

Le paradoxe de Tirésias, ou comment c'est, "se savoir d'un autre sexe".

(Publié dans *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme*, Actes des journées du 30 novembre et du 1^{er} décembre 1996, M. Czermak et H. Frignet (éds.), Éditions de l'association freudienne internationale, Paris, 1996, pp. 49-76) (1)

Je me propose une tâche à la fois simple et compliquée. Simple parce que je vais me livrer à une étude de notions-clés du débat (l'identité subjective et ses fondements, l'identité sexuelle, avec ce qu'elle oblige à inclure dans toute analyse de l'identité subjective), sans nul recours au vocabulaire à la technicité propres à la clinique psychiatrique, ou au droit. Je souhaite déployer ce que les transsexuels disent, et ce qu'ils visent (ou espèrent atteindre) en le disant comme ils le disent avec la perplexité dans laquelle cela nous plonge, et dont il convient de prendre la mesure, parce que, je crois, elle fait partie intégrante du problème que posent les transsexuels. Tâche compliquée également, parce que très vite, la signification de ce que l'on croit comprendre, dans les énoncés qui concernent l'identité subjective et sexuelle, s'avère problématique. Dans ce domaine en effet, on bute, transsexuel ou pas, sur des phrases bizarres, dont il n'est pas clair qu'elles *puissent* faire connaître le réel qu'elles ont pourtant *l'air* de faire connaître. D'où l'allusion à Tirésias, le devin qui sait, dans *Oedipe tyran* de Sophocle, ce qui s'est vraiment passé, et qui dissuade Oedipe de poursuivre son enquête. Car pour les Anciens, Tirésias est le seul mortel qui ait connu la métamorphose sexuelle: homme au départ, il est devenu femme, puis est redevenu homme. C'est de lui que nous "savons" que les femmes jouissent dix fois (ou deux fois?) plus que les hommes dans l'acte sexuel (2). Or ceci pose une redoutable question. Comment Tirésias pouvait-il savoir qu'il était devenu femme? Quel était son *critère de réussite*, pour évaluer comment c'est, ou "l'effet que cela devait lui faire", avoir changé de sexe? Si l'on répond que son retour au premier statut d'homme lui servait de point de repère, alors au contraire la question redouble: comment pouvait-il être sûr qu'homme il était bien redevenu? Que l'effet que cela lui faisait d'être ce qu'il était avant n'était pas au contraire source d'incertitude sur ce qu'il avait bien pu être, *avant* la métamorphose? Homme, ou déjà femme *sans le savoir*? C'est bien ce qui sidère devant le transsexuel: comment peut-il être si sûr? C'est qu'il a, à l'entendre, "une âme de femme dans un corps d'homme", et qu'il est déjà, en soi-même, de l'autre côté. Il ne se transforme pas, il se rejoint tel qu'il a toujours été. De ce qu'il est vraiment, il est (c'est la fonction éminente de l'âme) seul juge, seul témoin, et seule partie, puisqu'il est *seul* à savoir quel effet cela lui ferait d'être, en triomphant des apparences, ce qu'il est déjà intimement et véritablement. Un tel effet, au moins comme il se présente dans une phénoménologie de surface, a reçu un nom technique en psychiatrie: le transsexuel souffrirait d'une "dysphorie de genre".

Or, dans un article fameux, le philosophe américain T. Nagel se demande "quel effet cela fait, d'être une chauve-souris" (3). Peut-on seulement s'en faire une idée? Le point qui importe n'est pas ici la série de raisons que donne Nagel pour nier que ce soit possible; c'est la conclusion qu'il tire. *Si* nous ne pouvons pas nous faire une idée de l'effet que cela fait d'être autre que ce qu'on est, *alors*, il existe quelque chose = Je, qui accompagne *réellement* tout énoncé en première personne, et qui, peut-être, *cause* notre impuissance à imaginer quel effet cela ferait d'être autre chose que ce que nous sommes. Cette cause, dit à peu près Nagel, n'a pas forcément de retentissement positif assignable dans nos conduites; mais serait-elle opaque à toute élucidation supplémentaire, elle n'en fixe pas moins le caractère *irréductible* du "point de vue" subjectif (4). Cette thèse a eu un grand succès parce qu'elle prend le contre-pied d'une autre, non moins fameuse, qu'on trouve chez Wittgenstein. Pour ce dernier en effet, la source d'illusion la plus profonde sur l'identité subjective consiste à s'imaginer que lorsqu'on prononce un énoncé en première personne ("J'ai mal", "Je suis un homme", "Je pense donc je suis"), on *mentionne* dans l'énoncé une personne particulière (moi). Wittgenstein explique que cette faute revient à prendre une question de notation pour une question de fait, voire, un effet du symbolisme pour un phénomène naturel. C'est à partir de là qu'on va se demander de façon plus ou moins métaphysique "si l'on est pour quelque chose", comme être *réel* en train de penser, dans le fait qu'on a l'expérience mentale qu'on est en train d'avoir (perception, intention pratique, appétit quelconque, etc.). Et l'on verse dans le solipsisme (5).

Avec le transsexuel, les choses n'en restent pas au sophisme (si sophisme il y a): elles débouchent sur un acte. Il revendique en effet un accord collectif sur le bien fondé de son changement d'état civil, voire de l'émasculatation qui consacre la transformation sexuelle, et la mise en conformité des apparences avec un savoir

intime absolument certain et soustrait *a priori* à la critique (6). Il y aura donc délire chez le transsexuel, non parce qu'il aurait tort et n'en veut rien admettre (après tout, chacun peut faire la mauvaise tête devant l'identité sexuelle qui lui échoit), mais seulement si l'on montre que ce que dit le transsexuel, comme le solipsiste, est *insensé*, que la question de savoir si c'est vrai ou faux ne peut *même pas* surgir, parce qu'il y a là une erreur de catégorie, fine, profonde, ramifiée et systématique. Cette erreur, c'est de confondre un trait de nos moyens d'expression et de notation, avec une indication sur le caractère factuel de ce qui est exprimé. Il n'en reste pas moins, et c'est la portée de l'échec nagélien à se projeter en chauve-souris, que nous sommes ordinairement enclins, voire structurellement enclins, à quelque chose comme l'assurance solipsiste que cela nous fait *réellement* un effet spécial et singulier d'être qui nous sommes, chacun d'entre nous. Ce qui nous expose d'autant plus à croire que nous comprenons les motifs du transsexuel, et l'assurance qu'il manifeste dans ses choix vitaux: "Après tout, il doit bien savoir, pour lui-même, comme moi je le sais pour moi..."

Cette entrée en matière justifie, je crois, le chiasme complexe dans lequel la question du transsexualisme se trouve prise. Il y a là en fait deux problèmes, et non un, comme on croit souvent. Le premier concerne l'identité subjective. Quand on dit Je, peut-on *faire référence* à soi comme à quelque chose de réel, le référent hors-langage du signe "Je", et qui soit aussi *cause* de l'effet que cela fait d'être dans un état de conscience qualifié, en moi seul et par moi seul, de mien? Comment, dès lors, l'effet que cela me fait d'être moi ne reposerait-il pas sur un "objet privé", et sur la signification non moins privée de cet objet, sur une ineffable intuition prédiscursive dont je serais seul, et dans les deux sens du mot, à pouvoir m'entretenir? Le second touche l'identité en tant que sexuelle. Etre homme ou femme, est-ce grammatical ou est-ce empirique? *Est-ce donné avec le système de notation de l'identité* ou *cela renvoie-t-il à une réalité hors-langage*? Comparez: "Je suis un homme" et "Je suis américain". "Je ne suis pas une femme", par rapport au premier énoncé, est donné d'emblée avec la grammaire de la langue; nul besoin d'inspecter quelque chose au-delà des mots. "Je ne suis pas français" l'est aussi, en un sens; mais ce second énoncé est à la fois grammatical et empirique, puisqu'il y a une multiplicité réelle en cause, et la langue ne dit rien du nombre de nationalités que je n'ai pas. Le transsexualisme se situe à la charnière de ces deux problèmes, et nous éclaire sur leur étroite dépendance. Car chacun mesure, dans l'entretien avec un transsexuel, la violence faite à la langue, la dissonance extrême par exemple entre le féminin et le masculin dans certaines propositions cruciales. Mais le problème de fond est ailleurs, il réside dans l'autorité que nous nous accordons tous, transsexuels ou pas, sur la signification des mots où s'exprime qui nous sommes, et dans le recours spontané que nous avons à une réalité privée de notre sentiment d'être qui nous sommes, réalité investie d'un pouvoir causal spécial, celui de causer l'effet que cela fait, à moi seul, d'être moi. Dès que les choses sont engagées dans cette direction, il est cohérent de penser que cet effet causal, par définition conditionnel, *peut* être altéré. Du coup, la règle grammaticale qui déduit analytiquement que je ne suis pas une femme du fait que je sois un homme, cesse de valoir: elle n'est plus qu'une convention, et rate la vraie vérité - ce qu'impose causalement ce à quoi je me réfère quand je dis Je. Or, *quid* si cet objet, de façon privée, je le sens féminin, nonobstant l'évidence biologique de mon phénotype mâle?

Il semble donc qu'il faille argumenter sur deux plans. Tout d'abord, on examinera ce qu'il en est de la "règle" (grammaticale) qui nous distribue, au niveau des moyens d'expression de l'identité subjective, dans le camp des hommes ou dans celui des femmes: comment cette règle peut-elle dégénérer en convention (sociale) et se voir opposer une réalité (naturelle) qui vaudrait mieux? Ensuite seulement, on rapprochera le paradoxe du solipsiste des énoncés du transsexuel, en réfléchissant à la manière dont, chez ce dernier, une identification impossible (de soi à soi en référence à un réel "privé") débouche sur une quête éperdue de reconnaissance imaginaire, articulée à un usage paralogique de la notion d'apparence. A chaque moment, une chose doit rester présente à l'esprit: l'impression de comprendre ce que dit le transsexuel, impression qui, étrangement, subsiste en matière d'identité sexuelle, même si nous voyons par ailleurs qu'il se réfère à un savoir qui n'en est pas un, ou qu'on ne peut, pour des raisons formelles, ni avoir ni faire valoir.

I. Grammaire des couleurs et grammaire des sexes.

Il y a un moyen simple de se représenter comment le dimorphisme homme - femme est régi par les règles d'une grammaire, alors qu'il semble qu'il s'agit d'une donnée purement empirique. Pensez aux couleurs. On peut dire que telle couleur est "entre" celle-ci et telle autre (le bleu des mers du sud entre le vert et le bleu marine). On peut aussi affirmer qu'"entre" celle-ci et telle autre (le rouge et le vert, par exemple), il n'y a rien. "Entre" renvoie à une *topologie* des couleurs (la pyramide de Lambert): à une organisation *globale* du champ sémantique des couleurs, qui n'a rien à voir avec les longueurs d'ondes. Car bien sûr, il existe une longueur d'onde intermédiaire entre rouge et vert; mais les longueurs d'onde ou les perceptions rétiniennes ne sont pas

notre guide, quand nous donnons sens à un énoncé sur les couleurs. Il faut qu'elles existent, oui. Mais si quelqu'un ne comprend pas une phrase sur les couleurs, on se demande d'abord s'il connaît le sens des noms de couleurs, avant de suspecter un daltonisme. Donc, dans le champ *sémantique* (pas physique) des couleurs, tout est donné *a priori*: je sais dans quelle direction m'orienter quand je veux atteindre tel bleu à partir du vert que j'ai là. C'est un jeu à possibilité restreinte, régi par des règles de voisinage et de transition. Il y a une hypothèse de ce genre dans le transsexualisme. Le transsexuel est quelqu'un pour qui l'espace sémantique de la sexuation n'a pas de topologie. Il existe, autrement dit, une libre possibilité d'aller du bleu au rose, et la grammaire des sexes est une donnée conventionnelle extérieure, et n'est pas *a priori* constituante des pôles de l'identité sexuelle. Cela n'empêche pas de revendiquer une inscription "normale" dans l'espace sémantique de la sexuation: il faut qu'être devenu "femme" ait une signification aussi voisine que possible de ce que signifie être une femme pour tout le monde. A ce titre, du bleu au rose, le transsexuel sait où il va, comme moi du bleu au vert; sa volonté trace son chemin. Et la solution réelle, biochimique ou chirurgicale, ne tire évidemment sa valeur que de la *signification* qu'elle justifie; on sait assez, par l'histoire ou par la comparaison inter-culturelle, que là où cette signification peut ou doit s'étayer autrement, cette issue réelle n'a rien d'obligatoire (7).

L'idée de topologie grammaticale (telle couleur est "entre" celle-ci et celle-là) éclaire un point décisif. Un champ sémantique ainsi réglé admet justement l'arbitraire: il permet une infinité de compositions de couleurs dans des énoncés doués de sens. Vous pouvez lire la description verbale d'un tableau, et, avec un peu d'exercice, vous le figurer mentalement en éliminant aussitôt, sans avoir à réfléchir ni à calculer, les incertitudes de l'image à mesure que vous la produisez. Eliminer les implications grammaticalement impossibles *libère* l'image, même si nous ne nous rendons justement pas compte d'autre chose que de notre liberté de combinaison. De même avec la sexuation: nous ne percevons jamais que l'infinité arbitraire de formes que prend la féminité (ou la virilité) repose sur des règles. Je peux être un homme jusqu'à tel point. A côté une femme peut se sentir plus ou moins femme. Mais de ce que je ne me sens pas homme du tout, il ne suit pas que je me sente femme. Il y a *deux* systèmes de graduation, pas un. On ne joue pas à être plus ou moins homme comme on joue à être plus ou moins femme. Mais voilà soudain que ces règles (comme des règles graduées) apparaissent détachées de leur usage, de leur application, comme des bouts de bois avec des encoches, parce que quelqu'un ne veut pas jouer comme les autres (donc avec les autres...), et s'en prend à la règle, qui n'est, dit-il, qu'une convention (8). Or, dans une société moderne, les conventions sont une affaire de choix majoritaire, et donc relatives, par exemple à la protection des droits supérieurs de l'individu. Que faisons-nous aussitôt? Affolés, nous supposons que ces règles doivent être, en réalité, des *lois* de la nature, s'appliquant *causalement* aux termes instanciés, et que le transsexuel est une exception à la nature, un être déviant par rapport à la norme biologique. Voilà pourquoi cela lui fait un effet spécial d'être ce qu'il est. Mais comme nous sommes aussi, chante-t-on en coeur, des êtres sociaux, personne ne se formalise: qu'à cela ne tienne, comme si le choix du sexe était une convention, donc aménageable, on tolérera des gens par ailleurs si bien adaptés, une fois leur lubie réduite à de justes proportions (9).

Or il n'en est rien, et là les choses deviennent subtiles. L'utilité ou le succès social d'un jeu de langage (comme celui de la sexuation) peut bien être une *cause* pour qu'on l'adopte, ce ne sera jamais une *raison* de l'adopter. Si c'est une règle qui régit notre distribution hommes - femmes, le propre d'une règle est de ne jamais s'appliquer *nécessairement*. Il y a une pluralité intrinsèque de jeux possibles, et jamais une signification (un mouvement sur l'échiquier a une signification liée aux règles) ne peut être rabattue sur une nécessité causale prescriptive (sous la dépendance, par exemple, du genre de bois dont est faite la pièce). On doit pouvoir changer les règles (jouer deux coups d'affilée par exemple, "à la marseillaise", etc.). Simplement, une fois qu'elles sont fixées, on ne peut plus en demander raison: on dira juste (mais en invoquant une cause): "c'est plus drôle ainsi". La règle (symbolique) est donc intrinsèquement fragile au regard de la loi (naturelle) (10). Et c'est de la confusion habituelle des deux que naît la possibilité d'exploiter le décalage qui ne manque pas de sauter aux yeux de l'observateur intéressé - de celui qui a quelque chose de *causal* à faire valoir, qui fonde son identité sexuelle *autrement*, et qui exige donc une reconnaissance de son *statut* symbolique au nom d'une malheureuse méprise de la nature sur son "vrai sexe", le seul qui ait (pour lui) une *signification*. Il s'offre d'ailleurs à réparer ce sexe, autant que faire se peut, dans le réel, puisque les moyens techniques sont là: conclusion logique d'un raisonnement pratique circulaire.

L'arbitraire et la pluralité des jeux sont donc des corrélats de l'existence de règles régissant nos attributions de signification (et de là, nos buts pratiques). Pour ce qui dans la sexuation est régi grammaticalement, la possibilité de ne pas jouer, ou de vouloir jouer autrement, est donnée avec le jeu lui-même, précisément parce

que c'est un jeu. Mais jamais l'invocation d'un motif réel (par exemple biologique) ne donnera une bonne raison de préférer un jeu à un autre. Rien de causal n'arrive jamais à constituer une signification dans un champ sémantique global. Pensez à un humain qui naîtrait avec un oeil de mouche. Au nom de cet oeil, et des longueurs d'onde qui frappent sa rétine, il pourrait demander un aménagement du vocabulaire des couleurs. Or sa topologie des couleurs serait impossible à insérer dans la nôtre, et tout ce que nous pourrions comprendre de la signification de ses énoncés ne serait pas leur signification de couleur, mais les modalités causales de leur production. Nous rangerions alors les éléments de son univers coloré sur l'échelle des longueurs d'onde, sans en saisir la grammaire. Personne ne peut décrire un tableau de Kandinsky vu par une mouche. Or, pourquoi n'arrivons-nous pas à raisonner ainsi face à un transsexuel? Pourquoi sommes-nous travaillés par le doute quand on étend la logique des couleurs à celle de la sexuation?

C'est qu'il y a une objection majeure à cette extension, objection que le paradigme de la grammaire des couleurs permet encore d'illustrer.

C'est la situation bien connue et réputée indécidable du spectre anomal des couleurs. Que se passerait-il si ce que j'appelle depuis ma plus tendre enfance le bleu, était votre rouge? Mon comportement n'en serait pas altéré de manière visible. Car chaque fois que j'aurais à reconnaître une couleur, je consulterais en moi-même une "référence de couleur", de fait inscrutable par quiconque sauf moi, qui avec une constance absolue me ferait appeler bleu ce qui, si on pouvait le sortir de ma tête et le poser sur la table, vous ferait dire: "mais c'est rouge!" Tout pourtant tomberait juste à cause de la régularité absolue de la fausse association. *Idem* avec le transsexualisme. Et si, en réalité, depuis ma plus tendre enfance, toutes mes sensations les plus intimes, ma façon de percevoir, la trame ineffable de ma subjectivité, était celle d'une femme et non d'un homme? Que me manquerait-il? De ne pas avoir été mis au courant? Ou de ne pouvoir en être sûr, même si on me le disait, même si j'avais les meilleures *raisons* de croire qu'en réalité je suis une femme? Je vivrais ainsi, victime, mais sans douleur, d'une association fautive mais constante. Cette analogie fait ressortir l'exigence spéciale au transsexuel d'une *cause* intime de son identité véritable, de l'effet que cela lui fait d'être ce qu'il est, et donc d'une dissonance *factuelle*, garantie avec une grande force expressive, entre ce qu'il est en apparence, et ce qu'il est en vrai, et dont il témoigne après avoir consulté sa "référence de sexe" (comme on consulte un échantillon dans un catalogue). C'est cette cause qui le rend inaccessible à la raison, puisqu'il s'agit d'un point de fait enraciné dans le plus indiscutable de la vie privée. Identités sexuelle et subjective se nouent ici: si l'on reconnaît à quiconque une autorité sur le contenu privé de son être soi-même, on lui reconnaît *eo ipso* autorité sur son identité sexuelle. Autrement dit, notre complaisance à savoir "qui" nous sommes, et ce que sont "pour nous" couleurs, goûts ou sensations (par exemple sexuelles), rend plausible la revendication transsexuelle, *même* si nous ne sommes pas transsexuels.

II. Une expérience privée de tout.

Que qualifie-t-on de "privé". Ayer a proposé quatre critères (11):

1. ce que je suis seul à pouvoir détecter (objet privé).
2. ce pour quoi je suis seul à posséder les moyens de le détecter (conscience intime).
3. ce pour quoi je suis seul à posséder l'autorité pour le détecter vraiment (for intérieur).
4. ce qui m'est propre et/ou ne peut être partagé avec autrui (que ce soit physique ou mental, voix, sourire ou sensation, par exemple "intime" au sens sexuel).

Ces critères sont connectés par des rapports d'implication. 1 implique 2, 3 et 4, mais 2, 3 et 4 n'impliquent pas 1, pas plus que 4 n'implique, 1, 2 et 3. Enfin, 2 n'implique pas 3 mais 3 implique 2. Je laisse de côté ce qu'on pourrait en déduire, sauf un point crucial. Car il ressort de ces dérivations et de leurs asymétries, selon qu'on monte ou qu'on descend de 1 à 4, que toute inférence de "privé" au sens 4 à "privé" au sens 1 est soit illégitime, soit, si l'on veut la soutenir, suppose qu'on se donne en même temps toute une machinerie (conscience intime, for intérieur) qui, de toutes manières, n'arrive pas plus au but recherché. En décantant donc les significations de ce qu'on vise en évoquant une expérience, un objet ou une signification privés, on arrive à ceci, que c'est un pur vouloir-dire, lequel peut produire chez quiconque employe des énoncés justifié par ce moyen, l'impression de dire quelque chose qui a du sens, mais qui, à aucun titre, ne justifie que ce qu'il dit a effectivement du sens. Au mieux, quand quelqu'un parle de ce qui lui est privé au sens 1 (invoquant ce

qui est privé au sens 2, 3 ou 4), on voit quel effet cela lui fait d'avoir *l'impression* qu'il a une expérience privée (et cette impression peut être tout à fait riche et complexe). Mais qu'il *semble* avoir cette expérience n'éclaire nullement celui qui l'écoute sur la réalité de ce à quoi il se réfère.

Il y a deux choses à bien marquer, ici. La première, c'est qu'il n'est pas niable que cela semble être le cas, et que l'objet privé du Je pur, a pour ainsi dire, une *texture* de "semblant". La faute à ne pas commettre serait de croire que ce semblant, puisque semblant il y a, est pour ainsi dire un semblant *réel*, et bien sûr, dans le prolongement direct de cette première faute, qu'il y a un lien *contingent* (donc *causalement descriptible*) entre lui et moi (12). La deuxième, c'est qu'on peut faire varier la donnée de cet x privé de telle sorte qu'il soit n'importe quoi, et même rien du tout. Je rappellerai l'analogie amusante de Wittgenstein, dite du "scarabée dans la boîte" (13). Chacun a son scarabée dans sa boîte, et personne ne peut regarder dans la boîte du voisin. Chacun ne sait ce qu'est un scarabée que par la contemplation du scarabée enfermé dans sa boîte privée. Eh bien, non seulement il est possible que les scarabées ne soient pas du tout les mêmes d'une boîte à l'autre, non seulement il se peut qu'il n'y ait rien du tout dans certaines boîtes, voire dans toutes sans que rien ne change à l'effet que cela me fait d'avoir un scarabée dans ma boîte, mais les conditions mêmes de cette expérience impliquent qu'il puisse y avoir quelque chose, ou rien, ou vraiment un scarabée, puisque si l'expérience est *si* privée que cela, la perception privée du contenu de la boîte peut varier en même temps que le contenu, sans qu'il y ait *personne* pour s'en rendre compte. En réalité, ni l'objet, ni sa perception, ni le sujet de cette expérience privée n'ont de contenu assignable. On voit plutôt dans ce cas ce qui se passe quand on cherche un point d'appui réel en-dehors du langage, dans l'espoir de dissiper, au moyen du levier imaginaire d'une expérience subjective ineffable, l'incertitude des énoncés sur l'identité subjective, sur ce que "Je" joue comme "rôle" dans le "fait" que j'ai mal, que je suis un homme et pas une femme, que je sens bien ce que je sens, c'est du rouge et pas du bleu, quoi que vous pensiez de votre côté, etc. Mais tout cela est vain. On ne peut pas s'appuyer sur ce qui est hors-jeu pour influencer sur le jeu. A la question, éventuellement pathétique, "Mais comment pouvez-vous *savoir* que je suis un homme et pas une femme?", il ne faut jamais perdre de vue qu'une réponse, parfaitement adéquate, même si elle est réfrigérante, consistera toujours à dire: "Je parle français". Et à ne pas oublier que les femmes n'ont pas de sensations spéciales quand elles disent qu'elles sont des femmes.

Mais je crois que nous serions amenés à nous rendre à cette évidence, si nous n'étions pas (justement!) des êtres sexués. Si la question, bien moins pathétique, était "Mais comment pouvez-vous être *sûr* que cette couleur-là, c'est du rouge, et pas du bleu-pour-moi?", la réponse "Je parle français" serait éminemment acceptable, en ce qu'elle ne nie pas qu'il puisse nous *sembler* que cela fait un effet spécial de ressentir du rouge, un rouge *si* rouge... (14)

Avec un transsexuel, nous sommes moins sûrs; l'affaire est sérieuse; ce n'est pas un jeu philosophique. Car nous ne pouvons pas traiter la sensualité comme la sensorialité. Bien sûr, nous sommes prêts à considérer jusqu'à un certain point que l'objet privé, comme référence causale de l'effet que cela fait d'être soi-même, ne débouche pas sur l'expérience riche de sens (et auto-validée) dont rêve une phénoménologie spontanée. Ce qu'on admet, alors, c'est ceci: on ne sort pas du langage et de sa grammaire. Autrement dit, le lien entre l'expérience subjective et l'expression de cette même expérience, est un lien logique, et non causal (15). On dit Je *au sujet* de soi-même, et non *à cause* de ce qu'on est réellement. "Ce que" je suis est, comme disent les philosophes, l'objet intentionnel visé par tout énoncé à la première personne du singulier. Mais peut-on raisonner sur "ce que" je désire en matière sexuelle, *i.e.* sur ce qui me définit dans mes orientations, et détermine ainsi mon identité, non plus abstraite, mais d'homme ou de femme en chair et en os? C'est difficile.

Au contraire, l'objet du désir sexuel, en tant que ce désir m'identifie comme homme ou comme femme, *semble* exiger une détermination causale, et plus seulement intentionnelle. Le vécu-sexuel-pour-moi, pur semblant si l'on veut, est un objet privé indéracinable: il puise dans le silence du corps (ou de l'âme, dit le transsexuel) une capacité d'appel subjectif tout à fait singulière. Ce n'est pas ordinaire. Ce qui effraie les enfants, l'objet intentionnel de la peur comme sentiment, c'est le loup; pas les palpitations cardiaques, qui causent le sentiment de la peur. Tout le monde en convient. Mais l'objet du désir sexuel lie sans autoriser si facilement leur désintringement, une stimulation endogène et "ce que" nous désirons. La première, qui plus est, est présumée *a priori* inscrutable (au nom du raffinement et de la singularité subjective du ressenti, qui transcendent en quelque manière l'objectivité de l'instinct), tandis que le second s'identifie dans un jeu réglé régissant l'intentionnalité du désir (une personne du sexe opposé, ou de même sexe, "opposé" et "même" renvoyant à la grammaire et à l'anthropologie des formes de vie où ces termes s'appliquent). Ce n'est pas que nous ne voudrions pas du désir sans la stimulation et juste avec l'objet visé, c'est que la limite entre la face

causale et la face intentionnelle se dérobe. On passe de l'une à l'autre continûment et sans s'en rendre compte. C'est pourquoi parler d'amour, c'est déjà un plaisir: il n'y a pas seulement dans l'affaire le thème intentionnel, mais toujours aussi la stimulation psychique...

Le motif est compréhensible, et il éclaire l'équation qu'établissent les psychanalystes entre "femme" et "phallus": si nous devons avoir un rapport sexuel avec une personne de l'autre sexe, le rapport en question est si vital et si décisif pour la structuration de ce qui a une valeur dans notre existence (plaisir, conformité aux idéaux, etc.), que nous ne pouvons avoir ce rapport, *semble-t-il*, qu'à partir d'une inclusion *originnaire* de cette altérité dans notre intimité personnelle la plus profonde, donc la plus privée. Pensez à la valeur *normative* pour la vérité des sentiments amoureux d'énoncés du type: "Tu ne peux pas, ni personne, savoir tout ce que tu es pour moi..." *A contrario*, essayez de séduire quelqu'un en lui laissant entendre quelque chose comme: "Ce que tu signifïes pour moi, tout le monde le sait, et toi aussi..." (16) L'autre ne succombe que s'il ou elle se suppose l'objet d'un affect *privé*. Et il ou elle en a besoin dans l'amour pour être, s'il est possible, reconnu(e) dans son unicité.

Par quoi, il y a des rencontres amoureuses, mais toujours teintées de coïncidence miraculeuse (d'affect privé à affect privé), et sans qu'on puisse bien s'assurer que coïncidence il y a. L'autre (*mon* autre) est rencontré au prix d'être aussi bien manqué dans une certaine altérité (*son* altérité), laquelle, précisément par là, relance le désir comme désir (d'une autre femme, ou de la même en une autre, etc.) (17). Ce qui *semble* se passer là joue un rôle capital dans l'économie psychique: autant on accepte de ne pas pouvoir décider si le rouge qu'on sent est vraiment du rouge, parce que cela ne concerne rien de vital, autant s'il s'agit des conditions du rapprochement sexuel, l'atteinte au pur vécu-sexuel-pour-moi m'angoisse. Car ce semblant, c'est l'effet que cela me fait d'être tel homme pour telle femme, ou d'avoir en moi l'idée de telle femme précise à laquelle je me sais ineffablement lié. J'ai besoin de pouvoir consulter en moi une sorte d'étalon de la signification radicale dont se colore mon partenaire, par exemple, la certitude privée de ce dont je manque, et dont seul cet autre sexuel peut me gratifier. Car le recours à cet étalon permet de garantir radicalement sur un mode subjectif, et identifiant sexuellement, un accès *a priori* à l'autre sexe (18). Il y aurait alors quelque chose d'horrifiant à ce que mon orientation sexuelle ne soit pas régie *causalement* par cette expérience intime d'être, depuis toujours, voué à désirer tel objet dont le manque est inscrit en moi, dont la donnée *intrinsèquement et réellement subjective* active à la racine tout désir. Imaginez, par exemple, que cette orientation relève d'une règle symbolique sans pourquoi, qui réduirait, pour un observateur transcendant à tous nos jeux érotiques (Dieu?), mon identité sexuelle à une convention arbitraire... Nous supporterions mal d'être privé de l'appui intime de l'effet que cela fait d'être un homme *pour* une femme, ou une femme *pour* un homme. Et sentir se dérober sous soi la force réelle et causale, cachée au fond du sujet (type: l'inconscient de Freud), et qui vectorise l'intentionnalité affective, voilà qui *semble* peut-être impossible, mais n'en serait pas moins *réellement* angoissant.

La folie commence donc au moment où l'identification sexuelle de soi-même avec soi-même bascule toute entière dans la quête d'un point d'appui hors-langage, sur lequel un être humain va tenter d'exercer un effet de levier, pour corriger la nature qui s'est trompée. Et si nous comprenons si aisément le transsexuel, c'est bien parce que sa position, la référence qu'il cherche causalement dans une expérience privée de son vécu sexuel, *nous y avons aussi recours*, à des fins cependant contraires, celles de nous assurer que notre sexe est "le bon". Or si les termes du dilemme sont ceux-là, au nom de quel arbitraire oserions-nous refuser aux transsexuels de juger à bon droit que la nature s'est trompée, s'ils *éprouvent*, en leur for intérieur ou dans leur conscience intime, qu'elle s'est trompée?

La suite vient bientôt. Cette identification butant sur son invérifiabilité de principe, et sur l'absence de tout critère de réussite, y compris pour les tiers ou les médecins, l'issue en est une quête éperdue de reconnaissance: une production effrénée de signes de l'appartenance sexuelle vécue au-dedans comme la vraie. Ce n'est d'ailleurs pas l'apparence extérieure qui est d'abord en jeu; c'est le "se savoir" femme, dont la manifestation publique, d'habitude, est négociable au coup par coup, pourvu qu'on n'attaque pas la certitude de base. Il n'est pas rare, du coup, à l'entretien, d'entendre un transsexuel accuser le langage de sacrifier l'essentiel, d'être sexiste ou arbitraire, ce qui n'empêche nullement certains sujets d'en tirer parti avec une très grande finesse, jusqu'à la quérulence. L'impasse se dessine quand on s'aperçoit que si de l'être réel à ses apparences possibles, la conséquence est bonne, des apparences à l'être, elle ne l'est plus. Si ressemblant soit le sujet au sexe qu'il juge sien, le semblant d'identité sexuelle auquel il arrive sature le champ de la réalité, mais sans jamais lui équivaloir. Plus au contraire ses apparences sont "réelles", moins elles sont les apparences que le réel, de lui-même, se donne, quand il se fait connaître. Or il s'agit d'une impasse logique, non d'une

déficience des facultés mentales, ou d'une faute intellectuelle dont le sujet pourrait s'accuser. C'est pourquoi il est bizarre de retenir parmi les critères qui écartent le transsexuel du champ de la psychose la cohérence du cours de sa pensée, ou pire, la compréhensibilité de sa résolution.

Il en ressort quelque chose touchant l'identification normale, subjective ou sexuelle. Si l'on est identifié à une position masculine (par exemple), c'est du fait du jeu où l'on est pris, et parce qu'on s'est retrouvé placé, dans tel coup du jeu, à telle place. On peut bien ensuite soulever alternativement les pieds en se demandant avec perplexité comment on a bien pu faire pour arriver précisément là et pas ailleurs — pour des raisons *grammaticales*, c'est toujours *de là* où l'on est qu'on se demande où l'on est, et comment on a pu arriver là. Il y a une perte de savoir sur les causes de l'identité, impliquée conceptuellement par l'identité. La reconnaissance, au contraire, veut savoir ce qu'on ne peut pas savoir dans l'identification. C'est toujours *du dehors* que celui qui quête la reconnaissance se regarde avancer vers soi-même. Mais lui-même, et pour des raisons encore une fois grammaticales, est toujours en-deçà, et ne se rejoint jamais, puisqu'il a toujours reculé d'un pas au moment où il espérait s'atteindre. S'il a le malheur de sentir un progrès dans l'affaire, il recommence.

Je soulignerai pour conclure trois points.

- Si le transsexualisme est un délire, c'est parce qu'on y sait, ou on agit comme si on savait ce que pourtant on ne peut pas savoir pour des raisons logiques ou grammaticales (19). Qu'il y ait en outre d'autres formes de délire chez un sujet, ou pas du tout, ou que le transsexuel soit "primaire" ou "secondaire", n'y change strictement rien; ce qu'on a relevé ici sous l'apparence logico-grammaticale la plus lisse est bien assez pour délirer. Certes, le transsexuel ne fait pas de fautes de langue, ni de raisonnement. Mais à coup sûr, c'est le fait de parler, et d'être pris dans des jeux sérieux avec la langue et les ancrages du sens et de l'action, qui permet une pathologie qu'on serait bien en peine d'observer chez les animaux que guide l'instinct sexuel. Et il n'est pas exagéré de se demander si l'impossibilité de la certitude du transsexuel n'est pas justement le témoignage du *réel* auquel il a affaire, réel tout à fait hors-jeu ou hors-sens (asymbolique, donc), dont on ne peut dire ni qu'il est vrai ni qu'il est faux, mais qui s'impose irrésistiblement. Bien sûr, comparé aux désordres cognitifs et comportementaux des psychoses classiques, le transsexualisme pourrait passer pour une issue commode, une sorte de restriction du délire à un secteur minime de la vie psychique. On sait d'ailleurs l'effet de sédation que sa transsexualisation eut sur le président Schreber, tel que Freud le dépeint. Mais si ce que j'ai dit est correct, on devrait plutôt s'en inquiéter. Il y a manifestement de la psychose au sens que j'ai dit dans d'autres types de certitudes invincibles à fondement "privé", qui sont également compatibles avec la meilleure adaptation sociale: le sentiment d'appartenir à une race supérieure est une folie qui n'a pas qu'un passé, et il est facile de voir à quel point ses victimes (ou ses agents) peuvent "sentir" à quel point ils ne sentent rien comme les autres.

- Sur un plan moral, on devrait aussi peut-être reconsidérer le devoir de pitié que nous pourrions avoir devant un "Je souffre" ouvertement solipsiste. Car, qu'est-ce qui peut être à la hauteur d'un vécu revendiqué comme inscrutable? Là où la souffrance est à soi-même son propre étalon, la compassion perd toute mesure. Trop ou pas assez, nous sommes sûrs de ne pas faire ce qu'il faudrait. On ne peut pas, cependant, refuser le fait que des êtres humains, selon le beau mot de Wittgenstein, qui pensait plus à l'éthique qu'à la folie, s'élancent avec passion contre le mur du langage. Mais qu'on puisse le trouver respectable ne donne aucune raison de partager leurs espoirs. Il faut juste admettre que s'il y a des jeux, des règles, il y a aussi la possibilité essentielle que tel ou tel ne joue pas ou ne suive pas la règle. Cela fait partie, si j'ose dire, de ce que l'on peut faire avec les cartes, les jeter, et une telle attitude, c'est un point important, demeure humaine. Elle ne donne, du coup, aucun motif de déroger à l'exigence de fraternité (20).

- Aussi, sur le plan médical et juridique, dire non à certaines demandes peut n'être ni de la cruauté, ni l'arrogance arbitraire de celui qui méprise la souffrance d'autrui au nom de ses préjugés. Car on ne peut pas perdre de vue l'idée que le psychiatre comme le juge ont aussi un droit respectable à agir de façon éclairée. Or devant la demande d'émascation, il y a de bonnes raisons de penser qu'on ne peut pas avoir de réponse éclairée. On ne peut pas convaincre quelqu'un qui demande à changer de sexe, ni celui qui dit qu'il voit un bleu rosâtre, qu'il a tort, parce qu'on ne peut rien partager de ses raisons de croire qu'il a raison. Du coup, même si, par extraordinaire, on arrivait à le convaincre qu'il a tort, on ne saurait ni comment, ni pourquoi on a réussi. Tirésias est devin: quand il ne se tait pas, il parle en énigme (21).

Je ne sais si ces réflexions contribueront à résoudre les apories d'un débat si complexe. Ce qu'elles ne sont pas est, je crois, assez clair: une théorie psychologique du transsexualisme. La multiplicité des cas dans lesquels un individu vient demander à changer de sexe pourrait être trop facilement opposée à la radicalité péremptoire de ces analyses. En particulier, elles ne fournissent pas une réfutation en règle de l'attitude qui consiste à dire: oui, les transsexuels sont délirants, mais il faut néanmoins tenter quelque chose pour cette souffrance = x qui est leur, même si notre compréhension de cette souffrance était en majeure partie illusoire. En effet, je ne dis pas que cette souffrance est incompréhensible (*i.e.* qu'elle ne nous affecte pas), mais que nous ne savons pas au juste ce que nous y comprenons. Et après tout, d'autres pathologies mentales sont insensées au sens exposé ici, sans que disparaisse l'obligation de soins. En revanche, une théorie du transsexualisme (à venir) devrait tenir compte de ces paradoxes: soit pour les réfuter, soit pour les résoudre. Faute de quoi, ce qu'on aura cru chasser par la porte reviendra par la fenêtre à la première occasion polémique; il y va de la cohérence épistémologique d'une clinique mentale mieux articulée aux exigences du droit.

Mais pensez, pour finir, au joueur d'échecs qui fait soudain surgir une pièce de nulle part, la pose sur l'échiquier, et déclare mat. L'arbitre inspecte la position, le mat est réalisé dans les règles. On lui donne donc la victoire. A ce moment un *quidam* passe et dit: "Mais c'est un coup illégal, il ne pouvait sortir une dame de sa manche!" Et le vaincu répond: "Ne vous fâchez pas, ce n'est qu'un jeu!"

1. Cet essai a bénéficié des remarques critiques de J.-M. Berthomé, M. Darmon, A. Fagot-Largeault, M. Goujon, X. Lallart et S. Thibierge. Qu'ils en soient remerciés, avec, tout spécialement, A. Castel-Bouchouchi.

Avec le temps et son exposition sur la Toile, il a vieilli. Je suis bien moins sûr aujourd'hui de ses passages les plus rigides et les plus critiques. Une version réélaborée de l'argument sera publiée bientôt dans un essai de plus grande ampleur. J'ai sous-estimé en fait deux choses: 1) A quel point certaines expressions de ce texte étaient choquantes pour les gens qui essaient de se débrouiller dans la situation d'incertitude et de certitude mêlées que je décris. 2) Combien la tendance actuelle des transsexuels qui militent était plutôt de relativiser les classifications sexuelles, et non de défendre coûte que coûte l'authenticité d'un vécu contradictoire de l'esprit et du corps. Touchant le premier point, il faut se rappeler que ce texte était une commande pour un exposé devant des magistrats (dont les juges de la Cour de Cassation responsable de l'arrêt de 1992) et des psychiatres hospitaliers (dont Jacques Breton) qui étaient à l'origine de la politique de traitement hormono-chirurgicale en France. Le trait est donc destiné à une remise en cause de leur position, et surtout, de leurs croyances dans "l'évidence clinique" de la situation à laquelle ils voulaient porter remède. Je maintiens que d'évidence, il n'y a pas. Mais mon expression est assurément bien fermée. Pour le second point, je nie qu'il constitue une réponse satisfaisante à certains doutes que j'éleve. Cela dit, pour le montrer, il faut un argument supplémentaire que je ne développe pas ici, et qui concerne en général deux choses: la croyance que quand on oppose le "sexe" et le "genre" on arrive à faire des distinctions suffisamment claires et opératoires; et la théorie générale du "constructivisme social", qui sert aujourd'hui de légitimation rationnelle à l'arrière-plan des doctrines du "genre".

Pour une réaction assez typique de celles que des lecteurs (pas tous transsexuels, d'ailleurs), m'ont fait connaître, voyez les "questions dérangeantes" sur [la page personnelle d'Alexandra](#).

2. Le *locus classicus* de cette transformation se trouve dans les *Choéphores* d'Eschyle (v. 594-601). Dans ce passage, la femme jouit dix fois plus que l'homme. Pour la réduction à deux fois plus, cf. Lucien, *Amours*, 85, auquel fait allusion la *Satire* VI de Juvénal (v. 254). Pour une analyse de l'opérateur anthropologique que représentent la féminité et la transformation de Tirésias, dans la Grèce classique, voir *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, de N. Loraux, Gallimard 1989. Pour d'autres données encore, cf. L. Brisson, *Le sexe incertain, androgynie et hermaphrodisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Les Belles-Lettres, Paris, 1997.

3. What is like to be a bat?, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, tr. fr. in *Questions mortelles*, PUF, 1983, pp.193-209. T. Nagel, bien que couramment cité par les philosophes et les chercheurs en sciences cognitives, a surtout pour domaine d'étude la philosophie du droit et la morale. Le syntagme anglais "What is like...?" pose de difficiles problèmes de traduction, dont le titre légèrement bizarre de cet essai se fait l'écho: il faudrait y entendre à la fois la recherche d'un ensemble de raisons de juger d'un rapport de ressemblance (telles qu'on puisse effectivement *savoir* que A ressemble à B), et un ensemble de causes qui fondent le rapport de ressemblance sur des affinités réelles entre A et B (telles qu'on puisse objectivement déduire *de la nature* de

A et B l'effet cognitif de ressemblance qui les unit).

4. Le premier but de T. Nagel est de réfuter les projets réductionnistes (et plus encore, éliminativistes) qui fleurissent dans le sillage des neurosciences contemporaines, et qui visent à réduire la subjectivité, l'effet de "point de vue" attaché à un Je, en montrant que cette entreprise réductionniste ignore tout simplement ce qu'elle veut réduire. La psychologie cognitive, par exemple, commence par substituer à l'esprit et au sujet un *concept objectif* du sujet et de l'esprit, et c'est celui-ci, et non le sujet, qui est soumis ensuite à réduction.

5. *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, tr. fr. E. Rigal, TER, Mauvezin, 1982, et les commentaires de J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*, 2ème édition, Minuit, 1987, pp.74-76. Nagel se défend de soutenir une thèse solipsiste.

Il est important de noter qu'un tel solipsisme n'est pas, en tout cas, une position purement théorique, ni liée par principe au sujet de la connaissance (l'*ego* philosophique). Elucider ce qui fait sens ou non, pour ce Je, concerne tout autant le sujet pratique, le sujet des sentiments que celui des désirs. Même quand on admet être en l'espèce plus ou moins privé de support représentatif, et peut-être au contraire à plus forte raison, "ça me fait un effet spécial" de désirer comme Je désire. (Écoutez des gens avertis parler de "leur" inconscient comme d'une chose mentale enfouie en eux, qui motive leur désirs, et qu'eux seuls ont autorité pour déceler et authentifier).

Dans l'acception que je leur donne ici, "sens" et "signification" renvoient donc non pas à des contenus théorétiques véhiculés par les mots, mais à ce dont on a l'usage pratique dans telle ou telle forme de vie, quand le langage en dicte, les articulations. Par là un acte, ou un affect, peuvent avoir du sens, et pas seulement l'énoncé qui les rapporte, passé au crible d'une sémantique logique.

6. C'est en effet un point significatif que modifier l'état civil apparaisse, dans beaucoup d'entretiens, comme un point essentiel, éventuellement avant l'émascation chirurgicale, qui, elle, n'est pas toujours réclamée. Mais cela n'empêche nullement de hautes autorités médicales de préconiser l'émascation avant le changement d'état civil (J. Breton, *Rapport au Congrès de psychiatrie et de neurologie de Besançon*, 1985).

7. P.-H. Castel, Quelques problèmes relatifs à la définition de l'identité sexuelle dans l'anthropologie sociale contemporaine, *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme*, M. Czermak et H. Frignet (éds.), Editions de l'Association Freudienne, 1996.

8. Séparer la règle de ce à quoi elle s'applique est un bon moyen de perdre la tête. Comme Wittgenstein le pointait (*Investigations Philosophiques*, §50, tr. fr. P. Klossowski, Gallimard), on arrive vite à des propriétés mystiques de la chose-règle. Ainsi, quelle est la longueur du mètre-étalon conservé au Pavillon de Sèvres? On peut dire qu'il mesure un mètre, et dire qu'il ne mesure pas un mètre. Mais ce n'est pas une propriété mystique, c'est une paraphrase inattendue de la définition du mètre-étalon comme instrument de mesure, qui lui-même n'est pas mesurable par auto-application. Si l'on fait jouer au "Phallus" un rôle de ce genre (du type: c'est par rapport à lui que s'ordonne les sexes), et qu'on le dissocie de ce qu'il fait voir (l'ordre sexuel dans ses règles grammaticales), rien d'étonnant à ce qu'on s'émerveille de ses propriétés, développées par Lacan sur le mode spéculatif, ni qu'on suscite du coup l'"antiphallocentrisme". Avec la cible, vient la flèche. Mais il n'y a pas plus l'une que l'autre.

9. J'ai montré (art. cit. note 7) que le sophisme propre à l'anthropologie du "transgénérisme", dont la cible est le caractère idéologique et conventionnel du dimorphisme, n'était rien d'autre que le passage à la limite de cette logique: si le repère objectif de l'identité sexuelle est purement causal, alors la critique du dimorphisme ne consiste pas à postuler un troisième sexe (celui des transsexuels), mais à valider un slogan du type "à chacun son sexe". Par là, c'est la signification même du mot "identité sexuelle" qui est mise en péril, parce que sa grammaire est mise en pièces. Les effets sociaux de ce type de revendications, quand elle est complètement assumée, en sont frappants: les transsexuels forment des groupes où la ressemblance entre les individus devient l'impératif le plus cruel: là où il y aurait possibilité d'un autre arbitraire, on constate surtout une grande stéréotypie de conduites et de discours (ainsi dans la Berdache Society). D'être hors-jeu, l'identité revendiquée se change en homogénéisation rigoureuse, chacun partageant avec le voisin une expérience ineffable, donc sans dialectique ni dialogue, sinon pour communier dans le hors-jeu. On peut facilement mesurer l'écart avec les *Hijras* indiens: dans ce dernier cas, la vocation ascétique religieuse des transsexuels, leur dévotion à

Bahuchara Mata constitue un espace de jeu, avec ses rituels (règles) et ses significations (coups). Une certaine hétérogénéité psychique apparaît alors entre *Hijras*. La pluralité mieux incarnée socialement des jeux identificatoires offre manifestement une issue; mais faute d'être dans ce jeu-là, il est vain, comme tentent certains anthropologues (G. Herdt), de croire qu'il n'est qu'une extension à la limite de *nos* jeux identificatoires. Ce qui est donné avec cette pluralité, c'est justement son impénétrabilité de principe pour des sujets "inscrits ailleurs".

Que nous ne puissions jouer aux jeux des autres n'est pas d'ailleurs une pétition de principe obscurantiste. Rien ne nous empêche au moins de tenter de lire leurs règles. Je risquerai là deux éléments. Tout d'abord, le polythéisme indien ne donne pas lieu à la même radicalité dans la conduite transsexuelle que chez nous, parce que la possibilité de s'adresser à une autre divinité évite la confrontation à une nature une et définitive qui se serait trompée. Ensuite, les *Hijras* risquent réellement la mort dans l'émasculatation (rituel du sang qu'on n'arrête pas), alors que la chirurgie européenne vise spécialement à éliminer ce risque. Faut-il en inférer que ces deux simples variations expliquent la quasi absence de suicides ou de décompensations dépressives chez les indiens?

Enfin l'anthropologie du transgénérisme accrédite l'idée que les altérations spectaculaires des statuts sexuels des sociétés exotiques légitiment *en général* que nous revenions sur les référents anatomiques de ces statuts chez nous. Mais ces anthropologues, notamment les plus militants, indiquent rarement ou jamais les cas où il y a bien de telles altérations, sans qu'aucune modification corporelle ne soit attendue des sujets.

Paradigmatique est l'exemple *nuer* (au Soudan), où la stérilité d'une femme l'autorise à prendre un statut d'homme, ses vêtements comme ses activités, et même de se marier avec une ou plusieurs épouses. On ne peut pas s'imaginer comprendre, ici, quelle forme de vie et quel réseau de significations anthropologiques commandent ces attitudes, parce que les effets observables sont à peu près similaires au cas *hijra*, mais que l'émasculatation manque au dispositif (et en général toute technique de virilisation somatique des femmes stériles). Or, c'est ce geste qui, chez les *Hijras*, semble comparable à la revendication de nos transsexuels, et qui fonde, prétend-on, la mise en série des cas d'incertitude sexuelle sur une même échelle continue, et de là, une liberté de choix. Si la variation culturelle du genre peut aller à ce point sans remise en question du sexe réel, il est vain de chercher à justifier les modifications du second par l'incertitude du premier. On peut changer de jeu sans toucher à la nature. Et l'on peut parier qu'une femme *nuer* stérile qui entendrait se faire opérer (et devenir physiquement "homme") serait perçue par son entourage comme ajoutant quelque chose d'étrange à l'altération symbolique admise par le groupe social, et serait selon toute vraisemblance marginalisée. Par là, je n'explique pas comment les *Nuers* peuvent ainsi vivre; j'attire l'attention sur le fait que l'impénétrabilité des assignations d'identité sexuelle et subjective hors de notre culture ne fournit justement aucun motif de relativisme conventionnaliste. Car, tout ne peut s'équivaloir qu'entre termes que nous comprenons, pas entre termes dont l'opposition même nous demeure ultimement opaque.

10. C'est pourquoi il y a quelque chose d'éminemment trompeur dans l'expression "loi symbolique". On est ainsi poussé à se la représenter comme une hypercausalité, inflexible comme la loi de la gravité, mais portant sur le psychisme (un mythe philosophique qui remonte à Locke: trouver l'équivalent de Newton, mais pour le mental). Ce n'est qu'une manière de dire: si nous parlons et vivons ainsi, c'est sans raison; mais comme nous vivons et parlons ainsi, la règle s'impose. Dans ses usages admissibles, l'expression "loi symbolique" exige aussi qu'on précise qu'elle ne sature pas le champ de l'Autre, et qu'elle demeure foncièrement incomplète: elle fonde l'arbitraire à l'intérieur du jeu (sur un mode saussurien, par exemple) en se posant elle-même comme arbitraire à l'égard d'autres "lois symboliques", sur lesquelles, parce que nous en avons accepté une (pour parler et vivre), nous ne pouvons *a priori* rien dire ni savoir. On voit les difficultés qui surgissent...

11. A. Ayer, *Privacy, The Concept of a Person and Other Essays*, pp.52-81, MacMillan, Londres, 1963.

12. Sur l'importance de ce sophisme, qui conclut des apparences du réel au "réel" des apparences, cf. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co, Boston, Toronto, New York, 1991, tr. fr. *La Conscience expliquée*, Odile Jacob, 1993, pp.448-454 et *passim*. Cet ouvrage comporte une discussion critique de la thèse de Nagel, pp. 546-556.

13. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, §293.

14. On pourrait dire que cet effet spécial est un "artefact", au double sens du mot: à la fois résidu inerte, qui

ne joue aucun rôle actif là où il apparaît, et artifice, engendré nécessairement par la logique du dispositif.

15. Ce qui pose mille problèmes. S. Kripke, dans *Naming and Necessity* (Harvard University Press, 1982, tr. fr. *La logique des noms propres*, Minuit, 1982), a tenté de défendre l'idée qu'il fallait donc substituer à ce lien causal *contingent* un lien logique *nécessaire*. Mais la difficulté sur laquelle il bute, et que l'on verra plus bas se poser d'une manière toute clinique à propos d'un certain type d'objet privé, est d'expliquer pourquoi il nous *semble* que le lien doit être causal, et non pas nécessaire.

16. J'emploie "normatif" en un sens très large. C'est comme cela qu'il faut dire, si l'on parle d'amour. Ce n'est sûrement pas vécu comme une contrainte à laquelle il faudrait se résigner: le premier énoncé n'est pas une convention sociale, ou une concession à la politesse érotique. Il est donné conceptuellement avec la déclaration d'amour. Car le second énoncé fait entendre quelque chose comme de la concupiscence: ce qui se porte vers l'objet en tant qu'objet public désubjectivé.

17. Je suppose que c'est la vérité que vise Platon quand il fonde la dialectique sur l'amour, et le cheminement de l'âme comme un parcours de chasse semé de contrariétés et de fausses fins, avant la saisie de l'être.

18. Cette logique est développée par Lacan avec tout un luxe de détails: la femme consent à être le phallus de l'homme, tout en se réservant une dimension Autre qui y échappe, et l'homme ne voit dans la femme que son propre phallus, lequel recouvre pour lui toute altérité.

En ce sens, le réglage sur le "Phallus", tant du côté homme que du côté femme, paraît le mythe le plus nécessaire à la survie. Que l'homme soit pour la femme, et que la médiation objectale de ce "pour" (le phallus) relève d'un jeu sur des règles symboliques, et d'une grammaire de la vie érotique, dont cette médiation est l'*artefact* et non pas la référence causale, voilà qui nous semble incompatible avec l'intime conviction qu'"en moi" se trouve le secret de l'objet intentionnel de mes désirs, et que "je" ressens cela de façon réellement privée. Car ce mythe crée les conditions intersubjectivement valorisées d'un don *sans mesure* de mon être à l'autre, et permet à l'amour de prendre une signification ambiguë, à la fois vide et infinie. Bref, la signification que nous y aimons.

19. Il faut bien distinguer du coup cette certitude de la certitude cartésienne, qui naît de l'invariance de la position du Je, non seulement dans le doute, mais même dans l'accomplissement radical du doute (méthodique, hyperbolique, etc.). On doit aussi l'opposer à ce qu'appréhende le psychanalyste: devant l'incertitude de la croyance, le ratage de l'acte, le retrait de ce qui vient juste d'être dit, c'est également la certitude d'un savoir insu du sujet lui-même qui se fait jour. Là pourtant, ce n'est plus la forme subjective immanente du *cogito* qui s'avère certaine, mais le contenu circonstancié de ce qui se fait ainsi savoir en se niant soi-même comme savoir, comme intention ou comme disposition. Au contraire, le propre de la certitude invincible (le transsexuel se rapprochant à cet égard du psychotique), c'est l'indivision: la perplexité la plus profonde lui succède, sans la moindre dialectique ni le moindre entrelacement épistémique constitutif des deux attitudes. De tels effets de bascule sont connus des cliniciens, même si je ne sais pas les conceptualiser dans le cadre de la philosophie de l'esprit. En tout cas, ils donnent un fondement pratique au refus de confondre l'insensé psychotique, et les effets *apparemment* identiques qu'on observe dans les convictions insurmontables des névroses graves. Un transsexuel est inébranlable dans sa certitude, ou bien affolé d'une absence totale de repères; tandis qu'un obsessionnel compulsif, par exemple, ne peut simplement pas s'empêcher de contredire dans les faits, et en toute lucidité, les démentis ou les critiques qui le touchent pourtant effectivement au cœur, mais demeure toujours accessible à une certaine dialectique. L'effet d'insensé exposé ici paraît au contraire spécifique, et s'il n'est pas pathognomonique du transsexualisme, c'est bien un trait psychotique. En particulier, il n'offre aucune des incertitudes qu'on rencontre dans les cas de masochisme pervers, où suite à sollicitation externe explicite (même si elle est cachée), un sujet demande son émasculatation. On peut certainement améliorer l'analyse de ce qui distingue en fait radicalement l'insensé transsexuel, de l'insensé des névroses graves ou des perversions. Chez le transsexuel, l'ancrage de la certitude délirante est le point *d'où il énonce* qu'il est une femme, et non *dans les énoncés sur* son identité sexuelle. Car dire "Je", c'est *eo ipso* se poser comme homme ou femme. Il parle donc en femme de la féminité de sa position, et non en homme de la justesse sous tel ou tel rapport de sa demande de transformation. Il n'y a là ni méconnaissance névrotique de la vraie position du sujet, ni transgression perverse articulée à l'angoisse d'autrui.

En revanche, si ce que j'avance ici est correct, il est vain de vouloir éviter de trancher en classant le

transsexualisme dans des catégories vagues ou provisoires (J. Breton, Conclusions au *Rapport* cité note 5: "Le transsexualisme n'est ni une psychose ni une perversion; il doit être considéré comme une anomalie de l'identité sexuelle"), soit dans des catégories qu'il contribuerait à rendre dangereusement indéfinies (celle de "border-line", au motif bizarre mais fréquent qu'on ne devrait appeler délire que les constructions élaborées et ramifiées). D'autre part, il n'offre aucune des incertitudes quantitatives attachées à la détermination du volume normal du noyau du lit de la *stria terminalis* ou des autres appareils cérébraux impliqués dans la différenciation sexuelle, sur lesquels s'orientent aujourd'hui certaines recherches.

Généralement parlant, on ne voit pas comment soutenir que le transsexualisme n'est pas une façon d'être "autrement", mais une pathologie psychiatrique, et se refuser à toute caractérisation idéale du bord franchi dans cette affection. Or, un tel bord, dans la structure mentale, ne saurait *d'abord* avoir une texture autre que logico-grammaticale, puisqu'il touche l'identité en tant que telle. Parler donc de dysphorie, comme si le sentiment d'appartenance sexuelle, comme l'humeur, était un *quale* (un vécu intime) susceptible d'une variation évaluable (serait-ce de manière privée), contribue à noyer les limites de l'identité sexuelle dans les gradations d'une échelle illusoire. Dans une certaine mesure, accepter le mot de dysphorie revient à une acceptation, dans la clinique, du contenu non-critique du délire transsexuel lui-même. En tout cas, il conviendrait d'exposer au nom de quels arguments on adopte ce terme, au lieu, comme il est d'usage dans la littérature psychiatrique, d'utiliser un concept d'importation, en ajoutant simplement qu'on a le plus grand mal à en caractériser l'usage (par exemple: P. Banzet, J. Breton, J.-P. Luton, "Bilan d'une expérience médico-chirurgicale dans le domaine du transsexualisme", *Compte-rendu à l'Académie nationale de médecine*, 25 juin 1996; cf. notamment "L'expérience chirurgicale", P. Banzet et M. Revol). Toute élaboration psychologique ultérieure (au titre, par exemple, de l'imprégnation éthologique de l'image de la mère, ou du "narcissisme primaire", etc.) devrait par conséquent se mettre au service de ce trouble premier de l'identité, qui fixe le cadre d'une situation d'aliénation *radicale*. Et sa pureté rend mystérieuse, d'un strict point de vue épistémologique, la prudence empiriste qui refuserait la qualité de psychose au transsexualisme.

20. L'émasculatation et le changement d'état civil sont souvent présentés dans la littérature comme éléments d'un protocole compassionnel (par exemple, J. Breton, Conclusions au *Rapport* cité note 5: "7. Le traitement de changement de sexe des transsexuels est empirique; mais c'est celui qui semble actuellement donner les moins mauvais résultats"). On ne peut que rappeler, à ce sujet, qu'en droit, le médecin n'est pas seulement soumis à l'exigence thérapeutique; pèse aussi sur lui la contrainte dite de "la raison proportionnée" (du mal infligé dans un but curatif au mal subi du fait de l'affection). La question vraiment gênante du juge à l'expert touche ce second point. Comment motiver la proportionnalité?

21. Là encore, ces conclusions contredisent celles de J. Breton (Conclusions 11 et 13 au *Rapport* cité note 5). Pour ce neuropsychiatre, professeur de médecine légale, la question du "choix du sexe" se poserait effectivement, puisque les intersexués peuvent l'avoir, au moment des opérations qui les mettent en conformité anatomique avec le sexe qu'ils souhaitent (même si, pour J. Breton, ce n'est pas toujours la correction d'une erreur). Mais il pense aussi que le législateur ne doit pas donner aux transsexuels le choix de leur sexe. Si on récuse l'idée même que ce choix soit motivable en raison, le cas des intersexués pourrait être passible du même traitement que celui des transsexuels; et c'est de façon tout à fait illusoire que le choix serait mieux décidable dans un cas que dans l'autre. Il est vrai que l'hermaphroditisme véritable (la coexistence des deux sexes au complet dans un même organisme) n'est pas possible dans l'espèce humaine; cela change beaucoup les choses du point de vue médical, parce que la chirurgie peut être alors objectivement *révélatrice*. Mais l'intérêt conceptuel de ce rapprochement entre intersexués et transsexuels est que justement, jamais les intersexués n'ont été considérés comme fous dans leur quête d'une identité sexuelle déterminée. Aussi la folie de croire que leur choix pourrait être motivé à partir d'on ne sait quelle certitude intime, n'est pas du tout une folie endogène, *interne* aux sujets ou à leurs cerveaux: elle se trouve dans le rapport de ces sujets aux règles *sociales* de la détermination par les autres du statut de l'identité sexuelle.

