

L'intime, l'abri du sujet

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Pour interroger la notion de « l'intime », je propose trois orientations.

1. La notion de « l'intime » est une façon d'entrer dans la question du « sujet ».

Le concept de « sujet » est d'origine philosophique, mais il n'est pas étranger à la pensée psychanalytique, il lui est même absolument nécessaire.

Le travail que je vous propose sera surtout philosophique ou à l'interface de la philosophie et de la psychanalyse. Il y a eu une époque - je pense, pour donner un exemple, au début des années 60, avec le livre de Ricoeur *De l'interprétation* et le Colloque de Bonneval sur « l'Inconscient », où la philosophie s'expliquait avec la psychanalyse autant que la psychanalyse avec la philosophie. C'est un peu dans cet esprit que je chercherai ce que la notion de l'intime peut apporter à la question du sujet.

2. L'intime ne découvre jamais mieux sa structure que dans les moments où il est menacé ou frappé d'effraction. Cette effraction – ou une de ses formes – est la honte. Je chercherai comment la honte, que je comprendrai comme rupture de réversibilité, peut nous mettre sur la voie de la constitution du sujet

3. La notion de l'intime me paraît avoir un noyau de sens disons relativement invariant. Mais cela n'exclut pas qu'il y ait des différences, selon les époques, quant à la manière dont l'intime se définit et opère dans la vie sociale comme dans la vie psychique. Qu'en est-il aujourd'hui ? Je me demande si certains aspects « panoptiques » du fonctionnement social aujourd'hui, par exemple les « réseaux sociaux » ne viennent pas brouiller les frontières qui délimitaient les domaines du public, du privé, et de l'intime. Si

on l'admet, et si on admet aussi qu'il y a, sinon une isomorphie du moins une co-variance entre l'espace social et l'espace psychique, on pourrait tenter d'articuler ce brouillage des frontières dans l'espace social et l'importance prise aujourd'hui par ce que certains ont appelé la ou les pathologies des limites.

A. On peut entrer dans la question de l'intime en distinguant le public, le privé et l'intime

L'intime ou l'espace de l'intime.

Il paraît en effet difficile de penser l'intime sans se référer à une sorte de spatialité.

Car l'intime signifie l'intérieur ou le plus intérieur

Or intérieur est un terme relationnel. Un « intérieur » ne prend sens que par différence avec un « extérieur ».

Comment une telle différence peut-elle apparaître ?

Elle vient de la constitution même l'être vivant : un être vivant, un organisme doit, aussi longtemps qu'il vit, s'isoler de ce qui l'entoure par une sorte d'enveloppe qui trace une « frontière » entre dedans et dehors. Cette enveloppe protège le dedans des intrusions du dehors, mais elle est aussi un lieu de passage, dans les deux sens, qui est appelé métabolisme.

Je dirai donc que, dans un organisme vivant, le rapport entre dedans et dehors est dialectique : un « dedans » ne se définit qu'en s'opposant à un « dehors » qui peut être dangereux, mais se prête aussi à des échanges sans lesquels la vie serait impossible. Si rien ne s'oppose, si rien ne s'échange, un dedans ne peut pas apparaître.

Là où la vie est humaine, le rapport de l'organisme à son milieu devient le rapport d'un corps humain – que je vais appeler, en reprenant une formule de Merleau-Ponty « corps-sujet » - à son environnement.

Freud ne parle pas de corps-sujet, il parle, dans *Le moi et le ça*, de « moi-corps » <Körper-Ich>. Et ce « moi-corps », il le construit selon deux orientations: 1. le moi est comme une surface de l'appareil psychique, une surface du ça modifiée par la perception extérieure ; 2. le moi est une projection interne de la surface du corps et des sensations (internes et externes) qui s'y produisent, comme l'homonculus de Penfield est la projection cérébrale du corps¹. Un rapprochement est-il possible entre corps-sujet et moi-corps ? On pourra revenir sur ce point dans la discussion.

¹ Dans *Le moi et le ça*, Freud écrit : « je propose [d'appeler] *Moi* l'entité qui a son point de départ dans le système P et qui est en premier lieu préconsciente et en réservant la dénomination *ça* (*Es*) à tous les autres éléments psychiques dans lesquels le moi se prolonge en se comportant d'une manière inconsciente [...] Un individu <Individuum> est pour nous un ça psychique non reconnu <anerkannt> et inconscient sur lequel se tient, en surface, le moi, développé à partir du système conscient qui en est le cœur. Si nous nous efforçons de donner une représentation graphique, nous ajouterons que le moi enveloppe <umhüllt> le ça, non pas complètement mais dans la mesure où le système P du moi <en> forme la surface, comme une couche de plasma est au dessus de l'œuf ».

« Il est facile de voir que le moi est la partie du ça qui a été modifiée par l'influence directe du monde extérieur par l'intermédiaire du <système> PC. Il s'efforce également de faire valoir l'influence du monde extérieur sur le ça et ses intentions, il s'efforce de mettre le principe de réalité à la place du principe de plaisir qui règne sans restriction dans le ça. La perception joue pour le moi le rôle qui revient à la pulsion dans le ça. Le moi représente ce qu'on peut appeler la raison et la circonspection <Besonnenheit>, en opposition au ça qui contient les passions. Tout cela correspond aux distinctions populaires bien connue, mais ne

L'organisme a un milieu naturel, mais le corps-sujet humain a un environnement qui est indivisiblement naturel et culturel.

L'outil et le langage qui sont le socle de la culture brouillent la différence entre le dedans et le dehors. Rien de plus extérieur (et contraignant) que le langage, mais aussi rien de plus intérieur. Et l'outil est une aire transitionnelle entre la main et le monde, il participe indivisiblement du dedans et du dehors.

La dialectique entre le dedans et le dehors se développe selon deux dimensions: le dehors face auquel le corps-sujet délimite son dedans est à la fois celui des choses et celui des autres. Cette distinction est très simplificatrice. Le langage, les objets culturels, un tableau, un livre sont à la fois du côté des « choses » et du côté des « autres ». Et puis les deux dialectiques sont liées et même inséparables. Mais la distinction n'est pas vaine car elle permet de voir que le dedans n'a pas exactement la même nature, ni la dialectique le même sens selon que le dehors est celui des choses ou celui des autres

Il n'y a pas d'intimité à protéger ou à dévoiler dans le rapport aux choses ou dans le rapport à l'animal. L'intime n'est possible que dans la relation aux autres humains.

Cette relation aux autres, cette dialectique interhumaine fait apparaître et différencie trois domaines : le public, le privé, l'intime. Je précise que, les distinguer, ce n'est pas les séparer : ils sont inséparables et en co-fonctionnement.

doit être compris que sur un plan de généralité et d'exactitude idéale. ». Freud compare aussi le rapport du moi et du ça au rapport du cavalier et de sa monture, en précisant que si le cavalier ne veut pas se séparer de sa monture, il n'a d'autre choix que la conduire là où elle veut aller et que, de même le moi traduit en action la volonté du ça <den Willen des Es>, comme si c'était la sienne propre. Freud précise aussi que le moi est redevable de son apparition et de sa séparation par rapport au ça à un autre facteur que le système P : « Le corps propre et particulièrement sa surface est un lieu d'où peuvent émaner en même temps des perceptions externes et des perceptions internes. Il est vu <gesehen> comme un objet autre, mais il produit au toucher deux sortes de sensations, dont l'une peut être comparée à une sensation interne. La psychophysiologie a expliqué de façon suffisante comment le corps propre se détache du monde des sensations. La douleur paraît avoir aussi joué son rôle, et la façon dont, dans des maladies douloureuses on acquiert une nouvelle connaissance de ses organes est peut-être exemplaire de la façon dont on en vient, d'une façon générale, à avoir une représentation de son propre corps. Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, il est aussi lui-même la projection d'une surface [dans la traduction anglaise de 1927 a été ajoutée une note des traducteurs, autorisée par Freud : « le moi est dérivé, en dernier ressort, des sensations corporelles et principalement de celles qui viennent de la surface corporelle. Il peut par conséquent être considéré comme une projection mentale de la surface du corps, outre le fait qu'il représente, comme nous l'avons vu plus haut, les surfaces de l'appareil psychique »]. Si on cherche à en donner une analogie anatomique, le mieux est de l'identifier au petit homme cérébral des anatomistes qui, dans l'écorce cérébrale se tient sur la tête, tend les talons vers le haut, regarde vers le bas et, comme on le sait, porte à gauche la zone du langage [...] Non seulement le plus profond mais aussi le plus haut peut être, dans le moi, inconscient. C'est comme si nous était démontré de cette façon ce que nous avons dit plus haut du moi conscient, savoir qu'il est avant tout un moi-corps ».

Dans la 31^e des *Leçons*, Freud écrit : Ce système <du moi> est tourné vers le monde extérieur et transmet les impressions reçues, c'est durant son fonctionnement que se produit le phénomène de conscience. Il est l'organe sensoriel de tout l'appareil, réceptif, au demeurant, non seulement pour les excitations qui viennent du monde extérieur, mais aussi pour celles qui viennent de l'intérieur de la vie psychique <aus dem Inneren des Seelenlebens> [...] Le moi n'est qu'une partie du ça, une partie modifiée de façon appropriée par la proximité du monde extérieur, des menaces et des dangers qui y résident

Le public, c'est l'espace par principe ouvert où chacun se tient, parle, agit sous le regard des autres, n'importe quel autre. L'espace public n'est donc ni inclusif, ni exclusif. C'est par excellence la sphère du débat public et de l'agir en commun : l'agora. C'est aussi l'espace où il y a du tiers : pour qu'un espace public apparaisse, il faut être au moins trois, chaque terme pouvant faire tiers par rapport aux deux autres. C'est donc aussi l'espace où se construisent les objets de la science et l'objectivité et où chacun peut apparaître en position d'objet sous le regard des autres.

Le privé, c'est un espace qui se referme, donc qui à la fois inclut et exclut, il exclut la présence non pas de l'autre, mais de l'autre *quelconque*. A l'hôpital public, si une personne demande une consultation privée, c'est qu'elle espère rester une seconde personne, une personne à laquelle le médecin s'adresse, plutôt qu'une troisième personne, objet de commentaires à l'adresse des étudiants. L'espace privé peut réunir autant de personnes qu'on voudra, il n'en est pas moins essentiellement celui du « deux », de la dualité.

La société civile en général se partage entre espace public et espace privé.

L'espace privé proprement dit, c'est le foyer, la maison ; le foyer permet de se dérober à la sphère publique, de s'en protéger, et puis aussi de s'étendre, d'abandonner pour un moment la verticalité.

Le foyer abrite certains processus liés au corps : manger, dormir, prendre soin de son corps, avoir des relations sexuelles et aussi, du moins à une certaine époque naître et mourir².

La différence entre espace public et espace privé n'est jamais plus visible que lorsqu'elle devient un affrontement. L'*Antigone* de Sophocle met en scène le combat entre le règne du jour : les vivants, l'espace public et politique et le règne de la nuit : le foyer, les ancêtres, les honneurs dus aux morts.

Honorer un mort, c'est d'abord l'ensevelir, lui donner une sépulture, lui donner un abri dans la nuit, la terre, la terre-mère, mais aussi dans la suite des générations et l'histoire commune. Sans sépulture, le cadavre n'est plus rien d'humain. C'est pourquoi Antigone doit désobéir au roi Créon et donner une sépulture à son frère.

Comment l'intime se distingue-t-il du privé ?

Trois indications peuvent nous mettre sur la voie.

1. L'intime se présente comme une certaine présence à *soi-même*. Avec l'intime apparaît la catégorie du « soi-même ». Nous sommes passés tout à l'heure du trois au deux, passons-nous ici du deux au un ? En un sens oui, mais à la condition que ce « un » soit compris lui aussi comme impliquant « de l'autre », de la relation.

Deux témoignages sur l'intime le font bien voir :

Ludwig Binswanger écrit, au sujet de Henrik Ibsen : « ces deux choses, l'impossibilité de se déshabiller complètement devant les autres et le désir ardent <Sehnsucht> d'être compris "au plus profond de l'intérieur",

² Aujourd'hui la naissance et la mort sont passées à l'hôpital. La question est de savoir si l'intime qui leur appartient peut y être préservé

appartiennent à la confession dans la forme de *l'art* et ainsi à la réalisation de soi en elle »³.

Et St Augustin : « Toi tu étais plus intérieur que le plus intérieur de moi-même et au dessus de ce que j'ai de plus élevé » <Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo> (*Confessions*, III, 6, 11).

2. Comme Binswanger le souligne, l'intime est le lieu d'une tension interne entre une impossibilité et un désir ardent.

Cette tension peut ne pas apparaître parce que, dans le fonctionnement social, elle tend à se neutraliser dans la distinction et le partage entre ce qui peut *se montrer* et ce qui doit *rester caché*.

Ce qui doit rester caché, selon cette normativité sociale, c'est en particulier :

- ce qui est à l'intérieur du corps. On pensera par exemple au sang, non seulement le sang de la blessure mais le sang qui monte au visage. Comme le remarque Max Scheler, la rougeur venant de l'effort physique est différente de la rougeur de la colère et surtout du « rougissement », la rougeur qui vient de la honte. C'est ce troisième cas qui est ici le plus intéressant : la honte survient quand une dimension de l'intime est entrée dans le visible et le rougissement atteste et redouble ce devenir visible de l'intime.

- ou bien certaines parties du corps – celles en particulier qui correspondent à des zones érogènes et qui sont des lieux de passage, de transit, entre l'intérieur et l'extérieur – et les fonctions qui leur sont liées

- ou bien certaines maladies (« maladie secrète » = « maladie vénérienne »)

- ou bien même un certain rapport du corps à la jouissance, dans une situation qui est, en elle-même ordinaire et sociale. Pour me faire comprendre, je citerai Annie Ernaux (*Les armoires vides*, folio, p. 114) :

« 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, les petits soupirs d'aise, les petits bouts de pain qui essorent la sauce dans tous les coins, suçotés, aspirés, retrempés, ramollis... Ma mère ramone ses gencives de l'index... Comment oser ! Mes parents ! Le scandale ! ».

Le scandale surgit lorsque ce qui devait rester caché s'est montré, révélant ainsi la tension interne à l'intime. Ce qui me conduit au troisième point.

3. L'intime est toujours dans un certain voisinage avec la honte ; la honte surgit lorsqu'il y a une effraction de l'intime et que ce qui était soutenu ou contenu « perd contenance ».

Cela apparaît dans les situations où la frontière entre ce qui peut se montrer et ce qui doit rester caché vacille. Or parmi ces situations, il y a celles où vient en jeu la nudité du corps.

Lorsque la nudité s'expose en situation esthétique (le modèle du peintre), ou en situation amoureuse ou à la rigueur aussi en situation médicale (médecin et patient), elle n'est pas honteuse

³Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, De Boeck Université, p. 41.

Si, en revanche, le peintre ou le médecin voient la personne nue, non pas comme « forme esthétique » ou comme « patient » mais comme une singularité « désirable » ou « repoussante », si, à l'inverse dans une situation amoureuse, l'amant voit la femme nue non comme une singularité mais comme le représentant d'un genre ou comme un instrument de sa jouissance, alors le regard sur la nudité du corps devient blessant. Et surgit la honte d'être nu ainsi que le mouvement de pudeur qui voile le corps et tente de protéger l'intimité.

Ces analyses conduisent à trois résultats

1. L'intime est, en un premier sens une marge de retrait, d'invisible qui me permet d'être sujet dans l'espace du visible ou une marge d'indicible ou de silence qui me permet d'être sujet dans l'espace du langage. L'intime m'absente de l'espace public (et même de l'espace privé) pour que j'y aie présence en tant que sujet.

2. L'intime n'est jamais seulement cette « absence », il est relationnel, donc n'existe que dans une tension interne, un jeu, le double jeu de sa manifestation et de son retrait, de son jour et de sa nuit. Il disparaît s'il est contraint à n'être que jour (visible) ou que nuit (invisible).

3. Public, privé et intime ont une relation dialectique : chacun n'est ce qu'il est, dans sa différence avec les autres, que par les autres.

Nous avons vu précédemment que la tension interne à la vie de l'intime peut se figer en une normativité sociale qui discrimine le permis et l'interdit.

Cette tension peut aussi se figer dans la vie psychique, en particulier dans les situations où la honte envahit l'existence du sujet et devient la tonalité dominante de l'existence.

La clinique de l'adolescence en donne de nombreux exemples. Ainsi chez cette adolescente de 14 ans qui,

« dans ses séances, parle beaucoup de l'importance du regard de l'autre qui suscite en elle de la honte. [...] De l'affect de honte lui-même, elle indique le déchaînement sur le corps : le rouge qui lui vient au front, les yeux qui se baissent irrésistiblement, les épaules qui s'affaissent et tous ces moments où elle dit perdre la face. Elle insiste sur la fulgurance et la brutalité de cette émotion singulière.

« La première fois qu'elle évoque la honte qu'elle a d'elle-même, c'est de son corps qu'elle parle, de son corps regardé par l'autre : “je suis laide, j'ai honte de mon corps, dit-elle. J'ai un gros cul, je mets des pulls très longs pour le cacher. En gym, c'est terrible, je crois que tout le monde me regarde, je me sens laide et nulle, j'ai envie de disparaître...” [...] <elle se sent > pataude dans son corps, elle aimerait tant être souple, avoir un corps, tel qu'elle les voit dans les magazines qu'elle feuillète pendant de longues heures. Elle s'y essaie : “devant le miroir, je mets un soutien-gorge et je prends les poses des femmes des magazines et j'ai honte” [...]

« Dans le regard de l'autre, elle ne lit pas de reproches, personne ne lui dit qu'elle est grosse ou laide. Elle ne voit pas de reproches induisant la culpabilité, mais elle perçoit un regard critique qui, dit-elle, la perce à jour et la rend honteuse. [...]

« Au cours d'une séance, elle évoque la joie de se promener dehors, quand il fait chaud, vêtue d'une robe légère. Elle décrit le plaisir qu'elle

éprouve, l'air chaud qui caresse ses jambes, la légèreté du tissu sur son corps, elle se sent bien. Mais alors surgit en elle la pensée qu'elle pourrait rencontrer quelqu'un qui, la voyant marcher ainsi, penserait qu'elle est une salope. Terme qui revient souvent dans ses propos. Elle se sent comme nue, offerte au regard de l'autre. Qu'est-ce qui pourrait ainsi être découvert ? Elle a honte à nouveau et rentre vite chez elle ».

- La honte est un affect qui se déchaîne sur le corps
- La honte est la conscience que le corps est mis à nu, « offert au regard », « percé à jour » ; la peau perd sa fonction contenante ; la honte « fait perdre la face » (comme si le corps-sujet perdait son visage)
- A... distingue une enveloppe tactile non seulement contenante mais transitionnelle (transitionnante) et une enveloppe visuelle effractée

Il est aussi cas extrêmes où la honte envahit la totalité de l'existence corporelle, comme si le corps n'était plus que la mise en scène de l'effraction de l'intime.

C'est ce que montre le cas de Nadia, présenté par Pierre Janet⁴.

Toute l'histoire de Nadia est traversée par le sentiment de honte.

Vers 4 ans Nadia a honte de sa taille parce qu'on lui aurait dit qu'elle était grande pour son âge.

Vers 8 ans elle a honte de ses mains, qu'elle trouve longues et ridicules.

Vers l'âge de 11 ans, elle se défend de porter des jupes courtes parce qu'elle croit que tout le monde regarde ses jambes, qu'elle trouve horribles. Quand on lui permet de porter des jupes longues, elle se met à avoir honte de ses pieds, de ses hanches trop larges, de ses gros bras.

Elle aurait été incapable, dès l'enfance, de se déshabiller devant ses parents et ne se serait fait ausculter par aucun médecin avant 27 ans (l'âge auquel Janet la reçoit dans son service).

Elle a particulièrement honte des signes physiques de sa puberté et elle s'efforce jusqu'à 20 ans d'arracher ses poils pubiens. Par son habillement et sa coiffure elle cherche à cacher son sexe, sa féminité.

Bien qu'elle soit mince et jolie, Nadia a la conviction que son visage est bouffi, rouge, plein de boutons. Quand on lui dit qu'on ne voit pas de boutons sur son visage, elle répond que ceux dont elle souffre sont entre la peau et la chair et l'enlaidissent.

Elle fait tout ce qu'elle peut pour ne pas grossir, car être grosse ce serait, dit-elle, honteux. Janet précise que l'obésité ne lui paraît pas honteuse en tant que telle ; ce n'est que *pour elle-même* que c'est honteux et immoral.

D'où des restrictions alimentaires très sévères, qui font qu'elle a constamment faim et ne pense qu'à manger.

Tout ce qui se rapporte au fait de manger est pour elle une source de tourments.

Très tôt, elle a dû manger seule, en dehors du regard des autres. Manger devant les autres lui fait l'effet d'avoir à uriner en public. On ne peut pas même l'entendre manger. Sa mastication, et seulement la sienne, produit un

⁴ Pierre Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, observation 166 (texte accessible en ligne).

bruit qu'elle juge particulièrement repoussant et honteux. Elle voudrait pouvoir avaler tout rond la nourriture.

Janet remarque qu'il n'y a pas une seule partie de son corps qui échappe au sentiment de honte. Et c'est pourquoi il parle d'une honte du corps généralisée.

Nadia voudrait être sans corps, incorporelle.

De telle sorte qu'elle ne serait ni vue ni entendue, ni touchée, personne ne pourrait « la saisir par le corps », de quelque façon que ce soit.

Elle veut désespérément être sans corps parce que son corps est comme privé du voile qui en assure la contenance en tant que corps sujet.

Elle veut désespérément être sans corps parce que, le voile qui « contient » le corps-sujet s'étant déchiré (ou ne s'étant pas constitué), être incorporelle est la seule façon pour elle d'exister encore, à la limite, comme sujet.

Comme Freud l'a vu le premier, le symptôme est à la fois le poison et le remède, la folie n'est jamais seulement l'effondrement du sujet, elle est toujours aussi la tentative ultime pour exister comme sujet dans l'effondrement du sujet.

Mais cette tentative, cette voie est un chemin qui ne mène nulle part.

Parce que la corporéité est inséparable de notre existence.

Et aussi parce que, par renversement dialectique, ce corps que Nadia veut cacher intégralement est intégralement exposé, livré à l'observation des autres (ou à sa propre observation).

L'effraction de l'intime est une effraction du corps-sujet et dans cette effraction, cet effondrement, ce qui vient au premier plan, c'est une rupture de circularité, de réversibilité, de réflexion.

Le regard de Méduse pétrifie parce que nul ne peut lui opposer son « contre-regard ». Persée ne se rend maître de Méduse que par l'usage du miroir (l'égide d'Athéna) qui introduit la circularité, la réversibilité. Dans le miroir, le regard de Méduse et son propre regard deviennent commensurables.

L'adolescente dont il est question ci-dessus distingue très clairement deux situations : la situation heureuse où elle se réfléchit dans son corps et la situation malheureuse où la réflexion se brise sous le regard de l'autre.

Nous sommes devant le miroir. Lorsque nous voyons et reconnaissons notre image spéculaire, nous donnons au miroir notre regard et il nous rend notre visage. Le miroir nous « rend » ce que nous lui donnons (avec un indice d'altération, que je souligne en distinguant le regard et le visage, et qui permet à la réversibilité de fonctionner).

Mais le miroir peut aussi parfois « retenir » ou « happer » ce que nous lui donnons.

L'écrivain belge Rodenbach a écrit un ouvrage qui s'intitule *L'ami des miroirs* et qui montre bien ce que je veux dire

« A l'origine, il eut le goût des miroirs, rien de plus

Il les aimait. Il se penchait sur leur mystère fluide. Il les contemplait comme des fenêtres ouvertes sur l'infini. Mais il les craignait aussi [...]

[Plus loin dans le livre, c'est le personnage lui-même qui parle]

Je me sens un étranger dans ces chambres, parmi mes propres meubles, qui ne me reconnaissent plus. Je ne pourrai pas rester... Il y a un silence que je dérange... Tout m'est hostile. Et tout à l'heure, en passant devant la glace, j'ai pris peur... C'était comme une eau qui allait s'ouvrir, se refermer sur moi ! [...]

Ah ! ces maudits miroirs ! *Ils vivent de reflets* Il sont à l'affût des passants. On va, on ne prend pas garde. Et voilà soudain qu'on s'y voit, le tient mauvais, maigri, les lèvres et les yeux comme des fleurs malades. Ce sont eux qui nous prennent nos couleurs vives, peut-être. C'est de les avoir colorés que nous sommes pâles... La santé que nous avons se perd en eux comme un beau maquillage dans de l'eau ».

La perte de la réversibilité est l'effondrement du sujet.

Et je crois qu'il s'agit du même phénomène, mais se présentant sous une forme différente, lorsque le sujet ne reconnaît son image dans le miroir qu'après-coup, après un moment de méconnaissance, dans un sentiment d'inquiétante étrangeté : le miroir n'a pas d'emblée rendu ce que le sujet lui avait donné⁵.

Nous devons supposer que le sujet se construit dans une sorte de réversibilité ou de réflexivité première.

Cette réflexivité première paraît impliquer trois dimensions : la relation au visage, la relation au corps propre, la relation au langage.

La relation réflexive au visage apparaît avec évidence dans les analyses de Winnicott. Ou bien la mère qui tient son bébé et le regarde pense à lui en le regardant et dans ce cas, ce que le bébé voit dans le visage de sa mère, c'est lui-même (il se réfléchit dans le visage de sa mère) ; ou bien la mère qui regarde son bébé pense à ses affaires ou reste enfermée dans une posture défensive, et dans ce cas, ce que voit le bébé, c'est le visage de sa

⁵ Freud, « Das Unheimliche » : « J'étais assis seul dans un compartiment de wagon-lit lorsque, à la suite d'un violent cahot de la marche, la porte qui menait au cabinet de toilette voisin s'ouvrit et un homme d'un certain âge, en robe de chambre et casquette de voyage, entra chez moi <bei mir eintrat>. Je supposai qu'il s'était trompé de direction en sortant des cabinets qui se trouvaient entre les deux compartiments et qu'il était entré dans le mien par erreur. Je me précipitai <sprang auf> (je me levai d'un bond) pour le renseigner, mais je m'aperçus, tout interdit <verduzt>, que l'intrus <der Eindringling> n'était autre que ma propre image reflétée dans la glace de la porte de communication. Et je me rappelle encore que cette apparition <Erscheinung> m'avait profondément déplu. Au lieu de nous effrayer de notre double, nous ne l'avions tout simplement pas reconnu. Qui sait si le déplaisir éprouvé n'était tout de même pas un reste de cette réaction archaïque qui ressent le double comme étant étrangement inquiétant » <die den Doppelgänger als unheimlich empfindet>.

mère⁶. Dans le premier cas, le bébé a une « aperception » (une perception de soi), dans le second cas une simple perception⁷.

La relation réflexive au corps propre et au langage est au centre de ce qui est appelé depuis Wallon et Lacan le stade du miroir

Un enfant est devant le miroir, tenu dans les bras d'un adulte qui lui parle. S'il reconnaît dans ce qu'il voit d'abord une *image*, puis une image de *son corps*, s'il fait un aller et un retour, une boucle, s'il revient à soi, au lieu de percevoir purement et simplement une forme étrangère, c'est qu'il y a une résistance une buttée sur « de l'autre », « l'autre » du corps propre qui, par l'image spéculaire, revient à l'enfant dans son unité visible et celle de la parole qui nomme ce que l'enfant voit, c'est-à-dire celle du langage.

Certaines formes pathologiques de l'existence montrent avec évidence un échec de cette réflexion. Françoise Dolto écrit :

« A propos d'identification avec des animaux, j'étais en train de penser à un trait particulier commun entre les enfants autistes et les animaux mammifères. Lorsqu'un animal se blesse un membre ou une partie du corps, il ne la regarde jamais. Les autistes font de même, alors qu'un être humain normal observe la partie blessée de son propre corps et questionne du regard le visage de l'autre, si quelqu'un est près de lui [je commente : la réflexion dans l'autre du visage prend le relais de la réflexion dans le corps, qui achoppe sur la blessure]

« Je pense que c'est la place du visage dans notre corps qui nous permet de nous regarder. Pour l'enfant, le visage de ses parents qui le regardent avec amour est le miroir de son corps en ordre [ou visagéifié]. Avoir mal au visage de ses parents peut entraîner chez un enfant l'entrée dans la schizophrénie »⁸.

Cette réversibilité n'exclut pas une division du sujet. Au contraire elle la rend possible : ce que le miroir (premier objet, corps propre, langage) me rend ne peut jamais coïncider avec ce que je lui ai donné.

La formule corps-sujet, un en deux, deux en un, est une façon de nommer cette division du sujet.

⁶ D. W. Winnicott *Jeu et réalité*, ch. IX, « Le rôle de miroir de la mère de famille dans le développement de l'enfant » : « Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de la mère ? Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même. En d'autres termes, la mère regarde le bébé et *ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit*. Tout ceci est trop aisément tenu pour acquis et je voudrais qu'on ne considère pas comme allant de soi ce que les mères font naturellement quand elles prennent soin de leur enfant. J'évoquerai pour éclairer mon propos, le cas du bébé dont la mère ne refléterait que son propre état d'âme ou pis encore la rigidité de ses propres défenses. Dans un cas semblable, que voit le bébé ? [...] « ... une idée s'impose au bébé [...], celle que ce qu'il voit, quand il regarde, c'est le visage de sa mère. Le visage de la mère n'est alors pas un miroir. Ainsi donc la perception prend la place de l'aperception. Elle se substitue à ce qui aurait pu être le début d'un échange significatif avec le monde... ».

⁷ Ces analyses sont reprises par G. Haag, qui décrit des « boucles de retour » : « ... le bébé plonge dans l'objet, dans une élation symbolique (en général il plonge dans les yeux, dans le regard, dans la tête), puis se sépare en emportant un peu de substance commune, un peu de l'enveloppe commune qui, dans le lien symbiotique, le relie à l'objet. L'individuation se produit à partir d'une phase de symbiose. Ces boucles de retour construisent une circularité, une peau issue du dédoublement de la peau symbolique. On observe la reprise de ces boucles de retour par exemple dans les conduites d'offrande, courantes chez l'enfant de 18 mois qui vient déposer les objets qu'il a sur les genoux de l'adulte – lequel s'en trouve embarrassé, pour ensuite les reprendre et continuer son jeu ».

⁸ Françoise Dolto, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, Seuil, t. 1, p. 210.

C'est en considération de cette réversibilité foncière que le sujet est nommé chez certains auteurs par un pronom réfléchi : self ou Selbst (Je ne crois pas qu'il y ait chez Freud un concept du soi, bien que le soi soit présent en creux, pour ainsi dire, et très impérieusement, comme le montre l'idée de Selbtanalyse, l'autoanalyse)

En conclusion

1. l'intime, l'intérieur, est toujours au delà de l'intérieur : il ne se délimite qu'en se réfléchissant dans de l'autre qui l'ouvre à soi tout en en prélevant et retenant une « part » : l'inconscient.

2. Cette réflexion qui est la « naissance » du sujet est menacée de deux côtés, soit par défaut soit par excès.

Par défaut au sens où la naissance charnelle - acte d'un sujet dans son désir de prendre corps - n'implique pas pour autant, comme s'il s'agissait d'une conséquence nécessaire, l'acte d'*exister comme sujet* ; exister comme sujet, cela suppose le consentement à la réflexion dans de l'autre, visage, corps propre, langage, un consentement à s'aliéner pour se trouver. La question de l'autisme tourne en un sens autour de ce consentement :

« ... les enfants autistes, chez qui le sujet est absent – nous ne savons pas où il est, il est dans tous les azimuts, mais où ? personne n'en sait rien – ont un corps qui va très bien et n'est jamais malade, parce qu'il est presque entièrement dans les pulsions de mort [en note : « peut-être s'agit-il de celles qui jouxtent l'immédiateté de la jouissance d'être éprouvée lors de la scène primitive conceptionnelle "sujet-non sujet", hésitant entre prendre chair ou non, sexe masculin ou féminin, être pour qui ? »]. Dès qu'un autiste va mieux, il attrape rhume sur rhume, otite sur otite et toutes les maladies enfantines classiques... »⁹.

Par excès lorsque la réflexion dans de l'autre est une mise en abîme où le sujet perd ses limites ; le sujet se laisse happer par l'autre, la réversibilité se brise.

Qu'est-ce qui permet à un sujet d'apparaître ? Ce sont certainement les propriétés du miroir qui lui est, ou non, proposé¹⁰. C'est peut-être aussi ce

⁹ Françoise Dolto, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, t. 1, p. 167-168.

¹⁰ Sur ces questions, voir les analyses de Anzieu, telles que les résume Albert Ciccone : « Anzieu (1985) prend le contexte du nourrissage et souligne trois types d'expériences concomitantes que fait le bébé : celle d'un contact différenciateur par le mamelon dans la bouche et l'incorporation, celle d'un centre de gravité par la réplétion, et celles d'importantes stimulations tactiles par le fait d'être tenu, porté, serré contre le corps de la mère, manipulé, etc..., le tout dans un bain de paroles, de communications. Ces expériences conduisent le bébé à différencier une surface comportant une face externe et une face interne, distinguant le dehors et le dedans, et un volume dans lequel il se sent baigner. Cette surface qu'Anzieu nomme « interface », et ce volume donnent à l'enfant la sensation d'un contenant. Ainsi, à l'occasion des expériences de contact de son corps avec le corps de la mère et dans le cadre d'une relation sécurisante d'attachement avec elle, le bébé acquiert la perception de la peau comme surface, ce qui engendre d'une part la notion d'une limite entre l'intérieur et l'extérieur, et d'autre part un sentiment d'intégrité de l'enveloppe corporelle. Ce sentiment d'intégrité donne au moi une enveloppe narcissique et un bien-être de base, d'où l'idée du moi-peau. Par moi-peau, Anzieu désigne « une figuration dont le moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme moi contenant les contenus psychiques, à partir de son expérience de la surface du corps ».

que le sujet ou le soi apporte de lui-même, une marge d'invisible, un point d'insondable liberté.

Le sujet peut s'absenter, ou se diluer comme un beau maquillage dans de l'eau. Mais cet « échec » est un mode de son être, il doit toujours être pré-supposé.

Je ne suis donc pas sûr qu'il soit possible de réduire la métaphysique à la métapsychologie.