

Thamy Ayouch

L'hybride, le psychique et le social : pour une psychanalyse mineure

ABSTRACT

Hybridity, psyche and society: towards a minor psychoanalysis

This article claims that the “identity” of psychoanalysis is only founded through its relation to its outside: hybridity, the inclusion of foreign, heterogeneous elements, defines the psychoanalytical approach, and a conceptual, theoretical and epistemological hybridization of its discourse is what guarantees that it remains psychoanalytical. This dimension proves crucial, and clinical, when it comes to conceiving of a psychoanalytical approach of minorized and otherized subjects that stretches beyond the gender, sexuality and race normativity which prevails in certain discourses and practices performed in the name of psychoanalysis. Through a historical deconstruction of the norms that may characterize clinical and theoretical psychoanalysis, the article aims to define a political psychoanalysis likely to listen to minor discursivities: a minor psychoanalysis, after the model of minor literature that Deleuze and Guattari find in Kafka.

Keywords: Minor psychoanalysis, hybridity, vulnerable subjects, norms, historicity.

1. Problématisation : mosaïques et sujets mineurs

Analysant l'œuvre tardive de Freud *L'Homme Moïse et le monothéisme*, Edward Said soutient que Freud y revient de manière obsessionnelle sur le problème de l'identité de Moïse (Said, 2004). S'il s'agit, dès la première phrase du texte, d'« enlever à un peuple l'homme qu'il honore comme le plus grand de ses fils » (p. 63), c'est parce que Moïse, clairement identifié comme Égyptien par Freud, est étranger au peuple qui l'a adopté comme son chef (p. 51). Freud remet ainsi en question l'idée qu'une religion, une culture pourrait-on ajouter, naisse de l'intérieur d'une communauté : Moïse est égyptien, le monothéisme est emprunté à Akhenaton, la circoncision est une pratique d'abord égyptienne, les Lévites sont identifiés comme disciples égyptiens de Moïse, et jusqu'au Dieu Yahvé est sans doute emprunté à la tribu arabe voisine des Midianites. Le judaïsme, mais aussi la judéité, ne sont, dans cette généalogie, possibles que par l'inclusion d'un élément étranger : être juif/ve ne peut être défini sans rapport avec le non-juif. L'identité juive n'est pas alors homogène, univoque et exclusive, elle ne peut se constituer sans cette faille ou imperfection originelle radicale, une caractéristique susceptible, selon E. Said, d'« être appliquée et [de] parler à d'autres identités se sentant menacées » (pp. 84-85).

Prolongeant la démarche d'E. Said, Judith Butler soutient que la relation éthique au non-juif est constitutive de ce qui est juif (Butler, 2013). Dans cette définition de l'identification juive précisément par ce qu'elle n'est pas, la relation à l'altérité vient destituer l'ontologie, interrompre l'identité comme ipséité et coïncidence à soi, et en faire le résultat d'une relationnalité. Cette brisure de l'identité et son extimité incarnée par la figure de Moïse, Jacqueline Rose, dans sa réponse à Edward Said (Said, 2004, pp. 105-106), l'attribue au rapport de Freud à sa propre identité juive. Ainsi rappelle-t-elle la préface à la traduction en hébreu de *Totem et Tabou*, rédigée par Freud en 1930 :

Aucun lecteur de [l'édition en hébreu de] ce livre ne saurait se mettre si aisément dans les sentiments de l'auteur, qui ne comprend pas la langue sacrée, est devenu totalement étranger à la religion de ses pères – comme à toute autre –, ne peut partager les idéaux nationalistes sans avoir pourtant renié son appartenance à son peuple, ressent sa spécificité comme juive, et ne la souhaite pas autre. Si on lui demandait : « qu'y a-t-il encore de juif en toi, depuis que tu as abandonné tout ce que tu avais là en commun avec ceux de ton peuple ? », il répondrait : « Encore beaucoup de choses, probablement l'essentiel ». (Freud, 1998, p. 195)

La spécificité juive dont Freud se considère dépositaire, dont il revendique l'essence ou l'« essentiel », ne tient pas à une identification religieuse, linguistique ou nationale : elle n'est pas rapport au même mais à une nécessaire altérité. Peut-être est-ce là précisément le sens que pointe le signifiant « hébreu », עברי [ivri], où le verbe trilitéral source, עבר [avar], renvoie au passage et à la traversée.

Ces considérations de la judéité sont, à mon sens, susceptibles d'être étendues à la psychanalyse elle-même. Je soutiendrais qu'une « identité » de la psychanalyse ne vient que de sa fondation par ses extériorités : l'hybridité, inclusion d'éléments étrangers, disparates, hétérogènes, est constitutive de sa démarche. En outre, et comme la judéité, la psychanalyse ne peut rester figée dans une identification imaginaire à elle-même : sa gageure est, pour demeurer psychanalytique, d'entretenir un rapport constant avec des discours autres, de s'hybrider. Une hybridation conceptuelle, théorique mais aussi épistémologique du discours analytique par d'autres discours semble constituer la condition de maintien de sa démarche psychanalytique, celle d'un rapport fondateur à l'extimité.

Mais pourquoi insister particulièrement sur cette question épistémologique ici ? Cette dimension s'avère fondamentale, et proprement clinique, lorsque sont abordées par la psychanalyse des sujets minorisés ou altérisés. Une abondante littérature psychanalytique porte en effet depuis plusieurs décennies sur les homosexualités, les transidentités, les postures de sexualités et de sexuation non hétérocentrées, ou sur les réagencements familiaux, le plus souvent dans une visée à la fois nosographique et étiologique. Par de là les forfanteries médiatiques de psychanalystes dans les débats autour du PaCs, du mariage pour tous/tes ou de l'homoparentalité¹, le péril semble plus sérieux lorsque sont développées des catégories

¹ Voir à ce sujet : T. Anatrella « Ne pas brouiller les repères symboliques », *Le Figaro*, 16 juin 1998 ; id., « A propos d'une folie », *Le Monde*, 26 juin 1999 ; id., *La différence interdite*, Paris : Flammarion, 1998 ou encore id., *Le règne de Narcisse. Les enjeux de la différence sexuelle*, Paris : Presse de la renaissance, 2005 ; M. Balmory, « Mariage pour tous : la parole en danger », in *La Vie*, 1er février 2013 ; C. Flavigny, « Le PaCs, l'enfant et Freud », *Libération*, 19 octobre 1999 ; S. Korff-Sausse, « PaCS et clones : la logique du même », *Libération*, 7 juillet 1999 ; P. Legendre, *Le Monde de l'éducation* de décembre 1997, « Nous assistons à une escalade de l'obscurantisme », *Le Monde*, 23 octobre 2001 ; Serge Lesourd, *Le Monde*, 14-15 mars 1999 ; A. Magoudi, *Le Monde*, 5 novembre 1997 ; M. Schneider, « Désir, sexe, pouvoir », et « Malaise dans la sexualité ? Du nouvel ordre sexuel au nouvel ordre patriarcal », *Esprit*, mai 2002 ou *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Paris : Odile Jacob, 2002 ; J-P. Winter, « Gare aux enfants symboliquement modifiés », *Le Monde des débats*, mars 2000, et, avec M. Vacquin, « Non à un monde sans sexes », in *Le Monde*, 4 décembre 2012.

dites « scientifiques », académiques, pour rendre compte des déviances de genre et de sexualité. Ainsi renvoie-t-on encore l'homosexualité à une immaturité sexuelle (incapacité d'intégrer le courant affectif œdipien), à une régression post-œdipienne, à un syndrome dépressif cherchant compensation narcissique, ou à une psychose reconstruisant de manière délirante la réalité (Bergeret, 2003). Nul scrupule alors à tordre la clinique pour qu'elle vienne confirmer les élucubrations théoriques les plus péremptoires, qui la précèdent toujours. Ainsi, pour l'une, la relation homosexuelle, au « potentiel psychotisant » d'une patiente étudiée à la loupe correspond à une « néo-réalité, [...] ghettoïsation, [...] néo-identité sexuelle confortée par la spécularité apportée par la compagne, [qui] répondent alors à une crise existentielle majeure » (Bourdellon, 2003, p. 111). Pour d'autres, l'homosexualité est une *Imposture perverse* (André, 1993) : la lesbienne vise à donner son pénis imaginaire à l'objet pour voiler son manque (Julien, 2000), et confirme en même temps la castration de l'homme et sa propre non-castration. Un autre voit dans le « désistement », notion artificiellement isolée dans l'analyse par Freud d'une jeune femme homosexuelle (Freud, 1973), la clé de toute homosexualité, considérée ainsi comme naturellement vengeresse².

Et c'est avec la même normativité, la même suffisance à se croire détenteurs/trices des règles de la subjectivation, et la même science confuse que bien des psychanalystes ont abordé les transidentités. L'une fait ainsi des personnes trans des sujets états-limites, « malades du narcissisme » pour qui toute élaboration est court-circuitée, évacuée dans l'acte et le corps (Chiland, 2005). Si les freudien/nes cherchent à débusquer les « vrais transsexuels », pour permettre l'accès protocolisé aux soins, codifié et conditionné par des gages de conformité de genre, la veine lacanienne, plus catégorique, brandit religieusement le diagnostic de psychose. La formule lacanienne péremptoire décidant que « le transsexualiste » confond l'organe et le signifiant³, et la violence clinique inouïe dont le maître fait preuve avec deux femmes trans font des émules (Lacan, 1992, 1996). Les approches d'autres lacaniens sont

² « Ne peut-on tirer des leçons générales de cette particularité vengeresse du désistement, qui le distingue d'une simple identification au père ? (...) On a ainsi un éclairage particulier d'une caractéristique de nombre d'homosexuels, pour lesquels il devient, à un certain moment de leur existence, urgent d'informer leurs parents de leurs choix. Il est rare que les hétérosexuels se donnent cette peine : ils préfèrent le plus souvent s'isoler de la curiosité de leur famille.

(...) On peut penser que tous les homosexuels qui sont dans la même configuration que celle abordée par Freud (c'est-à-dire dans la « normalité » post-œdipienne) sont tenaillés un jour par l'envie pressante de faire connaître leur choix à leurs familles. Mais cela ne suffit pas encore pour massifier leur vœu et en faire une revendication collective de reconnaissance sociale. Car, au-delà d'une monstration vengeresse du changement d'objet, souvent mise sous les yeux du père, c'est la société tout entière qui peut être prise à témoin de cette affaire intime. (...) Quoiqu'il en soit, on ne peut considérer comme inexistante dans la revendication d'une reconnaissance publique de l'homosexualité, une dimension de vengeance liée au désistement » (Pommier, 2010, pp. 80-81). L'absurdité de cette position et le ridicule qu'elle affiche, en omettant d'inscrire la « revendication collective » dans une dimension sociétale d'acceptation ou de refus des homosexualités tient à une dépolitisation totale des sexualités, autant que de la psychanalyse.

³ « Un organe n'est instrument que par le truchement de ceci dont tout instrument se fonde, c'est que c'est un signifiant. Eh bien, c'est en tant que signifiant que le transsexualiste n'en veut plus et pas en tant qu'organe. En quoi il pâtit d'une erreur, qui est l'erreur justement commune. Sa passion, au transsexualiste, est là folie de vouloir se libérer de cette erreur : l'erreur commune qui ne voit pas que le signifiant, c'est la jouissance et que le phallus n'en est que le signifié. Le transsexualiste ne veut plus être signifié phallus par le discours sexuel, qui, je l'énonce, est impossible. Il n'a qu'un tort, c'est de vouloir le forcer, le discours sexuel qui, en tant qu'impossible, est le passage du Réel, à vouloir le forcer par la chirurgie », (Lacan, 1973, séance du 8 décembre 1971).

autant de variations sur le thème « Jacques a dit ». Pour l'un, le « sujet transsexuel » ne reconnaît pas le grand Autre, enlisé dans un commerce avec le seul « autre de la demande, sans l'au-delà obscur du désir » (Safouan, 1974). Pour un autre, « le transsexuel » n'accéderait qu'à une castration réelle, chirurgicale, faute de parvenir au statut symbolique de la différence des sexes (Dor, 1987). Un troisième considère qu'à l'origine de toute transidentité résiderait une identification psychotique du sujet à la seule « fonction du voile » propre au « déguisement transsexuel » (Czermak, 1982). Et tous/tes s'accordent à bannir les sujets trans « hors du sexe » (Millot, 1983 ; Frignet, 2000 ; Morel, 2004), du fait de leur refus de reconnaître le phallus symbolique (Frignet, 2000).

Que des psychanalystes s'auto-proclament garants d'un fonctionnement inaltérable de l'appareil psychique s'avère très problématique. Parlant au nom de la psychanalyse, dans un mélange de dogme et de psittacisme, ils gratifient la communauté de leurs « perspectives de grenouilles » peu soumises à l'analyse du contre-transfert, et reproduisent les stéréotypes les plus poussifs dans un habillage de métapsychologie éternitaire. La considération *descriptive* des modalités d'arrangement des sexes, des configurations historiquement situées des sexuations et des sexualités, dont découlent nombre de notions psychanalytiques, devient alors *prescriptive* d'un seul mode de subjectivation, et *exclusive* d'une variété reléguée à la pathologie.

Si, idéalement, la psychanalyse ne saurait imposer des normes de subjectivation, puisqu'elle œuvre précisément à leur déconstruction, elle ne manque pas, comme institution, d'être rattrapée par elles. Les normes de subjectivation auxquelles est soumis/e l'analysant/e réapparaissent dans la cure, autant de son côté que de celui de l'analyste et la visée, toujours asymptotique, de suspension de la normativité en séance implique que l'analyste accompagne l'analysant/e dans la découverte de la contingence de ces normes, sans s'épargner leur déconstruction dans sa propre posture.

Ces normes, du reste, ne régissent pas uniquement les sexualités et sexuations : elles portent également sur les différences ethniques, culturelles ou linguistiques et définissent le positionnement social et psychique de sujets « altérisés ». Ces « autres » de l'Occident propres à l'orientalisme (Said, 1980), autres internalisés pointés par F. Fanon (Fanon, 2011), sont à la fois inférieur/es et menaçant/es. Ils/elles ne forment toutefois un groupe que par l'exclusion dont ils/elles font l'objet et qui les uniformise en leur attribuant les mêmes traits négatifs, définissant ainsi en creux l'identité d'un groupe majoritaire. Un groupe altérisé n'est donc pas une communauté identitaire, mais une catégorie naturalisée par la discrimination et à laquelle est ainsi assignée une identité homogène autre.

C'est pourtant l'attention à l'altérité qui caractérise l'écoute analytique. L'écoute analytique n'advient que si elle ne cherche pas à réduire l'autre par le même, à ramener l'étranger à la familiarité de ce que l'analyste connaît ou comprend. Comment alors écouter l'inintelligible, comment ne pas l'écartier de prime abord comme altérité totale et inaccessible, ni, au contraire, le ramener à des modèles familiers ? Comment se

positionner ici dans la pratique analytique et selon quelles catégories construites rendre compte de cette inintelligibilité ? Dans cette attention à l'inintelligible, si l'altérité principale reste celle de l'inconscient, les représentations culturelles et subjectives de l'autre inscrit/e dans un référentiel distinct, les différences ethniques ou de genre et les « vies inintelligibles » semblent occuper une place centrale.

Plus globalement, la question qui ici surgit est celle du rapport d'une perspective clinique et épistémologique à sa propre contemporanéité. Appréhender les sexualités et sexuations actuelles, les revendications culturelles ou la dénonciation des implications coloniales de certains dispositifs comme l'effet de « militance politique » aux antipodes des visées de la psychanalyse, c'est inscrire celle-ci, les questions qu'elle aborde et leur théorisation dans la sphère éthérée de l'intemporel et de l'a-politique. La procédure consistant à nier l'historicité des formations discursives et leur inscription politique est, malgré qu'elle en ait, elle-même politique. Faisant de l'intime ou du privé qu'aborde la psychanalyse un lieu hors *polis*, elle maintient ininterrogés les rapports de pouvoir qui le structurent. Le politique, abordé dans ses fins, ne se limite en effet pas à l'*ars politicum*, stratégies et exercices laissés à la discrétion du « prince », mais s'étend à l'ensemble des manifestations propres à l'organisation sociale, et aux modes de gouvernance qui la caractérisent. À ce titre, la psychanalyse s'avère politique, du fait de l'inscription du sujet et du sujet de l'inconscient dans l'espace de la *polis* et ses configurations de pouvoir, mais aussi du fait des effets normatifs, ou au contraire déconstructeurs que la pratique et la théorisation analytique peuvent entraîner.

Prendre acte de cette dimension irréductiblement politique implique, pour les psychanalystes, d'accompagner leur approche de la subjectivité directement d'une analyse des modes de gouvernance propre à un espace historico-social donné, et des effets que leur dispositif peut y susciter. La gageure est alors de saisir sa propre contemporanéité, d'effectuer une archéologie de son propre discours, de discerner les formations discursives de sa propre époque et d'habiter une paradoxale dys-chronicité. Cette perspective convoque donc l'extériorité d'autres discours : elle implique l'hybridité comme motif analytique et l'hybridation comme destin épistémologique.

En d'autres termes, cette psychanalyse politique œuvrerait à analyser la manière dont la production des discours, subjectifs et collectifs est contrôlée, organisée par un ensemble de procédures particulières, où comme le souligne M. Foucault, tout discours singulier qui se fait entendre implique la réduction au silence d'une multiplicité d'autres discours. Il s'agirait alors d'écouter la manière dont, chez chaque analysant/e, apparaissent les systèmes d'exclusion caractéristiques de l'ordre du discours : la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité (Foucault, 1971, p. 12). La visée serait de permettre à une discursivité mineure de surgir au sein des discours majeurs, à la fois collectifs, et dans leur incidence sur la subjectivation.

Mon propos sera donc de tenter de définir ici une « psychanalyse mineure » à l'écoute de cette discursivité mineure, en étudiant, d'abord, la manière dont y agit le motif de l'hybridité.

2. Hybridité et psychanalyse

Depuis les années 1990, on peut observer une remarquable ubiquité du thème de l'hybridité, dans une pluralité de champs : dans le domaine de la biologie (agriculture, élevage et horticulture, génétique, bio-génétique, et cybernétique), des sciences humaines et sociales (anthropologie, linguistique, critique littéraire, culture et arts). Deux motifs semblent prévaloir : l'hybridité des corps, et celle des cultures et histoires. D'un côté, une pluralité de pratiques médicales, orthopédiques ou technologiques, depuis la greffe jusqu'aux membres bioniques, en passant par divers types de prothèses, investit le corps et promeut la notion d'hybridité dans le discours de la science. D'un autre, l'hybridité devient un outil d'analyse des dynamiques de formation de groupes et des inégalités sociales entre cultures, ethnies, classes, genres et sexualités.

Plus que comme thème et contenu d'un certain nombre d'énoncés, c'est au niveau de l'énonciation que la thématization de l'hybridité a des effets. L'hybridité des corps est souvent appréhendée comme conséquence d'un développement « post-humaniste » des sciences et des techniques, conduisant à un abandon du corps, ou à sa dématérialisation, et, partant, à la perte de dimensions anthropologiques fondamentales. Par ailleurs, si le fait que toute population soit hybride reste un truisme, prêter ce motif de l'hybridation, par les discours des études culturelles et postcoloniales, à des populations migrantes ou descendantes de migrations a un effet politique : lever le négationnisme d'une longue histoire de suprématie imposée de la « race blanche » et de désaveu de tout mélange culturel, et mettre en exergue la spécificité actuelle des populations migrantes ou originaires de migrations. Ces discours renversent ainsi un rapport de force : ils ne l'annulent pas mais le reconfigurent. L'hybridité y apparaît alors, plus que comme mélange de traits propres à des cultures différentes, comme altération du niveau énonciatif de tout discours culturel : elle est ce qui s'y manifeste à titre de symptôme.

L'hybridité ne vient donc pas perturber l'identité au seul niveau des énoncés, ce qui reste ici une lapalissade : sur le plan des énonciations, la discursivité visant ce thème implique des procédures politiques de régulation des identités – fondées sur un programme de l'humain, - ou, au contraire, de disruptivité qui, brisant la certitude d'un discours, l'ouvrent à ce qu'il ne contrôle pas.

C'est ce même trouble de l'énonciation qu'effectue l'occurrence de l'hybridité dans le discours psychanalytique. Le terme central y renvoyant chez Freud est celui de « sang-mêlé », utilisé, dans le texte « L'inconscient », pour évoquer la nature double du fantasme. Une ligne harmonique de l'hybridité

traverse ce texte, depuis le mélange constitutif de la théorisation de l'inconscient, à la croisée du psychique et du social, la double hypothèse du passage de l'inconscient à la conscience, l'appellation hybride d'« affect inconscient », jusqu'à la multiplicité dynamique du processus du refoulement. Le thème de l'hybridité résonne alors pleinement et en ces termes :

Parmi les rejetons des motions pulsionnelles *ics* présentant le caractère que nous venons de décrire, il en est qui réunissent en eux des déterminations composées. D'une part, ils sont hautement organisés, dépourvus de contradiction, ils ont utilisé toutes les acquisitions du système *Cs* et notre jugement a bien de la peine à les distinguer des formations de ce système. D'autre part, ils sont inconscients et ne sont pas susceptibles de devenir conscients. Ils appartiennent donc qualitativement au système *Pcs*, mais en fait à l'*Ics*. C'est leur origine qui reste décisive pour leur destin. Il faut les comparer aux sang-mêlé des races humaines qui, en gros, ressemblent presque aux Blancs, mais qui, pour tel ou tel trait frappant, trahissent leur origine de couleur et de ce fait demeurent exclus de la société et ne jouissent d'aucune des prérogatives des Blancs. À cette espèce appartiennent les formations fantasmatiques des hommes normaux comme des névrosés, dans lesquelles nous avons reconnu les degrés préliminaires de la formation du rêve et du symptôme ; en dépit de leur haute organisation, elles restent refoulées et en tant que telles ne peuvent devenir conscientes (Freud, 1968, pp. 101-102).

L'analogie coloniale est ici importante ; les sang-mêlé, minorisé/es, ne jouissant d'aucune prérogative des Blancs, sont tels les rejetons de l'inconscient : ils/elles viennent troubler l'ordre blanc de la même manière que les rejetons de l'inconscient perturbent la pleine identité à elle-même de la conscience, et celle de toute procédure de la science. La dimension énonciative du propos est politique : en les comparant, Freud semble renvoyer la constitution de la connaissance occidentale à la domination coloniale, et dans le même geste, il entame leur assurance, leur « pureté » apparente, et les entache d'une nécessaire hybridité.

Freud ne se prononce certes pas explicitement sur la question coloniale, et ne conteste ici qu'implicitement ces classifications. Toutefois, la portée énonciative de ce motif d'hybridité au cœur des phénomènes psychiques s'avère politique lorsque l'on considère la source même de ces théorisations : la clinique menée avec des patientes hystériques.

En effet, si celles-ci adressent par leur corps, une demande au médecin, c'est aussi un espace social qu'elles interpellent. Le discours incorporé des patientes hystériques, comme l'observent nombre d'historien/nes (Edelman, 2003), articule une contestation des normes de genre. Sans entrer ici dans le détail de la démonstration, il apparaît que la théorisation, par Freud, de la vie psychique placée sous ce motif de l'hybridité provient d'une écoute de cet appel, et y articule une réponse politique. En ce sens, c'est grâce à l'hybridité thématiquement présente dans la théorie analytique que Freud, sur le plan énonciatif, restitue à l'hystérie son tranchant subversif, sur le double niveau d'une résistance aux savoirs médicaux, et d'un corps défiant des normes de genre et de culture.

La dimension politique du geste freudien de l'hybridité tient ainsi à l'écart évident qu'il marque devant le pouvoir psychiatrique et sa fonction biopolitique. Freud ne renverse pas directement des représentations de genre, mais la discursivité psychiatrique qui les implique, son pouvoir de normalisation et de médicalisation des corps et des sexualités. L'hybridité de la théorie analytique, son fondement clinique et politique dans l'accompagnement de patientes hystériques engagent cette science nouvelle – juive – qu'est la psychanalyse, dès le début, dans une forme de devenir mineur, une voie alternative aux discours majoritaires sur les normes psychiques et sociales.

3. Historiciser les discours

Si l'hybridité, comme moteur de la théorisation et de l'écoute analytique, vient révéler le trouble des énonciations – cliniques, des analysant/es et des analystes, mais aussi sociales et théoriques, - ce motif permet alors une mise en perspective des discours, une altération du niveau énonciatif des discours majoritaires. Qu'une « psychanalyse mineure », tendue vers l'écoute des discursivités mineures adresse cette critique du point de vue majoritaire aux autres disciplines, ne la dispense toutefois pas de traquer le majoritaire et l'hégémonique dans son propre discours. Une historicisation de la pratique et de la théorie analytiques semble alors ici de mise. Si le sujet auquel a affaire l'écoute analytique s'inscrit dans une grammaire normative permettant sa subjectivation, ces normes restent à historiciser, et ne doivent pas être interdites de révision. Cela implique alors que la théorie analytique n'en véhicule pas une vision restreinte, qui les prescrive comme seules façons de se subjectiver. La référence au « sujet », à l'« Œdipe », à la « perversion », à la « castration », au « phallus », au « Symbolique », aux « Noms-du-Père » ou à la « Loi » s'inscrit dans l'espace historicisé des discours : ces notions, mêmes affublées de majuscules, restent des conventions linguistiques construites pour modéliser approximativement l'inintelligible de l'inconscient. Elles ne sauraient alors s'imposer comme catégories anhistoriques, transcendantes et impératives de la subjectivation.

Sur le plan clinique, cela signifie que la visée de neutralité bienveillante de l'analyste ne suffit pas à l'exempter de sa situation sociale (de genre, de classe, de culture et d'ethnicité). Sur le plan de la théorisation, souligner cette situation revient à tenter d'analyser la manière dont l'universel auquel aspire la théorie perpétue l'universalisation d'un particularisme culturel ou de genre.

Un parallélisme pourrait être établi entre l'affirmation autoritaire d'une position d'emblée universellement « neutre » de l'analyste, et l'universalisme républicain en France : le recours à d'apodictiques catégories valables en tout temps et tout lieu escamote, dans les deux cas, nombre d'exclusions. Celles-ci portent, autant pour l'universalisme républicain que pour la neutralité analytique, sur des positions de genre et de culture.

C'est ce que montre par exemple le minutieux travail d'analyse de l'universalisme républicain qu'effectue Joan Scott dans *La Citoyenne paradoxale* (Scott, 1998). Si les féministes peuvent se prévaloir de la promesse universaliste républicaine, et de la neutralité de l'individu abstrait détenteur de droits, un second universalisme, contraire au premier, celui de la différence sexuelle, légitime, lui, leur exclusion de la citoyenneté. En résulte la conception d'un individu citoyen abstrait qui n'est pas neutre mais masculin. Cette exclusion est alors escamotée par la thématization d'une « attirance naturelle » entre les femmes et les hommes garantie par une « séduction à la française », notion définie par d'autres historien/nes (Mona Ozouf, Claude Habib ou Philippe Raynaud) pour garder les rapports de sexe « à la française » du *gender* « à l'américaine ».

La construction de la théorie analytique n'est pas désarticulée de cette inscription historique « française ». A titre d'exemple, ce mythe de la séduction ne peut manquer de renvoyer à la conception du phallus, et des « manifestations idéales ou typiques des comportements de chacun des sexes » (Lacan, 1966, p 685) qu'il induit⁴.

Par ailleurs, les exclusions perpétrées par une vision rigide de l'universalisme républicain portent également sur des positions de culture et d'ethnicité. C'est ce qui apparaît dans l'instrumentalisation de la laïcité mise en place en France pour légiférer sur le foulard, comme le montre Joan Scott dans *The Politics of the Veil* (Scott, 2007). La simplification hétérocentrée des relations de genre et de sexualité subsumées sous la séduction rend impossible de considérer les normes sexuelles distinctes et les modalités de relation autres entre les genres que le voile peut poser, et qui entrent en conflit avec un imaginaire de l'« identité française ». Les représentations de la sexualité des Musulman/nes sous-jacentes à la considération du voile comme « symbole visible de la soumission des femmes » relèvent souvent d'un racisme anti-arabe et anti-musulman qui escamote derrière sa revendication d'universalité les exclusions qu'il perpète (notamment par des stratégies d'invisibilisation des relations dans les couples musulmans ou des lesbiennes portant le voile). Outre cette naturalisation des rapports entre les sexes, fondée sur le mythe de la séduction (nécessitant des corps conventionnellement découverts), l'opposition française au voile, au nom de l'universalisme républicain, soulève la question d'une évacuation de la réflexion sur l'histoire de la colonisation, l'exclusion des populations immigrées, et les politiques assimilationnistes (Scott, 2012).

⁴ Du semblant qu'est le phallus résultent deux postures de sexualité, selon Lacan : « la femme » entend être désirée pour ce qu'elle n'est pas, et pour paraître être le phallus, rejette « une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade » (p 694). « L'homme » lui, trouvant la satisfaction de sa demande d'amour dans la relation à une femme, ne cède pas sur son désir du phallus, qui « fera surgir son signifiant dans sa divergence rémanente vers 'une autre femme' qui peut signifier ce phallus à divers titres, soit comme vierge, soit comme prostituée » (ibid.). Se pose ici la question de savoir que sont ces entités fixées de « femme » et d'« homme », à quelle essentialisation leur généralité renvoie, sur quelle imaginaire complémentarité et sur quelles postures historiques et historicisables, proches du mythe français de la séduction, elles sont fondées.

4. Par-delà l'universel

La question de la différence, proprement masquée par l'impératif universaliste neutre et abstrait, mais aussi celle de la localisation de la position émettant cet impératif ne manquent donc pas de se poser à la psychanalyse française et à ses théorisations. Il semble alors urgent de déconstruire le mythe universaliste qui peut parfois y agir. Que l'inconscient ignore le genre, la sexualité, la culture, la couleur de peau ou l'ethnie reste vrai. Toutefois, qu'en est-il de l'appréhension consciente, lors de la séance analytique, des différences de culture ou de genre, de l'inscription de l'analysant/e autant que de l'analyste dans une position culturelle et genrée particulière, que l'allégation insistante d'une neutralité de l'analyste ou d'une universalité abstraite de l'inconscient ne suffit pas à réduire ?

La « neutralité bienveillante » de l'analyste et son intention consciente de s'abstenir, aussi louable soit-elle, ne se réalise toutefois pas magiquement sitôt énoncée. L'analyste n'en a pas moins des représentations, conscientes ou inconscientes lui faisant occuper une position imaginaire et fantasmatique eu égard au genre, à la sexualité, à la classe, la race et la culture qui, plutôt que d'être escamotées par une revendication de neutralité, devraient être soumises à l'analyse du contre-transfert. L'interrogation reste la même que pour l'universalisme républicain : sur quelle abstraction, feignant ignorer les différences, peut-être construit un sujet de l'inconscient conçu selon le primat silencieux d'une posture masculine, hétérocentrée, binaire et ethnocentrée ? Est-il judicieux de chercher à tout prix, en psychanalyste, à annuler la considération de l'inscription sociale de l'analysant/e lorsqu'elle/il appartient à des groupes altérisés, en situation de dépendance et d'infériorité ? N'est-il pas plus prudent de viser, plutôt que l'abstention et la neutralité abstraite qu'elle articule, une reconnaissance de la différence ? On ne peut faire ici l'économie d'une reconnaissance du degré inégal de vulnérabilité des sujets en fonction de la viabilité de leurs corps et désirs (Butler, 2012). Faute de cela, le cadre analytique risquerait de reproduire la plus grande vulnérabilisation qui affecte des sujets trans, gay, lesbiens, de couleur, altérisés et minorisés, à qui n'est pas reconnue la même humanité qu'à des sujets hétéro, cis ou culturellement et ethniquement majoritaires. La question est alors de parvenir à reconnaître sans essentialiser.

C'est donc toute la dimension située de l'universel comme opérateur théorique qui est à interroger dans cette réflexion sur la possibilité d'une psychanalyse mineure. L'universel se décline dans une polysémie, et apparaît d'abord comme construction théorique propre à une aire : la pensée grecque du *Katholikos – kata*, selon, *holon*, le tout. La notion relie trois plans distincts : celui, logique, renvoyant à l'avènement du concept dans la Grèce classique, celui, juridique, instaurant la citoyenneté romaine, et celui, religieux, de la dissolution paulinienne de tout clivage dans l'amour divin et l'économie du salut. L'idéal religieux est

par la suite sécularisé dans des aménagements sociaux, politiques et culturels promouvant l'idée que seule la rationalité occidentale serait porteuse de valeurs mondialement émancipatrices. C'est cet universel que convoque l'entreprise coloniale pour justifier ses exactions, et c'est un de ses avatars que nombre de penseurs/ses contemporain/es posent comme garantie contre le « fléau » du communautarisme.

Considéré psychanalytiquement, l'universel apparaît, comme le souligne Monique David-Ménard, comme un style de pensée et d'écriture (David-Ménard, 2009). Les constructions conceptuelles de l'universel (chez Kant, Sade, Freud ou Lacan) se révèlent, selon l'auteure, comme un cas particulier de déplacement des enjeux pulsionnels, où la pensée s'élabore d'abord à partir d'une position subjective pour s'en éloigner ensuite. L'affirmation d'un dispositif universel procède toujours à l'effacement des modalités sexuelles de sa construction. L'universel définit ainsi un style de pensée, évacuant les fantasmes au fondement des concepts.

S'il semble difficile de penser sans faire opérer un certain universel, on peut du moins tenter d'identifier les manières dont il agit – et par cette action, provoque des exclusions. La visée d'une psychanalyse mineure serait donc d'opérer une déconstruction constante de l'universel à la fois

- dans le discours de l'analysant/e, en révélant la contingence de ses représentations, leur singularité, mais aussi leur possible transformation pour que surgissent d'autres singularités, le/a déterminant encore plus spécifiquement par-delà l'habitus, la croyance, l'appartenance au groupe ;
- dans le discours de l'analyste, par-delà toute nosographie, étiologie, diagnostic, catégorie générale ;
- dans le fonctionnement de la théorisation analytique, où cette déconstruction ne peut alors se faire que par un travail constant de retraduction.

S'hybrider, emprunter la langue d'autres champs disciplinaires est une des formes de cette retraduction. La particularité clinique des populations minorisées, et l'énonciation située revendiquée par les études *queer* ou transgenres et les études postcoloniales et décoloniales permettent de questionner ces visées d'universalité, et de rappeler à la psychanalyse le primat, tout psychanalytique, de l'hypersingularité. Je soutiendrais donc que ce risque d'un universalisme abstrait peut être contré par une hybridation de la psychanalyse par les études de genre et les études postcoloniales et décoloniales.

5. Pour une psychanalyse mineure

Au regard de ces développements, comment pourrait-on alors caractériser une psychanalyse mineure ? C'est sur le modèle de la littérature mineure, définie par Gilles Deleuze et Félix Guattari, que j'en viserais la thématization ici (Deleuze, Guattari, 1975). Elle reprendrait la triple impossibilité propre à l'écriture chez Kafka : impossibilité de ne pas psychanalyser, impossibilité d'analyser dans la langue majeure, et

impossibilité d'analyser autrement. Les auteurs prêtent trois caractères à la littérature mineure : la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique et l'agencement collectif d'énonciations, autant d'aspects susceptibles, à mon sens, de définir une psychanalyse mineure. Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, mais celle qu'une minorité écrit dans une langue majeure, comme c'est le cas de l'allemand pour les auteurs juifs de Prague. Similairement, une psychanalyse mineure travaillerait à la déterritorialisation de la langue majeure psychanalytique : elle viserait à voir quel usage des notions majeures psychanalytiques peut être effectué dans le cas spécifique de minorités cliniques – de genre, de classe ou de race. Cette psychanalyse mineure pose la question de savoir si les notions analytiques sont susceptibles d'une universalisation, ou si leur situation historique ne menace pas de limiter leur extension à la singularité du sujet blanc, occidental, le plus souvent masculin, de classe moyenne ou favorisée, hétérocentré et cis-centré.

Si le deuxième caractère des littératures mineures est une dimension majoritairement politique, faisant que chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur le politique, une psychanalyse mineure visera à inscrire toute question subjective dans l'espace sociétal, historique et politique du sujet. Si dans la littérature mineure « le triangle familial se connecte aux autres triangles, commerciaux, économiques, bureaucratiques, juridiques, qui en déterminent les valeurs » (p. 30), une psychanalyse mineure prendra en compte ces autres triangles, appréhendera les effets politiques d'un symptôme individuel par-delà la seule perspective triangulaire œdipienne.

Dans la littérature mineure, troisième caractère, il n'y a pas d'énonciation individuée séparée d'une énonciation collective⁵. Une psychanalyse mineure s'attachera à considérer la manière dont un dire ou un acte individuel, subjectif, peut correspondre à une action commune, sitôt qu'il est propre à un sujet minoritaire. Dans cette psychanalyse mineure, comme dans la littérature mineure, l'écoute s'appliquerait aux « agencements collectifs d'énonciation » (p. 32).

Le ou la praticien/ne d'une psychanalyse mineure n'appartient pas nécessairement à une minorité (de classe, de race ou de genre), mais assume une position de minorité eu égard aux relations instituées de savoir et de pouvoir. Cette posture n'est pas nouvelle en psychanalyse, elle radicalise la déterritorialisation de la psychanalyse par rapport aux discours majoritaires, sa suspicion et sa suspension à l'endroit des formations discursives. Comme le soulignent G. Deleuze et F. Guattari, « 'mineur' ne qualifie plus certaines littératures, mais les conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie) » (p. 33). Il s'agit, pour une écriture mineure, de « trouver son propre point de sous-développement, son propre patois, son tiers-monde à soi, son désert à soi » (ibid.). De même, une psychanalyse mineure renvoie au potentiel non établi, révolutionnaire, de l'écoute analytique, dont les

⁵ « Ce que l'écrivain tout seul dit constitue déjà une action commune, et ce qu'il dit ou fait est nécessairement politique, même si les autres ne sont pas d'accord. Le champ politique a contaminé tout énoncé », (ibid.)

conditions psychanalytiques peuvent être menacées par l'institutionnalisation de la psychanalyse et de sa théorisation, et seraient ici garanties par cette attention au minoritaire, « patois ou tiers-monde » de la langue, du genre et de l'ethnicité.

Cette psychanalyse serait ainsi une minoration de la langue majeure de la psychanalyse, ou des utilisations hégémoniques qui peuvent en être faites. Mais comment définir ici la minorité ? Comme le soutient Deleuze dans un autre texte, la minorité apparaît dans la conflictualité endogène à tout système de majorité définissant des normes hégémoniques qui décident des pratiques et des conduites sociales, mais aussi des possibilités discursives et des positions subjectives des groupes et des individus. La minoration surgit dans les variations et écarts de ces constantes normatives qui ne sont pas prévus ni codés par ce système. Minorités et majorité ne sont donc pas une question de nombre, mais d'« état de droit et de domination » imposant une constante :

La majorité, écrit G. Deleuze, implique une constante idéale, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue, se comptabilise. Supposons que la constante ou l'étalon soit *Homme-blanc-occidental-mâle-adulte-raisonnable-hétérosexuel-habitant des villes-parlant une langue stantard (...)*. Il est évident que « l'homme » a la majorité, même s'il est moins nombreux que les moustiques, les enfants, les femmes, les noirs, les paysans, les homosexuels... etc. C'est qu'il apparaît deux fois, une fois dans la constante, une fois dans la variable dont on extrait la constante.

(...) Une autre détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature et quel que soit son nombre, c'est-à-dire comme un sous-système ou comme hors-système (selon le cas). Mais à ce point tout se reverse. Car la majorité, dans la mesure où elle est analytiquement comprise dans l'étalon, c'est toujours Personne - Ulysse - tandis que la minorité, c'est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu'il dévie du modèle (...).

C'est pourquoi nous devons distinguer le majoritaire comme système homogène et constant, les minorités comme sous-systèmes, et le minoritaire comme devenir potentiel et créé, créatif. (Deleuze, 1978, pp 154-155).

Une psychanalyse mineure serait alors psychanalyse de ce devenir, qui n'est pas propre aux seuls sujets minorisés et altérisés, mais caractérise les processus de détermination de la singularité subjective dans son rapport aux normes.

C'est une position politique que l'analyste occupe par sa situation dans la cité, son écoute des minorisations du psychique et du social, son maniement du transfert, l'analyse des effets de pouvoir qui le traversent, et la réflexion sur les contrecoups subjectifs et sociaux de sa pratique. Cette inscription politique de la psychanalyse l'engage à tenter de saisir la singularité des expériences minoritaires hors d'un recours aux normes majoritairement prévalentes.

Toutefois, pour cette psychanalyse mineure, déconstruire certaines catégories du discours majoritaire ne signifie pas valider de nouvelles catégories identitaires de discours minoritaires. C'est ce que montre J.

Scott en analysant la notion d'« expérience » dont se prévalent certain/es historien/nes (Scott, 1992, p. 33). Pour contrevenir à l'autorité des seules identités et genres majeurs, dans un premier temps, les voix d'historien/nes féministes ou gay et lesbiennes en appelèrent à l'« expérience » de femmes, de gays, lesbiennes ou personnes de couleur, points de vue différents qui révélaient la partialité de l'énonciation de l'histoire officielle, prétendument objective et en réalité blanche, masculine et hétérocentrée. Si ces tentatives de rendre visible l'expérience minoritaire montrent bien l'ampleur du silence et de l'oppression des vies minoritaires, elles reprennent toutefois, sans les analyser, et au titre d'identités fixes, les catégories de représentation de l'histoire majoritaire, homme/femme, homosexuel/hétérosexuel, noir/blanc (p. 26). On oublie en effet ici d'appréhender le système idéologique de ces catégories, leurs postulats, leur découpage de la réalité, les notions de sujet, d'origine et de cause qu'elles impliquent. La question principale qui se pose alors à une psychanalyse mineure est de reconnaître des voix minoritaires, lever leur invisibilisation ou leur réduction au silence, sans toutefois essentialiser leur identité.

La psychanalyse conçoit en effet toute construction d'identité comme unification imaginaire, qui, si elle peut être politiquement réelle, est ontologiquement fantasmatique. Mais l'approche psychanalytique ne peut se contenter de balayer d'un revers de main cette question des identités minoritaires en renvoyant leur étiologie au fantasme. Cette déconstruction du fantasme d'identité doit être accompagnée d'une analyse de la manière dont fonctionne, dans la posture énonciative prétendument neutre de la psychanalyse, une identité implicite. Si donc bien des analystes écartent les identités minoritaires comme captations imaginaires, cette même captation caractérise également l'identité majoritaire implicite depuis laquelle ils parlent (masculine, hétérocentrée, cis-centrée, occidentale, blanche), tout aussi construite, et qui n'est pas alors livrée à la même critique.

L'analyste et le/a théoricien/ne de l'analyse gagnerait, comme Joan Scott enjoint l'historien/ne à le faire, à « traiter l'émergence d'une nouvelle identité comme un événement discursif » (p. 34), ce qui implique de demander ce qui amène des individus à se subjectiver selon des catégories jugées fondamentales (genre, sexualité, classe, origine ethnique, culture, etc.) et ce qui conduit l'approche analytique à utiliser ces catégories dans son discours.

Une psychanalyse mineure, en outre, articulerait moins une théorie de la sexualité qu'une étude des relations de pouvoir et des effets d'emprise, subjectifs et collectifs, par lesquelles un sujet se subjective en s'assujettissant. La relationnalité autre proposée par les sexualités et sexuations non binaires les révélerait comme création plus que comme découverte d'un aspect secret du désir, invention de nouvelles formes de vie et d'un nouveau droit relationnel. De même, la position de minorisation culturelle ou ethnique, si elle n'est pas systématiquement productrice de souffrance dans un contexte majoritaire, articule toutefois un mode de relationnalité particulier, dans le cadre de rapports de pouvoirs qu'une écoute psychanalytique peut s'attacher à déceler.

Le paradoxe apparent tient alors à ceci qu'il n'est guère besoin d'une psychanalyse spécifique aux minorités, mais probablement de perspectives extérieures à la psychanalyse – celles des études de genre, *queer*, postcoloniales et décoloniales, par exemple - pour garantir sa démarche analytique et empêcher son arrimage à axe narcissique. La psychanalyse ne s'adresse pas à des sujets identitaires ou identifiés à un trait unaire particulier : toutefois, elle ne peut éviter de maltraiter les sujets minorisés qu'en se voyant rappeler que la neutralité et l'universalité de ses modèles restent parfois situées à la faveur de sujets majoritaires. Une psychanalyse mineure œuvrerait alors à souligner les exclusions perpétrées par certains discours analytiques sans viser une psychanalyse spécifique des exclu/es, à dévoiler l'androcentrisme de certaines perspectives sans choir dans un différentialisme binaire, à pointer l'homophobie, la transphobie ou l'ethnocentrisme sans ériger d'identité essentialisée de genre, de culture ou d'ethnicité.

Une psychanalyse mineure serait donc une psychanalyse hybridée, consciente des effets de pouvoir dans lesquels elle s'inscrit, en retraduction d'elle-même, en devenir-mineur, une psychanalyse fissurant son homogénéité, son identité à elle-même, qu'elle ne considérerait alors, à la manière de toute identité, que comme tentative ponctuelle, à un moment donné, d'affirmer une cohérence minimale de soi susceptible de se reconfigurer continuellement.

Bibliographie

André, S., 1993, *L'Imposture perverse*, Paris, Seuil.

Bergeret, J., 2003, *L'importance de l'illusoire dans le concept d'homosexualité tel que l'entend un psychanalyste*, in « Revue française de psychanalyse », vol. 67, pp. 27-40.

Bourdellon, G., 2003, *La Relation homosexuelle, une révélation divine dans une vie de chien*, in « Revue française de psychanalyse », vol. 67, pp 95-112.

Butler, J. 2012, *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam.

Butler, J., 2013, *Vers la cohabitation. Judaïté et critique du sionisme*, Paris, Fayard.

Chiland, C., 2005, *Problèmes posés par les transsexuels aux psychanalystes*, in « Revue française de psychanalyse », vol. 69, pp. 563-577.

Czermak, M., 1982, *Précisions sur la clinique du transsexualisme*, in « Discours psychanalytique », n° 3, 1982, pp. 16-22.

David-Ménard, M., 2009, *Les Constructions de l'universel*, Paris, PUF.

Dor, J., 1987, *Structure et perversion*, Paris, Denoël.

Deleuze, G., 1978, *Philosophie et minorité*, in « Critique », n°369, pp. 154-155.

Deleuze, G., Guattari, F., 1975, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit.

Edelman, N., 2003, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIX^e siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte.

Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, pp 63-252.

Foucault, M., 1971, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Freud, S., 1968, *L'Inconscient*, in *Métapsychologies*, Paris, Gallimard, Folio Essais, pp. 65-122.

Freud, S., 1973, *Sur la psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine* (1920), in *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, PUF, pp. 245-270.

Freud, S., 1998, *Œuvres Complètes, Psychanalyse*, vol. XI, 1911-1913, Paris, PUF.

Frignet, H., 2000, *Le Transsexualisme*, Paris, Desclée de Brouwer.

Julien, P., 2000, *Psychose, perversion, névrose : la lecture de Jacques Lacan*, Paris, Erès.

Lacan, J., 1966, *La Signification du phallus*, in *Ecrits*, Paris, Seuil, pp 685-696.

Lacan, J., 1973, *Le Séminaire, Livre XIX. Ou pire...*, Paris, Seuil.

Lacan J., 1992, *Entretien avec G. Lumeroy*, in « Le Discours Psychanalytique », n° 7, pp. 55-92.

Lacan, J., 1996, *Entretien avec Michel H.*, in Frignet, H., *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*, Paris, Éditions de l'Association freudienne, pp. 312-350.

Le Breton, D., 1996, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié.

Millot, C., 1983, *Hors-Sexe. Essai sur le transsexualisme*, Paris, Points hors-ligne.

Morel, G., 2004, *Ambiguïtés sexuelles*, Paris, Anthropos.

Pommier, G., 2010, *Que veut dire faire l'amour ?*, Paris, Flammarion.

Safouan, M., 1974, *Contribution à la psychanalyse du transsexualisme*, in *Etudes sur l'Œdipe : introduction à une théorie du sujet*, Paris, Seuil, pp. 74-96.

Said, E., 1980, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.

Said, E., 2004, *Freud et le monde extra-européen*, Paris, Le Serpent à Plumes.

Scott, J. W., 1992, *Experience*, in Butler, J., Scott, J.W., *Feminists Theorize the Political*, New York, London, Routledge, pp. 22-40.

Scott, J. W., 1998, *La Citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel.

Scott, J. W., 2007, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.