

D'un dire faux qui ne serait pas du mensonge. Mentir et se faire mentir à la lumière de la clinique des psychoses

Étienne Pelletier

Volume 29, Number 1, 2020

L'empire du faux : première partie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1070640ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1070640ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Santé mentale et société

ISSN

1192-1412 (print)

1911-4656 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pelletier, É. (2020). D'un dire faux qui ne serait pas du mensonge. Mentir et se faire mentir à la lumière de la clinique des psychoses. *Filigrane*, 29(1), 67–80. <https://doi.org/10.7202/1070640ar>

Article abstract

While working with psychotic patients in clinical and institutional contexts, we are sometimes confronted with people who appear to be lying. Our hypothesis is that a lot of the false statements addressed to us in these situations are not actual lies. However, in various institutions, several psychotic patients are wrongly labelled as liars, and are thus stigmatized. In this article, we discuss the conditions of possibility of what we call “lies” with conceptual tools taken from psychoanalysis, the philosophy of ordinary language, and speech acts. We conclude by showing the clinical relevance of our approach.



D'un dire faux qui ne serait pas du mensonge. Mentir et se faire mentir à la lumière de la clinique des psychoses

Étienne Pelletier

Résumé : Cet article traite de l'écoute du mensonge dans la clinique des psychoses. Nous partons de l'hypothèse selon laquelle beaucoup de paroles fausses qui nous sont adressées dans ce contexte ne s'inscrivent pas dans un registre mensonger. Pourtant, certains patients sont considérés à tort comme des menteurs au sein des institutions de soin, avec tous les effets délétères que cela implique. Après nous être interrogés sur les conditions de possibilité du mensonge en croisant les apports de la psychanalyse, de la philosophie du langage ordinaire et des actes de langage perlocutoires, nous illustrerons la pertinence clinique de notre démarche.

Mots clés : vérité; mensonge; acte de langage; psychose.

Abstract: While working with psychotic patients in clinical and institutional contexts, we are sometimes confronted with people who appear to be lying. Our hypothesis is that a lot of the false statements addressed to us in these situations are not actual lies. However, in various institutions, several psychotic patients are wrongly labelled as liars, and are thus stigmatized. In this article, we discuss the conditions of possibility of what we call "lies" with conceptual tools taken from psychoanalysis, the philosophy of ordinary language, and speech acts. We conclude by showing the clinical relevance of our approach.

Key words: truth; lie; speech act; psychosis.

La dichotomie entre vérité et fausseté va de soi dans nos pratiques langagières, mais elle s'avère encombrante dans la clinique psychanalytique où la vérité d'un sujet peut s'énoncer sur le mode du « faux » et où réalités factuelle et intrapsychique se juxtaposent. Parmi les figures de la fausseté, le mensonge s'inscrit aux côtés du fantasme, du rêve et de ces autres formations de l'inconscient qui manifestent un sens déformé sans néanmoins perdre en vérité – un type de vérité qui ne concerne pas la véracité des faits, mais l'expérience subjective d'un surcroît de vérité de certains contenus et

processus psychiques. Le concept de « réalité psychique » s'est d'ailleurs tôt imposé à Freud comme une voie de sortie à l'embarras causé par l'incertitude quant au vrai et au faux de ce que lui racontaient ses patientes. Ce positionnement théorico-clinique a des implications pour tout mensonge qui peut nous être adressé : quel sens y a-t-il à poursuivre le fil de la vraisemblance qu'on suppose derrière des paroles douteuses ou contradictoires si l'on élude complètement ce qu'on pourrait entendre de vérité à travers ces faussetés ?

Dans ce qui suit, nous prenons pour point de départ le concept freudien de réalité psychique comme une réponse au problème de la véracité et du mensonge. C'est à partir du traitement des névroses que s'est déployée cette réponse à la fois clinique et épistémologique. Or, la clinique des psychoses nous force à repenser la conception du mensonge telle qu'on l'entend d'ordinaire. L'impulsion de cet article est liée à des interrogations concernant les paroles « mensongères » adressées par certaines personnes réputées psychotiques et qui ne correspondent tout simplement pas à l'idée qu'on se fait couramment du mensonge, idée qui implique la tromperie (envers soi-même ou autrui), la dissimulation, l'intention mensongère et une torsion opérée sur le sens. Il sera donc question de paroles qui, quoique non vraies, ne semblent rien dissimuler ni relever d'une tromperie, dont on peine à retracer l'intentionnalité et qui ne semblent pas être la transmission d'un sens déguisé. Ces paroles sont néanmoins souvent reçues comme des mensonges dans les institutions de soin où se mêlent l'injonction à « dire la vérité » et les effets contre-transférentiels parfois nuisibles suscités chez les soignants qui ont l'impression d'être bernés. Ce constat motive à nos yeux la nécessité d'examiner la nature de ces supposés mensonges et comment ils pourraient être entendus différemment.

Après avoir resitué le problème du mensonge et de la vérité dans la clinique des névroses, nous nous tournerons d'abord vers la clinique des psychoses en nous questionnant sur les conditions de possibilité du mensonge et sur la *capacité* de mentir. Nous nous attarderons ensuite à la grammaire du mensonge selon la perspective d'une philosophie du langage ordinaire (Wittgenstein, 1953), pour constater que certains « mensonges » qui nous sont adressés par des sujets réputés psychotiques n'en sont pas véritablement. En abordant le mensonge par son versant d'acte de langage plutôt que celui d'acte mental, nous chercherons à déterminer le type d'acte perlocutoire qu'il produit (c'est-à-dire ce qu'un énoncé *fait* ou *fait faire* à son destinataire). Pour terminer, nous montrerons en quoi tout cela est pertinent

dans la pratique à partir d'une illustration clinique. Chemin faisant, nous espérons offrir des pistes de réflexion pour aborder des situations où le non-vrai qu'on nous adresse ne coïncide pas avec le mensonge.

Entre le vrai et le faux

Dans une lettre célèbre datée du 21 septembre 1897, Freud affirme à Fliess qu'il n'y a pas d'indice de réalité dans l'inconscient, entendu par là que la solidité des faits avérés ne suffit pas toujours à démonter une « fiction investie d'affect » (Freud, 1956, p. 191). Depuis quelques années, ses travaux sur les paralysies hystériques lui avaient fait entrevoir qu'une autre trame que celle de la réalité « objective » avait pour certaines patientes un statut autant sinon plus réel que les faits avérés. Le *proton-pseudos* hystérique qui apparaît dans l'*Esquisse* de 1895 est une autre figure de l'emprise et des effets d'après-coup que peut avoir le non-vrai sur le psychisme. Avant même son ouvrage sur le rêve donc, Freud investit le terrain de l'intrapsychique où le vrai et le faux quant aux faits est incertain, sans toutefois céder sur la vraisemblance et la conviction. Le constat est clair : malgré le statut incertain de la vérité, l'évidence est qu'elle produit des effets – les symptômes en sont le témoignage.

Quelles conséquences pour la parole entendue dès que l'assurance de sa véracité vacille ? La vérité est-elle sans garantie ? Au contraire, mais on peinerait à la trouver hors de son énonciation, par exemple dans la concordance de ce qui est allégué à la réalité factuelle. Comme l'écrivait Lacan, « c'est d'ailleurs que de la réalité qu'elle concerne que la vérité tire sa garantie : c'est de la parole » (1966, p. 808). La notion de vérité qui prédomine classiquement en psychanalyse touche la parole et le sujet qui l'énonce bien plus que ce qui est désigné par cette parole et qui peut faire l'objet d'une vérification. Est-ce à dire que le doute quant à la réalité régnant dans l'inconscient en fait un empire du faux ? Non pas, puisqu'avec le concept de réalité psychique, ce sont les notions courantes du vrai et du faux qui se révèlent inutiles pour aborder ce qui relève de l'inconscient. Le pari de la psychanalyse est de ne pas renoncer au sérieux de ce qui s'énonce sous prétexte qu'on peut douter de sa véracité. Ce qu'il y a à entendre est d'un autre ordre qu'une parole désignant un objet, et comment l'entendre autrement sinon qu'en prêtant l'oreille à la parole elle-même, non pas comme *moyen de dire quelque chose*, mais comme *un dire* ? S'il y a toujours lieu de parler de vérité, c'est en tant qu'elle est indissociable de l'événement d'un dire. Lacan le soulignait en 1953 :

L'ambiguïté de la révélation hystérique du passé ne tient pas tant à la vacillation de son contenu entre l'imaginaire et le réel, *car il se situe dans l'un et dans l'autre*. Ce n'est pas non plus qu'elle soit mensongère. C'est qu'elle nous présente la naissance de la vérité dans la parole, et que par là *nous nous heurtons à la réalité de ce qui n'est ni vrai, ni faux*. Du moins est-ce là le plus troublant de son problème. (Lacan, 1966, p. 255-56; nous soulignons)

La « naissance de la vérité dans la parole » est la voie de sortie de l'aporie consistant à attribuer un contenu de vérité aux énoncés du sujet, mais cette issue n'en demeure pas moins troublante, car on est confronté à une vérité d'un autre type que l'*adaequatio rei et intellectus* – l'adéquation entre la chose et la pensée –, une vérité qui relève davantage de l'*alètheia*, du dévoilement. Tandis que la vérité-correspondance (où la vérité d'une proposition dépend d'un état de fait dans le monde) est la règle là où le langage n'est pris que comme un outil de communication, la vérité comme dévoilement ne dépend pas du contenu propositionnel tel qu'il se rapporte au monde; elle naît dans la parole, elle est concomitante au phénomène même de l'énonciation. Dès lors, la parole n'est plus considérée comme un instrument ni un véhicule pour transmettre de l'information, et sans doute est-ce là le plus « troublant »: la psychanalyse s'institue d'un rapport au langage qui a fort peu à voir avec sa fonction communicante. Un énoncé faux peut être traité comme une vérité et l'inadéquation entre l'énoncé et son contenu sémantique constitue bel et bien une réalité, à tout le moins une réalité à laquelle la dyade analytique a affaire. Par conséquent, il faut garder à l'esprit qu'un mensonge exprimé demeure tout de même de l'ordre d'une parole *adressée*: « [m]ême à se donner ouvertement pour le discours du mensonge, [le discours du sujet] n'en affirme qu'avec plus de force l'existence de cette parole » (Lacan, 1966, p. 353). L'interlocuteur trop agacé de se faire ainsi flouer cherchera peut-être à faire la lumière sur ce que ce mensonge cache; il ratera ainsi ce qu'il est susceptible de dévoiler du simple fait qu'on le lui dise.

Le fil suivi jusqu'ici appartient à une trame de l'histoire de la psychanalyse où la névrose, particulièrement l'hystérie, est à l'avant-plan. Nous avons rappelé le statut de la vérité et de la parole, mais est-ce vraiment ainsi qu'on peut aborder le mensonge dans la clinique des psychoses? En gardant à l'esprit la dimension d'adresse du mensonge, nous repartirons d'un autre fil prélevé dans le texte freudien pour interroger s'il est donné à tout le monde de *pouvoir* mentir.

Mente qui peut

Dans un texte de 1913, Freud analyse deux mensonges d'enfant et affirme d'emblée qu'

il est naturel que les enfants mentent lorsque ce faisant ils imitent les mensonges des adultes. Mais un certain nombre de mensonges d'enfants *bien élevés* ont une signification particulière; ils devraient faire réfléchir les éducateurs au lieu de les exaspérer. (Freud, 1924, p. 183; nous soulignons)

Ce qui pourrait passer pour un jugement moral (à savoir que seuls les mensonges des enfants bien élevés ont une signification) énonce plutôt une condition de possibilité du mentir. Tout enfant peut proférer des paroles fausses, mais seuls ceux pour qui le caractère répréhensible du mensonge représente quelque chose peuvent proférer des faussetés qui ont une signification particulière, c'est-à-dire qui contreviennent de façon significative à la vérité – à la différence du simple mensonge « par imitation » des adultes. Dans un tel contexte, la genèse d'un mensonge est jalonnée d'éléments significatifs et l'on peut considérer son énonciation comme une formation de compromis (voir les deux cas analysés dans ce texte de Freud). Au contraire, si aucune valeur symbolique ne vient lester la parole de l'enfant qui profère un mensonge, contrevienir à la vérité ne peut tout simplement pas être significatif et, par conséquent, *ne peut être un mensonge à proprement dit*. Mentir supposerait que toute une série de conditions soient en place pour le menteur, conditions qui rendraient possible un conflit intrapsychique au sens classique, conflit que le mensonge exemplifierait dans sa dimension de compromis (c'est-à-dire dévoiler quelque chose en voilant autre chose). Une autre manière de le concevoir est de dire que le mensonge suppose, dans son concept même, que le menteur reste fidèle à ce qu'il trahit, qu'il garde « présent à lui-même le sens ou le sens vrai, dans sa vérité, de ce qu'il dissimule, falsifie ou trahit » (Derrida, 2005, p. 31).

On trouve chez Bion (1970) de quoi appuyer l'hypothèse d'une *capacité* au mensonge et, partant, d'une non-équivalence entre « dire faux » et « mentir ». L'avantage de s'y référer est que le mensonge n'est pas traité dans sa dimension morale, il est abordé en fonction d'une théorie de l'appareil à penser. Cela nous permet de situer le problème du mensonge sur le plan d'une capacité psychique plutôt que sur celui de la vérité.

Bion souligne que le menteur a un but (*aim*), ce qui implique nécessairement une *intention*, et que ce but peut progressivement apparaître à l'analyste

qui, destinataire des mensonges répétés de l'analysant(e), verra un *pattern* émerger. Mais, enchaîne-t-il aussitôt, cela n'est pas le cas avec certains menteurs. Une expérience doit avoir été vécue pour que l'individu puisse énoncer quelque chose qu'il sait n'être pas vrai et cette expérience est moins un critère de « conscience » (que ce que je dis n'est pas vrai) qu'une *capacité qui a été apprise* par l'expérience (Bion, 1962). Cette capacité renvoie à la possibilité qu'a l'appareil psychique de transformer un sens en vue d'atteindre un but, ce qui présuppose également que le sujet puisse formuler des intentions et les reconnaître comme siennes. Dans la théorie bionienne, une pensée ne requiert pas nécessairement un penseur ; toutefois, dans le cas du mensonge, le penseur est indispensable puisque le mensonge est forgé en vue de satisfaire une intention, un motif interne. On saisit maintenant pourquoi « certains menteurs » ne fonctionnent pas sur ce mode : les capacités de l'appareil psychique ne le permettent pas, car mentir suppose du sujet qu'il puisse « penser ses pensées » et c'est précisément ce processus qui est altéré dans les psychoses.

Ces critères du mentir mettent de nouveau en lumière l'inutilité de s'en tenir strictement aux énoncés des patients. Une question qu'on peut se poser en entendant une parole fautive serait : le sujet qui l'énonce *peut-il* me mentir ? Est-il suffisamment inscrit au sein de coordonnées symboliques pour que ses paroles puissent être dites en contre-sens de la vérité (reconnaissant du coup la valeur symbolique du pacte qu'il transgresse) ? A-t-il par ailleurs l'appareil à penser requis pour mentir ? On remarque que ces questions n'ont de sens que si l'on s'attarde à autre chose qu'aux paroles énoncées. Dans la section suivante, nous poursuivrons notre tentative de définir les conditions de possibilité du mensonge en nous attachant à sa « grammaire ».

Grammaire du mensonge

Rendre compte de notre compréhension naïve et préréflexive du mensonge à partir de nos pratiques langagières courantes est pertinent car c'est à partir d'elles que nous interprétons spontanément des paroles comme étant mensongères ou non. Nous tenterons de dégager certains éléments pour une grammaire du mensonge, la grammaire étant ici entendue au sens de Wittgenstein (1953) comme les règles implicites guidant nos pratiques langagières, nos jeux de langage. C'est une démarche qui n'est pas sans lien avec la recherche des conditions de possibilité du mentir que nous venons d'exposer, puisque l'analyse grammaticale ne s'attarde pas au phénomène en tant que tel mais à sa *possibilité* ; il faut pour ce faire « remettre en mémoire le type d'énoncés que nous formulons sur les phénomènes » (Wittgenstein,

1953, 90). Nous retiendrons trois éléments qui nous semblent dominants dans notre compréhension ordinaire du mensonge : la dissimulation, la tromperie et l'intention mensongère.

Notre usage du concept de mensonge évoque la dimension du caché, du privé : il est ce qui est gardé par-devers soi alors même qu'on s'expose en s'adressant à l'autre. On ment pour toute sorte de raisons, mais ce qu'il y a de commun à tout mensonge n'est-ce pas de voiler quelque chose, de conserver cette chose « à l'intérieur » de soi tout en offrant un *ersatz* de ce qui est dissimulé ? L'énoncé mensonger est un leurre qui vise à exprimer à autrui ce qu'il veut savoir sans céder ce qu'on désire garder pour soi. En proférant à son interlocuteur un énoncé faux, on consent à l'expression sans toutefois transmettre ce qui aurait dû être exprimé ou partagé. Le mensonge court-circuiterait l'accord tacite au fondement de notre idée de la communication : qu'on se dise le vrai.

Penser le mensonge comme une vérité « intérieure » cachée et de son « extériorisation » sous forme de tromperie est certes intuitif, mais c'est une conception qui nous paraît fort limitée. En leur assignant des lieux imaginaires (le dedans et le dehors n'étant que des façons de parler), on pense régler une question qui n'a rien de simple. En découle un critère définitionnel du mensonge basé sur cette topique imaginaire : la dissimulation. Mensonge franc ou mensonge blanc, mentir reviendrait à dissimuler, à cacher quelque chose « à l'intérieur de soi ». Pourtant, c'est une évidence que le mensonge, à tout le moins le mensonge névrotique, dévoile bien plus qu'il ne dissimule, qu'il révèle par son voilement même ; ce qui est soi-disant gardé à l'intérieur de soi est au contraire tout à fait exposé.

Outre cette dynamique du mensonge, nous sommes parfois confrontés, notamment dans la clinique des psychoses, à des mensonges qui ne dissimulent rien ni ne dévoilent quoi que ce soit. Dans ces cas, on peine à discerner quelque intention mise en acte (le passage de l'intérieur à l'extérieur), ni aucun sens déguisé ; rien de repérable qui reviendrait à se leurrer soi-même – le « mensonge psychique » (Schmid-Kitsikis, 2015) nécessitant des mécanismes d'ordre névrotique – ou à tromper autrui. D'où peut-être la pertinence de les aborder comme des actes de langage, soit des paroles qui « font » quelque chose. Dans notre cas, ce sont les effets perlocutoires du mensonge (comment il affecte les destinataires, ce qu'il leur *fait* ou leur *fait faire*) plutôt que son contenu sémantique qui nous intéressent.

À ce propos, rappelons le *Witz* que relate Freud (1988, p. 218-19) à propos de deux Juifs qui se rencontrent dans un train et dont l'un dit à l'autre

qu'il va à Cracovie. « Si tu dis que tu vas à Cracovie, c'est bien que tu veux que je croie que tu vas à Lemberg. Seulement, moi je sais que tu vas vraiment à Cracovie. Alors pourquoi tu mens? », lui répond l'autre. Freud soutient que ce type de *Witz* sceptique attaque « la sûreté de notre jugement lui-même » et puisque l'un des protagonistes « ment quand il dit la vérité et il dit la vérité au moyen d'un mensonge », ce mot d'esprit génère de l'embarras (bref, des effets perlocutoires) à la fois chez le second passager et chez ceux qui entendent cette histoire. Aussi illustre-t-il la doublure propre au mensonge en conférant au même énoncé (« Je vais à Cracovie ») deux valeurs de vérité contradictoires. Dans une telle situation, notre désir de savoir nous chatouille et, pour trancher, nous sommes irrésistiblement portés à nous en remettre à l'*intention* du locuteur. Il suffirait de connaître l'intention du locuteur pour statuer du mensonge ou de la vérité de ce qu'il énonce. Après la dissimulation, voilà une autre supposition implicite de nos jeux de langage : un mensonge nécessite une intention.

Il faut ajouter que cette intention est teintée de mauvaise foi : l'intention mensongère est une intention de tromper, d'induire en erreur. Après tout, que serait un mensonge si le menteur n'avait nulle intention de mentir, s'il ne *voulait* pas mentir? Nos pratiques langagières permettent-elles, *rendent-elles possible* le mensonge « par accident » ou à l'insu de celui qui l'énonce? On peut l'imaginer – mais alors on répliquera que ce n'est plus un mensonge! On dira que c'est une étourderie, une erreur... « de bonne foi », ajoutera-t-on. Nous semblons donc poser l'intention de mentir comme la condition *sine qua non* de tout mensonge. Preuve en est qu'en supprimant l'élément intentionnel, on aurait du mal à affirmer qu'il s'agit toujours d'un mensonge. Il se produit quelque chose d'analogue dans les évaluations de la responsabilité criminelle en cas de trouble mental : on articule généralement l'intention (*mens rea*) et l'acte (*actus reus*) en des termes causaux, la première étant une condition nécessaire à l'imputabilité de l'acte criminel. Ainsi, le critère d'un « élément mental » préalable au passage à l'acte et causalement lié à celui-ci est fondamental dans ce genre d'évaluation, l'acte (le comportement) étant pris comme la simple réalisation, l'extériorisation d'une intention (le mental). De façon analogue pour le mensonge, on jugerait qu'un individu proférant une menterie (*actus reus*) sans intention trompeuse (*mens rea*) serait en quelque sorte « non-responsable » de la méprise qui s'ensuit, c'est-à-dire qu'il n'en serait pas le sujet. Cela implique aussi qu'on impute à l'énonciateur du mensonge la capacité d'avoir une intention ou une volonté de tromper autrui et que, pour ce faire, il traduise

cette intention en un acte de voilement/dévoilement. C'est déjà beaucoup – trop – supposer pour certaines personnes dont le fonctionnement psychique brouille l'intentionnalité et rend presque impossible tout « projet » de mentir.

L'effet passivant de « se faire berner »

Nous pouvons désormais mettre en relation tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur le mensonge et constater une discordance avec beaucoup de prétendus mensonges adressés par des personnes réputées psychotiques. Dans les institutions de soin, certaines d'entre elles se heurtent pourtant à l'injonction obstinée de « dire la vérité » et à des effets contre-transférentiels désastreux (accusations de tromperie, entretiens acrimonieux, refus de traitement, etc.). Pourquoi une telle confusion? Pour tenter d'y voir plus clair, nous évoquerons à présent les effets d'un « mensonge » sur ses destinataires. En droite ligne avec la perspective du langage ordinaire adoptée précédemment, l'approche pragmatiste des actes de langage nous permettra d'examiner ce que cela *fait* et ce que cela *fait faire* qu'on nous mente. En philosophie du langage, les actes perlocutoires sont des paroles qui sont aussi, par leur énonciation, des actes. À la différence des actes illocutoires (Austin, 1962; Searle, 1969) (par exemple « je vous déclare coupable » ou « la séance est ouverte »), les perlocutoires désignent des paroles qui font ou font faire quelque chose à quelqu'un (Cavell, 2005). Cette perspective nous confronte à plusieurs problèmes, car on peut bien douter de ce qu'un patient raconte, mais, comme l'exprime Pierre-Henri Castel, en définitive que voulez-vous croire d'autre? Et de poursuivre:

[L]es difficultés commencent lorsque ce qu'il s'agit de croire ne vise pas seulement ce qu'on peut déduire logiquement des énoncés des patients, mais [...] une coopération étroite avec ce qu'ils essaient de faire en parlant ainsi (de faire faire à l'analyste, de faire sentir, de faire croire, de faire rêver. etc.) (Castel, 2018)

Ainsi l'attention portée aux actes perlocutoires est-elle susceptible de nous fournir des indices, des points de repère au-delà de la question de la véracité des énoncés.

Dans cette optique, demandons-nous: qu'est-ce que *ça fait* qu'on nous mente? Nous suggérons que cela induit un effet de passivation. La grammaire des expressions « se faire berner », « se faire avoir » et « se faire mentir »

est à ce titre intéressante : la passivation concerne l'interlocuteur berné, à qui l'on ment, que l'on a eu. Ce que le destinataire d'un mensonge peut dire de sa position, il ne peut l'énoncer que sous un mode passif. La position dans laquelle il est placé génère de l'incertitude, de l'embarras, de l'ignorance, ou encore le sentiment d'être l'objet dont profite le menteur. Il n'est malheureusement pas étonnant, comme nous avons pu le constater, qu'on épingle des personnes psychotiques comme des simulateurs, des trompeurs ou des manipulateurs ; en vérité ces catégories ne font que *miroiter* les effets passivants que ces gens provoquent en proférant des « mensonges » (c'est-à-dire qu'on se joue de nous, qu'on se fait berné, qu'on nous fait douter).

Maintenant, qu'est-ce qu'un mensonge qui nous est adressé peut nous *faire faire*? En réponse à l'effet de passivation que nous venons d'évoquer, l'une des réactions qu'on constate est de tenter de regagner la main, de se soustraire à cette position embarrassante. Le recours à la maîtrise par le « savoir » et la « compréhension » nous semble être l'une des issues courantes à l'insupportable manque à savoir qu'on peut ressentir. Mais chercher à recouvrir par du savoir l'effet produit par un mensonge qui nous est adressé revient à annuler cet effet même, sa valeur d'acte, sa performance (au sens linguistique du terme), couvrant ce qui passe véritablement par le mensonge pour nous affecter.

Or, si l'on suppose que l'autre nous dissimule quelque chose en mentant, en passer par le savoir demeure tout à fait inutile. Car qu'est-ce que le destinataire gagnerait à découvrir « derrière » la dissimulation? En *sait-on* vraiment plus lorsque quelqu'un ne nous dissimule rien? Entre un patient qui « dit vrai » et un autre qui « ment », *comprend-on* réellement davantage le premier? Est-on plus sûr de ce qu'il y a « à l'intérieur » de lui si ce qu'il dit est avéré? À ces questions nous répondons évidemment par la négative. Si l'on pousse à son terme logique l'idée selon laquelle le degré de dissimulation correspond au degré de ce que nous ignorons d'autrui, une complète divulgation impliquerait que plus rien ne nous soit inconnu. On néglige ainsi le fait que le mensonge révèle bien plus qu'il ne dissimule – peut-être même deux fois plus : ce qu'on cache et ce qu'on a bricolé pour le cacher. Mais la supposition selon laquelle être témoin de ce qui se passe ou de ce qu'il y a « à l'intérieur » de quelqu'un en assurerait aussitôt notre compréhension est une totale méprise, qui implique une transparence de chacun à soi-même, une contradiction dans les termes pour la psychanalyse. « Même si j'entendais tout ce qu'il se dit à lui-même, je saurais tout aussi peu à quoi ses mots renvoient que si je lisais *une seule* phrase tirée du milieu d'un conte. »

(Wittgenstein, 2000, p. 45) Cet aphorisme rend saillants les espoirs déçus du désir de savoir qui ne trouve pas dans le for intérieur d'autrui ce qui permettrait de le satisfaire et de le garantir. Nous pensons à la douleur polymorphe et labile dont se plaignait un homme réputé psychotique et qu'il attribuait à diverses maladies graves. Si on allait scruter son système nerveux pour déterminer si sa douleur est réelle, on ne serait pas avancé d'un iota dans notre compréhension lorsqu'il nous adresse : « J'ai telle et telle maladie grave. »

Nous voulons attirer l'attention sur le fait que tout cela met à mal la pertinence qu'il y a à savoir ou à comprendre quelque chose lorsqu'on nous ment. L'écoute analytique passe par un autre canal que celui du savoir et ne pose pas la compréhension d'autrui comme un prérequis de son effectivité. Travailler avec ce doute en l'assumant serait la réponse appropriée, alors que coller un diagnostic de trouble factice à cet homme ne fait que convertir le doute du clinicien en certitude, celle qu'*on se joue de lui*. Inclus subjectivement dans la rencontre, cela suppose des cliniciens qu'ils cèdent quelque chose de leur désir de savoir, de leur désir de certitude, s'ils veulent entendre adéquatement ce qu'on leur adresse. Se laisser tromper, se laisser avoir, c'est non seulement adopter une position d'écoute différente, c'est aussi se mettre à disposition de la personne qui nous adresse une parole fausse comme, une disposition d'objet pouvant « être utilisé » (Winnicott, 2000). Pour illustrer ce dernier point, nous terminons avec quelques considérations cliniques autour du cas que nous venons d'évoquer.

Implications cliniques

Si nous admettons que certains « mensonges » énoncés par des personnes réputées psychotiques ne résultent pas d'une dissimulation, de la réalisation d'une intention mensongère, d'un sens déguisé ou d'une volonté de tromper, alors quelles en seraient les fonctions ? Une réponse possible est d'y voir une modalité de lien à l'autre :

À la fois [le mensonge psychotique] fonctionnerait comme une forme de pseudo-lien social, préservant le contact avec l'autre, à la fois il maintiendrait cet autre, son semblable, à une distance suffisamment respectable pour que, de par son mensonge, l'être même du sujet psychotique ne soit pas atteint, ne soit pas menacé. (Brémaud, 2012, p. 747)

Selon cette perspective, adresser des « mensonges » servirait à faire lien, mais à condition de maintenir une distance par rapport à l'autre afin que

l'être du sujet ne soit pas en péril. Cette position mitoyenne, on peut la concevoir comme une énonciation adressée à l'autre sans qu'elle implique de l'énonciateur qu'il surgisse comme *sujet* de son dire. Certaines paroles proférées par ces personnes nous indiqueraient alors un type de « mensonge » qui serait un *énoncé sans sujet*. Le contre-sens est évident et nous signale que l'on n'a justement pas affaire à des paroles qui s'inscrivent dans le registre mensonger. Preuve en est que, confrontée à sa parole fausse, la personne n'a aucune réponse satisfaisante à fournir, tout simplement parce qu'on ne s'adresse pas à elle en un lieu d'où elle pourrait répondre de son mensonge. Cette première réponse est intéressante, mais elle laisse en plan la façon dont sont entendues, du côté des destinataires-soignants, ces paroles fausses. Voyons comment on pourrait en prendre compte.

Face au doute suscité par ses paroles fausses, on se demande: devrait-on croire l'homme qui nous parle de ses multiples maux? Sa douleur est-elle vraie? Tout ce que nous avons dit jusqu'ici devrait nous permettre de saisir à quel point *ces deux questions sont éloignées l'une de l'autre*. La première touche l'embarras des soignants aux prises avec leur doute, la seconde frôle le non-sens. La douleur d'autrui n'est pas une affaire que je puis « savoir »: chercher à déterminer sa véracité est voué à l'échec. Peut-être pense-t-on qu'il aurait *davantage raison* de se plaindre si sa douleur était réelle. Mais que signifie ce jugement sinon qu'ainsi, *nous aurions l'assurance de n'être pas bernés*? De manière générale, la façon dont sont accueillis les mensonges des patients montre à quel point il peut être difficile pour certains de « gagner » le droit de se plaindre; il ne faut surtout pas se plaindre « pour rien » ou pire, baser sa plainte sur une menterie. Le mot d'ordre de Babinski sur le bon examen clinique résonne encore aujourd'hui: ce serait celui « qui garantit au médecin qu'il n'est, d'aucune façon, « à la merci » de son patient » (Demazeux, 2019, p. 239).

Cet homme était accusé de tromperie et on lui diagnostiqua un trouble factice. Sa réponse fut de dire qu'il ne mentait pas, que plutôt les médecins l'avaient fait mentir en lui faisant croire des faussetés. Est-ce une tentative de dissimuler la vérité, de tromper autrui? Est-ce la réalisation d'une intention mensongère? En y réfléchissant, on se demande s'il ne reflète pas plutôt l'insoutenable effet de passivation vécu par les soignants. À l'intolérable *se faire tromper* ressenti de leur côté, il fait miroiter un semblable *on m'a trompé, on m'a fait dire* une fausseté – exhibant du même coup qu'il n'y a rien à savoir derrière son « mensonge ». On remarque le renversement de l'actif en passif (je mens, on m'a fait mentir), mais ne serait-ce pas déjà préjuger de l'*activité* mensongère qu'il y avait auparavant?

On note chez cet homme une amélioration de son état depuis un certain temps, un changement qui n'est pas décelable si l'on souhaite qu'il cesse d'adresser des paroles douteuses ou fausses – celles-ci continuent de proliférer. Mais si l'on s'attarde aux effets perlocutoires que réalisent ses énoncés, on est à même de constater comment il *utilise* les intervenants gravitant dans son environnement. Sans se positionner sur le terrain de la véracité, il est possible de suggérer, à partir des effets perlocutoires produits, des hypothèses sur la *fonction* de ces adresses. Qu'est-ce qu'il « fait faire », qu'il « fait sentir » ? Et en quoi cela l'aide-t-il ?

Plutôt que tromper, il provoquerait chez l'autre l'effet passivant d'être *trompé*. Plutôt qu'une intention mensongère, il mettrait à l'épreuve le lien à l'autre en *mimant* des mensonges. Plutôt qu'une dissimulation, il exhiberait des faussetés qui ne cachent aucune vérité et dont la fonction est de *susciter une réponse* de l'objet, selon l'expression winnicottienne. Son expérience l'a confronté à « l'empire de la vérité » des institutions de soin et aux accusations de tromperie, mais on s'aperçoit que, en laissant circuler librement ce non-vrai qui ne coïncide pas avec le mensonge, une possibilité émerge : celle de mentir à l'autre, de l'embarrasser, d'induire des effets de passivation, *tout cela sans détruire l'objet, ni son lien à lui*. Avec le temps et à force d'éprouver l'autre et le lien à l'autre, il testerait la survivance de l'objet (Roussillon, 2009 ; Winnicott, 2000) par le biais de personnes capables de tolérer l'incertitude, l'inconfort, l'embarras, la passivation induits par ses « mensonges ». Il se sert de ceux et celles qui se laissent avoir, qui peuvent supporter non pas ses mensonges, mais *ce que ça fait de se faire mentir*. L'angle d'approche que nous avons choisi dans cet article nous conduit à la proposition suivante : l'« usage d'un objet » (Winnicott) peut se manifester comme l'usage de l'autre en tant que destinataire d'actes de langage perlocutoires, *sans que ceux-ci ne présupposent d'intention*. Ce n'est évidemment pas la seule perspective qui vaille. On pourrait aussi bien se pencher sur le même phénomène en partant du constat d'une altération des capacités de symbolisation ; dans ce cas la communication peut passer par le registre de l'affect, et la personne « fait vivre » à l'autre ce qu'elle ne peut elle-même se laisser vivre ou revivre (Roussillon, 2005).

Le défi clinique pour ceux et celles qui sont mis à « disposition » de cet homme consiste à éviter les représailles et le retrait, les deux aspects de la survivance soulignés par Winnicott. Une forme de représailles serait d'exposer sa parole comme un mensonge et le retrait, de faire comme si sa parole ne nous affectait pas, de faire fi de ce qu'il dit. Mais surtout, il faut en plus tenter d'être *vivant*, c'est-à-dire « continuer de rester créatif » (Roussillon,

