tous passaient sans transition de la petite enfance à l'adolescence. Comme si on voulait oublier qu'à dix ans les enfants tournent la tête quand leurs parents s'embrassent, que les petites filles jouent encore à la poupée et que les classes ont beau être mixtes, les filles y jouent avec les filles et les garçons avec les garçons. Au lieu d'exacerber les manifestations sexuelles des Lolita et autres enfants-adultes, au lieu de se précipiter pour assurer dès l'école primaire des informations sur le préservatif, la contraception ou le sida, ne conviendrait-il pas de redonner aux enfants le bénéfice de ce temps plus apaisé de la latence, celui dont il était dit dans « Angoisse pulsionnelle et vie pulsionnelle » (p. 120) qu'en raison des remaniements psychiques auxquels il succède, il était aussi le plus favorable à la formation de la conscience morale ? Après une réhabilitation de la pudeur, une réhabilitation de la période de latence. Et pourquoi pas ?

Tournant le dos à la maxime moderne qui veut que l'on vive les yeux grands ouverts et au surmoi féroce qui murmure en permanence « Regarde ça ! » à ceux qui n'ont pas appris que ce qui est donné à voir n'est pas toujours à regarder, constatant qu'on est passé de l'interdit de montrer à la prescription de voir, sans mesurer le risque d'aveuglement qui s'attache au regard sans paupières, déplorant la réticence commune à définir des territoires où l'on ne pénétrerait qu'avec précaution et observant la dissolution d'un désir collectif de pudeur qui servait autrefois à installer des seuils et à poser des voiles dont la responsabilité et la défense n'incombaient pas au seul sujet, une seconde piste de recherche pourrait s'ouvrir du côté de l'invention de formes nouvelles pour une pudeur publique « dont le sens serait de partager nos "vulnérabilités" »¹. Il s'agirait en somme de voir comment offrir et protéger des bulles d'intimité qui soient nichées au milieu d'un espace public devenu envahissant et d'imaginer comment le monde moderne pourrait utiliser les stratégies de la pudeur pour inventer un abord pacifié de la rencontre avec l'autre. La notion du « partageable » serait sans doute la mieux à même d'orienter cette question pour le temps présent, tant il est vrai que la complaisance à l'exhibition et au voyeurisme s'accompagne en retour d'une immense solitude. On peut tout montrer, mais qui regarde encore ? On peut tout dire, mais qui veut bien écouter ?

Mais assez de questions pour l'instant.

En accord avec la formule de Didier Anzieu pour qui « toute fonction psychique se développe par appui sur une fonction corporelle dont elle transpose le fonctionnement sur le plan mental »², j'aimerais clore ici mon propos par l'image d'une pudeur formant les « paupières du désir », et emprunter ses mots à René Char pour conclure :

Si l'homme parfois ne fermait les yeux, il finirait par ne plus voir ce qui vaut d'être regardé.

1. Olivier Mongin, « De la "Dolce Vita" aux "Versets Sataniques" », p. 59.

2. Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, p. 95.

Ouvrage cités

- ABRAHAM N., « Pour introduire "l'instinct filial" » (1973), in Abraham N. et Torok M., *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion « Champs », 1978, p. 123-131.
- ANDRE J., *Aux origines féminines de la sexualité*, Paris, PUF, 1995.
- ANZIEU D., « Le double interdit du toucher », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1984, n° 29, p. 173-189 ; *Le Moi-peau*, Paris, Dunod-Bordas, 1985.
- ARIES Ph., « L'amour dans le mariage », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1982, n° 35, p. 116-122.
- ARIES Ph. et G. DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, R. Chartier (dir.), Paris, Le Seuil, 1986, t. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, M. Perrot (dir.), Paris, Le Seuil, 1987 ; t. 5, *De la Première Guerre mondiale à nos jours*, A. Prost et G. Vincent (dir.), Paris, Le Seuil, 1987.
- ARNAUD A., « Évanescences », *Traverses, Séduction. Les stratégies de l'apparence*, Paris, Minuit, 1980, 18, p. 86-91.
- ASSOUN P.-L., « L'archaïque chez Freud », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1982, n° 26, p. 11-44 ; « La séduction d'origine. Le sexuel et l'infantile », *La Lettre du Grape*, Paris, Érès, n° 20, juin 1995, p. 39 ; *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 1, *Fondements*, Paris, Anthropos, 1995 ; *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, t. 2, *Figures*, Paris, Anthropos-Économica, 1995 ; « Le trauma amoureux. Le "complexe de Werther" », *Le Journal des Psychologues*, juillet-août 1998, n° 159, p. 28-34.
- AUGUSTIN (saint), *La cité de Dieu*, vol. 2, Livres XI à XVII, trad. fr. L. Moreau, introd. et notes J.-C. Eslin, Paris, Le Seuil « Points », 1994.
- AULAGNIER-SPAIRANI P., « Remarques sur la féminité et ses avatars », in AULAGNIER-SPAIRANI P. et al., *Le Désir et la perversion*, Paris, Le Seuil « Points-Essais », 1967, p. 53-89.
- BALIER C., « L'inceste : meurtre d'identité », *Psychiatrie de l'enfant*, xxxvii, 2, 1994, p. 333-351.
- BALINT A., « La pudeur » (1937), trad. fr., *Le Coq-Héron*, sept. 1997, n° 147, 84-86.
- BATAILLE G., *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
- BAUDRILLARD J., *De la séduction*, Paris, Denoël « Folio-Essais », 1979 ; « L'écliptique du sexe », *Traverses. Séduction. L'ironie de la communauté*, Paris, Minuit, 1979, n° 17, 2-30.
- BEAUVOIR S. de, *Le Deuxième sexe*, t. 1, Paris, Gallimard « Folio », 1949.
- BENSLAMA F., « Le voile de l'Islam », *Contretemps, Voile*, Paris, Galilée, hiver-été 1997, n° 2-3, p. 98-111.
- BICK E., « L'expérience de la peau dans les relations d'objet précoces » (1968), trad. fr. in D. Meltzer et al., *Explorations dans le monde de l'autisme*, Paris, Payot, 1980, p. 240-244.
- BIGRAS J., « Comme une bombe dans ma vie », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, p. 61-68.
- BLEVIS M., « Un inceste peut en cacher un autre », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, p. 27-38.

- BOLAS Ch., *The Shadow of the Object. Psychoanalysis of the Unthought Known*, New York, Columbia Univ. Press, 1987.
- BOLOGNE J.-C., *Histoire de la pudeur*, Paris, Olivier Orban Hachette « Pluriel », 1986.
- BONNET G., « Du rêve d'exhibition à l'Œdipe », *Psychanalyse à l'Université*, 1978, 3, n° 10, p. 227-262 ; « La honte et le couple inhibition/exhibition à l'adolescence », *Adolescence, Clinique de la honte*, 1993 : 11, n° 1, p. 27-52 ; *Voir Être Vu*, t. 1 : *Études cliniques sur l'exhibitionnisme* ; t. 2 : *Aspects métapsychologiques*, Paris, PUF, 1981 ; « Voyons voir. Le rôle déterminant joué par l'œil dans les premiers travaux de Freud », *Psychanalyse à l'Université*, Paris, Aurepp, 1981, 6, n° 23, p. 489-500 ; « Perversion affective et perversion sexuelle. Les quatre états de l'affect », *Rev. Fr. de Psychanal.*, 1999, 1, p. 27-41.
- BOREL F., *Le Vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- BOUKOZBA C., « Les mères dormeuses », *Devenir*, 1995, 7, n° 2, p. 31-44.
- BOUREGBA A., « À la rencontre des pères incestueux », *Le groupe familial*, Paris, 1994, 1, n° 142, p. 59-64 ; « Le parent terrible », *Dialogue*, Paris, 1992, 3^e trim., p. 62-70/59-64.
- BRUSSET B., « La honte à l'adolescence », *Adolescence, Clinique de la honte*, Paris, GREUPP, 1993 : 11, n° 1, p. 5-25.
- BULART Ch., « Le regard, la honte et la pudeur », *La lettre, Destins de la pulsion*, École de la Cause Freudienne ACF, Paris, juillet-août 1996, n° 151, p. 5-7.
- BURGELIN O., BASSE M.-Th., « L'unisexe. Perspectives diachroniques », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1987, n° 47, p. 279-299.
- CASTORIADIS-AULAGNIER P., « Le droit au secret : condition pour pouvoir penser », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1976, n° 14, p. 141-157.
- CHALANSET A., « Je n'en veux rien savoir », *Autrement La curiosité*, Paris, 1993, Série Morale n° 12, p. 120-134.
- CHEVALERIAS M.-P., « La notion d'intimité. Approche théorico-clinique », *Neuro-psychiatrie Enfance Adolescence*, 1999, 47(3), 151-159.
- CIFALI M., « Entre psychanalyse et éducation : influence et responsabilité », *Rev. Fr. de Psychanal.*, 1999, p. 973-982.
- CLARK K., *Le nu*, trad. fr., Paris, Hachette « Pluriel », 1969.
- CLAVREUL J., « Le couple pervers », in AULAGNIER-SPAIRANI P. et al., *Le Désir et la perversion*, Paris, Le Seuil « Points Essais », 1967, p. 91-126.
- COLIN L., « L'éducation sexuelle : un consensus désormais établi », *La Lettre du Grape*, Paris, Érès, juin 1995, n° 20, p. 55-63.
- CORPART I., « L'inceste en droit français », *La Gazette du Palais*, 7-8 juillet 1995, n° 188-189, p. 13-23.
- COUCHARD F., « Le plaisir féminin : psychanalyse et culture en questions », *Le Journal des psychologues*, déc. 1995-janv. 1996, n° 133, p. 57-61 ; « Le sang menstruel : tabou et frayeur », *Nouv. Rev. d'Ethnopsychiatrie*, n° 15, 1990, p. 139-150.
- COURNUT-JANIN M., *Féminin et féminité*, Paris, PUF, 1998 ; « Sous couvert de féminité », *Rev. Fr. de Psychanal.*, 2/1997, p. 387-397.
- DAVID-MÉNARD M., « Aussi souvent qu'on voudra », *Trans, La relation d'objet*, Montréal, été 1995, n° 6, p. 27-42.
- DESAIVE J.-P., « Du geste à la parole : délits sexuels et archives judiciaires (1690-1750) », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1987, n° 47, p. 119-133.
- DESCAMPS M.-A., *Le Nu et le vêtement*, Paris, Éd. universitaires, 1972 ; *Vivre nu. Psychosociologie du naturisme*, Paris, Trimégistes, 1987.
- DIDIER-WEILL A., « La honte et la pudeur : les deux voiles », *Patio*, Paris, déc. 1984, n° 3, p. 79-81 ; *Les Trois temps de la loi*, Paris, Le Seuil, 1995.
- DOLTO F., *Au jeu du désir*, Paris, Le Seuil, 1981 ; *La Cause des enfants*, 4^e partie, chap. 4, « la pudeur n'a pas d'âge », Paris, Robert Laffont, 1985, p. 425-428 ; *L'Image inconsciente*

- du corps*, Paris, Le Seuil, 1984 ; *Tout est langage*, Paris, Vertiges du Nord, Carrere « Le Livre de poche », 1987.
- DOLTO F., avec la coll. de J. F. de Sauverzac, *Dialogues québécois*, Paris, Le Seuil, 1987.
- DOUGLAS M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (1967), trad. fr., nouv. éd., Paris, La Découverte, 1992.
- DUERR H. P. (1988), *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, préf. d'A. Burguière, trad. fr., Paris, Maison des sciences de l'homme, 1998.
- DUMONT M., « Le succès mondain d'une fausse science : la physiognomonie de Johann Kaspar Lavater », *Actes de la Recherche en sciences sociales, Le savoir voir*, Paris, EHESS, sept. 1984, n° 54, p. 2-30.
- ELIAS N., *La civilisation des mœurs* (1969), trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- FEDIDA P., « L'exhibition et le secret de l'enveloppe vide », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1976, n° 14, p. 275-280.
- FERENCZI S. (1919), « La nudité comme moyen d'intimidation », *Psychanalyse II. Œuvres Complètes*, trad. fr., Paris, Payot, 1970, p. 338-340 ; « Confusion de langue entre les adultes et les enfants » (1932), *Psychanalyse IV. Œuvres Complètes*, trad. fr., Paris, Payot, 1982, p. 255-256.
- FINKELKRAUT A., *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984.
- FORRESTER J., « Viol, séduction, psychanalyse », *Études Freudiennes*, Paris, n° 27, mars 1986, p. 27-47.
- FOUCAULT M., « La loi de la pudeur » (1979), *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 763-776 ; *Naissance de la clinique* (1963), Paris, PUF « Quadrige », 1993.
- FREUD Sigmund, *Abrégé de psychanalyse* (1938), trad. fr., Paris, PUF, 1998, 84 p.
- « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (Le petit Hans) » (1909, 1922), *Cinq psychanalyses*, trad. fr., Paris, PUF, 1954, p. 94-198.
 - « Angoisse et vie pulsionnelle » (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1984, p. 111-149.
 - « Au-delà du principe de plaisir » (1920), *Essais de psychanalyse*, trad. fr., Payot, 1981, p. 41-116.
 - « Caractère et érotisme anal » (1908), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 143-148.
 - *Correspondance 1873-1939*, lettres choisies et présentées par Ernst Freud, trad. fr., Paris, PUF, 1966, 517 p.
 - *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister, 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1966, 209 p.
 - « Le clivage du moi dans le processus de défense » (1938), *Résultats, idées, problèmes*, t. II, trad. fr., Paris, PUF, 1985, p. 283-289.
 - « Conseils aux médecins sur le traitement analytique » (1913), *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1970, p. 61-71.
 - « Communication d'un cas de paranoïa en contradiction avec la théorie psychanalytique » (1915), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 209-218.
 - « Développement de la libido et organisations sexuelles » (1916-17), *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1961, p. 300-318.
 - « Éclaircissements, applications, orientations » (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1984, p. 182-210.
 - « Esquisse pour une psychologie scientifique » (1895), *La Naissance de la Psychanalyse*, trad. fr., Paris, PUF, 1956, p. 307-396.
 - « Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques » (1911), *Résultats, idées, problèmes*, vol. I, trad. fr. Paris, PUF, 1984, p. 135-143.
 - « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) » (1905, 1923), *Cinq Psychanalyses*, trad. fr., PUF, 1954, p. 1-91.

- « Grande est la Diane des Éphésiens » (1911), avec un commentaire de Jacques Sédar, in *Digraphie*, trad. fr., Paris, Flammarion, septembre 1977, n° 12, p. 6-8.
- *Inhibition, symptôme et angoisse* (1925), trad. fr., Paris, PUF, 1968, 102 p.
- « La création littéraire et le rêve éveillé » (1908), *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1933, p. 69-81.
- « La décomposition de la personnalité psychique » (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1984, p. 80-110.
- « La disparition du complexe d'Œdipe » (1923), *La Vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, p. 117-122.
- « La disposition à la névrose obsessionnelle » (1913), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 189-197.
- « La féminité », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), trad. fr., Paris, Gallimard « Idées », 1984, p. 150-181.
- « La morale sexuelle civilisée » (1908), *La vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969, p. 28-46.
- *La Naissance de la Psychanalyse* (1887-1902), trad. fr., Paris, PUF, 1956, 424 p.
- « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), *Résultats, idées, problèmes*, tome II, trad. fr., Paris, PUF, 1985, p. 231-268.
- « La négation » (1925), *Résultats, idées, problèmes*, t. II, trad. fr., Paris, PUF, 1985, p. 135-139.
- *La Question de l'analyse profane* (1926, 1927), trad. fr., Paris, Gallimard, 1985, 198 p.
- « La tête de la Méduse » (1922), trad. fr., *Magazine Littéraire*, février 1976, p. 35.
- *L'Avenir d'une illusion* (1927), trad. fr., Paris, PUF, 1971, 100 p.
- « Le début du traitement » (1913), *La Technique psychanalytique*, trad. fr., Paris, PUF, 1970, p. 80-104.
- « Le fétichisme » (1927), *La Vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, p. 133-138.
- « Le moi et le ça » (1923), *Essais de Psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1981, p. 221-275.
- *Le Mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905), trad. fr., Paris, Gallimard « Folio », 1988, 440 p.
- « Le motif du choix des coffrets » (1913), *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. fr., Paris, Gallimard Folio, 1985, p. 61-81.
- « Le problème économique du masochisme » (1924), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 287-297.
- « Les explications sexuelles données aux enfants » (1907), *La vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969, p. 7-13.
- « Les modes de formation des symptômes » (1916-17), *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1961, p. 337-355.
- « Les théories sexuelles infantiles » (1908), *La Vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969, p. 14-27.
- « Le tabou de la virginité » (1918), *La Vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969, p. 66-80.
- « L'étiologie de l'hystérie » (1896), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 83-112.
- « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique » (1910), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 167-173.
- *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), trad. fr., Paris, Gallimard, folio, 1986, 256 p.
- « L'humour » (1927), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. fr., Paris, Gallimard « Folio », 1968, p. 317-328.
- *L'Interprétation des rêves* (1899), trad. fr., Paris, PUF, 1967, 573 p.
- « L'Inquiétante étrangeté » (1919), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. fr., Paris, Gallimard « Folio », 1968, p. 209-263.
- « L'organisation génitale infantile » (1923), *La Vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, p. 113-116.
- *Malaise dans la civilisation* (1929), trad. fr., Paris, PUF, 1971, 107 p.

- « Notice sur le bloc magique (les barrières de contact) » (1925), trad. fr., *Rev. Fr. de Psychanal.*, 1981, 45, n° 5, p. 1107-1110.
- « Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense » (1896), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 61-81.
- « Parallèles mythologiques à une représentation obsessionnelle plastique » (1916), *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1933, p. 83-85.
- « Pour introduire le narcissisme » (1914), *La Vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969, p. 81-105.
- « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine » (1920), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 245-270.
- « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), *Essais de psychanalyse*, trad. fr., Payot, 1981, p. 117-217.
- « Pulsions et destins des pulsions » (1915), *Métapsychologie*, trad. fr., Paris, Gallimard « Folio », p. 11-43.
- « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes » (1925), *La Vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, p. 123-132.
- *Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925), trad. fr., Paris, Gallimard, 1984, 143 p.
- « Sur la sexualité féminine » (1931), *La Vie sexuelle*, trad. fr., PUF, 1969, p. 139-154.
- « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912), *La vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, p. 56-182.
- « Sur les types d'entrée dans la névrose » (1912), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 175-182.
- *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905, 1915, 1925), trad. fr., Paris, Gallimard, 1987, 211 p.
- *Totem et tabou* (1913), trad. fr. ; Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1973, 185 p.
- « Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles. » (1919), *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1973, p. 219-243.
- *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), éd. bilingue, Paris, Gallimard, PUF, 1991, 284 p.
- « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme » (1910), *La Vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF, 1969, p. 47-55.
- « Un événement de la vie religieuse » (1927), *L'Avenir d'une illusion*, trad. fr., Paris, PUF, 1971, p. 97-100.
- FREUD S., JUNG C. G., *Correspondance*, t. I : 1906-1909, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975 ; *Correspondance*, t. II : 1910-1914, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.
- FREUD S., *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister, 1909-1939*, Paris, Gallimard, 1966.
- FREUD S., ZWEIG A., *Correspondance 1927-1939*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1973.
- GANDELMAN C., « Exécutions de Baubô », *Contretemps, Voile*, Paris, Galilée, hiver-été 1997, n° 2-3, p. 146-153.
- GASQUERE A., « Entendre, voir et savoir... Analyse d'un aveugle », *Topique*, 1972, n° 7-8, p. 9-47.
- GAULEJAC V. de, *La Névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes, 1987.
- GAZENGEL J., *Vivre en réanimation. Lazare ou « le prix à payer »*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- GIAMPINO S., « Des bébés prévenus... au nom de la prévention ! », in W. Barral (dir.), *Enfant de Droit. La révolution des petits pas*, Paris, Lierre et Coudrier, 1990, p. 80-88 ; *Les Mères qui travaillent sont-elles coupables ?*, Paris, Albin Michel, 2000.
- GOFFMAN E., *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2 : *Les relations en public*, trad. fr., Paris, Minuit, 1973.
- GOLSE B., « Soins et séduction », *Journal de pédiatrie et de puériculture*, Paris, 1997, n° 6, p. 345.
- GRANOFF W., *La Pensée et le féminin*, Paris, Minuit, 1976.
- GRANOFF W., PERRIER F., *Le désir et le féminin* (1964), Paris, Aubier, nouv. éd., 1991.

- GRAVAGNA C.-A., « La crèche : pudeur et collectivité, quels paradoxes ? », *La Feuille*, bulletin de l'A.Na.Psy.p.e., Paris, 1993, n° 19, p. 5-11.
- GREEN A., « Après-coup, l'archaïque », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1982, n° 26, p. 195-215.
- GRIBINSKI S., « La contamination », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1984, n° 29, p. 61-78.
- GUILLAUMIN J., « La blessure des origines », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, Paris, Gallimard, 1982, n° 26, p. 217-232.
- GUILLERAULT G., *Les Deux corps du Moi. Schéma corporel et image du corps en psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1996.
- GUYOMARD P., *La Jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, Aubier, 1992.
- HABIB C. (dir.), *Autrement, La pudeur. La réserve et le trouble*, Série Morale n° 9, Paris, 1992.
- HADDAD A., HADDAD G., *Freud en Italie*, Paris, Hachette « Pluriel », 1995.
- HALMOS C., « Alice au pays du malheur », *Le Bloc Note de la psychanalyse*, Paris, Buchet-Chastel, 1987, n° 7, p. 161-183.
- HAMON M.-Ch., « Des pudeurs », *Quarto*, Bulletin de l'École de la Cause Freudienne en Belgique, n° 25, nov. 1986, p. 6-8 ; *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère ?*, Paris, Le Seuil, 1992.
- HASSOUN J., DAL BON Ch., « L'impoli(e) apatride », *Autrement, La politesse. Vertu des apparences*, Paris, Autrement, 1991, Série Morale n° 2, p. 45-55.
- HEGEL, *Esthétique*, textes choisis par C. Khodoss, Paris, PUF, 1973.
- HERITIER F., *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, O. Jacob, 1994.
- HERITIER F., NAOURI A., CYRULNIK B., et al., *De l'inceste*, Paris, O. Jacob, 1994.
- HIRT J.-M., « Le cinéma de la mise à nu », *Nouv. Rev. de Psychanal.*, *La chose sexuelle*, Paris, Gallimard, 1984, n° 29, p. 249-268.
- HOCHART P., « L'espace intime », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 188-201.
- HOUZEL D., « Le concept d'enveloppe psychique », in Anzieu D. et al., *Les Enveloppes psychiques*, Paris, Dunod-Bordas, 1987, p. 23-54.
- JANKELEVITCH V., *Traité des vertus*, t. 3 : *L'Innocence et la méchanceté*, Paris, Bordas, 1972, chap. IX « De la honte à la pudeur », p. 1467-1477.
- JODELET D., « Le sein laitier : plaisir contre pudeur ? », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1987, n° 47, p. 229-244.
- JONES E., *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud* (1957), t. 3 : *Les dernières années (1919-1939)*, trad. fr., Paris, PUF, 1969.
- JULIEN Ph., *Le Manteau de Noé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- KAUFMANN J.-C., *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, Paris, Nathan, 1995.
- KHAN M. R., *Figures de la perversion* (1979), trad. fr., Paris, Gallimard, 1981.
- KIERKEGAARD S., *Le Journal d'un séducteur* (1843), trad. fr., Paris, Gallimard « Idées », 1943.
- KRISTEVA J., *Pouvoirs de l'horreur ; essai sur l'abjection*, Paris, Le Seuil « Points », 1980.
- LACAN J., « L'agressivité en psychanalyse » (1948), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 101-124 ; « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), *Ibidem*, p. 93-100 ; « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » (1958), *Ibidem*, p. 585-645 ; « La signification du phallus » (1958), *Ibidem*, p. 685-695 ; *Le Séminaire IV* (1956-1957), *La relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994 ; *Le Séminaire Livre VII* (1959-1960). *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986 ; *Le Séminaire Livre XI* (1964). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.
- LACROIX X., *Le Corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris, Le Cerf, 1994.
- LANTOT-BELANGER M.-C., « Tombeau », *Trans, Le beau*, Montréal, hiver 1996, n° 7,

- p. 7-15 ; « Voir la mère nue », *Trans, L'empreinte, l'emprunt*, Montréal, print. 1993, n° 2, p. 49-68.
- LAPLANCHE J., « De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée », *Études Freudiennes*, Paris, n° 27, mars 1986, p. 7-25 ; *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, Paris, PUF, 2^e éd. avec index, 1987.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B., *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origine du fantasme*, Paris, Hachette « XX^e siècle », 1987.
- LAPLATTE C., *L'Outrage public à la pudeur et la contravention d'affiches indécentes*, Troyes, La Renaissance, 1987.
- LAURENT J., *Le Nu vêtu et dévêtu*, Paris, Gallimard, 1979.
- LECLAIRE S., *On tue un enfant*, Paris, Le Seuil, 1975.
- LEGENDRE P., PAPAGEORGIOU-LEGENDRE A., *Filiation, Leçons IV, suite 2*, Paris, Fayard, 1990.
- LEMOINE-LUCCIONI E., *La Robe*, Paris, Le Seuil, 1983.
- LEPRONT C., « Une petite plage sonore de modeste amplitude », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 176-187.
- LORAUX N., *Les Enfants d'Athéna* (1981), Paris, Le Seuil « Points », nouv. éd. augm., 1990.
- LOUIS M.-V., « À propos des violences masculines sur les femmes. Ébauche d'une analyse féministe du nouveau code pénal français », *Rev. des Projets Féministes*, n° 3, oct. 1994, sans numéro de page.
- LOUX F., *Traditions et soins d'aujourd'hui*, Paris, Inter Éditions, 1983.
- MARIN L., « Le roi, son confident et la reine ou les séductions du regard », *Traverses. Séduction. Les stratégies de l'apparence*, Paris, Minuit, 1980, n° 18, p. 25-36.
- MAUSS M., « Essai sur le don » (1923), rééd. dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1985, p. 145-273 ; « Les techniques du corps » (1936), rééd. dans *Sociologie et Anthropologie, op. cit.*, p. 363-386.
- MAYER D., « La pudeur du droit face à l'inceste », *Recueil Dalloz Sirey*, 1988, 27^e cahier, chronique xxxiii, p. 213-215.
- MENECHAL J., REVELLIN A., « Qu'est-ce qu'on t'a fait à toi, pauvre enfant ? Violences sexuelles sur enfants et théories sexuelles parentales », *Dialogue*, n° 143, 1^{er} trim. 1999, p. 63-78.
- MEREJKOVSKY C. de, « Origine de la pudeur », *Rev. Anthropol.*, Paris, Librairie Félix Arcan, 1919, 11-12, p. 301-317.
- METRAL Ch.-G., *La Pudeur ou l'être discret*, Bruxelles, Univ. de Bruxelles, 1996.
- MEYER Ph., *L'Enfant et la raison d'État*, Paris, Le Seuil « Points », 1977.
- MILLER A., *C'est pour ton bien* (1983), trad. fr., Paris, Aubier, 1984.
- MOISSEEFF M., « Entre maternité et procréation », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, n° 7, 121-144.
- MONGIN O., « De la "Dolce Vita" aux "Versets Sataniques" », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 53-65.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1748), Livre XVI, chap. 12, « De la pudeur naturelle », Paris, Garnier-Flammarion, p. 418.
- MONTRELAY M., « L'inceste, une tentative de réparation », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, n° 7, p. 39-48 ; *L'ombre et le nom. Sur la féminité*, Paris, Minuit, 1977.
- MOREL CINQ-MARS J., GAZENGEL J., « Sur la scène du traumatisme crânien : des effets du recours à la psychanalyse », *Champs psychosomatiques*, n° 10, sept. 1997, p. 55-68.
- MOISSEEFF M., « Entre maternité et procréation : l'inceste. », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, n° 7, p. 121-126.
- NASIO J.-D., *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Rivages, 1992 ; *Les sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Rivages, 1988.
- NIVOSE L.-M., « Des atteintes aux mœurs et à la pudeur aux agressions sexuelles », *Rev. de Droit pénal*, Paris, Éd. techniques, mai 1995, n° 5, chron. 27, p. 1-3.
- O'DWYER DE MACEDO H., « La haine du fantasme », *La lettre du Grape*, Paris, Érès, juin 1995, n° 20, p. 51-53.

- OPPENHEIM D., « Le cancer et la honte », *Adolescence*, 1993, (1) : 107-124.
- PACHET P., « La réaction à l'outrage », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 20-28.
- PENOT B., *Figures du déni. En deçà du négatif*, Paris, Dunod, 1989.
- PERRIER F., « Séminaire sur l'amour 1970-1971 », *La Chaussée d'Antin* (1978), nouv. éd., Paris, Albin Michel, 1994, p. 349-536.
- PERROT Ph., « La richesse cachée : pour une généalogie de l'austérité des apparences », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1987, n° 47, p. 157-179 ; *Le Travail des apparences ou les transformations du corps féminin aux XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, le Seuil, 1984, p. 61-88.
- PRE-LAVERRIERE J.-M., « Une difficulté de penser », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, n° 7, p. 88-112.
- RACAMIER P.-C., « Autour de l'inceste », *gruppo*, 7, Paris, Apsygée, 1991, p. 49-65.
- RAND N., TOROK M., *Questions à Freud*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995.
- RASSAT M.-L., art. 330 à 333-1, « Attentat aux mœurs », *Juris classeur pénal*, Paris, 1995, 28-5, p. 4.
- RIVIERE J., « La féminité en tant que mascarade », *La Psychanalyse*, Paris, PUF, 1964, n° 7, p. 257-270.
- ROGER A., « Vulva, vultus, phallus », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1987, n° 47, p. 181-198.
- ROMAN J., « D'une impudeur, l'autre », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 66-71.
- ROSEFELTER P., *L'Ours et le loup*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- ROSOLATO G., « Le non-dit », *Nouv. Rev. de Psychanal., Du secret*, Paris, Gallimard, 1976, n° 14, p. 5-26.
- ROSSARD J., *Pudeur et romantisme*, Paris, Nizet, 1982.
- ROUSSEAU J.-J., *Émile ou de l'éducation* (1762), livre quatrième, Paris, Garnier-Flammariion, 1966.
- RUBIN G., « Nudité édenique et jalousie pathologique », *Rev. Fr. de Psychanal.*, 1997, 1, p. 175-182.
- SAND L., « Prévention du danger et danger de la prévention. La pratique du dire : d'énoncer à dénoncer », *Psychologues et Psychologies*, juillet-août 1997, n° 138, p. 9-11.
- SAUVAGEOT A., *Voirs et savoirs. Esquisse d'une sociologie du regard*, Paris, PUF, 1994.
- SCHAEFFER J., *Le Refus de féminin* (1997), Paris, PUF « Épîtres », éd. corrigée, 2000.
- SCHELER M., *La Pudeur* (1914), trad. fr., Paris, Aubier Montaigne « Philosophie de l'esprit », 1952.
- SCHNEIDER M., « L'admission du "corps étranger" dans l'espace interne », *Monographie de psychopathologie*, 2000, p. 133-146 ; *Don Juan ou le procès de la séduction*, Paris, Aubier, 1994 ; « Endiguer », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 160-176 ; *Généalogie du masculin*, Paris, Aubier, 2000 ; « Inceste maternel, inceste paternel », *Études Freudiennes, L'inconscient, l'inceste et la dimension du tragique en psychanalyse*, Paris, 1994, n° 35, p. 113-124 ; « La séduction comme parure ou comme initiation », *Traverses. Séduction. L'ironie de la communauté*, Paris, Minuit, 1979, n° 17, p. 31-44 ; « Le mirage incestueux », *Patio*, Paris, L'Éclat, 1987, n° 7, p. 13-26.
- SCHUR M., *La Mort dans la vie de Freud* (1972), trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.
- SEIBBAR L., *Le Pédophile et la maman*, Paris, Stock 2, 1980.
- SEMPE J.-C., « Le corps du psychanalyste », *Psychanalystes*, Paris, Collège de psychanalystes, avril 1990, 5-17.
- SEULIN Ch., « Formation réactionnelle et sublimation », *Rev. Fr. de Psychanal.*, 4/1998, p. 1279-1284.
- SIBONY D., *Le Féminin et la séduction*, Paris, Grasset « Le livre de poche », 1986.
- SIGUIER M., « De l'intimité à la protection judiciaire de la jeunesse », *Connexions, Le secret*, Paris, ARIP, 1992, n° 60, p. 137-146.
- SIMMEL G., *Secrets et sociétés secrètes* (1908), trad. fr., Strabourg, Circé, 1991.

- SMIRNOFF V. N., « Le squelette dans le placard », *Nouv. Rev. de Psychanal. Du secret*, Paris, Gallimard, 1976, n° 14, p. 27-53.
- TAYLOR Ch., *Le Malaise de la modernité* (1991), Paris, Le Cerf « Humanités », 1999.
- TISSERON S., *La Honte. Psychanalyse d'un lien social*, Paris, Dunod, 1992.
- TOROK M., « L'« envie du pénis » chez la femme » (1964), in N. Abraham et M. Torok, *L'Écorce et le noyau*, op. cit., p. 132-171.
- VAN GIJSEGHEN H., GAUTHIER L., « De la psychothérapie de l'enfant incestué : les dangers d'un viol psychique », *Santé mentale au Québec*, 1992, 17, n° 1, p. 19-30.
- VASSE D., « La pudeur et le respect », *Lumière et vie. Pudeur et secret*, Lyon, 1993, n° 211, p. 81-91.
- VIDAL J.-M., « L'en-deçà du « stade du miroir » : nature et culture de la pudeur et de la parure », *Communications*, Paris, Le Seuil, 1987, n° 47, p. 7-29.
- VIGARELLO G., *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, coll. Points, 1985.
- VINCENT-BUFFAULT A., « La domestication des apparences », *Autrement*, Paris, 1992, Série Morale n° 9, p. 126-135.
- VRIGNAUD D., « Les comptes de l'inceste ordinaire », in F. Héritier et al., *L'Inceste*, op. cit., p. 131-169.
- WILLIAMS B., *La Honte et la nécessité* (1993), trad. fr., Paris, PUF, 1997.
- WINNICOTT D. W., « La capacité d'être seul » (1958), *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1969, PBP, p. 206 ; « La théorie de la relation parent-nourrisson » (1960), *Ibidem*, p. 237-256 ; « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », *Processus de maturation chez l'enfant*, trad. fr., Paris, Payot, 1970, p. 9-18 ; « L'enfant en bonne santé et l'enfant en période de crise : quelques propos sur les soins requis » (1962), *Ibidem*, p. 19-30 ; « De la communication et de la non-communication, suivi d'une étude de certains contraires » (1963), *Ibidem*, p. 151-168 ; *Playing and Reality*, Harmondsworth, Penguin « Pelican », 1971.

FICTION

- BILLY A., *La Pudeur*, ill. Dignimont, Paris, Jean Vigneau, 1946.
- BÖLL H., *L'Honneur perdu de Katarina Blum*, Paris, Le Seuil « Points », 1974.
- CALVINO I., « Le sein nu », *Palomar*, Paris, Le Seuil « Points », 1985.
- COHEN A., *Belle du Seigneur*, Paris, Gallimard, 1968.
- COSSERY A., *Mendiants et orgueilleux*, Paris, Joelle Losfeld, 1993.
- DURAS M., *La Vie tranquille*, Paris, Gallimard « Folio », 1944 et 1972.
- ERNAUX A., *Les Armoires vides*, Paris, Gallimard « Folio », 1974 ; *L'événement*, Paris, Gallimard, 2000.
- FEYDEAU G., *Mais n'te promène donc pas toute nue*, Théâtre complet, t. IV, Paris, Bordas « Classiques Garnier », 1989.
- FOURNEL P., *Le jour que je suis grand*, Paris, Gallimard, 1995.
- FRANCE A., « Les premiers voiles », *L'Île des pingouins*, Paris, Calmann-Lévy, 1908.
- GUEVREMONT G., *Le Survenant* (1945), Montréal, nouv. éd., 1974, Bibl. Québécoise, 1990.
- HANDKE P., *Histoire d'enfant* (1980), trad. fr., Paris, Gallimard « Folio », 1983.
- HOMERE, *L'Odyssée*, trad. V. Bérard (1931), Paris, Gallimard « Folio », 1955.
- KAFKA F., *Lettre au père* (1917), trad. fr., Toulouse, Petite Bibliothèque Ombre, 1994.
- KUNDERA M., *Les Testaments trahis*, Paris, Gallimard « Folio », 1993 ; *L'Immortalité* (1990), trad. fr., Paris, Gallimard « Folio », 1993 ; *L'Insoutenable Légèreté de l'être* (1984), trad. fr., Paris, Gallimard, 1984.
- MULISCH H., *La Découverte du ciel* (1992), trad. fr., Paris, Gallimard, 1999.
- MUSIL R., *L'Homme sans qualités*, t. 1, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1956 ; *Essais*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1984.

QUAND LA PUDEUR PREND CORPS

- PROUST M., *À la recherche du temps perdu* (1923-1927), Paris, Gallimard « Pléiade », 1954.
REAGE P., *L'Histoire d'Ô*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1974.
SEMPRUN J., *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994.
UPDIKE J., *La Parfaite épouse* (1992), trad. fr., Paris, Gallimard, 1994.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE de Pierre Fédida, IX

INTRODUCTION : LA PUDEUR, UN CONCEPT QUI FAIT QUESTION, 1

CHAPITRE 1 / PENSER LA PUDEUR AVEC FREUD, 7

A – De la digue au voile, 8

1. *Origine d'une métaphore*, 8 – 2. *Pudeur et perversion*, 10 – 3. *Les digues en construction*, 12 – 4. *Le jeu des pulsions*, 16 – 5. *Questions en suspens*, 21.

B – Un legs ambigu, 23

1. *Un homme au regard pénétrant*, 24 – 2. *Nuancer le portrait*, 30 – 3. *Rideau !*, 35.

CHAPITRE 2 / LA PUDEUR, DES HISTOIRES, 39

1. *Apparition historique du sujet pudique*, 44 – 2. *Évanouissement de la pudeur dans l'Occident moderne*, 49.

CHAPITRE 3 / L'ÉMERGENCE DE LA PUDEUR, 53

A – Délimiter le monde, et soi-même, 57

1. *Du ça au moi*, 58 – 2. *L'épreuve de la satisfaction*, 61 – 3. *L'expérience de la séduction*, 65.

B – Soins, séduction et protection, 72

1. *Figures imposées*, 74 – 2. *Protéger, interdire*, 80 – 3. *Séduire, interdire*, 85.

C – Narcissismes et autoprotection psychique, 92

1. *Du regard*, 92 – 2. *L'amour de soi comme d'une image*, 95 – 3. *Prémises de l'autoprotection psychique*, 101.

D – Et la pudeur ? Premières propositions, 104

CHAPITRE 4 / CEDIPE AU TRAVAIL, 109

A – Vouloir voir, 109

Un plaisir coûteux, 110.

B – Une vision capitale, 114

1. *Des effets d'une vision*, 115 – 2. *... quand on est garçon*, 117 – 3. *... quand on est fille*, 121.

C – La pudeur en formation, 128

1. *Pudeur et digues*, 128 – 2. *Pulsion, refoulement et perversion*, 130 – 3. *La nouvelle donne œdipienne*, 135 – 4. *Variations pudiques*, 139 – 5. *La pudeur a-t-elle un sexe ?*, 142.

CHAPITRE 5 / SECRETS ET SÉCRÉTIONS, 145

A – Les sels du dégoût, 145

1. *Le dégoût au cœur de la civilisation ?*, 146 – 2. *La souillure, une menace*, 149 – 3. *La menace du vivant*, 152.

B – Logiques de séparation, 159

1. *Penser et juger comme protection contre le féminin*, 159 – 2. *Partager*, 161 – 3. *Espace psychique, non-dit et secret*, 166.

CHAPITRE 6 / VOILAGES, 171

A – Désir de voile, 171

1. *Naissance du voile*, 171 – 2. *Le vêtement comme voile*, 173 – 3. *La beauté comme voile*, 177 – 4. *La virginité comme voile*, 182.

B – Cette « grandiose réalisation réactionnelle... », 186

1. *Dissimuler le sexe*, 188 – 2. *Voiler le féminin*, 192 – 3. *Voiler, au masculin*, 194.

C – La pudeur mise en question, 197

1. *Voiles inutiles*, 198 – 2. *Voiles trompeurs*, 202.

CHAPITRE 7 / JOUER DE LA PUDEUR, 207

A – De la séduction, 208

1. *Portrait du séducteur en diable*, 208 – 2. *Portrait de la séduction en sorcière*, 210 – 3. *Changer la donne*, 212 – 4. *Du viol et de la séduction*, 214.

B – Les destins de la séduction, 219

1. *La rencontre amoureuse et ses risques*, 220 – 2. *Esquives*, 221 – 3. *Parades et malentendus*, 225 – 4. *Les équivoques de la pudeur*, 231.

C – Pudeur, amour et érotisme, 233

1. *Regards croisés*, 235 – 2. *L'étreinte ou la pudeur évanouie*, 237 – 3. *Voiler, dévoiler, revoiler*, 242.

CHAPITRE 8 / LA PUDEUR MISE À MAL, 247

A – L'impudeur coupable, 247

1. *Crimes et délits*, 248 – 2. *L'inceste, hors la loi*, 252 – 3. *Le droit et les actes impudiques à l'égard des enfants*, 254.

B – À l'école de la pudeur, 259

1. *Le social entre la famille et le droit*, 260 – 2. *Prévenir ?*, 262.

C – De la pudeur comme prévention des violences sexuelles, 272

1. Eduquer, interdire, humaniser, 273 – 2. Pudeur et soin, 276 – 3. Respecter les territoires de l'intime, 282.

CONCLUSION, 289

Ouvrages cités, 291



Cet ouvrage à été composé par
I.G.S. - Charente Photogravure à l'Isle-d'Espagne (16)
Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Dépôt légal : novembre 2002 — N° 49 753



prenant appui sur la psychanalyse et sur une pratique clinique dédiée aux nourrissons et aux jeunes enfants placée sous le signe de la « prévention », y compris celle des violences sexuelles.

Quand la pudeur prend corps propose au lecteur l'approche nouvelle d'un thème ancien, resté pourtant peu étudié jusqu'à présent. On y apprend comment se constitue chez le sujet humain un désir de voile qui viendra s'opposer à la tyrannie du désir de voir, le sien comme celui de l'autre. On y découvre aussi comment réhabiliter la pudeur pourrait être une voie possible pour prévenir les agressions sexuelles et le malheur qui s'ensuit. Un ouvrage éclairant et passionnant sur un sujet qui nous concerne tous, que l'on soit psychologue, psychanalyste, parent, éducateur ou... amoureux.

José Morel Cinq-Mars est docteur en psychanalyse et psychopathologie fondamentale de l'Université Denis Diderot - Paris VII. Née au Canada, elle vit désormais en France. Depuis vingt ans, elle travaille comme psychologue dans un service de Protection maternelle et infantile de la région parisienne.

Préface de Pierre Fédida.



9 782130 532132

www.puf.com

22419198 / 11 / 2002

24 € TTC France