

Le féminin peut-il renouveler le lien social ?

Biarritz, les 18 et 19 juin 2005

Le féminin peut-il renouveler le lien social ?

Biarritz, les 18 et 19 juin 2005

Association de psychanalyse Jacques Lacan
<http://www.apjl.org>

© Association de psychanalyse Jacques Lacan 2007
ISBN : 978-2-915304-05-3

Liminaire

Annonçons-le d'emblée : la question posée à Biarritz est cruciale pour l'humanité, rien de moins. C'est du moins la thèse ambitieuse de ceux qui organisent ces deux jours de débat avec la psychanalyse. Cette hypothèse est éclairée par le contexte politique puisqu'il faudrait fermer les yeux pour ne pas apercevoir comment certains régimes politiques, ou certains fondamentalismes, neutralisent le féminin pour que l'ordre phallique règne en maître, sans complaisance et sans défaillance.

Pourtant, le féminin qui ne représente ni les femmes ni la féminité, mais la part qui échappe au phallique en chacun de nous, nous enseigne autre chose, sans doute parce que comme le précisait Freud en 1933, il y a une constante relation entre féminin et vie pulsionnelle. Le malaise dans la civilisation est une conséquence de la pulsion de mort quand la désintrication pulsionnelle déchaîne le sadisme qui dès lors n'est plus arrimé. C'est l'espace où Lacan précise que les analystes ont peur maintenant. Ce débat pourrait bien nous entraîner vers d'autres horizons, ceux où la leçon du féminin introduirait à un autre espace.

Le féminin a un rapport privilégié avec S(A barré) et ce rapport est le résultat d'un travail psychique qui allège de l'encombrement phallique. Le féminin n'est pas premier, il s'agit d'y accéder, d'y consentir. Dès lors le manque, transmué en perte pure et simple ouvre-t-il à des modes de jouir inédits qui auront des conséquences sur le lien social ? La position féminine a été déduite par Lacan à partir d'un certain type de jouissance : un type de jouir qui se passe du phallus. Ce sont les sujets qui rencontrent cette jouissance *Autre* que Lacan nommait « féminins », bien au-delà du frayage biologique. La jouissance féminine relève d'une position subjective au-delà de la structure et du fantasme qui, eux, sont lestés par le phallus. La cure analytique peut être une des voies de l'élaboration psychique du féminin, comme l'ont été d'autres expériences, en d'autres siècles. Comment les psychanalystes peuvent-ils contribuer réellement à un débat de notre temps ? Sans doute faut-il prendre les choses à rebours en évitant une parité des sexes par exemple, mais en contribuant à éclairer comment l'identification sexuée masculine, quand n'est pas traitée la castration, peut

faire rempart à la symbolisation de la perte, nécessaire pour maintenir l'intrication des pulsions. Ce n'est pas sans faire écho à la forclusion de la castration dans le capitalisme et les fondamentalismes, là où, à un jouir sans frein de l'un, répond la toute-puissance de l'élection pour l'Autre.

Claudine Casanova, Pascale Macary, Isabelle Morin.

Bibliographie :

Jacques LACAN, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine » (1960), *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore* (1972-1973), Le Seuil, 1975.

Barca ! N°14, Les féminins, mai 2000.

Elfriede Jelinek : L'asocial du féminin

Asocial, c'est être « à côté » et c'est de cet à côté-là dont je vais essayer de rendre compte à partir d'une écrivaine contemporaine sulfureuse, prix Nobel de littérature 2004, Elfriede Jelinek, auteure de romans et de pièces de théâtre. Un film a été tiré de l'un de ses ouvrages – « le plus autobiographique » dit-elle – *La pianiste*, avec Isabelle Huppert dans le rôle principal.

Mais « anti » au sens antisocial pourrait aussi se justifier de la dimension de violence, de radicalité souvent pointée quand il s'agit du féminin. C'est donc par ce biais de l' « anti », introduit par mon hésitation, que je vais essayer de déployer mon travail. La violence des femmes n'est pas la violence du féminin. Je ne parlerai pas ici de la harpie, de la mégère même apprivoisée, de la fée du logis, du tyran domestique... Je ne ferai pas non plus l'inventaire de cette typologie féminine dont il y aurait certainement beaucoup de choses à dire.

J'ai proposé d'examiner le travail d'un auteur femme, comme c'est me semble-t-il souvent le cas quand on illustre le féminin. Mais suffit-il d'être sexuée au féminin pour que le féminin au sens de la psychanalyse soit présent ? Quand on se réfère à Jacques Lacan, le féminin n'est pas en rapport avec le sexe anatomique. D'être prises dans le langage, c'est d'abord côté phallique que les femmes se rangent et un chemin particulier est nécessaire pour que le féminin (côté droit des formules de la sexualité) émerge. Si, comme le disait Freud, « l'anatomie, c'est le destin », là non, et pour distinguer les choses, je parlerai suivant une formulation qui m'est propre et chère, parce que je n'en ai pas d'autre, je parlerai donc de masculin et de féminin de la structure qui présente l'avantage, me semble-t-il, de distinguer l'anatomie et le destin précisément.

La violence est-elle vraiment là où elle est épinglée ? Peut-être arriverai-je à faire surgir un autre regard à partir de deux signifiants essentiels qui reviennent quand on parle de l'œuvre de Jelinek : la politique et la pornographie.

J'aborderai ensuite la question de l'asocial à partir de la structure de l'écriture d'Elfriede Jelinek.

La politique

Son engagement politique est avant tout un engagement d'écrivain dans le champ politique. Elle dénonce la façon dont la presse est muselée (« monoculture de la presse » avec la *Kronenzeitung*)¹, l'absence de « sens critique de l'opinion publique » qui en découle. Dans ce contexte « Ce que les journalistes n'ont pas fait, ce sont les artistes qui ont été obligés de le faire... Nous nous étions assignés une mission, pas tous bien sûr, mais la plupart d'entre-nous... Nous avons été les premiers à faire le sale boulot... Nous étions devenus des terroristes de la vertu... »

Comme Thomas Bernhard, elle est désignée par « celle qui souille le nid ». Elle relève ainsi le travail de refoulement de l'antisémitisme des origines autrichiennes du chancelier allemand Hitler.

Alors qu'une pièce d'elle devait être jouée à un festival à Salzbourg, l'évêque avait signalé qu'il ne supportait pas sa présence. Son portrait de sept à huit mètres de haut, seul parmi une dizaine d'autres qui figuraient sur la façade, a été arraché. « Il fallait un camion de pompiers pour cela » dit-elle, non sans humour.

En 1991, elle quitte le parti communiste et, en 1999, on salue son courage pour le discours d'opposition qu'elle tient sur la coalition (parti populiste et parti conservateur autrichien). Retenons ce souci permanent de traquer ce qui est survivance du nazisme tant dans la culture que dans la religion. Ce ne sont pas ses origines juives par son père² qui la conduisent à ce positionnement. « Ma conscience juive n'a rien à voir avec le judaïsme... je rejette catégoriquement toute forme de religion... »³

À propos de ses prises de positions publiques elle dit : « Je préfère prendre la parole autrement, d'une manière littéraire qui est plus juste pour moi. »⁴ Je reviendrai sur ce point à propos de son écriture bien que cette dimension politique fasse partie intégrante de son travail d'écriture.

1. « Une montagne de cadavres », jeudi 3 mars 2005, *A voix nue*, entretiens de Christine Lecerf avec Elfriede Jelinek, France-Culture.

2. « Une enfance fracassée », lundi 28 février 2005, *A voix nue*, *op. cit.*

3. « Une montagne de cadavres », *op. cit.*

4. *Ibid.*

Dans *Avidité*⁵, un gendarme convoite les biens des femmes isolées dont il fait ses maîtresses. Il tue l'une d'elles, trop encombrante ; on finit par la retrouver dans un lac. Une deuxième, quand elle se rend compte du crime et de la supercherie finit par se suicider, non sans avoir fait don au gendarme des biens qu'il visait. Ce n'est pas un roman policier. Il faut saisir que le thème romanesque supporte une satire sociale et politique extrêmement violente qui est l'essentiel de l'ouvrage, à travers une construction très indirecte. Quelques citations :

« Il n'y a pas lieu d'être contre les banques ni contre les Juifs même si c'est une belle tradition autrichienne (...) » [p. 22]

« Tout ce qu'on peut apprendre des autres, c'est qu'il n'y a plus de planches d'imprimerie nazies cachées dans le lac de Toplitz (...) » [p. 46]

« Qui irait se fourrer dans cette eau-là, non merci, dirait à haute et intelligible voix Franz Fuchs, fabricant de bombes et meurtrier de quatre tziganes, (...) histoire de s'éviter un procès bien mérité (...) » [p. 69]

Bad Goisern (Carinthie) : « C'est une petite localité dont tout le monde ne peut pas être natif. Seul ce Jörgl H. en est capable. » [p. 198]

On trouve encore des mentions concernant la femme de l'ancien maire de Vienne [p. 249], le refus de rendre les tableaux de Klimt [p. 286], etc.

Elfriede Jelinek fonde son travail d'écriture sur ce qui, en Autriche contemporaine est resurgissement, répétition. De quoi s'agit-il ? Non pas d'un événement historique qui ressemblerait à un autre, la nouvelle montée en scène de l'extrême droite en Autriche. Il s'agit d'une marque plus profonde et à ce titre plus subtile qu'a inscrit le poids du national-socialisme. Reproduction n'est pas répétition disait Lacan. Les événements ne se reproduisent pas à l'identique, ils ont des traits qui les rapprochent, un fonds signifiant commun où la répétition peut être repérée. Ce signifiant, je le nommerai « la haine », haine de l'autre, de son étrangeté, de la façon dont il est radicalement séparé, l'impossible, l'inacceptable, le réel incarné. Quelles traces en trouve-t-on dans les textes de Jelinek ? Les Juifs, les Tziganes, les vieux, les femmes, les enfants...

Cette haine de l'autre a ses conséquences en termes de poids de la morale et de la religion.

« En outre, Dieu ne vient qu'une fois la semaine, le dimanche soir avant le film. (...) Si malgré tout il déboule à l'improviste, il est parfois déguisé en

5. E. Jelinek, *Avidité* – 2000 –, Editions du Seuil, coll. Points, 2003.

évêque pour nous accoutumer à sa vue, et c'est en la personne de monsieur Horst Tappert qui a entamé une toute nouvelle carrière car il voudrait lui aussi montrer un peu d'esprit cette fois, du moins plus que par le passé. On dirait que c'est contagieux. Ce raté qui était presque mort a pris de la bouteille et il vient nous la faire boire jusqu'à la lie. Sur ce point, je suis du même avis que les critiques de Hegel, toute la douleur, toute la souffrance, toute la détresse, tout le tout, toute la mort en soi ne sauraient empêcher même un crétin de mouton de se tordre de douleur sur le billot de l'histoire. » [p. 322]

L'autre conséquence est dans une violence particulière dans les rapports hommes - femmes⁶.

La pornographie

Nous aborderons la violence des hommes par rapport aux femmes à travers la question de la pornographie dont on taxe souvent les œuvres de Jelinek.

Dans *Lust*, la femme, la mère soumise au pouvoir de son important mari dont elle est la chose sexuelle finit par asphyxier son enfant endormi, dans un sac plastique. L'enfant, témoin innocent de la violence et de l'asservissement conjugal, sans parole, pur regard est à ce titre insupportable me semble-t-il. Le lecteur ne sait pas trop les pensées de la mère à l'égard de l'enfant, mais il est certain qu'il est le seul sur lequel elle peut exercer un quelconque pouvoir. Elle le traite au même niveau que son mari avec elle : c'est un bien. Elle est trahie par son mari comme femme, par le ravalement comme objet d'amour au rang d'objet sexuel. Comme mère, elle trahit son enfant, non pour se positionner côté féminin pour un homme (objet *a* cause du désir) ce que son mari empêche de toutes façons, mais pour faire de son enfant, sa chose, radicalement. Notons d'ailleurs que l'enfant n'a pas de prénom, ni de sexe⁷.

Est-ce pour interrompre la chaîne qu'elle a elle-même contribué à entretenir que Gerti se fait infanticide⁸ ? La chaîne ainsi interrompue serait celle du pouvoir patriarcal. Dans ce cas, on pourrait trouver une échappée radicale à l'ordre phallique. Ce n'est pas (tout x) qui est soumis à la fonction phallique, en bas à droite des formules de la sexualité. Mais il se

6. E. Jelinek, *Lust* – 1989 –, Editions Jacqueline Chambon, 1991, pour la traduction française, Editions du Seuil, coll. Points, 1991.

7. cf. à ce sujet la conclusion de Pierre Bruno « L'infanticide », pp. 123-131.

8. « Présentation par Nicole Bary », in E. Jelinek, *Lust, op. cit.*, p. IV.

trouve qu'avant le meurtre de son enfant, Gerti en redemande en prenant un amant qui la place comme objet de regard en la possédant dans la neige devant ses amis, et en la laissant aux mains de son mari, après ne pas lui avoir ouvert la porte, lequel mari affirme la propriété de sa femme sous les yeux de l'amant dans une scène d'une obscénité rare⁹. Ainsi, l'infanticide qui suivra peut aussi bien être une soumission absolue à l'ordre phallique, et Jelinek à ce sujet ne prend pas d'option dans le roman, ce qui peut nous laisser dans une position très inconfortable. Par contre, elle précise lors d'un entretien que dans *Histoire d'O*, Pauline Réage propose pour se soumettre définitivement d'offrir le « sacrifice de sa vie ». L'homme accepte, ce qui est « insensé » dit-elle. Dans *Lust*, « Gerti détruit son enfant au lieu d'elle ; c'est la seule chose plus faible qu'elle »¹⁰.

Dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Jacques Lacan souligne que l'homme ordinaire se rabat sur les biens, la possession, lorsqu'il se sent trahi. Gerti, esclave, pourrait bien faire le maître. La maîtrise absolue dans la dialectique maître/esclave n'est-elle pas le pouvoir de vie et de mort ? Cet arbitraire absolu était aussi celui des camps.

Jelinek a toujours une forme d'indulgence pour le sexe féminin, elle ne le juge pas, tout en reconnaissant que les femmes peuvent avoir, à partir de leur position d'esclave des « formes de pouvoir très raffinées »¹¹.

*Les amantes*¹², livre qui met en regard l'histoire de deux femmes dans leur quête amoureuse, met en lumière deux stratégies de femmes différentes. L'une est aveuglée par l'amour de ce qu'il faut bien appeler un imbécile, et la violence qu'elle va rencontrer avec cet homme la conduira à la prostitution. L'autre joue la carte bourgeoise, l'argent, le rang social. Elle sera « Madame » ; c'est elle qu'il lui faut quoi qu'il se passe. Cette forme de prostitution est davantage valorisée socialement et cette femme-là s'en sort manifestement mieux. Sur le fond, est-ce plus enviable ?

« Je cite très peu les femmes. Je leur laisse leur propre langue qu'elles ont eu tellement de mal à conquérir. Jamais, je ne les dénonce » dit Elfriede Jelinek¹³.

L'issue n'est décidément pas à partir du social. S'il est possible de parler de pornographie à propos de Jelinek, il s'agit de « pornographie

9. E. Jelinek, *Lust*, *op. cit.*, chapitres 13 à 15.

10. « Du sang sur les pages », mercredi 2 mars 2005, *A voix nue*, *op. cit.*

11. *Ibid.*

12. E. Jelinek, *Les amantes – 1975 –*, Editions Jacqueline Chambon, 1992 pour la traduction française, Editions du Seuil, coll. Points, 1992.

13. « Du sang sur les pages », *op. cit.*

sociale » selon ses propres termes et pas d'écriture pornographique. La pornographie sociale, c'est ce qu'elle montre, ce qu'elle nous montre et qui donne parfois à sa lecture une dimension d'insupportable, les scènes sexuelles n'ayant rien à voir dans l'affaire.

Elle insiste encore sur la brutalité de la période nazie en interrogeant : « Où est-elle passée ? ». Toutefois Hitler a puisé à des sources existantes. Elle souligne la façon dont celui-ci a pu nourrir son projet politique à partir de textes tels que ceux de « Lanz von Liebenfels, toute cette littérature primaire et ordurière que l'on devrait plutôt qualifier de pornographie politique ». C'est ce socle qui, selon E. Jelinek a fait de lui « un homme politique accompli ».

Sa réponse est que la marque de cette brutalité se retrouve dans les rapports hommes-femmes¹⁴.

Ce type d'énoncé fait de ce qu'elle décrit une particularité de la société autrichienne. Pour nous, cette particularité qu'il ne s'agit pas de nier non plus, entre dans un cadre plus large que nous avons énoncé plus haut, celui de la haine et de l'exclusion. Alors, nous pouvons rejoindre Jelinek lorsqu'elle signifie que l'écriture lui permet de prendre acte de sa position : l'obscène, c'est « le langage masculin », ce que nous pourrions ranger du côté du pouvoir phallique, côté masculin de la structure¹⁵

Le sexe féminin n'est que « prolétaire de la langue ». En conséquence, « il n'y a pas de langue féminine pour l'obscénité ». En écrivant *Lust*, elle voulait faire un roman pornographique en réponse à *L'œil* de Georges Bataille ; là, elle s'est retrouvée confrontée à un impossible. « Dans ce roman, que l'auteur désigne comme "anti-pornographique", elle reproduit le langage des hommes, mais en le dévoyant à tel point que même les rapports de pouvoir qu'il comporte en filigrane y apparaissent. »¹⁶ Donc, c'est au prix d'une opération, d'une chirurgie, que l'écriture « indéniablement masculine »¹⁷ peut devenir féminine, nous dirons côté féminin de la structure.

C'est cette inscription dans l'ordre phallique qui a peut-être aussi conduit Jelinek à ne pas recevoir le prix Nobel en direct. Son discours de récipiendaire a été diffusé par vidéo. Elle dit que le « je féminin est toujours

14. *Ibid.*

15. « 1968, barricadée dans une chambre », mardi 1^{er} mars 2005, *A voix nue, op. cit.*

16. M. Pommé, *Affinités spirituelles et dissemblances : Elfriede Jelinek & Ingeborg Bachmann*, Arte, Mise à jour le 10 décembre 2004.

17. *Ibid.*

multiple ». Le « je masculin est interchangeable » et même si en littérature les femmes qui disent « je » existent « c'est impossible malgré tout »¹⁸

À propos de ses prises de positions publiques elle dit : « je préfère prendre la parole autrement, d'une manière littéraire qui est plus juste pour moi »¹⁹.

Exception et exclusion

Essayons de préciser les choses en lisant les formules de la sexuation. Il est possible de dire en logique que la formule en haut à gauche (il existe un x qui n'est pas soumis à la fonction phallique) et celle en bas à droite (ce n'est pas-tout x qui est soumis à la fonction phallique) sont identiques. Il y a de l'exception et de l'exclusion²⁰.

Est-ce la même chose ? Il me semble que non ; côté gauche, il faut qu'un s'excepte pour que les autres fassent une communauté (tous pareil sauf Un) ; côté droit, c'est du fait qu'il n'y a pas d'exception (il n'existe pas d'x qui ne soit pas soumis à la fonction phallique : la castration) que l'exclusion peut se produire. Pouvoir d'un côté, soumission de l'autre si on associe les côtés gauche et droit. Nous pourrions dire aussi, inclusion à gauche, exclusion à droite.

La possession, les biens sont du côté gauche. La soumission, le forçage, la violence des rapports sociaux en découlent. C'est là que Jelinek situe la pornographie, l'obscénité. « Monsieur le baron Prinzhorn du FPÖ, laissez-moi vous dire que les magazines de rencontres ne cessent de lancer à tort et à travers ces mots²¹ qui signifient autre chose que ce qu'ils disent, alors pourquoi ne pas le dire tout de suite ? Pourquoi ne pas nous dire tout de suite ce que vous voulez monsieur Prinzhorn ? Prendre possession de tout le pays et le posséder à tous les sens du terme, non ?²² »

En séparant les deux côtés, gauche/masculin et droit/féminin, l'exclusion qui est le versant sur lequel nous voulons nous appuyer pour dire le féminin recouvrirait plutôt quelque chose de l'échappée. D'être « tous pareils » qui est la conséquence de l'exception, les formules en bas à gauche et en haut à droite du tableau étant à ce titre identiques, la seule

18. « Du sang sur les pages », *op. cit.*

19. « Une montagne de cadavres », jeudi 3 mars 2005, *A voix nue, op. cit.*

20. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, 1972-1973, Le Seuil, 1975. Sur les questions de l'exception et de l'exclusion, voir notamment les pages 32, 64, 68, 74, 93, 94, 103.

21. Dans le texte, le mot est « instrument ».

22. E. Jelinek, *Avidité, op. cit.*, p. 104.

solution pour le sujet, non plus identitaire mais singulière est dans une forme d'exclusion.

Dans nos sociétés contemporaines, l'exclusion est souvent la marque du social. On utilise moins le réflexif, s'exclure. Pour tenter de respecter ce qu'il m'a semblé entendre chez Elfriede Jelinek, je dirai plutôt « se déportée ». Il faut l'écrire avec « ée » à la fin et non pas « er » comme le veut l'orthographe. C'est un réflexif qui inclut une forme passive. Effet de style ? Non. Ce n'est peut-être pas la formulation la plus juste, mais elle me paraît refléter son positionnement voire son symptôme : déportée.

Elfriede Jelinek depuis ses dix-huit ans est atteinte de ce qu'elle appelle une « phobie sociale » qui l'a conduite à des périodes de claustration, d'hospitalisation, et à vivre pour une part en recluse. À entendre son impossibilité à témoigner en tant que « je », le souvenir d'un impossible identique m'est revenu. Il s'agit de Katzetnik, qui est un nom de plume et signifie « interné dans un camp de la mort », c'est-à-dire déporté. Au procès d'Eichmann, le juge lui demande de témoigner en son nom propre pour parler de celui-ci. « À la barre des témoins, le numéro 135 633 s'écroule, comme si, sorti de l'anonymat littéraire pour retrouver son bourreau, Katzetnik avait enfreint un serment sacré en disant « je »²³. »

Cette question des camps est « un des rares cas où » le père de Jelinek « était arrivé à s'imposer » auprès de la mère. Très jeune, elle va voir avec le père un film sur la Shoah. Par manque d'analyse, elle le reçoit « avec effroi ». Elle dit à ce sujet : « l'obscène, c'est ce que l'on n'a pas le droit de voir ». En quelque sorte le père « avait fait de cet obscène quelque chose que l'on devait voir ». D'où je soulignais tout à l'heure cette dimension, « se déportée ».

L'écriture comme asocial

J'aborderai à présent ce que j'appelle l'asocial avec l'examen (modeste) de l'écriture de Jelinek, la façon dont elle triture les signifiants, le rapport au signifiant et à la Lettre. Si la Lettre contient quelque chose du signifiant ramené à son épure, il est possible de noter que tout travail d'écriture n'en relève pas forcément et de toutes façons pas tout le temps. Quel est le rapport de la Lettre à la castration ? C'est que la Lettre témoigne que pas-tout du signifiant est soumis à la castration. La Lettre est la marque de ce qui en est exclu.

23. « 7 Juin 1961 à Jérusalem », *Libération*, 12 août 2001. Cet épisode est également rapporté par Hannah Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*.

Allons vite. J'ai souligné que l'écriture de Jelinek représente un « déportée » par rapport à ce qu'elle évalue et critique de la société autrichienne. Ce n'est pas suffisant ; il me semble qu'au-delà, il s'agit de repérer ce qui fait la marque de « déportée ». Qu'est-ce qui est « déportée » dans son écriture ?

Comment procède-t-elle ? Sa façon d'écrire est très liée à son rapport au monde. D'abord, il y avait des journalistes militants dans sa famille. Puis, sa mère l'a obligée à étudier cinq instruments de musique (dont le piano, bien sûr). Ainsi, elle a passé une jeunesse enfermée. Pour échapper à cette mère « très rigide », elle s'est échappée avec la littérature en lisant et en écrivant. Sa matière s'est enrichie en fonction de son ouverture au monde : elle utilise beaucoup ce qu'elle entend à la télévision, des feuilletons qui « sont des chroniques ancrées dans la vie », des romans policiers, des bandes dessinées, des romans à l'eau de rose, etc. Incapable de tenir une plume, elle procède par collage à l'aide de l'ordinateur et d'Internet et offre sur son site des textes en cours d'élaboration qui ne feront pas forcément un ouvrage. La forme en est très décousue. Ce sont des « jalons pour une esquisse et à un moment ou à un autre les choses prennent... le texte traîne à sa suite celui qui écrit... je n'écris plus mais quelque chose m'écrit et me regarde devenir écriture. »²⁴

C'est, dit-elle « une méthode esthétique pour un contenu politique »²⁵.

« Le groupe de Vienne a certainement été ce qui m'a le plus fortement influencée... l'humour... cette façon de se foutre de la science, de se foutre de tous les acquis, de se foutre de tout au fond mais dans une langue capable de rivaliser avec le langage scientifique... »

Le groupe de Vienne, c'est un mouvement de littérature expérimentale. Comme Hartmann, elle se reconnaît un « rapport très libidinal au langage... une ivresse érotique dans l'acte même d'écrire... une jubilation du sens des mots. » Elle dit que ses références à la littérature en général lui permettent d'introduire une « dose de réalité pour que le texte ne fissure pas »²⁶.

L'écriture est une solution que Jelinek a trouvée pour traiter sa phobie sociale (c'est elle qui le dit), son rapport à la réalité qui « est toute décoiffée ». L'écriture est une façon de se laisser traverser par la réalité et de rendre ainsi compte de sa complexité, de son côté « décoiffée ». En ce sens l'écrit est « un écart ». Le support de la réalité, c'est la langue qui de ce fait « contrôle que je le fais correctement, que je le fais correctement faux,

24. « Ecrire, une vie à l'écart », vendredi 4 mars 2005, *A voix nue*, *op. cit.*

25. « 1968, barricadée dans une chambre », *op. cit.*

26. *Ibid.*

décrire la réalité, car elle doit être écrite toujours faussement, elle ne peut pas autrement, mais si faussement que chacun qui la lit ou l'entend, remarque immédiatement sa fausseté. » Comment la langue peut-elle permettre ce chemin avec la réalité en laissant celui qui parle à l'écart ? C'est que « cette langue a oublié son commencement, autrement je ne peux pas me l'expliquer »²⁷.

Là, vous l'entendez, Jelinek dit souvent « je ». C'est rendu possible par le fait de son absence lors de son discours en tant que Nobel de littérature. Cet écart, cette forme d'exil, ce « déportée », elle le traduit physiquement, en acte. Du coup, peut-on dire qu'elle laisse la Lettre seule, que son être à elle, Jelinek, lui échappe ? Effet fulgurant qui renvoie que celle qui écrit n'est pas là, prise dans l'écriture, ni dans le même espace, ni dans le même temps. De même, dans *Avidité*, elle dit aussi « je » quand, écrivain, elle se mêle de faire des commentaires sur ses personnages, ce qu'elle écrit, etc. Exemple : « Cette femme est fragile. Elle s'étrangle le cœur toute seule en ce moment et j'en ai moi-même le cœur serré »²⁸.

On dit que l'écriture de Jelinek introduit des formes musicales telles que la variation et la modulation. Je ne sais qu'en dire. Toujours est-il que son écriture se dégage du sens et en réintroduit. C'est ce tour qui peut lui permettre de mêler des considérations si actuelles tout en se dégageant du discours politique ou militant. Ses phrases ont toujours un mouvement particulier. Exemple pris dans *Avidité*, une femme attend le gendarme séducteur : « Aujourd'hui, il faut qu'il vienne ; à l'heure qu'il est, nous devrions déjà être dans le train de Vienne pour aller rendre visite à une vieille amie ! C'est une démangeaison de tous les instants et une impression s'impose à cette dame : comment pourrait-elle tirer à sa fin puisque quelqu'un, peu importe qui, veut encore la tirer à cette fin ? »²⁹

Conclusion

Il y aurait encore beaucoup à dire sur la position de cet auteur et sa façon d'écrire. Je n'ai pas pu aller au-delà. En rédigeant ce texte, une autre question sur le féminin trottait dans ma tête : « N'y a-t-il pas une résistance ou une difficulté particulière pour les psychanalystes à relever les traces du féminin de la structure chez les hommes ? » Je me suis rendu compte que mon écrit était porteur d'un embryon de réponse là où j'introduis Katzetnik. La position sexuée de départ, fille ou garçon, n'introduit pas à un

27. *A l'écart*, discours du prix Nobel, transmission video, Fondation Nobel 2004.

28. E. Jelinek, *Avidité*, *op. cit.*, p. 86.

29. *Ibid.*, p. 40.

cheminement identique vers le féminin de la structure pour ce qui est de la névrose. Ce travail sur Elfriede Jelinek m'a certainement conduite à mettre les projecteurs sur différentes dimensions du féminin. L'une d'elles est criante, le féminin de la structure ne se collectivise pas.

Bibliographie

Elfriede JELINEK, « J'ai été à l'école de la destruction », *Télérama*, n°2876, 23 février 2005.

Elfriede JELINEK, *A l'écart*, discours du prix Nobel en transmission vidéo, Fondation Nobel 2004, <http://nobelprize.org>.

Elfriede JELINEK, *Avidité – 2000 –*, Editions du Seuil, coll. Points, 2003.

Elfriede JELINEK, *Lust – 1989 –*, Editions Jacqueline Chambon, 1991, pour la traduction française, Editions du Seuil, coll. Points, 1991.

Elfriede JELINEK, *Les amantes – 1975 –*, Editions Jacqueline Chambon, 1992 pour la traduction française, Editions du Seuil, coll. Points, 1992.

Les entretiens de 2005 de Christine LECERF avec Elfriede JELINEK, *A voix nue*, France-Culture, <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers>.

lundi 28 février : Une enfance fracassée,

mardi 1^{er} mars : 1968, barricadée dans une chambre,

mercredi 2 mars : Du sang sur les pages,

jeudi 3 mars : Une montagne de cadavres,

vendredi 4 mars : Ecrire, une vie à l'écart.

Les réactions au prix Nobel 2004 :

Jean-Claude LEBRUN, « Elfriede Jelinek, une haine vivifiante », chronique, *L'Humanité*, 21 août 2003.

Christine LECERF, *Elfriede Jelinek et la France*, Arte, document en ligne, http://www.arte.tv/fr/art-musique/Elfriede_20Jelinek/70668.html.

Michèle POMMÉ, *Affinités spirituelles et dissemblances : Elfriede Jelinek et Ingeborg Bachmann*, Arte, document en ligne, http://www.arte.tv/fr/art-musique/Elfriede_20Jelinek/70784.html.

Inconditionnalité et demande de filiation

Revenir sur cette question ne m'est pas facile. Trop peu de temps encore s'est écoulé depuis ma réflexion sur la femme, réflexion qui m'a beaucoup coûté et qui occupe le chapitre 5 de mon dernier livre. Mon mécontentement vis-à-vis des thèses de base de Freud et de Lacan a à voir avec cette déconvenue.

Pourquoi les femmes psychanalystes ont-elles accepté, malgré leurs nuances particulières, les thèses freudiennes sur la femme ? Je ne peux l'expliquer. La relation de Hannah Arendt avec Martin Heidegger me revient en mémoire. Je me demande comment une telle fidélité est possible à l'égard de quelqu'un qui a pratiqué à son égard une si grande ignorance et une telle disqualification. Heidegger n'a jamais daigné lire un livre de Hannah Arendt. Et encore, elle qui était une femme intelligente et créative, elle s'est fâchée et a détesté Adorno pour sa critique de Heidegger ou injurié Jaspers parce qu'il n'accordait pas son appui total à Heidegger pour son retour à l'Université.

Freud n'est pas Heidegger, loin de là, mais cet exemple me vient comme question à ce propos : pourquoi la femme consent-elle si facilement à sa propre disqualification ? Eh bien, je ne crois pas que ce soit une question de détermination essentielle.

Je crois que nous sommes dans une époque de transition, dans laquelle l'émergence du désir féminin a bouleversé un ordre qui paraissait établi depuis toujours et pour toujours. Quel ordre était-ce ? Un ordre orienté pour éviter de choisir femme et enfant.

L'Eglise a dit *Mulier in Ecclesia taceat* et je me demande si ce n'était pas une manière plus franche d'ordonner la différence des sexes dans le cadre social. L'Eglise, soutenue par les femmes mais, une fois de plus, non gouvernée par elles, était de toute façon un idéal d'homme. « L'homme créa la femme – mais à partir de quoi ? D'une côte de son Dieu – de son "idéal" (...) », c'est ce que dit Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles*. Cette conviction, si bien enracinée tout au long des siècles, avait le pouvoir de rassurer dans les temps où l'ordre religieux et politique avait évité le pire de

la relation entre hommes et femmes : le démon du désir (le démon n'est pas le sexe en lui-même, mais le désir sexuel, comme l'a expliqué Saint Augustin, car sans cet appétit criminel, le sexe serait un organe innocent). L'homme n'avait pas à choisir de femme et vice versa et aucune question ne se posait non plus sur le désir ou non d'enfants. L'ordre de la nature n'est pas l'ordre du désir et le pouvoir serait donc régi par ce supposé ordre naturel.

Mais les choses ne sont pas ainsi et, au grand scandale des Papes, le « désordre » s'est établi au sein de la relation hommes/femmes. Le divorce, l'avortement et maintenant le mariage des homosexuels, ont donné au désir sexuel et à la procréation une place que le pouvoir de toutes les époques avait soigneusement évitée. La cause de cet état de fait n'est pas facile à expliquer car elle a sa complexité : la disparition dans la modernité d'une cause finale unie et articulée à la cause efficiente, l'échec du *jus naturalis*, l'individualisme comme valeur primordiale du sujet en tant que consommateur, le lien de la femme avec la vie sociale et collective aussi bien comme agent de production que de consommation, l'offre paradoxale de consommation comme désir qui ne parvient pas à se ranger à la consommation, ainsi que de nombreuses pathologies nous le montrent, de l'anorexie à l'état dépressif généralisé, etc. En somme, un ordre qui ne peut plus soumettre le désir, et, une fois de plus, le démon du désir c'est Ève, cette première femme qui, à l'instar de Perséphone, porte sur ses lèvres le grain rouge du corps désirant.

« Liberté du désir », ressemble à une proclamation libérale et hayékienne* établie dans les secteurs sociaux les plus divers. En psychanalyse, nous savons que le désir concret n'est pas libre, par le fait même que le sujet trouve son poulx comme limite de la pulsion. Le désir est symptomatique, il est déterminé, au-delà de son expression particulière, par les modalités de demandes et réponses qui ont marqué le corps libidinal dans l'enfance. Le désir a à voir alors avec la répétition, mais ce n'est pas une répétition mécanique, le sujet ne tombe pas en même temps que ce qui se répète, c'est pourquoi ce qui se répète a la nouveauté non simplement de l'ignorance mais, surtout, de la présence du désir, et c'est cela que je nomme la limite interne de la pulsion. Mais l'organisation ou montage, qui se base sur la disproportion traumatique (dont parle Freud), s'exprime en une trame d'interdictions de craintes ou de rivalités qui donne au désir son cadre de référence. Voilà la raison pour laquelle on a toujours mis en relation le désir avec l'interdiction et de cette façon, avec la loi.

* Selon la théorie de Friedrich Hayek (1889-1992) économiste, promoteur du libéralisme contre le socialisme et l'étatisme. (note de la traductrice)

Donc, la faiblesse des interdictions, leur dépréciation, l'inutilité des stratégies de consécration, la chute des frontières du domaine public (et ce n'est pas, comme les Hayékiens le disent, le public qui envahit le privé mais précisément le contraire), ont donné à la brèche entre l'amour et le désir, du côté de l'homme, une dimension qui jusqu'à maintenant semblait ne se réduire qu'à quelques pathologies spécifiques : la violence physique et mentale à l'égard de la femme, mélange d'horreur, de désespoir et d'appropriation corporelle. Le névrosé fait le mort pour éviter le désir de la femme, mais c'est en échange d'un lien basé exclusivement sur l'appropriation.

Quant à la femme, l'urgence de l'amour et de l'appartenance n'a pas été indulgente avec son désir et, qu'elle fasse ou non l'idiote, elle a déplacé sur les figures masculines et institutionnelles le trait maternel (ou précœdipien) de l'inconditionnalité adoratrice. Plus pressées que jamais par l'amour, le renoncement à une parole et à un désir propres, a donné parfois à leur présence publique un caractère d'exigence féroce qui les déconcerte elles-mêmes quand il ne les réduit pas à une insupportable détresse.

L'anorexie et la boulimie sont des figures de la perte de mesure pulsionnelle au profit d'une satisfaction absorbée par la pulsion de mort. Il n'y a pas d'autre mesure que le désir, mais le désir apparaît, d'un autre côté, si dénutri que souvent il ne reste pas d'autre recours que le plus pur et le plus exigeant rangement extérieur (ce sont les plus laborieuses) pour ne pas mourir d'inanition libidinale. Ce que l'on pourrait appeler le surmoi moderne c'est le désir de mort, pas tant l'injonction ou l'interdiction ou, si toutefois c'est cela, c'est le désir de ne pas désirer.

La pensée, l'amour, la sexualité, perdent générosité et créativité. L'appartenance, à l'époque du nihilisme a un trait plus radical que la simple interdiction : la disqualification du désir de vivre. L'anorexique névrosée croit échapper au commandement maternel et finit par réaliser son désir de mort. Le maltraitant est aujourd'hui une figure commune et habituelle, face à un désir féminin qui dévoile à l'homme le leurre de son pouvoir et la mort de son désir. L'homme déterre alors la hache de guerre, et cela vaut autant pour Heidegger que pour l'assassin de Murcie. Ce sont différentes versions du désir de mort.

C'est cela le véritable nihilisme dont parlait Nietzsche, celui qui a remplacé le « tu ne convoiteras pas la femme de ton voisin » par le « tu ne désireras pas, tu consommeras seulement », et le *mulier taceat in Ecclesia* par *mulier taceat in suo corpore*, dans ce corps qu'il faut exhiber au lieu de

montrer son désir. C'est comme s'il ne restait plus d'autre moyen pour faire taire son désir, que sa mort.

Que nous enseigne la clinique ? Beaucoup, sans doute. La psychanalyse doit beaucoup à la clinique de l'hystérie, c'est un lieu commun. Il se peut que cela l'ait conduite à identifier à l'excès femme et hystérie. Elles ne le sont pas toutes, peut-être la majorité, mais l'augmentation de névroses obsessionnelles chez la femme est peut-être due à sa désolation sur le marché du désir et serait une forme de manœuvre féminine pour trouver la façon de se défaire du désir, du démon du désir.

Je crois que la clinique psychanalytique a exagéré l'opposition hystérie/névrose obsessionnelle, comme si c'était tout le champ des névroses, et elle a oublié les autres formes de phénomènes cliniques moins classés en typologies mais non moins fréquents et d'une importance clinique énorme, comme les phénomènes de mélancolisation et d'inhibition des sujets qui, égarés de l'ordre familial classique, n'ont pas rencontré, ailleurs, de formes d'élaboration inconsciente ou de sublimation.

Quant à la femme, je crois que face au modèle classique de l'hystérie (l'insatisfaction comme survivance de son désir, ou la destitution comme fidélité à une appartenance), nous trouvons un type de rapport au désir, moins soumis à la nécessité du Maître. La femme, chaque femme, a un effort à fournir pour soutenir la solitude de son désir (y compris le désir de maternité), au lieu d'adhérer si facilement à une dépendance stérile qu'elle s'acharne à revitaliser ne parvenant à rien d'autre, comme dans l'anorexie, qu'à mourir de cet acharnement. « Femme, lève-toi et marche », ton Maître veut ta mort, ta férocité et ton adhésion sont ses modalités.

Pourvu que les femmes psychanalystes s'acheminent vers une indépendance de jugement et initient ainsi une réflexion propre et tenace qui en finisse avec cet enlèvement asphyxiant, autant mental que libidinal, de la psychanalyse !

Ce qui suit ce sont de petits morceaux, ordonnés sous forme de thèses ou de propositions de discussion, extraits de mon dernier livre *De la violence à la cruauté*¹, et que la plupart d'entre vous ignorent car il n'est pas édité en français. Ces extraits peuvent servir, si vous le voulez, d'éléments pour un petit débat.

1. F. Pereña, *De la violencia a la crueldad*, Ed. Sintesis, Madrid, 2004.

1. La privation, figure de la femme ?

C'est comme si la privation définissait la femme. La femme est celle qui n'a pas. Que l'on parle de la dot ou du « prix de la fiancée », la femme est comme un bien exclu d'elle-même, qui appartient au père ou à l'acheteur. La femme, parce qu'elle n'a pas par nature, se doit d'avoir comme une possession assignée. La psychanalyse aussi prend la privation comme trait du féminin.

Freud commet l'erreur de confondre privation de fait et privation logique, pour utiliser cette distinction de Wittgenstein dans ses *Investigations philosophiques*. Ne pas avoir de pénis est une privation de fait, d'ordre perceptif, qui sera la condition de l'inscription psychique de la différence sexuelle, mais confondre cette privation de fait avec la privation logique oblige à inscrire l'« envie de pénis » comme corrélat psychique de la privation de fait. Ainsi l'« envie de pénis » ne serait pas tant un état subjectif particulier, qu'une conséquence logique et générale de cette privation de fait. Nous disons « état subjectif » en référence au *seelischer Zustand* de Wittgenstein, habituellement traduit par « état mental » et que l'on devrait traduire littéralement par « état animique » ou « état d'âme »... Pour tout cela, penser la séparation et aussi l'articulation entre castration et privation est d'une importance capitale. Freud les confond. La raison de cette confusion est cependant fondée. Nous pouvons dire d'abord que la femme est spécialement porteuse de la marque de la privation à condition d'entendre cette privation en relation avec le trauma et non avec la simple attribution pénienne. C'est pourquoi l'expérience de la féminité est plus proche de l'événement traumatique, raison pour laquelle son angoisse la plus spécifique vient de sa crainte de la perte d'amour. L'erreur de Freud consiste à avoir, dès le début, établi le jugement d'attribution phallique comme unique élément en jeu. Plus tard seulement, et comme moteur de sortie du « complexe d'œdipe » l'élaboration de pertes et de la recherche de satisfaction dans l'autre (ce que nous appelons castration) finira par être un jugement d'existence sur la *différence* sexuelle. Mais alors, dire que la castration est pour la femme le point de départ n'a pas de sens.

« À qui pourrai-je donner l'envie d'aimer que j'ai », se demande une femme désespérée par sa solitude radicale. Si c'est cela la *charis*, le consentement, à qui donner son consentement et faire don de sa *charis* ? Une femme souffre plus de cela que de l'envie de pénis, aussi féroce soit son désespoir, plus féroce encore est sa solitude quand elle n'est pas dirigée par la *charis*, mais par la culpabilité et la rancœur du surmoi.

Tant dans la névrose hystérique que dans la névrose obsessionnelle, la privation est interprétée depuis l'attribution phallique. La particularité de la privation hystérique est de faire de cette version une façon de désirer, une manière d'inscrire la castration. Dans la névrose obsessionnelle au contraire, c'est la dénégation qui laisse le sujet sans désir. Dans tous les cas, la privation constitue chez la femme un point de départ, dans la mesure où le perceptif est voisin de l'expérience traumatique de détresse. Selon notre hypothèse, la privation chez la fille ne perd pas de vue son ancrage dans le jugement d'existence qui lie privation et trauma, et ne se réduit pas au simple jugement d'attribution phallique, comme cela arrive chez le garçon, lequel ne semble pas connaître une autre angoisse que l'angoisse de castration.

2. L'anatomie et la différence sexuelle

La différence sexuelle est une différence dans le sexe. Un abîme sépare et oriente la recherche des sexes. Le sexe même reste hors discours, en même temps aussi qu'en dehors de la « loi naturelle ». La différence sexuelle n'est pas régie par la « loi naturelle », mais cela ne suppose pas qu'elle soit étrangère à la nature. La différence sexuelle est traversée par le clivage pulsionnel. C'est pourquoi retentit dans le sexe le fouet de la pulsion de mort. La relation entre sexualité et mort ne résulte pas uniquement de ce que dans la reproduction sexuée la mort du reproducteur a lieu en faveur de la vie du reproduit, mais de ce qu'elle prend son origine dans le clivage pulsionnel et dans la façon de s'instituer comme destruction dans l'intrication pulsionnelle. Mais il n'y a pas, sans cette inscription du sexe, de sujet vivant qui ne soit pas un artefact.

Le sujet humain, au début de sa vie est scindé entre le corps et la parole, entre la satisfaction et le corps de l'autre. C'est ce que nous appelons clivage pulsionnel. Le corps de l'autre est un corps sexué. La mère est un corps sexué. L'inscription de la différence des sexes est la condition ou le travail psychique d'intrication pulsionnelle, de la façon dont s'articulent pulsion de vie et pulsion de mort. Étant donné le manque radical de défense du sujet du trauma, cette intrication entre pulsion de vie et pulsion de mort fait apparaître la sexualité emmêlée avec le pouvoir. De là découle que, la première manifestation psychique de l'inscription sexuelle et en même temps de son voilement, est ce noyau sado-masochiste qui configure fantasmatiquement la relation entre les sexes. La sexualité doit avoir un parcours difficile, à travers les avatars œdipiens pour obtenir, dans quelques cas, que le désir ne dédaigne pas le respect de l'amour et que la vie érotique puisse se libérer de l'emprise sado-masochiste. L'homme en tant que vivant

est perdu et comme parlant, il ne sait pas, il doit ensuite chercher dans l'autre les signes de la vie qui ne se confondront pas avec la simple appartenance.

« L'anatomie c'est le destin », répète Freud à propos de la différence anatomique des sexes. Il n'y a pas de doute, mais nous ne pouvons entendre ce destin comme la « tromperie naturaliste » à laquelle nous nous sommes déjà référés ; nous ne pouvons l'entendre comme accouplement entre le désir et le corps anatomique. Or, cette différence sexuelle anatomique est une marque que l'on ne peut méconnaître. Nous avons parlé, par exemple, de la particularité de la névrose obsessionnelle chez la femme. Pourquoi ce trait si caractéristique d'une sexualité dévitalisée et sans horizon ? Le sujet féminin de la névrose obsessionnelle a été relégué au service d'une soumission à la demande opaque et indéchiffrable de la mère, d'un surmoi qui réduit le désir à sa plus simple expression, toujours lent et à peine perceptible dans le labeur quotidien.

La différence sexuelle est d'emblée et, cependant, elle dépend du travail de l'inscription psychique. La différence sexuelle anatomique est d'entrée, mais aussi le regard que les parents portent sur ce corps nouveau-né, la caresse ou le désarroi, le choix du prénom et chacun des rituels qui entourent la naissance. Tout cela crée les conditions de l'inscription de la différence sexuelle. Ce n'est pas une inscription alternative, ce n'est pas simplement le rite qui distribue les places, c'est l'écriture de la différence sexuelle dans le corps pulsionnel. Et, étant donné qu'il n'y a pas de programme pulsionnel, car le principe de plaisir, comme nous le savons ne l'est pas, cette écriture est le sillon qui se creuse dans la rencontre avec les autres fondateurs de la trame de la demande, les parents premièrement et fondamentalement. Que cette inscription ait son processus, car c'est un travail, ne signifie pas qu'elle va de l'indifférencié au différencié, mais que la différence sexuelle, marque concrète du clivage pulsionnel, est une conquête de ce qui étant là comme destin, et non comme projet, requiert cependant de s'inscrire dans le psychique, d'arriver à faire partie de la trame inconsciente.

3. Maternité, inconditionnalité et demande de filiation

Entre l'enfant comme substitut du pénis et l'instinct maternel nous devons rencontrer un terrain plus fécond, dont la lumière protège le mystère de la maternité. Si l'enfant est le simple substitut du pénis, alors, cet enfant restera

au service de la mère pour sa satisfaction et son culte. Quant à la fille, l'inconditionnalité la lie à la mère, soit par la dévitalisation, soit par la rancœur.

« Pourquoi est-il si propre à l'homme de craindre ce qu'il y a de plus beau ? » demande Hypérion à Bellarmin. L'instinct maternel n'éclaire pas la femme, n'assure pas son éclat. C'est pourquoi la femme peut recourir au célibat comme formule majeure de renoncement et d'offrande. Ni désir phallique, ni instinct, la maternité garde pour la femme un secret qu'elle craint du fait de son incurable et ne dispose d'aucun oracle salvateur. Elle est porteuse de ce désir d'enfant.

Si elle est mère, si elle ne cherche pas le partenaire dans l'enfant, elle le sait, elle connaît le danger du beau et elle regarde l'homme en train de chercher une filiation qui l'inclut elle-même. La mère et le fils ne se suffisent pas. La mère qui transmet la vie, doit porter dans son désir la demande de filiation, sous laquelle abriter celui qu'elle met au monde, ce sujet vivant. Une mère doit tracer le chemin de la séparation qui commence déjà là. Dans ce lien, la demande de filiation se transmet comme prière d'acceptation, et de cette manière, le père est inclus comme la marque qui sépare la mère et l'enfant de l'inconditionnalité perpétuelle. La demande de filiation implique l'accueil, le corps de l'hospitalité. Le sujet du trauma érige la prière d'hospitalité en une demande qui, bornée par la réponse de l'autre, est à son tour une demande.

Pour comprendre la particularité de cette double hélice de la demande (la demande qui est relayée et limitée à la demande de l'autre) dans la relation pré-œdipienne, on doit tenir compte de ceci que, quand la demande ne rencontre pas la limite de la différence sexuelle et générationnelle, alors s'ouvre l'abîme de l'inconditionnalité. Cette demande d'inconditionnalité peut prendre le relais comme une façon inhospitalière d'attraper la demande de l'autre ou elle peut être inhibée laissant ainsi le sujet invalide.

L'amour inconditionnel n'est plus la *charis*, le consentement à la vie et à la séparation, mais l'accolade mortelle de l'entrée dans la secte de l'inceste.

Mère et femme ne sont pas bi-univoques, mais il n'y a pas de mère s'il n'y a pas de femme, si la *charis n'est pas* le consentement à la différence et à la séparation et si l'inconditionnalité empêche le devoir absolu d'hospitalité à l'égard de l'inconnu qu'est ce vivant qui vient au monde. L'enfant est *deutunglos*. La scène de la cruauté se forge quand ce fils, cette fille, n'a pas d'autre mission que la consolation des parents. La mère veut le(la) protéger des dangers, le père le(la) condamne. Entre les deux ils

étouffent le désir incertain, la possibilité de donner au trauma l'air du voyageur.

Nous admettons que la maternité fait partie de la nature de la femme, mais même ainsi, cette nature n'est pas régie par la loi naturelle. Qu'est ce qui l'oriente alors ? Ce n'est pas l'instinct ni la substitution du pénis non plus. Il ne reste que le désir de transmission, cette générosité libidinale, cette orientation pulsionnelle, pour consentir à la séparation et à la solitude et pour se satisfaire de la vie de l'autre. Parfois elle veut s'orienter en fonction d'un signe de l'autre infantile qui la légitimerait, et le temps passe et elle s'angoisse de l'écart entre le temps subjectif (qui dans la modernité a une onde longue) et le temps biologique.

L'attachement de la femme au travail, l'abaissement de la mortalité infantile et la disparition de la maternité comme destin doivent être les raisons alléguées par les sociologues pour expliquer l'imbroglio actuel sur la maternité. Comment s'orienter dans ce désir faute de loi naturelle et de norme sociale? Jamais la femme n'a été aussi seule dans son désir d'être mère. La vaillance insensée de la femme est de donner une vie qui requiert plutôt la transmission que la reproduction. Le tout début sollicite l'hospitalité. La transmission et la piété sont cette hospitalité même, cet accueil qui accepte le commencement non comme s'il était une continuité, mais comme un commencement absolu et radical, ignoré par détermination, aussi désespérément déterminé soit-il. La femme inspire la création et sa propre création a toujours valeur d'inspiration.

4. Procréation et demande de filiation.

Aucune relation n'a un caractère aussi menaçant et mortifère que celle dans laquelle mère et fille ont été dépossédées de la supplique du monde, exclues de la demande de filiation et livrées à une obscure satisfaction sans la limite de l'expérience du désir de l'autre. Le lien pré-œdipien et inconditionnel est commun au garçon et à la fille. Ce qui est particulier dans le lien mère-fille c'est ce savoir silencieux sur la castration, à l'horizon duquel se situe la privation traumatique. Sur ce savoir silencieux repose la demande d'amour. Quand ce lien avec la mère n'est pas marqué par la demande de filiation, il va s'acheminer vers un besoin de reconnaissance insistant et anxieux qui prendra, à l'occasion, le caractère d'une violente revendication ou bien s'immolera sur un autel anonyme et stérile.

Traduction : Claudine Casanova

Marguerite Duras et le féminin

Avec Marguerite Duras, le réel de l'expérience ramène à la perte, sans pour autant dire sur l'objet. La remémoration serait tentative d'arracher au temps perdu quelques souvenirs pour les revivre et alors s'avancer toujours plus loin dans l'oubli. *Le Ravissement de Lol V. Stein* ouvre sur cette mémoire vide. Ce roman vous dessaisit de la pensée, et pousse jusqu'au vertige à perdre toute ressource.

Il est difficile de penser que le désir, ce que l'homme s'imagine posséder de plus précieux, se fixe dans ces débris minuscules, de « peu de sens » comme disait Lacan, que sont les mots.

Dans *Le Ravissement de Lol V. Stein*, les corps et les désirs ne voilent plus le trou d'où ils émergent, où ils reviennent, en même temps, pour s'abolir. Le rien du ravissement procède d'un bouleversement de perspective, plus encore, d'une transformation matérielle. Un lieu est ouvert, tel que les objets, dès qu'ils y sont placés, sans qu'on y touche, sont répandus, vidés.

« Au collège,(...) il manquait déjà quelque chose à Lol pour être – elle dit:là. Elle donnait l'impression d'endurer dans un ennui tranquille une personne qu'elle se devait de paraître, mais dont elle perdait la mémoire à la moindre occasion. (...) jamais elle n'avait paru souffrir ou être peinée (...). Tatiana dit encore que Lol V. Stein était jolie, qu'au collège on se la disputait bien qu'elle vous fût dans les mains comme de l'eau parce que le peu que vous reteniez d'elle valait la peine de l'effort. Lol était drôle, moqueuse impénitente, et très fine bien qu'une part d'elle-même eût été toujours en allée loin de vous et de l'instant. Où? (...) Était-ce le cœur qui n'était pas là ? (...) il allait venir sans doute mais elle ne l'avait pas connu. Il semblait que c'était cette région du sentiment qui, chez Lol, n'était pas pareille »

Au cœur du récit de Duras, il y a une zone d'insensibilité qui est l'impuissance de Lol à souffrir. Quand son fiancé Michael Richardson invite une inconnue, Anne-Marie Stretter, à danser, Lol regarde sans se laisser le couple danser jusqu'à l'aube. « La nuit avançant, il paraissait que

les chances qu'avait eues Lol de souffrir s'étaient encore raréfiées, que la souffrance n'avait pas trouvé en elle où se glisser, qu'elle avait oublié la vieille algèbre des peines d'amour. » Lol ne peut pas être jalouse, ou plutôt qu'à demi : elle vit ses transports sans connaître le déchirement. La jalousie opère un ravissement quand on est mis en situation d'assister à la trahison : voir l'amour qui se passe entre l'homme que l'on aime et soi-même brutalement joué au-dehors, voir le regard qui fait votre être fixer cet être sur un autre corps. Une femme jalouse se voit fascinée, transportée dans l'autre, mise hors d'elle-même, défaite de ses repères, égarée. Seule la souffrance la ramène à elle-même, l'ancre de nouveau. La douleur permet que le transport de la jalousie ne rende pas folle tout à fait. C'est un garde-fou dont Lol est démunie. L'impuissance de Lol à souffrir nous fait voir qu'au centre de toute douleur il y a un trou, un endroit d'où l'on est chassé, que d'autres habitent mais où on ne sera jamais : une page blanche de douleur qu'on ne pourra jamais souffrir. Celui qui s'en va emporte le plus vif non seulement de l'amour mais de la douleur avec laquelle on aurait dû souffrir. Pas de douleur pour Lol, pas de limite pour cet être sans port d'attache singulier, qui n'est jamais tout à fait là, qui n'habite pas vraiment son corps. Chez Lol le corps et les mots ne font pas nœud. Dans la scène du bal, Lol est ravie, c'est-à-dire emportée dans la jouissance, parce que soudain son vide lui est révélé, elle le voit danser, réalisé par les deux autres qui l'ont oubliée.

Lol V. Stein fait le vide. Elle transforme l'espace érotique du roman en le trouant avec de l'amour. Après le bal et la maladie qui le suit, le corps de Lol V. Stein devient pour tous ceux qui la rencontrent la matérialisation étrange de ce non-sens qui en tant que limite est la condition du désir. Étrangeté d'autant plus importante qu'elle se coule dans le quotidien d'une vie de femme comme les autres. Lol est mariée, a eu trois enfants, vit dans une petite ville de province. Dix ans sont passés. Le temps ne compte pas. Elle reste équivalente, indifférente, sans regard.

Dans la suite du roman, Lol V. Stein prend figure de voyeuse – faussement. Le bal peut se répéter dans une autre mise en scène : il faut que Lol dissimulée dans un champ de seigle puisse voir la fenêtre de la chambre d'hôtel où le couple Tatiana-Hold se rencontre. Il est certain que Lol doit regarder non les amants mais la fenêtre : un périmètre qui borde un vide aussi longtemps que le couple s'aime. Ça se répète. De nouveau Lol veut voir le contour qui cerne l'oubli qu'on a d'elle.

Il a manqué à Lol cet objet qui donne à la douleur consistance, et de la sorte détache d'elle ce qui en fait un objet perdu. Et la matière de cet objet

est faite non pas de plaisir mais de douleur, transformée par le fantasme, après coup, en jouissance.

Lol n'a pas pu être détachée de l'infini de la douleur ; personne n'a jamais pu la séparer d'un objet. C'est pourquoi elle est suspendue à jamais à ce détachement qu'opère Anne-Marie Stretter. Le fractionnement initial de l'être, la *Bejahung* n'a pas eu lieu. Dans sa misère, Lol ne perd rien.

Lacan disait de Lol V. Stein que c'était un délire cliniquement parfait. La répétition obsédante de son nom au fil du texte, de ce nom creux, percé en son centre d'un trou, signale l'étrangeté de ce nom qui ne nomme pas. Lol, l'inconsistance de Lol ne peut être nommée que par erreur. « Qui avait remarqué l'inconsistance de la croyance en cette personne ainsi nommée sinon elle, Lol V. Stein la soi-disant Lol V. Stein ? »

Voici le commentaire de Lacan sur le nom de Lol : « Lol V. Stein : ailes de papier, V ciseaux, Stein, la pierre, au jeu de la mourre tu te perds. On répond : O, bouche ouverte, que veux-je à faire à trois bonds sur l'eau, hors jeu de l'amour, où plongé-je ? » Les deux L/ailes de Lol encadrent un O/zéro, symbole du néant et du vide, ce vide même au cœur de Lol, à moins que ce ne soit l'eau qui fuit et échappe à toute prise ? Lol est un diminutif de Lola, ce « la » qui lui manque justement : il manquait quelque chose à Lol pour être, elle dit, là et pourtant « elle resta toujours où l'événement l'avait touchée », là, lieu du ravissement, du désir inaccompli, du manque.

Approche de l'illimité, où le sujet se brise, où il approche cette continuité qui délivre du sentiment de séparation, en laissant l'être accéder à l'existence impersonnelle (je ne comprends pas qui est à ma place, dit Lol), dans ce mourir-à-soi que Bataille identifiait avec l'érotisme, le meurtre et la violence, que Duras fait coïncider avec un au-delà ou un en-deçà de la douleur, avec ce qu'elle appelle, quand il s'agit de l'abandon de Lol, un « anéantissement de velours de sa propre personne ».

La dissolution de l'être, l'écoulement vers le dehors dessinent une sensibilité différente, et là on pense à Blanchot : « Nous ne sommes pas au-dessus de la personne, nous sommes au-dessous, c'est l'impersonnel qui est un des traits du sacré, nous sommes hors du monde, ce n'est pas l'au-delà, c'est l'en-deçà, non pas la pureté du néant ni la plénitude de l'être, mais l'être comme néant. »

Le Vice-Consul offre une rencontre avec la figure de la mendicante, dont l'errance constitue comme le mythe exemplaire de l'histoire des femmes coordonnées à l'absence d'histoire, et avec celle d'Anne-Marie

Stretter en ce bal où la pluralité des figures masculines dessine autour d'elle un cercle d'irréalité que rompt le cri intolérable du vice-consul.

Ce texte est celui de Marguerite Duras qui fait véritablement rupture : la pluralité des écritures et des images qui s'y dessinent donne un goût d'insatisfaction à tout récit en sa syntaxe obligée.

À Calcutta, lieu unique de la fiction, l'ensemble des personnages masculins gravite autour d'Anne-Marie Stretter. Mais ce sont les mêmes qui sont fascinés par la mendiante. La narration principale, en suscitant au centre de Calcutta la figure d'Anne-Marie Stretter, opère un décrochement essentiel : une femme bien insérée dans la société, entourée d'un cercle exclusivement masculin, accompagnée partout où elle va à l'extérieur, s'interroge soudain sur cette mendiante qui, elle, rôde au-dehors, au-delà des grilles qui les séparent radicalement l'une de l'autre. Le chant de cette femme vient s'insinuer dans sa vie protégée et ramener un souvenir douloureux éloigné depuis son mariage avec l'ambassadeur. La mendiante folle de Calcutta renvoie à la figure perdue des premiers temps de son existence.

C'est devant une femme, Anne-Marie Stretter, que les hommes de Calcutta parlent de la féminité sous les espèces de la mendiante de Calcutta, ils parlent devant elle d'une autre qu'elle. Admettent qu'elle seule détient les informations indispensables. Le chant de la femme, Anne-Marie Stretter peut l'identifier, en dire l'origine : l'unique élément qui permette de la retrouver dans le passé en sa singularité est la vente d'une enfant, à laquelle Anne-Marie Stretter a assisté, il y a dix-sept ans. Anne-Marie Stretter fait la morte, ne répond pas aux questions. Là où il avait suffi d'apparaître avec ses « ailes ployées d'oiseau mort » pour enlever à Lol V. Stein son amant, de lui capturer son désir au point de lui faire perdre sa raison, cette fois, se rappelle la mendiante, et c'est Anne-Marie Stretter qui déserte ses champs de bataille aux victimes dérisoires pour aller vers elle.

Dans *India Song*, Anne-Marie Stretter n'est plus que cadavre embaumé. Seule est digne de culte la photographie de la jeune fille qu'elle fut, celle qu'a ensuite détruite sa vie dans le monde. Voix sans timbre, voilée, tandis que la mendiante est chant au corps invisible, celle qui demeure fixée à la demande rôde, pitoyable et menaçante, oscillant de cette figure de la demande-offre imaginaire à celle de la bête réduite au besoin, où la question de l'autre et de soi ne se pose même plus : « C'est la folle. » Marguerite Duras pousse à l'extrême l'agressivité toujours lisible dans l'abandon, le refus ou l'attention distraite inséparable de ce qu'on appelle la fonction paternelle. Elle met en scène les conséquences de la quête entre

femmes et de l'ambivalence à l'égard de la métaphore paternelle : à moins de rester entre femmes, c'est la folie, l'errance, l'exclusion ou l'autodestruction.

Dans *Le Vice-Consul*, on voit la mendiante qui descend du nord, elle ne sait pas où elle est ni où elle va. À dix-sept ans elle a été chassée enceinte de chez sa mère, elle porte un enfant dans le dos, c'est une petite fille qui ne bouge pas beaucoup. Blessée au pied, elle veut rentrer chez sa mère, même si celle-ci ne veut pas d'elle et peut la battre jusqu'à la tuer. Ce bébé dans le dos l'empêche de marcher, elle veut s'en débarrasser. Elle a entendu dire que, dans les postes blancs, on prend des enfants comme ça. Elle tente en vain de vendre sa petite fille dans les marchés. À Vinh Long, sur un marché, une petite fille blanche passant avec sa mère lui donne une pièce, la mendiante veut échanger la pièce contre l'enfant. La petite fille veut cet enfant contre l'avis de sa mère. La volonté impérieuse de la petite fille blanche est pour la mendiante la preuve que Dieu existe. L'enfant est soignée, la mendiante aussi, ensuite elle se sauve. La mort de la petite fille arrivera aux autres, pas à elle.

Histoire vécue par Marguerite Duras, à qui sa mère a donné cet enfant abandonné par la mendiante. Marguerite Duras en voudra toujours à sa mère d'un tel cadeau, une enfant poupée sans espoir de vie qui meurt dévorée par les vers. Une fille reçoit de sa mère un enfant fille à mourir.

Le cri que ne peut pas crier Lol, la souffrance qu'elle ne connaîtra pas, le vice-consul la connaît-il, lui, lorsqu'il crie la nuit, lorsqu'il tire sur le malheur et tue des lépreux et des chiens ? Marguerite Duras dit qu'il tire dans la douleur, sur la faim, il tue la mort de l'enfant aussi bien. Il n'a jamais connu de femme. C'est par Anne-Marie Stretter que pour la première fois il saura qu'il est capable d'aimer. Mais cela n'aboutit pas, dit Duras.

Dans *Lol V. Stein* comme dans *Le Vice-Consul*, Duras écrit l'amorce d'un amour qui ne sera jamais vécu, comme on se met à aimer passionnément un enfant qui ne vivra pas. Elle écrit l'amour né du deuil impossible de morts absurdes : la disparition de vies qui ne seront pas.

Le ravissement de Lol V. Stein est souvent présenté comme un état d'aboutissement d'une féminité épurée, idéalisée. Mais aussi comme une tentative de sortie du ravissement, un trajet échoué qui va de l'anesthésie vers le cri. Le ravissement serait comme l'escamotage d'un cri insoutenable parce qu'il serait désincarné, sans corps pour le porter. Le cri n'a pas lieu vraiment et de ce fait Lol sombre dans la folie, dans l'oubli d'elle-même, dans l'attente. La persécution s'empare de Lol au moment où elle occupe le lit avec l'amant où elle est en place de l'amante qui, croit-elle, aurait dû la

remplacer. On aurait pu imaginer que la persécution qui a saisi Lol la réveille et que se brise le bonheur du ravissement. Mais Duras arrête là le roman, elle dira de Lol : « Elle s'appelle de tous les noms, elle sera probablement enfermée. Une folie du ravissement qui se présente à l'envers de la persécution. »

Duras avait confié à Lacan que la dernière phrase de son livre, qui ramène Lol au champ de seigle pour observer encore et toujours les amants par la fenêtre, n'était pas la fin décisive. Duras a beaucoup oscillé sur la fin à donner à son livre. Dans sa première version, elle avait terminé son roman ainsi : « L'exactitude de la mort des marécages emplit Lol de tristesse abominable. Elle attend, prévoit, voit ; dans ses reins une force mauvaise monte. » Est-ce une montée de haine à l'égard de la mère ? On pense à un acte imminent. Mais Duras n'a pas retenu cette version dans son texte.

C'est après coup que Duras optera pour la folie. « Lol qu'on ne sauve pas du ravissement » a écrit Lacan.

On peut considérer que le ravissement de Lol V. Stein est une inaptitude totale à entrer dans le ravage, cette douloureuse expérience persécutive faite de remous amoureux excessifs et haineux qu'une fille éprouve pour sa mère lors de la tentative de devenir une femme pour son propre compte. Le ravissement est l'état d'oubli de soi devant l'image de l'autre femme désirée par l'homme qui, par son éblouissement, capte tout ce qu'il y a de désir et maintient la fillette inaccomplie en position d'enfant.

Lol a cherché l'issue, elle est allée jusqu'au cri et la persécution, mais son cri ne fut pas reçu. Duras n'est pas Lol, elle écrit combien l'écriture est impossible au ravissement. C'est un deuil impossible qui les lie : le deuil d'un cadeau maternel d'enfant abandonné par une mendicante, qui ne vivra pas. L'écriture fait barrage contre, tout contre le ravissement, elle en consigne le désert par lui laissé. L'histoire de Lol peut être lue comme celle de l'écrivain quand l'écriture l'envahit et le ravit à lui-même. Parce qu'elle est l'histoire d'un ravissement amoureux, elle se fait l'histoire au premier instant de l'écriture. Suivant l'aspect éclairé apparaît l'aventure de l'écriture ou l'aventure de l'amour. Lol n'est-elle pas à jamais la proie d'une « totalité » inaccessible qui échappe à tout entendement, qui ne cède à rien qu'à la folie, qu'à ce qui la détruit ? N'est-elle pas inguérissable de n'avoir pu donner un nom à l'innommable, trouver le mot qui n'existe pas, et qui pourtant est là, à attendre au tournant du langage et vous défie ? Ne prononce-t-elle pas la phrase dont l'intensité fait claquer l'air autour d'elle et qui crève le sens ? Ne traverse-t-elle pas le livre en éternelle enfant, en éternelle absente, pour être dans *L'Amour* et *La Femme du Gange* exposée à

tous les vents, car ce qu'elle a entrevu cette nuit-là – « je vois la lumière de la foudre autour » – devrait la tuer ? Après il ne lui reste qu'un souvenir désespéré, « S. Thala, mon S. Thala », ou l'image d'un bal en forme d'étoile fixe, ou la musique d'une danse lente, de bals morts, de fêtes sanglantes.

Ce que Duras cerne est le trou radical qu'aucun objet, aucun enfant ne peut combler. Duras rapproche l'écriture du féminin en tant qu'elle vise le dire ignoré, savoir impossible à savoir, le trou du dire d'où montent tous les dits.

Lol V. Stein ou Anne-Marie Stretter : sans-limite du féminin, dénuement de la féminité.

« Quand j'écris, j'ai le sentiment d'être dans l'extrême déconcentration, je ne me possède plus du tout, je suis trouée. Je ne peux expliquer ce que j'écris que comme ça parce qu'il y a des choses que je ne reconnais pas, dans ce que j'écris. Donc elles me viennent d'ailleurs, je ne suis pas seule à écrire quand j'écris. Lol V. Stein, c'est quelqu'un qui chaque jour se souvient de tout pour la première fois, et ce tout se répète chaque jour, elle s'en souvient chaque jour pour la première fois comme s'il y avait entre les jours de Lol V. Stein des gouffres insondables d'oubli. Elle ne s'habitue pas à la mémoire. Ni à l'oubli d'ailleurs. Mais elle est encore très très enfoncée dans l'écrit. Elle est un peu comme des noyés dans l'eau qui reparaissent comme ça à la surface et puis qui replongent.

« Quand j'ai écrit *Lol V. Stein*, ça m'a totalement échappé. Au cinéma je ne pourrais la montrer que cachée, quand elle est comme un chien mort sur la plage, recouverte de sable. Lol V. Stein est ce que vous en faites, ça n'existe pas autrement. Ça avait une signification pour moi lorsque je suis tombée sur elle mais ensuite elle a été à qui la veut, c'est ma prostitution.

« Tandis que j'écrivais, j'ai crié, je pense que quelque chose a été franchi là, mais qui m'a échappé. J'écrivais, j'ai entendu que je criais parce que j'avais peur, peur de perdre un peu la tête. Pour écrire il faut être débordée comme les jeunes femmes un peu ivres d'absence qui dérivent après le bal vers des ailleurs de perdition ou de démenée. »

Le chemin d'une analyse et ses détours dans l'inconscient nous ramènent sur les traces de nos plus précoces aventures, avec notre « Autre inoubliable », sur le lieu où notre subjectivité s'est construite à « la surface de l'organisme », comme le dit Lacan dans *L'éthique de la psychanalyse*, jusqu'à ce lieu de l'humanité organique, comme dit Marguerite Duras.

La certitude des héroïnes de Duras, le cri sauvage du vice-consul comme émergence de l'Autre inoubliable, autant de figures auxquelles le désir rend nécessité.

Bibliographie

Marguerite DURAS, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, Gallimard, 1964.

Marguerite DURAS, *Le Vice-consul*, Gallimard, 1965.

Marguerite DURAS, Michelle PORTE, *Les Lieux de Marguerite Duras*, les éditions de Minuit, 1978.

Jacques LACAN, « Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein », *Autres écrits*, Le Seuil, 2001.



Je commence par mettre en relation trois propositions :

- le vide est une création négative du langage
- la mort est un « subterfuge » (W.Burroughs) pour fuir la frayeur que cause le plein de la vie.
- seul le symptôme sait.

À partir de là, mon questionnement concerne ce qui est féminin dans le sexe dit « féminin ». Le cadre de ce questionnement est constitué par deux références :

- à Hélène Deutsch¹. Elle se demande pourquoi certaines femmes peuvent atteindre un orgasme vaginal, puisque seul l'orgasme clitoridien est physiologiquement envisageable.

- à Lacan². Il se demande comment « la réceptivité d'étreinte peut se reporter en sensibilité de gaine ».

On peut déduire de ces deux références que, chez l'homme, il n'y a qu'un seul orgasme, celui d'un clitoris surdimensionné et que, en dehors de cet orgasme, l'homme est frigide.

1. H. Deutsch, « La frigidité chez les femmes » (1960) in *La psychanalyse des névroses et autres essais*, Paris, Payot, 1970, pp. 303-306, repris dans *PSYCHANALYSE* N°4, Erès, 2005, pp. 119-122.

2. J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine » (1960), *Ecrits*, pp. 725-736, Paris, Le Seuil, 1966.

Trois séquences cliniques vont maintenant me guider pour développer ce questionnaire et poser quelques éléments de réponse.

1. La première est empruntée à Catherine Millot³. Elle relie ce qu'elle appelle ses « états de grâce » d'abord au fait que son père a su lui épargner sa jouissance d'homme et qu'ainsi, dans cet espace ainsi préservé, une jouissance non dépendante de la castration a pu naître pour elle dans la mesure où son père l'a exemptée de la castration sans en avoir le pouvoir.

2. La seconde est un rêve rapporté par une analysante : Son père lui offre des « boîtes vides ». Ce rêve est angoissant, mais quand elle l'interprète, c'est un soulagement. Si les boîtes sont vides, c'est pour lui laisser la liberté d'y mettre ce qu'elle désire – et non ce que désire son père. Le vide, « création négative du langage » ai-je dit, est angoissant tant qu'il n'est pas habité par le désir du sujet.

3. La troisième séquence tient dans deux extraits littéraires. Le premier est de Lars Norén, un dramaturge norvégien qui met dans la bouche d'une jeune femme cette phrase : « J'aime bien qu'on me touche, mais je n'aime pas que ce soit toi, toi ni quelqu'un d'autre, qui le fasse ». Le second est un court poème de Dominique Fourcade :

« C'est pourquoi
tu m'as demandé
de te baiser
comme un absent. »

Le surmontement de la frigidité et l'accès à l'autre jouissance (qui n'est ni la phallique ni la jouissance du sens) sont donc clairement liés à une position de passivation, mais avec un Autre barré.

3. C. Millot, *Abîmes ordinaires*, Gallimard, Paris, 2001.

Cette frigidity a, chez l'homme, son pendant dans la perversion. Par exemple, un exhibitionniste (cas emprunté à un contrôle), après s'être montré nu devant sa fenêtre, se contente de se mettre nu chez lui, sans se montrer à l'Autre. Sauf qu'il se montre à lui-même. Il rend ainsi visible, en l'imaginant, le phallus symbolique. C'est ce qui lui permet de maintenir la castration maternelle en dépit du fait qu'il la dément. La monstration de l'image du phallus symbolique dément certes la castration maternelle mais, en même temps, rappelle qu'elle a été reconnue. Le priver de cet appui symptomatique, c'est abolir son effort pour se séparer de l'Autre maternel.

En conclusion, on peut dire que la condition d'ouverture du féminin dans le sexe féminin tient dans la mise en absence du phallus symbolique. Je fais remarquer que cette mise en absence n'est pas sans rapport avec la « nomination du symbolique par le symptôme ». L'autre condition est la découverte, sous le masque de la mère symbolique, d'une femme – soit le sexe Autre qui n'a pas d'Autre.

Enfin, si cette conclusion est juste, il faut considérer que la frigidity est foncièrement un non à une jouissance dévolue au phallus et au père, un non qui en appelle à un oui et que l'homosexualité féminine peut, de même, si elle ne fait pas de la partenaire le membre manquant, accorder ce ravissement d'être touché(e) par la sensualité de l'absence.

La sublimation et le désir féminin

La nouvelle « nervosité moderne »

À l'aube du XX^e siècle, Freud s'interrogeait à propos des traits du lien social qui caractérisaient « l'âge moderne » pour essayer de trouver une explication à la « nervosité croissante ». Ainsi, dans son texte *La morale sexuelle culturelle et la nervosité moderne*¹, il donne une longue liste de ces traits et souligne le fait que « les exigences auxquelles notre capacité fonctionnelle est soumise dans la lutte pour l'existence sont de plus en plus importantes », avec les « nécessités individuelles et l'envie de jouissance ». « Tout est hâte et agitation », dit-il, « même les voyages de loisir demandent un effort au système nerveux ». Il y inclut une citation de Binswanger sur la neurasthénie dans laquelle il parle de comment « la fièvre de l'argent et les énormes progrès techniques ont jeté par terre tous les obstacles de temps et d'espace qui s'opposaient avant à la vie de relation ».

Face à la question de ces journées sur la capacité du « féminin » à renouveler le lien social, se souvenir de ce texte freudien est inévitable et, tout particulièrement, de ses développements sur la sublimation et la femme, car c'est dans ce texte que Freud dit que la culture a donné à la femme une tâche bien précise, « être porteuse des intérêts sexuels de l'humanité ». La femme, en tant que procréatrice, serait davantage compromise dans la fonction sexuelle de telle sorte que se situant dans le pôle pulsionnel de la culture, cela réduirait pour elle l'espace propice pour que l'activité pulsionnelle puisse trouver la voie de la sublimation. Par ailleurs, pour Freud, dans ce début du XX^e siècle, c'est la femme qui porte le plus lourd fardeau concernant l'interdiction de penser qui est coextensif des affaires sexuelles (« l'éducation leur interdit toute élaboration intellectuelle des problèmes sexuels ») à l'ensemble des intérêts humains. Un siècle plus tard, ni cette interdiction, ni ce supposé déficit sublimatoire, deux éléments fondamentaux de la coercition sociale, ne sont d'actualité grâce à la découverte des contraceptifs et à la révolution mise en œuvre par les

1. S. Freud, « La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna » (1908), *Obras completas, Tomo IV*, Biblioteca Nueva, Madrid.

mouvements féministes, tout au moins dans les pays européens. Plus encore, ce que j'essaie d'exposer c'est que, justement, la capacité de sublimation et ses effets dans le désir féminin peuvent être une des clefs pour penser des changements au niveau du lien social, surtout dans cette « vie de relation » qui est au bord de l'extinction.

Aujourd'hui, les femmes occidentales peuvent penser, mais le féminisme parle depuis des années d'un nouveau fardeau ou mieux, d'un « double fardeau » (*double burden*), faisant allusion aux doubles journées de travail des femmes et, au passage, attribuant aux enfants le même caractère de lourdeur et d'aliénation que le travail salarié. Cristina Molina² ajoute une autre caractéristique : « on commence à parler d'un autre travail ou "production" émotionnelle en référence à la tâche qu'ont réalisée et que continuent à réaliser les femmes en tant que *nourriture spirituelle* ou soutien émotionnel des leurs, au détriment de leurs propres intérêts ». Sandra Lee classe ces travaux émotionnels dans deux catégories métaphoriques qu'elle appelle « la nourriture de l'ego » et le « pansement des plaies » (*feeding egos, tending wounds*), pour nommer les devoirs émotionnels confiés aux femmes : « celui de servir de miroir ou d'admiratrice de l'ego masculin, à partir de sa supposée position d'infériorité, ou celui de servir d'appui à leurs compagnons et enfants pour faire face à un monde hostile. »

À partir de cette perspective, la question qui s'impose n'est pas tant de savoir si le féminin peut renouveler le lien social, car le maintien du lien social a été historiquement sa fonction, mais plutôt de savoir si « le masculin » pourrait participer avec « le féminin » dans cette vie de relation, de façon à obtenir la possibilité d'un changement social. C'est-à-dire, que les hommes et les femmes participent au changement social, ce qui suppose une transformation de l'éducation sentimentale. Ce changement ne dépend pas du progrès technologique, économique ou politique qui s'est plutôt converti en nouvel ennemi. Un progrès qui n'annule pas seulement le désir féminin mais n'importe quelle vie de relation.

La dénégarion de la différence sexuelle et l'anéantissement du désir féminin : histoire d'une domination

Comme le dit Nicole Loraux³ par rapport à l'expérience de Tiresias :

2. C. Molina Petit, « Debates sobre el género », *Feminismo y Filosofía*, Celia Amorós ed., Madrid, ed. Síntesis, 2000, pp. 255-287.

3. N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, ed. El Acanalado, Barcelona, 2004.

« Qui n'est pas agent de l'histoire souffre cependant de ses effets. » La dénégation de la différence sexuelle a été une constante dans l'histoire de la pensée. Elle est indissociablement liée au pouvoir. L'acceptation de la différence sexuelle est le passage obligé pour accepter l'altérité. Cette acceptation suppose de ne pas sanctionner l'autre parce qu'il est « autre » avec une attribution négative. On entend par « dénégation » de la différence sexuelle cette attribution négative de la différence. Par exemple, le pouvoir exige d'établir une différence entre celui qui commande et celui qui obéit. De cette façon, le système patriarcal, responsable de l'oppression de la femme, a divisé l'espèce humaine en individus supérieurs et inférieurs, et il assigne à la femme l'infériorité biologique, intellectuelle et morale. De cette façon, l'homme est devenu l'être universel par excellence, pourvu de raison, transcendant et non déterminé par le sexe : la femme, incarne L'Autre dans Le Sexe.

À mon avis, la psychanalyse a aussi un devoir en suspens : réaliser une critique rigoureuse du phallogentrisme dans l'œuvre de Freud et dans la théorie lacanienne de ladite « jouissance féminine », à cause de ce qu'elle peut supposer d'obstacle épistémologique et clinique dans ce nouveau carrefour social. Nous savons que la survie de la psychanalyse dépend de sa capacité à prendre le pouls des symptômes de son époque avec le courage que tout jugement critique exige.

La dénégation de la différence sexuelle a souvent été soutenue par plusieurs arguments biologiques. Simone de Beauvoir répondait dans son célèbre livre, *Le deuxième sexe*, en disant que la féminité est aussi une construction sociale et culturelle. On ne peut donc pas adjuger aux femmes des prescriptions différentielles dont le fondement exclusif serait une prétendue essence biologique qui déterminerait une féminité normative, produit d'une élaboration masculine qui s'auto-érige en sujet et projette la femme comme « l'Autre » dans ses formes essentialistes.

Tout au long de l'histoire, les philosophes, les théologiens, les juristes et les psychanalystes, de Freud à Lacan, ont dit, de façon infatigable, ce que sont les femmes (dites actuellement : « idéaux de genre »), quelle est leur essence, ce qu'elles doivent faire (injonctions surmoïques) et, surtout, comment elles doivent jouir. On sait que pour Freud, la véritable jouissance féminine était l'orgasme vaginal, alors que pour Lacan l'orgasme, aussi bien pour les hommes que pour les femmes, est toujours phallique. Mais, en même temps, il postule l'existence d'une jouissance féminine indicible, c'est-à-dire, hors vie, car ce qui est en dehors de la parole et du symbolique, plus qu'un bénéfice supplémentaire, est un préjudice mortifère. Pour Freud, la femme est femme pour le père et pour l'homme. Lacan n'abandonne pas

la référence phallique, il lui donne un statut plus important quand il l'érige non pas comme contingence de l'ordre symbolique mais comme l'ordre symbolique en soi. Le phallus est le signifiant du désir, de la loi, de la castration, en somme, de l'ordre symbolique. On affirme que dans sa dimension symbolique, non pas imaginaire, parler d'une fonction phallique corrélative du symbolique, ne suppose pas une dénégation de la différence sexuelle (car la castration symbolique est valable aussi bien pour les hommes que pour les femmes et, avec cette terminologie conceptuelle, n'accorde aucun privilège au pouvoir symbolique de l'homme). Mais, toujours est-il que, dans les formules lacaniennes de la sexualité, l'universel de ladite fonction phallique qui apparaît du côté de l'homme et du côté de la femme, on trouve une distinction logique qui lui assigne la particularité.

Comme dirait Simone de Beauvoir, une fois de plus nous sommes face au « souffle insidieux du génériquement humain avec le masculin ». Si la femme et l'homme sont des sujets, l'universel humain est intégré par les femmes et les hommes. La jouissance féminine est aussi particulière que la jouissance masculine, c'est-à-dire qu'elle est singulière à chaque sujet. Par ailleurs, si la fonction phallique est universelle (et valable pour les hommes et pour les femmes), c'est précisément parce qu'elle rend compte de la castration symbolique (fonction phallique) comme « pas-toute ». Or, comment penser le « pas-tout » comme clé de la jouissance féminine et dire à la fois que cette jouissance échappe à la fonction phallique ?

Le véritable défi pour la clinique psychanalytique est, à mon avis, celui d'extraire des particularités du « cas par cas » quelques conditions généralisables du désir masculin et féminin, au-delà de la pathologie névrotique (insatisfaction hystérique et impossibilité obsessionnelle).

Parler d'une jouissance spécifiquement féminine c'est, à mon avis, donner une essence à nouveau à la féminité. Et comme toute théorie essentialiste (qu'elle soit philosophique, psychologique, sociologique ou psychanalytique), elle cherche l'essence « en dehors de ce monde ». La jouissance féminine, propose Lacan, échappe à la fonction phallique, et on ne peut guère en dire quelque chose. Quelle lourde peine pour le désir féminin qui justement cherche une jouissance absolument liée aux mots et à l'amour (des « mots d'amour ») pour obtenir un soulagement face à une plus importante exposition à l'angoisse traumatique, à travers son vécu de la scission pulsionnelle dans son corps. La clinique m'a appris que chez la femme se produit un « vécu corporel » de cette angoisse traumatique qui vient de la scission pulsionnelle (ou clivage pulsionnel) qui caractérise le désir féminin à cause d'une certaine « proximité dans l'altérité », pas

seulement médiatisé par les facteurs culturels. J'entends, par « proximité dans l'altérité », la recherche dans l'autre, à travers la parole et l'amour, d'une proximité qui exige comme condition préalable le travail d'élaboration œdipienne nécessaire à l'acceptation de la différence sexuelle. « Proximité dans l'altérité » ou « caractère sublimatoire », ce sont deux modalités possibles pour caractériser le désir féminin qui, d'après moi, suppose un traitement de l'angoisse traumatique chez la femme et la possibilité d'une vie qui soit régie par le désir.

L'angoisse traumatique chez la femme

La thèse proposée par Francisco Pereña dans son livre *De la violence à la cruauté*⁴ sur « l'exposition plus importante de la femme au trauma », et le postulat freudien sur l'angoisse face à la perte de l'amour comme angoisse typiquement féminine, m'ont permis de penser, d'un côté cette condition sublimatoire du désir féminin et, de l'autre, certains phénomènes cliniques très présents dans l'actualité. Par conséquent, cela permet de prendre en considération de nouvelles imbrications entre le lien social et la clinique.

Dans *Inhibition, symptôme et angoisse*⁵, Freud distingue :

1. Angoisse traumatique, produit de la vulnérabilité psychique qui est parallèle à la vulnérabilité biologique, dans laquelle la séparation de la mère se présente comme une situation de danger.
2. Angoisse face à la perte de l'objet, caractéristique de la dépendance des années d'enfance.
3. Angoisse de castration.
4. La peur du surmoi.

Pour la femme, le danger de la perte d'objet est le cas de figure le plus efficace. Pourquoi ? Le développement de la fille est orienté par le complexe de castration vers l'investissement d'objet, même si Freud introduit une distinction entre l'angoisse face à la perte de l'amour de l'objet et la perte de l'objet en soi.

Ce que je peux extraire de mon travail clinique avec les femmes est que l'angoisse traumatique (ou l'angoisse face à la vulnérabilité psychique), se transforme en angoisse face à la perte de l'amour si l'élaboration

4. F. Pereña, *De la violencia a la crueldad*, ed. Síntesis, Madrid, 2004.

5. S. Freud, « Inhibición, Síntoma y Angustia », *Obras completas, Tomo III*, Biblioteca Nueva, Madrid.

œdipienne a eu lieu. J'entends par élaboration œdipienne l'acceptation de la castration maternelle qui, dans le cas de la femme, ne se produit pas sans la séparation du corps de la mère, qui va avec la rupture de la fusion narcissique et la toute-puissance maternelle (l'omnipotence) qui lui est corrélative, tout comme le détachement de la promesse idéalisée d'un père qui prendrait le relais de la mère. Cela implique une acceptation de la castration et, par conséquent, le désir et la possibilité de substitution des objets d'amour, mais surtout, la capacité de prendre en charge la vie à partir d'une position subjective qui permet de décider, de choisir et de faire face au conflit.

L'absence de cette élaboration œdipienne (cas de névrose sans œdipe ou état « limite » ?) se présente chez des sujets qui cherchent uniquement une réassurance narcissique. Pour eux, l'angoisse est plutôt du côté de la perte de l'objet en soi que du côté de la perte de l'amour. Cette angoisse aurait le même statut que l'angoisse de séparation qui apparaît dans plusieurs phénomènes cliniques. J'ai pu vérifier ces effets au moins dans des cas d'anorexie ou de boulimie, dans des cas de névrose obsessionnelle chez la femme et dans l'impossibilité de se séparer de la scène sadomasochiste pour plusieurs victimes de maltraitance. Les liens d'amour de ces femmes ont une coloration d'ambivalence extrême et l'angoisse face à la perte de l'objet peut conduire aussi bien à un passage à l'acte qu'à la paralysie hypnotique. Rappelons ce que Freud dit dans *Psychologie des foules et analyse du moi*⁶ : « La relation hypnotique suppose un abandon amoureux total (...) une de ses particularités consiste en une espèce de paralysie, produit de l'influence exercée par la personne toute-puissante. » Nous pouvons dire que les sujets qui sont soumis à une persuasion coercitive, qu'elle soit d'ordre idéologique, l'endoctrinement en captivité, ou liée à l'emprisonnement dans un fantasme sadomasochiste, perdent totalement leur capacité critique et d'élaboration. Le passage à l'acte ou la paralysie hypnotique peuvent alors être les réponses.

La sublimation, un chemin plus long vers la satisfaction

À partir de 1915⁷, Freud introduit une distinction en rapport à la fin de la pulsion sexuelle entre « fin immédiate » et « fin ultime ». Et en 1932,

6. S. Freud, « La Psicología de las masas », *Obras completas, Tomo III*, Biblioteca Nueva, Madrid.

7. S. Freud, « Pulsiones y Destino de pulsion » (1915), *Obras completas, Tomo I*, Biblioteca Nueva, Madrid.

dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*⁸, il dit : « Les pulsions sexuelles nous surprennent par leur plasticité, par leur capacité à changer leurs buts, par la facilité avec laquelle une satisfaction est substituée par une autre et par leur capacité d'ajournement sur laquelle elles viennent de nous donner un excellent exemple : les pulsions à but inhibé ». Auparavant, Freud avait déjà parlé de ces pulsions à but inhibé en disant : « Il s'agit de pulsions de source connue, dont le but est sans équivoque, mais qui font une pause sur la route vers la satisfaction, ce qui produit une charge d'objet durable et une tendance permanente ». Je tiens à souligner cette expression de Freud : « une pause sur la route », qui suppose un travail possible de la pulsion. Si la fin ultime de la pulsion est l'arrêt de l'excitation au niveau du corps et, dans le parcours qui va de la source au but, elle aboutit à « une actualisation psychique » qui est équivalente à son concept d'élaboration psychique, la sublimation pourrait être comprise comme cette actualisation psychique capable de produire une satisfaction psychique en soi. Celle-ci est différente du plaisir d'organe ou de la satisfaction qui procure le plaisir immédiat, de la satisfaction pulsionnelle directe. Cette satisfaction, qui suppose un certain détour sublimatoire dans l'obtention de la satisfaction pulsionnelle, je la propose comme condition du désir féminin, si l'on comprend que le désir a une fonction fondamentale dans le traitement de l'angoisse traumatique. Quand une femme est interpellée dans son désir, la médiation de la parole et de l'amour évite une confrontation directe avec cette angoisse traumatique. Beaucoup de femmes disent avoir eu des expériences sexuelles sans amour et, d'une certaine façon, sans mots, anonymes, et d'avoir souffert d'une angoisse (une sensation de vide et de désarroi), qui parfois aboutit aux symptômes typiques de stress post-traumatique.

Dans *Malaise dans la civilisation*⁹ la femme apparaît au cœur du malaise qui, pour Freud, définit la culture. Le destin de la féminité exemplifie le destin d'Eros : d'un côté il compense l'Ananké grâce à la création d'un lien fondamental entre les hommes et, d'un autre, il doit payer inévitablement le prix de ce processus, le refoulement. Freud distingue coercion sociale de refoulement : « Il y aurait quelque chose d'inhérent à la propre essence de la fonction sexuelle qui nous prive de satisfactions complètes ».

8. S. Freud, « Nuevas conferencias de Introducción al psicoanálisis y otras obras », *Obras completas, Tomo VIII*, Biblioteca Nueva, Madrid.

9. S. Freud, « El Malestar en la cultura » (1929), *Obras completas, Tomo VIII*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Quand Freud disait que la femme était moins bien dotée pour la sublimation (j'entends ici par « sublimation » la déviation des fins sexuelles vers d'autres fins « socialement plus élevées »), il mettait en rapport cette incapacité avec la place qu'elle occupe dans la civilisation, une place dans laquelle elle est annulée comme sujet. Cependant, par rapport à d'autres contextes qui ont situé la femme comme limite de la culture, Freud présente l'amour pour la femme comme facilitateur de la culture car il fonctionne comme « antidote contre la masse ».

Quoi qu'il en soit, l'assomption par la femme de sa condition de sujet s'est traduite dans les dernières décennies par des effets irréversibles au niveau du lien social. Néanmoins, la clinique psychanalytique doit continuer à s'intéresser à la relation entre le désir féminin et la capacité de sublimation. Freud parle de l'amour de l'homme pour la femme comme antidote de la « cruauté du lien social » (thèse de F. Pereña), mais, pourquoi ne pas envisager le même statut pour l'amour de la femme ? Le désir féminin commence à laisser sa trace dans la culture actuelle (littérature, peinture, sculpture, cinéma, philosophie, politique, etc.). La question freudienne sur ce que veut la femme est, dans un certain sens, close car de plus en plus de femmes savent ce qu'elles veulent. Cependant, la question qui continue à palpiter après la révolution sociale la plus importante du XX^e siècle et sa vague de cruauté est la suivante : est-il possible que l'incidence du désir féminin et sa condition sublimatoire puissent atténuer la prévalence de la pulsion de mort dans le lien social ? Cela ne semble pas être le cas. Nonobstant, nous pouvons formuler les questions suivantes : est-il envisageable que cette possible condition sublimatoire du désir féminin puisse servir, à l'aube du XXI^e siècle, pour introduire une quelconque rectification dans la relation entre agressivité et sexualité, entre amour et pouvoir ? Les femmes pourront-elles soutenir leur désir de maternité sans renoncer aux effets de la révolution qu'elles ont accomplie et qui a changé le monde ? Serait-il possible de faire reconnaître un désir féminin sans lien avec la plainte ou la revendication ? Pourrions-nous arrêter d'inculper les hommes du fameux « plafond de verre » dont parlent les féministes contemporaines pour accepter simplement que la plupart d'entre nous, femmes, ne cherchons pas toujours les formes objectives de reconnaissance basées sur le pouvoir ?

Traduction : Ramón Menendez

Quatre variations sur le féminin

Ces quatre variations sur le féminin, vous allez le voir, correspondent, une à une, à la façon dont chaque cartellisant – car nous sommes un cartel – s'est égaré avec sa question.

Au début, une question nous a rassemblés : quelles voies de passage, quelles impasses, quels tabous, quelles vérités pourrions-nous cerner ou démonter, au-delà des formules psychanalytiques préformatées sur ce qui fait l'écart entre féminin et maternel ? Qu'est-ce qu'une femme ? Qu'est-ce qu'une mère ? Qu'est-ce qui se passe entre les deux ?

C'est en parlant de cet écart, de ces allers-retours entre l'une et l'autre, que la question de l'égarement, sans trop savoir pourquoi ni comment, a pris place dans ce cartel, pour finalement, se transformer en cible de notre réflexion. Chaque cartellisant a accepté de faire le don généreux de son égarement et on a pu ainsi juxtaposer des sens entièrement contraires pour aborder la question. Des passages de quatre oeuvres nous ont accompagnés, plus particulièrement : *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*, *Les petits chevaux de Tarquinia* et deux versions différentes de *Médée*.

Un mot sur l'égarement : on dit d'une personne qu'elle est égarée quand elle se trouve hors de l'endroit où elle est à l'abri. Ainsi la personne égarée est supposée n'être plus en sécurité. Est égaré(e) celui (ou celle) qui s'écarte de son chemin, à qui il semble ne pas être à sa place dans le milieu où il se trouve, ainsi un sujet égaré pourra-t-il éprouver la gêne à faire tache dans le tableau.

La solitude, l'abandon, la perte, la complaisance terrifiante des femmes à l'égard de l'homme, la place de l'enfant, le renoncement à l'enfant, l'aliénation féminine à l'amour, autant de questions que nous ne prétendons pas résoudre mais que nous nous proposons d'ouvrir au travail.

Le passage, la traversée de l'égarement, en quoi a-t-il à voir avec le féminin ? Ces variations en tant que figures de l'égarement veulent juste permettre de penser que la question du féminin implique une expérience de

franchissement des limites : voir la limite, se tenir sur la limite, faire voir la limite, passer ou ne pas passer la limite...

Bibliographie

Marguerite DURAS, *Les petits chevaux de Tarquinia* (1953), Gallimard, coll. Folio, 1973.

Heiner MÜLLER, *Matériau-Médée*, Paris, les éditions de Minuit, 1985, (avec *Germania mort à Berlin*).

Christa WOLF, *Médée*, Stock, coll. La Cosmopolite, 2001.

Stefan ZWEIG, *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*, Stock, coll. La Cosmopolite, 2000.

extraits du roman de Marguerite Duras
Les petits chevaux de Tarquinia

VUES SUR LA MER

La mer irréprochable

« La mer faisait rire. Elle était si chaude qu'on aurait pu y rester facilement deux heures. Elle n'avait rien à voir, cette mer-là, avec aucune autre mer au monde. C'était la revanche de ceux qui aimaient cet endroit, de Jacques et de Ludi. Cette mer était irréprochable. Sara se mit sur le dos et se tint immobile. C'était là une chose qu'elle ne réussissait à faire que depuis quelques jours. La mer pénétrait alors dans l'épaisseur des cheveux jusqu'à la mémoire. » [p. 26]

L'homme au hors-bord

« - Peut-être l'inconnu, dit Sara. Dans cet endroit-ci on est drôlement coupé de l'inconnu.
- Peut-être, dit Diana, qu'il n'y a rien qui coupe de l'inconnu comme l'amitié.
- Peut-être, dit Sara.
- Heureusement qu'il y a là ce type avec son bateau – Diana rit – tout chargé d'inconnu, et chargé à lui seul, le pauvre, d'assumer tout notre inconnu.
- Heureusement, dit Sara. » [p. 87]

Les gouffres de la mer

« Une des parois du golfe projetait sur la mer une ombre assez vaste. L'homme décida de la traverser et de suivre le mouvement des falaises. Une fois l'ombre atteinte, le fond de la mer apparut. Sara cria. L'homme se retourna, sourit, mais ne sortit pas de l'ombre du golfe. Il dit d'essayer de continuer à regarder. C'était l'envers du monde. Une nuit lumineuse et

calme vous portait, foisonnante des algues calmes et glacées du silence. La course des poissons striait son épaisseur d'insaisissables percées. De loin en loin, la vie apparemment, cessait. Alors des gouffres nus et vides apparaissaient. Une ombre bleue s'en élevait, délicieuse, qui était celle d'une pure et indécélable profondeur, aussi probante sans doute de la vie que le spectacle même de la mort. Mais Diana cria qu'il fallait partir.

- Vous ne savez pas, dit Diana, que nous ne sommes pas des gens à pouvoir supporter le fond de la mer ?

- Mais personne ne le peut, dit l'homme.

Il regarda Sara en riant, lui aussi, mais de façon insistante, comme il n'avait pas fait encore depuis le départ et tout comme si une audace lui venait subitement à regarder ces choses. » [p. 130]

Médée-Matériau : la radicalité du désir

L'amour est un acte créateur, fondateur du lien social, et Lucien Israël, dans son séminaire *Détruire dit-elle*, ajoute qu'il n'a rien de naturel, qu'il nécessite un effort, qu'il est une création, une œuvre d'art.

Le personnage que j'ai choisi comme objet de réflexion pour ce travail de cartel, comme support de ma question sur la radicalité du désir, est Médée, plus précisément *Médée-Matériau*¹, de Heiner Müller, que vous pouvez lire dans les éditions de Minuit mais surtout entendre au théâtre dans la mise en scène d'Anatoli Vassiliev, comme un poème.

Jugez de mon embarras pour introduire, dans une journée sur le féminin et le lien social, le personnage de Médée, non pas qu'il objecte au féminin, mais c'est un personnage, me semble-t-il, qui engendre quelque dissonance dans la question du lien social...

À quelle perte Médée ne peut-elle consentir, au risque de se perdre ?

En premier lieu, elle ne consent pas à perdre son objet d'amour, Jason, car, pour lui, elle a non seulement consenti à trahir son père, mais à tuer son frère, puis à s'exiler de la Colchide. Dans tous ces actes-là, elle a été sujet, certes victime de son amour avec un grand A, qu'elle a érigé en idéal. En effet victime de ce grand A, elle a tout sacrifié pour lui, et au nom de son sacrifice elle a des exigences d'amour qui font que, trahie à son tour par Jason, elle n'est plus rien et aspire au néant. Pas d'alternative à ce ou bien ou bien : elle joue son destin entre l'amour et la mort:

On ne me désire pas ici Que la mort m'emporte

Finalement, ce n'est pas elle qui mourra, c'est elle qui donnera la mort. Est-ce un retournement de la pulsion ? C'est la question de la pulsion que j'interrogerai cette année dans la poursuite de ce travail.

« Il y a toujours dans le désir quelque délice de la mort mais d'une mort que nous ne pouvons nous infliger. » dit Jacques Lacan².

1. H Müller, « Médée-Matériau » in *Germania Mort à Berlin, les éditions de Minuit, 2003, ©1985 pour la traduction française.*

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Le Seuil, 1991, p. 364.

On peut se dire, quand elle se ravise sur son souhait de mourir, qu'elle châtie doublement Jason :

- en tant qu'homme, en faisant mourir sa future femme :

Eh bien pars pour tes nouvelles noces Jason

Je ferai de la jeune mariée une torche nuptiale

- en tant que père, en tuant ses enfants (on peut donc dire qu'elle se châtie aussi par le fait même) :

Je veux de mon cœur vous arracher vous

La chair de mon cœur Ma mémoire Mes chéris

Il y a dans la vie de Médée quatre espaces :

- Le premier où, par amour pour Jason, elle a été criminelle : elle a tué son frère et, de façon obsédante, qui n'a rien d'une litanie, elle réclamera à Jason son dû :

Tu me dois un frère Jason

- Un second où, elle a été une femme fidèle, aimante, et une mère irréprochable.

Comme un apaisement des pulsions. Elle parle de sa robe de mariée imbibée de sa *sueur de soumission*. Peut-on parler d'un semblant ?

- Un troisième où, son exigence d'amour déçue, elle redevient meurtrière :

Aveugle à cette vision sourde aux cris

J'étais jusqu'à ce que tu aies déchiré le filet

Tissé de mon et de ton plaisir

Qui était notre demeure à présent mon exil

- Un quatrième, qui vient nouer l'ensemble, où elle rejoint la Chose, et qui rappelle ce qu'elle était avant sa rencontre avec un homme.

Ah

Que ne suis restée l'animal que j'étais

Avant qu'un homme ne fit de moi sa femme

Médée la barbare

La Chose, inhumaine qu'elle aspire à être :

Je veux déchirer l'humanité en deux

Et demeurer dans le vide au milieu Moi

Ni femme ni homme ...

Lacan désigne « le champ innommable du désir radical » comme « le champ de la destruction absolue ». N'est-ce pas ce déchaînement pulsionnel qui s'empare de Médée, la pousse à cette destruction, à l'infanticide et jusqu'à l'absolu de la folie ?

Les premiers mots de la pièce sont :

Jason Mon bonheur et mon malheur

Nourrice

Où est mon mari

Les derniers :

Maintenant plus aucun bruit

Les bruits de la Colchide se sont tus Et plus rien

Médée

Nourrice Connais-tu cet homme

Entre les deux tirades, il s'est passé tout le drame que nous connaissons, déclenché par « la réaction du sujet à une déception, à l'échec d'une corrélation attendue entre un ordre symbolique et la réponse du réel », c'est ainsi que Lacan³ définit la colère, comme passion.

On pourrait croire que Médée revient de son égarement quand elle dit :

L'amour vient et passe Je n'ai pas été sage

De l'oublier.....

Mais le fantasme de l'autre femme enlaçant le corps de Jason, et gémissant sur son épaule la propulse dans la folie meurtrière, c'est le point de rebroussement : à partir d'une place qu'elle ne peut consentir à perdre, elle choisit de se perdre.

2. J. Lacan, *Le séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, 1986, p. 123.

extraits du roman de Marguerite Duras
Les petits chevaux de Tarquinia

La folie d'être mère

- « - Vous avez un bel enfant, dit-il.
- Je ne sais pas, dit Sara. Elle le lui confia avec un sourire : depuis la minute où il est né je vis dans la folie.
- Cela se voit, dit-il doucement.
Il la regarda de la même façon que tout à l'heure à l'hôtel et Sara baissa les yeux.
- Ça se voit tant que ça ?
- Oh ! oui. Quand vous le regardez, tout de suite. C'est même quelquefois un peu... un peu difficile à supporter.
- Je sais, dit Sara en riant. » [p. 28]

La folie d'être mère

« La vieille s'assoupit un peu. C'était une femme qui avait dû vivre sa vie près de la mer. Son odeur à elle s'était perdue avec le temps. Elle avait maintenant celle des grèves brûlantes fleuries de lichens morts. (...) La femme se réveilla. Elle leva la main très légèrement, en signe d'indifférence et de résignation. (...) Elle baissa les yeux. Elle était devenue une énorme puissance de refus et d'incompréhension. Sans doute avait-elle décidé de ne plus comprendre, comme d'autres décident de comprendre. Il n'y avait pas de différence. Quand on la regardait on pensait à la mer. » [pp. 43-44]

Ce jour-là...

Deux enfants sans nom. Deux femmes. L'une au bord de la mer, dans la folie depuis que son enfant est né, rit de le voir courir les fesses nues sur la plage ; l'autre, là-haut dans la montagne, dans la folie depuis que son enfant est mort, est pétrifiée dans le silence devant la caisse où il repose. Deux femmes qui un jour ont fait naître ces enfants. J'ai pris le chemin de la mer et celui de la montagne, et me suis égarée sur le chemin qui revenait à ce jour là, celui de la naissance de ces enfants par leurs corps de femmes.

« S'il existait une autre naissance, en se passant de la femme, comme la vie serait heureuse ! » dit Jason dans *Médée*.

Les temps sont venus où le rêve de Jason n'est plus de l'ordre de l'impossible et où il devient, de ce fait, le cauchemar où est suspendue l'humanité : des enfants qui pourraient se passer du corps d'une femme pour naître.

On pourrait penser qu'après tout les femmes se réjouiraient d'une telle possibilité qui leur épargnerait les affres de ce que l'on a coutume d'appeler « les douleurs de l'enfantement », voire tous les inconvénients liés au fait de porter un enfant : déformations de leur corps, fatigue, interruption du travail et que sais-je encore, et que, avoir un bébé qui soit vraiment le sien, qui tombe tout chaud dans les bras, sans avoir aucun tribut à payer à la nature, aurait de quoi les satisfaire. Or ce que l'on constate, c'est que les femmes, comme les hommes quand ils ne sont pas complètement fous, sont terrifiées par cette éventualité et s'y opposent. Ceci suppose, c'est là le paradoxe, que les femmes revendiquent cette part de folie propre et singulière à chacune et ne reculent pas devant cette jouissance énigmatique qu'elles savent au rendez-vous lors de l'accouchement. Ceci suppose qu'elles disent non au discours de la science qui déverse sur elles son savoir, en s'avançant comme sujet du désir. Ceci suppose qu'elles objectent au discours capitaliste en parlant d'amour. Ceci suppose que les hommes les suivent au nom de leur désir et de leur amour.

Parmi toutes les questions que pose donc ce « bientôt possible », aussi bien aux hommes qu'aux femmes, je voudrais quant à moi en poser une, qui a surpris mes collègues, celle de la jouissance féminine qui serait de ce fait court-circuitée – puisque c'est ainsi que je l'ai identifiée – qui serait en jeu lors de l'acte d'accoucher. L'idée ne m'est pas tombée du ciel comme ça, un beau jour, mais elle m'est arrivée par la voie de femmes psychotiques. L'une d'entre-elles en particulier m'a dit une fois que la venue de son fils au monde fut pour elle le plus bel orgasme de sa vie. Je dois dire que j'étais interloquée, jamais l'idée ne m'était venue de faire un parallèle, aussi mince soit-il, entre un orgasme et le fait d'accoucher. Et pourtant, l'on sait que souvent les sujets psychotiques, pour qui le refoulement n'opère pas, peuvent témoigner d'une vérité qui par ailleurs s'ignore.

Je me suis souvenue alors du mois que j'avais passé en salle d'accouchement, lors d'un stage dans une maternité, de cette sage-femme qui se plaignait du peu d'imagination des femmes qui ne trouvaient jamais rien d'autre à dire que « j'ai mal », voire se contentaient de crier. Je me suis souvenue de ces femmes seules qui s'accrochaient à mon regard, ma main, mon souffle, ma voix comme à une bouée de sauvetage pour ne pas être emportées par une vague qui pouvait les engloutir. Je me suis souvenue des larmes que j'ai versées lors du premier accouchement auquel j'ai assisté. J'avais eu des enfants, mais j'ignorais ce qu'était de voir ce qui était donné à voir. Seules des larmes, et non des mots que je ne savais pas, avaient pu rendre compte, pour moi, de mon émotion lors de cette première fois. C'était aussi le cas pour certains maris ou compagnons, quand ils ne se réfugiaient pas derrière un objectif ou une porte. Ils pouvaient même se laisser aller à dire n'importe quoi : des mots d'amour. Je me suis souvenue de celles qui m'ont dit « heureusement que tu étais là, sans toi je n'y serais pas arrivé » et pour qui, le lendemain, le bébé dans les bras, ce qui s'était passé la veille n'existait plus et où, visiteur d'un autre monde, ma présence devenait presque déplacée. Je me suis souvenue des drames, des avortements, des bébés qui n'en finissaient pas d'arriver et aussi des décompensations psychotiques auxquelles j'ai assisté. En ce qui concerne ces dernières, je me pose la question : est-ce la rencontre avec Un père comme le dit Lacan dans « La question préliminaire... » ou la rencontre avec la jouissance féminine qui est en jeu, quelle articulation entre les deux ? Et je voudrais aussi interroger ces moments « mystiques », de fusion avec Dieu d'après l'accouchement dont témoignent certaines femmes et qui ne me semblent pas sans rapport avec l'expulsion de l'objet.

extraits du roman de Marguerite Duras
Les petits chevaux de Tarquinia

L'amour, est-ce bien raisonnable ?

- « - Tu crois vraiment que tu ne viendras pas ce soir ?
 - Il faudrait que je le veuille comme... comme je ne sais plus rien vouloir.
 - Avec lui, tu irais ?
 - Avec lui, une fois, je l'ai voulu.
 - Avec lui, tu as fait des choses pareilles ?
 - Oui, Rentrons.
- Ils remontèrent vers la plage, l'un à un mètre de l'autre, directement, sans obliquer vers le groupe, pour gagner sans doute un peu de temps.
- J'ai une femme, dit-il. J'ai déjà fait moi aussi des choses pareilles. Et je crois qu'on peut les recommencer.
 - Alors, peut-être que tu n'as pas de femme.
 - Peut-être, comme tu es raisonnable.
 - Je ne crois pas qu'on soit raisonnables, Jacques et moi, dit Sara, c'est tout le contraire. » [p. 182]

L'amour, est-ce bien raisonnable ?

- « - Il n'y a pas de vacances à l'amour, dit-il, ça n'existe pas. L'amour, il faut le vivre complètement avec son ennui et tout, il n'y a pas de vacances possibles à ça.
- Il parlait sans la regarder, face au fleuve.
- Et c'est ça l'amour. S'y soustraire, on ne peut pas. Comme à la vie, avec sa beauté, sa merde et son ennui.
- Le passeur attendait patiemment. Ludi était son seul client. » [p. 219]

Retrouver l'appétit de vivre

« - Magnifique, dit l'épicier. Elle en a bien mangé. Elle a dit que c'était bon.

Il se tourna vers la vieille qui avait repris un air de vivante, tout à coup, en entendant parler de vongole.

- Je voudrais vous demander, dit-elle tout à coup, les vongole, vous les faites cuire avant ou après la tomate ?

C'était la première fois depuis que l'enfant était mort, qu'elle parlait de cette façon presque dégagée. Gina frémit de la tête aux pieds. » [p. 200]

Aucun amour au monde

« *Aucun amour au monde ne peut
tenir lieu de l'amour, il n'y a rien à
faire* »

Marguerite Duras

Le choix de l'ouvrage a précédé l'élaboration de ma question. J'avais en effet choisi un ouvrage, *Les petits chevaux de Tarquinia* de Marguerite Duras avant d'élaborer la question qui me tenait à propos du féminin. Je souhaitais cerner l'écart entre féminité et maternité. Puis *Moderato Cantabile*, est venu associer en contrepoint l'égaré féminin. En effet, Anne Desbarèdes, l'héroïne de *Moderato Cantabile* aurait pu être un des destins de Sara, la figure centrale des *Petits chevaux*, le destin de l'identification à l'égaré et au ravage.

D'où mon interrogation, autour de l'égaré, qui se pose peut-être de façon un peu décalée, c'est-à-dire à partir de ses effets. Je pourrais la formuler ainsi, en paraphrasant la citation de mon titre : ce qui m'intéresse dans l'égaré, c'est son issue dans le consentement à l'impossible de l'amour, mais pas sans le consentement au vivant des amours. Le franchissement de la limite, l'expérience de l'égaré, ne consisteraient-ils pas dans l'élaboration d'un certain savoir sur l'amour et sur le désir, donc à la différence du ravage, à l'acceptation de la traversée de cet égaré ?

Les petits chevaux de Tarquinia, c'est donc un récit, composé comme une œuvre théâtrale, qui se déroule sur une durée de deux jours, en un lieu unique, écrasé de chaleur, trente maisons, au bout de la route, au bord de la mer Thyréniennne. Le livre est scandé en quatre chapitres qui sont comme quatre actes, chacun rempli du récit d'une demi-journée, débutant par le réveil de Sara (réveil du matin ou réveil de la sieste) et se terminant par le moment où elle s'endort dans cette insupportable chaleur.

Deux événements bouleversent ce monde clos où se retrouvent pour les vacances un groupe d'amis : trois jours avant le début du récit, un jeune-

homme, démineur de son métier, a sauté sur une mine dans la montagne, et le lendemain de cet accident, un homme que personne ne connaissait très bien est arrivé dans un hors-bord.

Au cours des deux jours du récit, les vieux parents du démineur venus rassembler les restes de leurs fils iront jusqu'à (ce qui sera le terme de leur résistance) signer l'acte de décès de leur fils. Quant à Sara, elle commence une aventure avec l'inconnu du bateau. Aventure qu'elle renoncera à poursuivre en acceptant la proposition faite par Jacques, son mari, d'aller faire un voyage à Tarquinia.

Autour de ces deux événements, se joueront et se diront beaucoup de choses sur l'amitié, l'amour et le désir à partir des connivences, des querelles et des rêves de chacun des amis et de quelques autres qui s'y joignent (l'épicier, les vieux, la bonne).

Les personnages des petits chevaux de Tarquinia font-ils l'expérience de l'égarément ou restent-ils au bord de l'égarément sans franchir la limite ?

Certes, Sara ne se laisse pas emporter dans un égarément spectaculaire comme celui de l'héroïne de *Vingt Quatre Heures de la vie d'une femme*. Mais, « on dit d'une personne qu'elle est égarée quand elle se trouve hors de l'endroit où elle est à l'abri. » ou bien que s'« est égaré celui ou celle qui s'écarte de son chemin. ». Alors peut-être, justement, ces deux jours font-ils le récit des égarements de notre vie ordinaire, notamment dans les confrontations de l'amour et du désir, à partir desquels nous remettons en jeu nos engagements et notre position par rapport aux limites, et où notre expérience et notre savoir sont à chaque fois remis en cause.

De l'art de se perdre pour accéder au désir

Dire ma question dans son état d'inachèvement, dans sa forme encore balbutiante. Ce que je cherche à savoir, je ne parviens pas à le nommer. Mais je devine que ce dont il s'agit s'attache plus particulièrement à l'œuvre de Stefan Zweig, *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*. J'y viens dans un instant. Préalablement, il me faut vous confier que la lecture de ce roman a eu pour effet de réveiller soudainement le souvenir d'une autre lecture qui m'avait bouleversé à la sortie de l'adolescence. Cette lecture, c'était celle du roman de Dostoïevsky, *Le Joueur*.

La découverte de la passion du jeu, à travers cette fiction littéraire, avait alors provoqué en moi une identification massive au personnage du roman. Il m'apparaissait que derrière *le vouloir gagner* exprimé par Le Joueur se cachait *un vouloir perdre*. Un vouloir perdre jusqu'à tout perdre, y compris la vie. À l'époque je n'avais pas lu Freud, mais je pressentais bien que cette passion du jeu était animée par la pulsion de mort.

Cette expérience littéraire a aussi fait retour au début de ma cure, dans une période où je commençais à peine à renouer avec mon désir de théâtre. Je garde en mémoire, comme un des moments cruciaux de l'analyse, cette séance au cours de laquelle, après avoir évoqué mon identification au Joueur, je me suis surpris à dire : « Si tu joues, t'es perdu ! ». Ce que l'analyste ne manqua pas de reprendre en écho en levant la séance. Et ce fut le signal d'une levée de rideau pour un retour à la scène.

Donc, le premier temps, pour approcher ma question, se situe sur le versant sombre et tragique de l'égarement : l'égarement dans la passion du jeu, dans un vouloir perdre qui se dissimule sous les apparences d'une frénésie à posséder, à se saisir de l'objet. Et n'être jamais rassasié. Le deuxième temps passe par le personnage féminin du roman de Stefan Zweig, cette vieille dame anglaise qui confesse au narrateur ce que fut autrefois son égarement amoureux pour un joueur en perdition.

« Je vous ai déjà dit que cet homme possédait le pouvoir magique d'exprimer ses sentiments par le mouvement et par le geste ; mais rien, rien sur terre n'aurait pu rendre ce désespoir, cet abandon absolu de sa personne, cette mort vivante, d'une manière aussi saisissante que cette immobilité, cette façon de rester assis là, inerte et insensible sous la pluie battante, cette lassitude trop grande pour se lever et faire les quelques pas nécessaires afin de se mettre sous un abri quelconque, cette indifférence suprême à l'égard de sa propre existence. Aucun sculpteur, aucun poète, ni Michel-Ange ni Dante, ne m'a jamais fait comprendre le geste du désespoir suprême, la misère suprême de la terre d'une façon aussi émouvante et aussi puissante que cet être vivant qui se laissait inonder par l'ouragan, – déjà trop indifférent, trop fatigué pour se garantir par un seul mouvement.

Ce fut plus fort que moi, je ne pus agir autrement. D'un bond, je passai sous les baguettes cinglantes de la pluie et je secouai sur son banc ce paquet humain tout ruisselant d'eau. ' Venez ! ' Je le saisis par le bras. Une chose indéfinissable me regarda fixement et avec peine. Une espèce de mouvement sembla vouloir se développer lentement en lui, mais il ne comprenait pas. ' Venez ! ' Je tirai encore la manche toute mouillée, déjà presque en colère, cette fois. Alors il se leva lentement, sans volonté et chancelant. ' Que voulez-vous ? ' demanda-t-il, (...) » [pp. 73-74]

Cet épisode de sa vie, elle l'avait jusque-là tenu secret. Et c'est à un inconnu qu'elle dit pour la première fois son histoire. En produisant ce récit elle construit un savoir sur l'égarément. À la différence du Joueur, cette femme témoigne d'un *savoir se perdre* et d'un *pouvoir perdre* qui sont du côté du vivant. C'est l'autre versant de l'égarément, celui qui dans le roman de Stefan Zweig passe par le féminin avec une adresse à un homme.

« Mais aujourd'hui que je m'efforce de faire surgir tout le passé du fond de moi-même, comme une chose inconnue, avec ordre et énergie, et que votre présence ne tolère aucune dissimulation, aucune lâche échappatoire d'un sentiment de honte, aujourd'hui je le sais clairement : ce qui alors me fit tant de mal, c'était la déception... la déception... que ce jeune homme fût parti si docilement... sans aucune tentative pour me garder, pour rester auprès de moi... qu'il eût obéi humblement et respectueusement à ma première demande l'invitant à s'en aller, au lieu... au lieu d'essayer de me tirer violemment à lui... qu'il me vénérait uniquement comme une sainte apparue sur son chemin... Et qu'il... qu'il ne sentît pas que j'étais une femme.

« Ce fut pour moi une déception... une déception que je ne m'avouai pas, ni alors ni plus tard ; mais le sentiment d'une femme sait tout, sans paroles et sans conscience précise. Car... maintenant je ne m'abuse plus..., si cet homme m'avait alors saisie, s'il m'avait demandé de le suivre, je serais allée

avec lui jusqu'au bout du monde ; j'aurais déshonoré mon nom et celui de mes enfants... Indifférente aux discours des gens et à la raison intérieure, je me serais enfuie avec lui, comme cette Mme Henriette avec le jeune Français que, la veille, elle ne connaissait pas encore... Je n'aurais pas demandé ni où j'allais, ni pour combien de temps ; je n'aurais pas jeté un seul regard derrière moi, sur ma vie passée... J'aurais sacrifié à cet homme mon argent, mon nom, ma fortune, mon honneur... Je serais allée mendier, et probablement il n'y a pas de bassesse au monde à laquelle il ne m'eût amenée à consentir. J'aurais rejeté tout ce que dans la société on nomme pudeur et réserve ; si seulement il s'était avancé vers moi, en disant une parole ou en faisant un seul pas, s'il avait tenté de me prendre, à cette seconde j'étais perdue et liée à lui pour toujours. Mais... je vous l'ai déjà dit... cet être singulier ne jeta plus un regard sur moi, sur la femme que j'étais... Et combien je brûlais de m'abandonner, de m'abandonner toute, je ne le sentis que lorsque je fus seule avec moi-même, lorsque la passion qui, un instant auparavant, exaltait encore son visage illuminé et presque séraphique, fut retombée obscurément dans mon être et se mit à palpiter dans le vide d'une poitrine délaissée. » [p. 116]

Nous voici arrivés au moment de conclure cette brève intervention, et j'ai envie de dire ici, à l'occasion de cette rencontre sur la question du féminin comme chance pour le renouvellement du lien social, que notre cartel (qui une fois dans un rêve se présenta à moi par le truchement de la figure d'une 4L, signifiant ailé comme une libellule pour me véhiculer avec les quatre « elles » de ce cartel) est aussi une chance. Une chance de pouvoir chercher entre nos diverses interrogations sur le désir, l'amour et la passion ce qui dans l'expérience dite de l'égarement peut conduire à un savoir sur la perte. Et il est fort probable que bientôt ma question s'orientera plus délibérément vers le jeu, le jeu dans la création et le je de la création, pour examiner de plus près ce que sont ces phases d'égarement qui, tant dans le processus d'une cure analytique que dans celui d'une mise en scène théâtrale, creusent brusquement un vide, un trou et parfois un abîme. Dans ces phases d'égarement où s'anéantit toute assurance de bien contrôler son véhicule, vous vous retrouvez déboussolé, perdu. Et c'est pourtant lorsque vous consentez à en passer par là que se régénère la faculté d'invention. De l'invention du désir.

Condition mélancolique de la féminité et création féminine

Dans la clinique, je rencontre fréquemment ce que j'appelle la féminité comme mélancolie – la féminité comme destin de la perte, dévaluation et solitude – et les effets économiques qui résultent de cette version de la féminité : inhibition du désir, effets dans le corps et compulsion de répétition. Répétition d'une angoisse traumatique et infantile ; ou de l'interprétation, en termes de culpabilité ou de dévalorisation, d'une perte vécue comme inquestionnable, et qui ne laisse d'autre sortie que celle du passage à l'acte – soit la dégradation de la culpabilité, soit la confirmation de la perte même.

La mise en acte la plus extrême de cet état de dégradation, d'abandon et de désespoir m'a été racontée par une patiente qui se référait à son passé. Après avoir trouvé son fiancé (celui de la patiente) au lit avec sa sœur, sœur jumelle que la mère depuis sa toute petite enfance a mise sous sa garde comme si elle « était un chien de garde », la patiente quitte la maison et son fiancé, sort dans la rue et s'offre à des chiens errants qui la suivent. Ces phénomènes cliniques apparaissent chez des patientes – névrosées obsessionnelles ou hystériques – mais, à mon avis, ils renvoient au noyau actuel de la névrose, au non traité par le contenu œdipien de celle-ci. Et, pour moi, il n'est pas clair que l'angoisse à laquelle ils sont liés cède tout simplement au travers de l'élaboration des contenus de la névrose. Bien que je trouve des fantasmes maternels importants – représentation de la mort ; du pouvoir attribué à l'autre du désamour –, dans beaucoup de cas, il n'existe même pas le recours à l'hostilité, et la douleur se présente dans le psychisme ou dans le corps propre.

Cette version de la féminité, la plupart du temps sans parole pour se protéger, reste cachée sous d'autres versions inconscientes – ou d'une plus grande élaboration œdipienne – de la féminité. Mon hypothèse de la condition mélancolique de la féminité est née de la tentative d'élaboration de ces phénomènes, et de la recherche d'une orientation clinique (et plus récemment de l'importance du recours à la création féminine). Je commenterai, en premier, ce que j'entends par condition mélancolique de la

féminité, pour essayer ensuite de la lier à la création féminine et à ses effets libidinaux et de souligner son intérêt pour continuer de penser la clinique, ainsi que les objectifs et les limites thérapeutiques de l'analyse, pas seulement avec des femmes. J'aborderai ensuite très brièvement la création féminine (je n'aurai pas le temps de traiter ce sujet en détail, comme je l'ai fait récemment dans un essai sur l'œuvre de l'écrivaine mexicaine sœur Juana Inès de la Cruz).

1. La condition mélancolique de la féminité

Comme je l'ai déjà avancé, j'entends premièrement par « condition mélancolique de la féminité », un ensemble de phénomènes cliniques. J'emploie donc, « la féminité comme mélancolie » de la même manière que Joan Rivière parle de la « féminité comme mascarade ». C'est-à-dire, comme une description extraite de la clinique, du mode sur lequel les femmes vivent leur féminité. Quelque chose qui nécessite une explication analytique qui ne devrait pas être étrangère au savoir issu du travail des patientes qui ont plus de possibilités d'élaboration symbolique, à l'élaboration d'autres analystes, et aux miennes (qui ne devrait pas être étrangère, en définitive, au travail de l'inconscient et à son versant créatif : la construction). Pour cette raison, deuxièmement, et sur le mode de l'hypothèse clinique, j'utilise l'expression « condition mélancolique de la féminité » comme une construction. Je l'utilise dans le sens kantien de condition de possibilité : *a priori* sans lequel l'expérience, telle qu'elle apparaît phénoménologiquement, serait incompréhensible, mais *a priori* extrait, pour être légitime, de l'expérience clinique comme construction analytique. Dans un certain sens comme création, et, par conséquent, sans prétendre la transformer en vérité universelle – toujours normative, ou collective – mais comme un pari sur la valeur de vérité absolue que le singulier – le cas – recèle pour le savoir dans notre champ.

J'explicite, d'abord et brièvement, quelques données impliquées par mon hypothèse. J'en identifie sept, elles pourraient être plus nombreuses :

1. Le sujet est sexué. De la différence sexuelle et du traumatisme qu'elle implique, surgit le sujet, (travail soumis à/et rendant possible l'inscription temporelle de l'expérience). Le sujet est un recours pulsionnel face à l'exigence pulsionnelle. Le moi, comme l'affirmait Freud, fut d'abord un moi corporel. Je prends le moi freudien sur son versant d'activité subjective liée à la répression, pas à la dénégation. Je le prends comme un moyen de se confronter et de répondre au conflit pulsionnel originaire, au dualisme pulsionnel : ce serait un « destin » pulsionnel régi

par Eros. La pulsion est un conflit incontournable entre douleur et satisfaction, entre l'acceptation de la frustration et l'exigence de décharge immédiate. Francisco Pereña qualifie le conflit pulsionnel de conflit éthique. Le principe de réalité est la version « castrée » et vivable du principe de plaisir (satisfaction liée à la perception et limitée par elle). Le travail d'élaboration subjective est le meilleur recours face au conflit essentiel pour l'être humain – ce travail, bien sûr, n'échappe pas non plus au conflit.

2. Les conditions de la subjectivité (celles qui sont vérifiables à partir de la clinique, c'est-à-dire celles qui sont liées à la répression secondaire) sont différentes pour les hommes et les femmes. Je ne veux pas dire par là qu'il y ait une subjectivité universelle féminine ou masculine. Cependant, les sujets sont toujours hommes ou femmes (indépendamment du choix d'objet ou du compagnon sexuel, homo ou hétéro).

3. L'anatomie c'est le destin. Le mystère dans la vie humaine, comme dans l'art, se rencontre dans l'apparence (dans la forme et non dans le contenu). Il est en relation étroite avec l'altérité et son image. L'acceptation du mystère, de l'énigme sur l'un ou l'une, représentée par l'image anatomique, est la condition qui rend possible l'acceptation et le consentement au mystère de l'altérité. Le sujet ne choisit pas son sexe, il se confronte à lui : il l'accepte sur le mode de la répression (puisque l'accepter est inéluctablement accepter le trauma : affirmer l'existence de l'autre si proche et différent), ou il dénie ce mouvement. Je n'entends pas le « destin » comme l'acceptation d'une interprétation naturaliste de la différence anatomique des sexes, mais comme l'inéluctable confrontation à la différence des sexes. La différence est la plus importante des déterminations humaines.

4. J'accorde, donc, plus d'importance à la perception de l'image anatomique de la différence – à l'énigme qui en découle : il y a des hommes et des femmes – et à son acceptation, qu'à la version dénégatrice de cette perception : l'interprétation phallique, unificatrice et réductrice, de la différence incontournable qui parcourt l'existence et la temporalité humaine. Le phallicisme n'est pas une élaboration, c'est une défense, cadeau empoisonné, puisqu'il inclut ce dont on se défend de la pire des formes : le trauma. Il l'inclut sur le mode de la répétition atemporelle. Une de mes patientes rêvait comment devant un homme, peut-être impuissant, peut-être pas, mais sans le vérifier, elle disait : « Cela n'a pas d'importance, j'ai un pénis ». Mascarade d'égalité et de puissance supérieure qui la

condamne paradoxalement à vivre sa féminité comme inhibition et manque de ressource (ou ce que tu me donnes, ou rien). C'est à l'acceptation de ce « rien » comme femme que se réfère mon hypothèse de la condition mélancolique de la féminité. Le phallicisme est secondaire. Il va de soi que ceci n'entre pas en jeu exclusivement ou strictement sur le versant érotique de la vie. Une autre de mes patientes, une jeune cinéaste, dit : « Comme je n'ai pas pu faire un autre court métrage, il va perdre l'intérêt qu'il a pour moi » et bien sûr, elle est incapable d'écrire une seule ligne. Elle joue sa vie à chaque nouveau travail. Tout, dans sa vie ne tient qu'à un fil. Qu'est-ce qui se répète là ?

5. Que la mère soit du même sexe implique une réédition une reduplication du traumatisme originare pour la fille ; une retrouvaille avec la mère absente, avec la solitude abandonnée. Il existe une condition particulière pour la subjectivité des femmes : le voisinage du trauma. Il y a un écart entre le recours marqué par l'altérité, le désir et leur satisfaction, les femmes sont au centre de cet écart. Je crois que chez les femmes, la présence d'état ou de périodes « mélancoliques » a une relation avec ce qui a présidé à leur condition de femmes : l'identification au corps perdu de la mère médiatisée par l'image anatomique.

6. Freud donne une indication clinique importante sur les femmes en analyse : la présence d'une grande contrainte ou inhibition libidinales. L'inhibition, comme l'a magistralement développé Abraham trouve ses racines pulsionnelles dans la fixation. C'est la fixation qui rend possible la régression. La condition mélancolique a une étroite relation avec cette contrainte libidinale par laquelle la fille se trouve déterminée, si elle se reconnaît dans son anatomie, par rapport à l'objet maternel. Son activité s'en trouve inhibée.

7. La spécificité du père des femmes. Le lien œdipien au père répète, malgré le changement d'objet, un mode de relation ou de lien préalable : la relation à la mère. Cette relation d'objet dans laquelle celui-ci est unique et total (pensons à notre jeune, moderne et « indépendante » cinéaste). C'est pourquoi il ne faut pas prendre à la légère ces fantasmes kleinien, assez effrayants sans doute, du père comme pénis (ou partie) du corps maternel. Même quand le recours au père est le plus réussi, cette relation entraîne avec elle quelque chose de la perte inélaborable du corps de la mère. Celui-ci est, d'autre part, le recours le plus précieux que le père offre à la subjectivité féminine : la possibilité d'un deuil qui, sans lui, resterait impossible.

J'entends par « condition mélancolique de la féminité » quelque chose qui viendrait englober et s'ajouter à la « condition mélancolique » humaine,

(cette dernière peut nous éclairer). La condition qui ouvre la vie aux femmes (pas seulement comme sujet au sens large) c'est la perte de la mère – de l'objet originaire – comme compagne, recours pour la vie ou complément de satisfaction ; la perdre pour toujours, mais en plus, en s'identifiant à elle. Cela implique une identification à ce corps perdu médiatisé par l'image anatomique. Ce qui n'arrive pas aux hommes : leur rencontre avec la différence des sexes leur permet de dénier la différence sexuelle originaire ; celle qui existe entre le corps propre et celui que nous donne la vie. Le sexe du corps maternel permet aux hommes de dénier la détresse de tout corps humain (être déterminé à se chercher dans l'autre). Pour eux – précisément à cause de la différence sexuelle anatomique d'avec la mère – il convient de penser que, bien qu'ils n'aient pas encore « les capacités suffisantes » pour compléter ce corps maternel, ils les auront dans le futur pour compléter, au moins, un corps identique, un corps du même sexe que celui de la mère. Sans doute, cela implique aussi des malheurs.

Quel deuil la fille peut-elle faire après la rencontre avec la différence des sexes ? La fille est confrontée à la répétition du trauma originaire quand elle rencontre la différence anatomique des sexes. Répétition du sacrifice corporel, du sacrifice de la satisfaction initiale sur l'autel de l'identité de pensée (être ceci ou cela), la perte du corps maternel en échange du savoir : « je suis humain ». Mais, « je suis une femme » suppose quelque chose comme un tour de vis avec une difficulté supplémentaire : « je suis comme celle dont je suis exclue ». Ainsi, la condition féminine est un sacrifice auquel préside, dans un certain sens, *non une inclusion mais une exclusion*. (Une sorte « d' inclusion excluante » paradoxale). C'est difficile à accepter : à partir de quelle identité gagnée élaborer le deuil ? Si le sacrifice initial fait de nous tous des enfants, membres de l'humanité, le sacrifice féminin n'offre pas aux femmes une filiation comme femmes. Alors sur quoi compter ? Le père, – et plus tard, les hommes, dans les cas d'hétérosexualité – sera un recours libidinal, évidemment, mais sans doute un pauvre recours pour l'identité féminine – précisément par le fait qu'être homme ne constitue pas un support identificatoire, même s'il l'est pour la pensée – pour cette nouvelle condition dans laquelle la femme se retrouve si elle se reconnaît dans l'énigme de son destin anatomique : la condition féminine.

Sans doute s'offre-t-il à la fille et plus tard, à la femme, une voie pour s'identifier comme femme : le désir et/ou la demande extérieure, paternelle ou masculine (ou la régression à la relation maternelle). Ce que je veux dire, c'est que, bien sûr, il y a une offre paternelle et une identification, mais

cette identification au père laisse les femmes hystériques avec de sérieux doutes sur leur féminité, et les obsessionnelles avec la conviction d'une féminité dévaluée, indigne. La psychanalyse a élaboré de nombreuses versions de la féminité, de ces identifications féminines à une féminité masculine avec leurs effets économiques respectifs : la féminité comme maternité, la féminité comme enfance permanente, la féminité comme envie, la féminité comme travestissement ou mascarade, la féminité comme danger, la féminité comme jouissance Autre. Tout cela ne serait pas si mal si cela restait véritablement comme des versions des difficultés des femmes comme sujets, pour vivre leur détermination sexuelle (ou les difficultés de la psychanalyse à penser la différence ou du moins le croire). Mais c'est devenu un obstacle pour la clinique, quand, dans une mesure plus ou moins importante, cela est universalisé et empêche les sujets d'élaborer. Au bout du compte cela fonctionne de façon normative. Cela les empêche de faire leur deuil et de trouver leur propre mode d'être femmes. Cela consolide ou congèle la version qu'elles défendent de la féminité en les condamnant à la répétition. Ou en leur promettant un paradis inexistant.

La condition féminine est particulièrement réfractaire à l'identité de pensée. D'autre part, elle confirme l'impossible de l'identité de perception (de la même façon que la réalité – la preuve de réalité – sépare et différencie le sein de la bouche de l'enfant humain, l'anatomie sépare encore plus la fille du corps de la mère). Pour les garçons, en plus d'une identité de pensée « réussie », on peut aussi envisager une pseudo-identité de perception « réussie » – narcissiste, sans doute, égoïste – : faire couple, indifférencier la satisfaction de l'organe à l'objet... Ce qui réaffirme économiquement leur identification masculine ; pas dans le cas des femmes. L'identité (de perception ou de pensée) possède une racine et un lien économiques.

L'absence incontournable de la mère, alors, pour se constituer comme femmes, paraît, d'autre part, laisser les femmes sans recours pour être femmes. Être femme casse, par définition, le statut de la fille par rapport à la mère (il n'y a pas de parallélisme entre l'identification/filiation du garçon par rapport au père et l'identification/filiation de la fille par rapport à la mère). Être femme s'approche plus de naître d'une femme et d'un père. Cela représente une difficulté subjective supplémentaire pour les femmes, qui restent fréquemment identifiées à la perte même du recours maternel. Il n'est pas étonnant que Freud ait eu du mal à comprendre comment un sujet peut réussir à accepter cette condition, cette perte libidinale sur l'autel de l'identification ratée : la clinique montre que cela ne s'accepte pas facilement. Dans la clinique on voit souvent cette mélancolisation féminine

qui rend le travail si difficile, ainsi que les relations amoureuses et la vie même de ces femmes. Comme si quelque chose les retenait, dans leur vie, leur indépendance et leurs intérêts propres, attachées à une hostilité corporelle vis-à-vis du corps de la mère, qui s'accomplit souvent contre leur propre corps. Sans doute cela évoque-t-il, toutes choses égales par ailleurs, les phénomènes cliniques que nous trouvons dans la mélancolie.

2. Le deuil féminin par le père

Sans un recours renouvelé au père, il n'y a pas pour les femmes de séparation possible d'avec le corps maternel après la rencontre de la différence anatomique des sexes ; la filiation pour les femmes – si faire se peut, plus que pour les garçons – est toujours paternelle. Cependant, la relation de chaque femme à la création (pas seulement la maternité) – qui ne peut être séparée de sa condition de femme, d'une mémoire corporelle, sans représentation – passe par le deuil du père. La création ne peut pas être séparée de la condition de la femme parce que les conditions de sa subjectivité impliquent que l'élaboration œdipienne – le contenu de sa névrose – laisse non traité, peut être parce qu'intraitable, un noyau actuel qui reste en lien avec l'union et la solitude auxquelles sa relation à la mère est abouchée. Que ce noyau actuel échappe aux sillons de la répétition (et la maternité peut être dans certains cas exclusivement compulsion de répétition) requiert le deuil de l'idée que le père peut être un recours qui enfin réussit ; le recours à une loi à qui l'on réclame justice pour une condition, la féminine, dans laquelle la détresse humaine – le manque d'identité ou la correspondance entre vivre et savoir – dans un certain sens, se redouble. Peut-être Freud avait-il malgré tout raison quand il vérifiait que la maternité apaisait la névrose (mais mon hypothèse ici, c'est que la création féminine englobe la maternité). Les phénomènes cliniques de la mélancolisation féminine – les soi-disant dépressions féminines incluses – ont une étroite relation avec la difficulté à assumer sa condition de femme, ou, ce qui revient au même, avec la présence excessive du corps de la mère ; ces phénomènes sont plus graves encore quand la figure paternelle est insuffisante.

Michel de M'Uzan établit une distinction intéressante entre la répétition du même et la répétition de l'identique. Je l'utiliserai pour montrer comment le deuil par le père permet de se séparer de cette mélancolisation féminine liée à la fixation maternelle. Cet auteur soutient que certains phénomènes de répétition rendent possible un changement, une sortie de l'a-temporalité. Il les appelle *répétition du même* face aux

phénomènes de *répétition de l'identique* qui congèlent le temps : ces derniers seraient liés à la nécessité de décharge immédiate de la satisfaction. Donc, j'ai dit que la relation au père, économiquement, répète un mode de relation primitif – et je considère que pour les femmes c'est comme ça même dans les cas où l'œdipe est le plus réussi – mais il le répète sous la forme de la répétition du même, pas de l'identique. Peut-être à peine a-t-il été question d'une substitution d'objet, mais c'est beaucoup. Nous pouvons le vérifier dans la clinique, quand, même s'il s'agit de névrose, le père ne joue aucun rôle – c'est encore plus fréquent dans la névrose obsessionnelle féminine – ; dans ce cas la répétition du noyau actuel non traité par le contenu de la névrose ne peut se répéter que sous la forme de l'identique. La substitution de l'objet – pas sans l'identification correspondante – suppose une perte, un arrêt de la nécessité de la décharge immédiate de la satisfaction. La répétition par rapport au père – ou à l'homme – de l'expérience de perte qui enfouit ses racines dans le trauma de la relation avec la mère permet l'élaboration d'un deuil non réalisé : celle d'un mode de relation avec un objet unique et total dont la perte condamne au rien, à une vie sans signification ou directement à l'impossibilité de vivre. « Ou ça, ou rien » c'était le mode de relation d'une autre patiente avec les hommes ; cela répétait sa relation avec le père « des miettes » (et les coups). S'accrochant au « ça » elle répétait, pas exactement à l'identique, le « rien pour toi » maternel. Faire le deuil de « ça » comme unique recours, permet de voir le « rien » pas nécessairement comme un abandon ou une perte, mais comme un rien dit ; recours ouvert à la création.

3. La création féminine

La création féminine (maternité incluse, puisque la condition de la maternité est la féminité) est en soi l'effet et la répétition d'un travail de deuil par le père (mais pour cela il a fallu qu'il y ait un père qui fut parole et recours, affirmation de la vie, résistance face au silence de la mort – si le signifiant tue, son absence tue aussi – exercice d'altérité). La création féminine – modèle de tout processus créatif – limite le champ d'action : l'idée que tout a été définitivement dit ou tu, également celle que tout peut se régler. Dans le même ordre d'idée, elle rachète la vie à partir de cette mémoire corporelle, trace de la perte du corps de la mère dans le corps propre. Le deuil de la mère ne suffit pas, mais le deuil par le père entraîne le deuil de l'objet unique et absolu. La voie de la création rend possible la transformation de la mélancolisation féminine en vie.

La création est aux antipodes de l'inhibition ou de la contrainte libidinale. Elle garde quelque relation avec la manie, elle échappe à la

régulation... Réfléchissons-y : il faut un certain courage « maniaque » pour avoir un enfant, écrire un poème, ou faire un film. Je lie la création féminine à une certaine manie qui montre un content de satisfaction et de vie qui ne se produit pas sans l'élaboration d'un deuil, comme le signale Freud dans *Deuil et mélancolie*.

La création d'un corps étranger – enfant, poème, fête, etc. – suppose et implique un changement de position par rapport à cette perte et à ce corps maternel qui a enfoncé ses traces dans le corps propre : la création est en soi un acte dans lequel se répètent le désarroi et le deuil du père, de l'identité impossible entre savoir et vivre. Ce n'est pas en vain que beaucoup d'écrivaines ont parlé de leur création comme d'un accouchement. La création est un processus par lequel le désespoir ou la solitude atteignent la satisfaction. Malgré les thèses défendues par le féminisme de la différence, je considère qu'il ne s'agit pas, dans l'émancipation féminine, de trouver une identité quelconque dans la mère : s'obstiner à être des filles – comme le montre la clinique – est fréquemment un exercice d'autodestruction et de « mélancolisation » pour les femmes, exercice qui les laisse aux prises avec leur corps vécu comme un corps hostile. Ce n'est pas précisément l'attachement au corps de la mère qui permet aux femmes de consentir au corps propre et à la potentialité de sa mémoire. En ultime instance leur recours est la mémoire corporelle, mémoire sans souvenir ni représentation qui ouvre la possibilité de la création.

Création et sublimation ne sont pas équivalentes. La sublimation est un destin pulsionnel qui inhibe les fins primaires de la pulsion, elle atteint la satisfaction par la voie de l'inhibition et de l'intégration entre l'objet et le moi. Il est question d'une activité plus synthétique. La création est satisfaction, non inhibition, de quelque chose qui n'a pas trouvé sa représentation, de quelque chose d'étranger à l'identité de pensée, et qui nous concerne comme vivants. Cela a à voir avec la répétition pulsionnelle – et possède sa force – elle réussit à éviter le caractère traumatique du vouloir savoir (ou d'être soumise à l'exigence de savoir) pour vivre. C'est dans leur activité créatrice que certains créateurs sont le plus vivants.

Mais il y a plus, c'est pour cela que dans mon, travail sur sœur Juana je parlais d'*hétérodecouverte et d'hétérobiographie féminine* : se découvrir dans quelque chose qui n'aurait pas d'existence sans sa créatrice mais qui ne lui appartient pas, qui n'a pas émergé de l'identification, qui la découvre sans l'identifier. Il est question d'une connaissance de soi et du monde qui ne s'atteint pas par l'identité de pensée ou par son échec, mais au travers de l'extranéité de l'œuvre, du corps de la création. Une femme, n'importe quelle femme, devra oser créer ses œuvres, celles de sa vie – pas seulement

son érotisme – et reconnaître là son vécu féminin. Celui de sœur Juana était un bel exemple, parce que dans un même poème – *Premier rêve* – elle fait le deuil du dieu du savoir et se nomme femme. Après, dans sa *Lettre aténagorique*, elle affirme que le silence est le don suprême de l'amour divin, et dans la *Réponse* elle jette les fondements de ce que l'on ne doit pas empêcher aux femmes – les lettres – simplement parce qu'il existe des femmes doctes. C'est le vécu féminin découvert comme féminin dans l'altérité de la création qui est capable, et lui seul, de construire une féminité qui n'exclut pas les femmes.

Que peuvent apporter les femmes, en tant que femmes, au lien social ? Je vous proposerai la liberté qui résulte de l'assomption de la détresse, la création. Une potentialité créatrice, la « manie » féminine, surgit de la différence sexuelle. J'entends par différence, ce qui est absolument ininterprétable et, par ailleurs, ce qui résiste à toute et à chaque interprétation et à ses effets « de désolation ». Consentir à l'ininterprétable, au contingent, l'accueillir – sans éliminer l'affect qui l'accompagne inévitablement : l'angoisse – est, à mon sens, consentir à la seule façon de vivre proprement humaine. Une façon de vivre où la douleur et la satisfaction sont tressées ; festin de ce qui est mortel. La vie en elle-même, objecte aux interprétations obturantes sur la féminité et la masculinité. La différence objecte donc, à l'inhumanité et à l'interprétation – même à l'interprétation psychanalytique. Le fait que l'analyste l'accepte ouvre la possibilité d'une clinique du lien social qui ne se réduise pas à la pédagogie ou à l'endoctrinement.

Pourquoi les femmes peuvent apporter liberté et création ? Elles se trouvent d'avantage confrontées à la différence sexuelle originaire – à cause de sa proximité singulière et sa distance par rapport au corps de la mère, le corps de la satisfaction – pour cela elles peuvent ouvrir des chemins inédits qui limitent, depuis une éthique de la différence, la morale sinistre de l'identité de laquelle nous participons tous, hommes et femmes, inévitablement. C'est l'autre face de la création. Ils le *peuvent*, s'ils ne renoncent pas à la différence sexuelle en vue de l'identité. La psychanalyse, depuis son origine, a été témoin de cette différence. Peut-être, après tout, ne s'agirait-il que de la fécondité et l'étrangeté féminine. Peut-être, mais à condition de ne pas l'identifier en l'interprétant comme une clé de la maternité : cette dernière peut être un des styles de cette fécondité féminine, mais pas le seul. Il s'agit de la fécondité et de la liberté de la fragilité et de sa transmission face à la persistance de la domination et de la cruauté.

Traduction : Laurence Mazza-Poutet

Le Non des femmes

Le Non des femmes s'inscrit dans une nécessité complexe, c'est un Non qui représente les femmes et la féminité, c'est-à-dire que ce Non ne pourrait pas être le même s'il n'était pas dit par une femme. Sa tonalité, sa force dramatique, son principe, qu'excède un contre et un pour, a une signification propre.

Une femme dans sa confrontation la plus extrême, à ce que j'appellerais le propre du féminin, passe inexorablement par l'épreuve de ce Non, c'est-à-dire par le fait qu'au-delà de toute logique du sacrifice, elle ne peut pas échapper à la singularité de son destin, une femme, en ce qu'elle a de plus vrai et de plus réel n'est jamais anonyme.

Quel est donc le principe auquel répond ce Non ?

Le Non, un principe de séparation

Rappelons-nous le texte de Freud sur la négation¹, ainsi que le commentaire de Jean Hyppolite et la réponse de Lacan à ce dernier.

Freud dans son texte, que je ne prétends pas étudier ici de façon exhaustive, et dont je n'aimerais pas non plus faire une application abusive mais soulever un angle de réflexion, nous dit que :

« La négation est une façon de prendre connaissance du refoulé sans passer par une acceptation du refoulé. »

« Nier quelque chose dans le jugement veut dire au fond : c'est là quelque chose que je préférerais de beaucoup refouler. »

« Un contenu de représentation ou de pensée refoulée peut se frayer la voie jusqu'à la conscience à la condition de se faire *nier* ».

La négation est un détournement, mais pas n'importe lequel, et c'est le point que je vais retenir pour avancer dans ma question: le non c'est une

1. S. Freud, « La négation », in *Résultats, idées problèmes II*, PUF, 1985, pp. 135-139.

opération qui introduit une *séparation*, le non c'est avant tout un principe de séparation, il introduit un premier degré d'indépendance à l'égard des conséquences du refoulement et, par là, à l'égard de la contrainte du principe de plaisir.

Freud note par ailleurs, que le non est un signe de marquage du refoulement, un certificat d'origine comparable au *Made in Germany*.

En ce qui concerne le destin de la féminité, nous soutiendrons que ce Non indéniable est une marque de la féminité et que, sans ce Non, il est difficile de comprendre le sens profond du féminin. Au-delà de la révolte, même s'il y a des révoltes parfois incontournables, au-delà du salut, de toute promesse de renaissance, ce Non est la marque d'un désir qui ouvre vers un autre savoir et un autre amour, il est signe de liberté et dans ce sens marque de la féminité.

Cette affirmation implique que nous soyons capables de nous interroger pour le sens rétroactif de ce Non, qui est en réalité un oui dès lors qu'une femme pour le prononcer, ce Non, doit passer par l'acceptation du féminin, acceptation de l'impossible à représenter qui se fait destin non anonyme en elle, tel que nous venons de le noter plus haut.

Le Non des femmes, le Non d'Antigone, de Sygne de Coufontaine, de Madeleine, de Médée, figures de femmes évoquées par Lacan, introduit à chaque fois une séparation, et par cette séparation une ouverture, une traversée, un retour autre, un retournement sur ce qui a été dans un premier moment exclu. Par un refus consenti, même dans la violence de l'acte, ce Non donne à la loi et à la transgression une valeur autre que celle de la mortification du sujet dans le devoir filial. Ce Non combat l'amour incestueux et l'enfermement de l'humain dans le tout symbolique, mais aussi dans le tout imaginaire ou le tout réel ; ce Non tresse et tisse par l'expérience du don et de la perte l'ouverture vers le désir, sans se laisser enfermer dans aucune sorte de marchandage. Il est plus près du détachement, de la liberté, que de la privation ou du sacrifice.

Ces Non sont en rapport avec la vérité et le semblant, ils font trou, ils empêchent une réconciliation avec l'idéal, mais surtout ils empêchent la réalisation du fantasme !

On pourrait dire que l'acte de dire Non d'une femme est presque toujours un acte contre la réalisation du fantasme. Une vraie femme n'est pas celle qui se laisse prendre pour l'objet de la réalisation de la jouissance fantasmatique, elle n'est pas complice, elle est solidaire.

Par son amour, une vraie femme est capable même de laisser trébucher son homme, de le laisser se perdre, pour qu'il se remette à marcher droit. Son Non c'est un acte qui rétablit l'énigme de la loi par rapport à la norme, à l'universel, c'est un acte qui dissout la confusion entre le phallus comme semblant par excellence et le pouvoir, c'est un acte qui resitue l'enjeu de l'amour par rapport à la fonction de la castration dans le discours.

Le non à être une femme

Mais, avant de continuer, nous ne pouvons pas parler du Non des femmes sans évoquer le non de l'hystérique, *le non à être une femme*, ce non grâce auquel Freud a rencontré la psychanalyse. L'hystérique identifiée à l'homme, mettant en scène la séduction et la dérobade, ne cherche que le savoir sur l'objet agalmatique : « qu'est-ce qu'être une femme ? ». C'est ça sa question, elle est l'incarnation au vif de cette question. Ce qui la fascine c'est l'objet agalmatique qui fait désirer, donc « l'autre femme », en tant qu'elle pourrait lui délivrer le savoir sur la féminité. Son drame c'est penser qu'elle pourra suturer par un savoir son existence de femme. Or, de façon assez précise Lacan nous dit : « Devenir une femme et s'interroger sur ce qu'est une femme sont deux choses essentiellement différentes. Je dirais même plus – c'est parce qu'on ne le devient pas qu'on s'interroge, et jusqu'à un certain point, s'interroger est le contraire de le devenir.² ». Le non à être une femme de l'hystérique n'est pas écrit avec la même encre que le Non des femmes. Derrière le non de l'hystérique il n'y a pas un oui, il n'y a pas ce principe de la sensibilité, de l'absence qui ouvre à une autre topologie de l'espace.

L'énigme du féminin sur laquelle Freud bute, cette rencontre du continent noir : « Que veut une femme ? », est le revers de ce non de l'hystérique à être une femme. Cela dit, la rencontre de l'hystérique est indissociable de la naissance de la psychanalyse. Et, Lacan dira que c'est l'insatisfaction de l'hystérie qui a dicté à Freud le complexe d'œdipe, la version tragique du mythe. Une intersection se produit ainsi entre le non de l'hystérique à être une femme et l'irreprésentable, l'impossible à dire la femme. De cet *entre-deux* la psychanalyse, la naissance de la psychanalyse !

Raison sans doute pour rendre hommage à l'hystérique, à ces hystériques qui ont eu le courage de parler, de se confronter, voire de s'affronter à la question du savoir .

2. J. Lacan, *Le séminaire*, livre III, *Les psychoses*, p. 200, Le Seuil, 1981.

L'accouchement de la condition humaine

Enfin, pour parler un peu sur le Non des femmes, sur ces Non qui blessent, qui dérangent, qui ouvrent le couvercle du mal, *le Kakon*. Ces Non qui font tomber le voile, qui introduisent le désordre, le savoir sur ce qui ne devait pas être su et pourtant... ! Je parlerai un peu du Non d'Antigone et du Non de Sygne de Coûfontaine. Deux héroïnes capables de se confronter à la question de leur désir, deux héroïnes que Lacan prend comme exemple pour illustrer la question de l'éthique de la psychanalyse.

Au cœur du combat de chacune, un Non qui fait destin, pas dans le sens de l'accomplissement d'un dessein mais dans le sens qu'elles marquent par ce Non un passage, un seuil qui restitue à l'humain une valeur, un sens qui avait voulu être séparé ou pétrifié. Par ces franchissements, quelque chose d'irréductible à l'expérience est restitué et ouvert sur une autre dimension.

Le Non d'Antigone

Nous connaissons tous l'histoire d'Antigone. En quoi consiste son Non ?

Pour suivre le fond de la pièce je prendrai la version de Sophocle d'après le travail de récit et commentaire de la tragédie fait par Jean Bollack, dans son livre *La mort d'Antigone, la tragédie de Créon*.³

Antigone du début de son geste, de l'instant où la poussière glisse dans ses doigts pour couvrir le corps de Polynice contre le décret de Créon s'approprie son destin. Que veut Antigone ? D'abord notons qu'Antigone, à la différence d'Œdipe, ne se demande pas quel est son rôle dans cette configuration tragique, elle le sait depuis le début. Elle n'interpelle pas Apollon (comme le fait Œdipe dans le monologue de la rétrospective), même son argumentation sur les lois non écrites est secondaire par rapport à la détermination de son choix. Antigone veut assumer à tout prix la dette ancestrale. Elle veut être fidèle à son destin.

Elle n'est pas dans le doute. Être fidèle au destin de Labdacides, c'est redoubler par un non l'exil du père, c'est se décider à vivre l'exclusion et l'extériorité, alors que vivre dans le monde des biens lui est encore possible.

3. J. Bollack, *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*., Collège international de philosophie, PUF 1999.

La différence entre Antigone et Œdipe est sensiblement importante, là où Œdipe demande : pourquoi ai-je été choisi par les dieux ? Pourquoi moi ? Antigone, dans un acte de liberté, décide de reprendre ce malheur articulé au lieu de l'Autre, pour l'incarner ; elle assume ce malheur de sa race pour le transmettre à son tour.

Quel est donc le principe auquel Antigone prétend obéir ? D'abord, et Lacan insiste à plusieurs reprises, ce n'est pas en fonction d'un bien universel qu'elle agit, mais en fonction de l'énigme qui fonde le rapport à la Loi, à cette loi qui lui est fondamentalement étrangère et qu'elle reconnaît comme fondée sur l'Autre.

Antigone affronte donc ce point où il n'y a plus qu'un désir radical. Dans ce point limite, point de passage d'une position à l'autre, Antigone est en mesure de subvertir la question du Souverain Bien, du bien universel, pour le substituer à autre chose qui, plus qu'un bien, est une loi très particulière, sa propre loi, son *Atè*. L'accomplissement de cette limite est donc l'acceptation de cette loi qui a commencé de s'articuler avant elle dans les générations précédentes.

Atteindre ce point permet à Antigone de pouvoir se détacher de tout ce qui a pu, jusque-là, la représenter. Quand Antigone se fait « le gardien de l'être du criminel », elle se soustrait de tout, nous dit Lacan, pour ne vivre cette vie « que sous la forme de ce qui est perdu ». Disons aussi que le fait qu'elle choisisse sa mort lui permet de s'affirmer en tant que sujet avec une certaine autonomie. En se frappant elle-même, elle donne une issue à sa position de femme, insoutenable d'une autre façon. N'oublions pas que quand Œdipe part condamné à l'exil, il part avec ses filles. Elles représentent pour Œdipe l'impossibilité de continuer à inscrire l'histoire des Labdacides dans la cité. La décision d'Antigone vient pour réitérer la malédiction d'Œdipe, pour redoubler le fait que l'exclusion de son père se situe en dehors des lois de la cité.

Le premier Non d'Antigone : *ce qui ne peut pas ne pas se faire dans une vie*

Ce qui fait retour avec le châtement de Créon, c'est que l'exclusion de la vie sociale à laquelle elle est condamnée n'est qu'en continuité avec son héritage et sa filiation. Antigone s'approprie son passé, elle en prend possession contre la possibilité d'avoir une existence sociale en tant que femme en annulant la singularité de son histoire. C'est là où nous situons le *Non d'Antigone*. Par son pas, par son acte, elle a restitué et éclairci pour toujours la malédiction d'Œdipe. En même temps elle touche au point

d'impasse de cette malédiction, et par la voie de ce Non se détache du destin du père. Elle passe de la loi du père à sa propre loi grâce à ce Non. Au même point où elle dit Non à la négation de sa filiation elle se détache de cette filiation. Antigone dans un premier temps va jusqu'au bout de cette impasse qui voudrait l'obliger à renier sa filiation « elle ne pouvait pas ne pas être la sœur de Polynice et continuer à être celle d'Étéocle. ». Créon s'est refusé à lire dans la mort de ses frères l'accomplissement de la malédiction d'Œdipe. Accepter ce partage illusoire par lequel Créon lui-même voulait annuler sa propre appartenance à la famille aurait obligé Antigone à nier sa filiation par une fausse rupture. Lacan évoque la limite, l'impossibilité de cette rupture dans la coupure, en signifiant elle-même : « un frère, c'est un frère ».

C'est l'argument d'Antigone face au décret de Créon.

Ainsi le Non d'Antigone, pour reprendre la formulation de Jean Bollack, fait valoir dans ce premier temps, « *la force de ce qui ne peut pas ne pas se faire dans une vie* ».

Mais à partir de ce moment, Antigone n'est plus la même, elle passe à une autre chose, la preuve c'est qu'en allant vers le chemin du supplice, au moment où elle pleure tout ce qu'elle a perdu, ses biens, la possibilité d'un mari, des enfants, à ce moment-là, elle évoque la figure de Niobé : appel, que j'interprète dans le sens d'un appel à cet autre de soi inaltérable, par lequel le sujet résiste à l'anéantissement total. *Cet autre de soi ironique et indestructible, nous éclaire sur la problématique de la seconde mort* que Lacan élucide dans son séminaire sur l'éthique. L'appel à Niobé, *figure emblématique de l'indestructibilité du désir, montre bien qu'au moyen de cet autre de soi, de cet autre que soi, Antigone est détachée de l'Autre (avec un grand A). C'est dans ce détachement que la loi fait énigme et seulement là. C'est dans ce détachement que le deuxième Non d'Antigone a toute la valeur d'un acte qui ouvre vers un autre savoir.*

Le deuxième Non d'Antigone : *Le Non à la position héroïque* *Le détachement de l'Autre et la rencontre avec l'indestructible autre de soi*

Il s'agit de lire un deuxième Non, un autre moment de cette Antigone qui prend le chemin du supplice. Seule cette lecture permet un retournement du premier Non, celui d'Antigone face au décret de Créon, celui de l'acceptation de son *Atè*. C'est seulement dans ce mouvement rétroactif que nous pouvons donner toute sa force au Non d'Antigone. Le Non d'Antigone ne signifie pas, comme le suggère Patrick Guyomard, qu'Antigone choisit

l'inceste comme issue de son drame, la loi de la famille, au lieu d'assumer par son mariage avec Hémon son identité de femme mariée. Antigone était pour Hémon une femme, et cela au point que celui-ci met en cause, par sa révolte, la décision de son père et se solidarise avec elle dans la mort.

Antigone a deux choix, de ces deux choix, elle fait le plus coûteux, parce que sans doute pour elle, il n'y a ni rupture ni commencement absolu. Evoquer la figure de Niobé, figure de l'altérité radicale à ce moment de passage, à ce moment plein d'humanité où elle pleure sur son sort : elle ne pourra avoir ni mari, ni enfants, la vie est derrière elle. Ce moment d'entrée dans l'entre-deux morts, montre bien comme par son Non, elle s'ouvre vers un autre espace, espace teinté d'étrangeté qui donne consistance à son destin de femme. A ce moment-là elle dit « je ne suis pas une héroïne, je suis une femme ». Il faut lire dans la pièce de Sophocle ce passage magnifique.

A ce moment où loin des idées qu'on se fait de l'héroïne, Antigone se plaint de son destin, elle évoque Niobé, elle dit « voilà bien celle à qui le destin qui m'abat me fait ressembler le plus. » Antigone ainsi met une distance par rapport à son rôle, elle parle à une autre Antigone, il y a un moment de séparation entre ce qui dans sa vie apparaît comme extériorité construite, et cet appel, ce dédoublement de soi dans le destin de Niobé, cet appel à cet autre de soi inaltérable. Ce Non d'Antigone est un *Non à la position héroïque* mais plus important encore elle révèle un trait structural de l'humain et nous fait comprendre d'une autre façon la problématique de la seconde mort. N'oublions pas que Lacan rapproche le recours du sujet à son image narcissique, à ce moment de franchissement concernant le sujet soumis au scénario sadien.

Lacan nous dit : « Dans le scénario sadique typique, la souffrance ne mène pas la victime à ce point qui la disperse, et qui l'anéantit. Il semble au contraire que l'objet des tourments doive conserver la possibilité d'être un support indestructible. L'analyse montre bien que *le sujet détache un double de soi* qu'il fait *inaccessible à l'anéantissement*⁴, pour lui faire supporter ce qu'on doit appeler en l'occasion, d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, "les jeux de la douleur". Car il s'agit bien là de la même région où s'ébattent les phénomènes de l'esthétique, un certain espace libre.⁵ »

Antigone avec ce Non à l'anéantissement, à ce moment où elle s'apprête à vivre son supplice rejoint en elle l'éclat de beauté qui nous indique la place du désir et la nécessité rendue visible de cet autre de soi en tant que support indestructible auquel le sujet doit avoir recours dans les

4. Souligné par moi.

5. J. Lacan, « Kant avec Sade », *Ecrits*, Le Seuil, 1966, pp. 774-776.

limites de la second mort. Dans la limite de ce franchissement, Niobé lui donne la force de parler avec l'humanité de celui qui peut cerner la discordance entre les deux morts, c'est-à-dire entre le sujet comme produit de ses déterminations signifiantes et la seconde mort, cette mort qui n'est pas accidentelle, qui n'est pas la mort de tous mais la vraie mort, celle dont on « raye son être. »

Reste à savoir, mais c'est une autre discussion, si l'attachement d'Antigone à Niobé ne montre pas le roc du narcissisme comme dernière identification à franchir. Ou peut-être, c'est mon idée, une autre lecture est-elle à faire en ce qui concerne le narcissisme et ce point extrême dans lequel se retrouve Antigone à ce moment d'entrée dans l'espace de l'entre-deux morts ?

Ce Non d'Antigone peut prendre un autre accent. C'est le Non d'une femme qui restitue au narcissisme un autre sens que le sens psychologique, c'est un Non dans les limites de ce qui dans une vie aurait pu ne pas être. C'est, peut-être bien, cette non indifférence d'Antigone, ce narcissisme foncier qui offre un autre visage aujourd'hui à sa position éthique.

Laissons ouverte la question.

Le Non de Sygne de Coûfontaine

Que dire du Non de Sygne de Coûfontaine ? Sygne, c'est une femme à laquelle nulle femme ne voudrait s'identifier : pas de désir d'un amour absolu, pas d'affrontement héroïque au nom de la vérité, son consentement et son refus sont d'un autre ordre. Lacan, dans son séminaire sur le transfert, évoque dans la trilogie de Claudel ce personnage pathétique, qui se sacrifie en toute liberté et dans la négation de tout ce qui avait pu avoir un sens dans sa vie. Et pour quelle cause ? Pour sauver un homme qui n'avait plus que son dernier souffle à rendre. Elle épouse son bourreau, celui qui avait détruit toute sa famille, et trahit son amour pour une cause qui n'en est pas une. Son sacrifice ne fait que l'arracher à tous ses attachements de foi et de parole. L'homme moderne est un otage du Verbe et cette femme est là pour dénoncer l'imposture du Verbe, le fait qu'à l'époque de la science et du capitalisme le destin ne nous dit plus rien.

Le drame de Sygne de Coûfontaine est le drame de la sacrifiée jusqu'aux racines de son être qui fait signe que *Non*.

Lisons ce merveilleux passage du séminaire *Le transfert* dans lequel Lacan rend compte par le passage d'*Antigone* à *Sygne de Coûfontaine* de ce nouveau sens donné au tragique humain. Là où Antigone par imposition

d'un destin, par la dette de l'Atè qui le précède, est en quelque sorte otage de son destin, l'héroïne moderne est devenue l'otage du Verbe :

« Il s'est passé depuis quelque chose d'autre. Le Verbe s'est pour nous incarné. Il est venu au monde, et, contre la parole de l'Évangile, il n'est pas vrai que nous ne l'ayons pas reconnu. Nous l'avons reconnu, et nous vivons des suites de cette reconnaissance. Nous sommes à l'une des phases des conséquences de cette reconnaissance. C'est là ce que je voudrais articuler pour vous.

« Le Verbe n'est point simplement pour nous la loi où nous nous insérons pour porter chacun la charge de la dette qui fait notre destin. Il ouvre pour nous la possibilité, la tentation d'où il nous est possible de nous maudire, non pas seulement comme destinée particulière, comme vie, mais comme la voie même où le Verbe nous engage, et comme rencontre avec la vérité, comme heure de la vérité. Nous ne sommes plus seulement à portée d'être coupables par la dette symbolique. C'est d'avoir la dette à notre charge qui peut nous être, au sens le plus proche que ce mot indique, reprochée. Bref, c'est la dette elle-même où nous avons notre place qui peut nous être ravie, et c'est là que nous pouvons nous sentir à nous-mêmes totalement aliénés. Sans doute l'Atè antique nous rendait-elle coupables de cette dette, mais à y renoncer comme nous pouvons maintenant le faire, nous sommes chargés d'un malheur plus grand encore, de ce que ce destin ne soit plus rien »⁶

A l'héroïne moderne ne lui est demandé ni le consentement, ni la résignation face au malheur mais quelque chose de plus terrible, il lui est demandé d'assumer comme une jouissance l'injustice même qui lui fait horreur. Ce sacrifice chez Claudel ne rachète pas la faute, il la déjoue jusqu'à la dérision pour montrer le sujet au-delà de tout drame, de tout pacte, de toute histoire dans le seul motif qui lui est propre : le refus, le refus porté à son degré suprême. Toute la puissance éthique de la dette, de la faute est ici désactivée, ce non-sens devient la porte d'une nouvelle éthique. Ce non-sens permet de regarder le désespoir auquel nous mène le capitalisme dans son joint avec le discours de la science, sa réelle capacité à transformer nos vies en actes de consommation, en temps de consommation. Pas de dette, pas de faute, c'est le sens du capitalisme, c'est sur cette toile de fond que nous voyons apparaître le premier Non de Sygne.

6. J. Lacan, *Le séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Le Seuil, 1991, p. 354.

Le premier Non de Sygne : *Le Non à ses attachements de foi et de parole*

Dans la première partie du drame nous rencontrons donc Sygne de Coûfontaine liée par un pacte de fidélité à sa famille à son Nom et à la terre. Ce lien est qualifié par Lacan de « mystique ».

Le drame se présente ainsi : chez cette femme, s'abrite le Pape, le père suprême, qui est évadé et soustrait au pouvoir de l'oppresseur. Ce qui est demandé à Sygne de Coûfontaine par le curé Badilon, c'est d'accepter en mariage le vilain Turelure qui vient de le lui proposer dans les termes les plus obscènes. Cet homme incarne pour Sygne la destruction de sa famille. C'est lui qui a fait couper la tête à toutes les personnes de sa famille ; en épousant Sygne, il accomplit totalement son œuvre de destruction : il veut la femme, la terre et le Nom. Cela dit, ce *Non* n'est que le premier. Le sens véritable de son dépassement, la clef de sa position, nous sera indiqué seulement dans la dernière partie de *L'Otage*.

Le deuxième Non de Sygne : *Le Non au Pardon* *L'Agonie de Sygne*

Au cours de cette dernière partie de la pièce, Sygne, dans un acte encore dépourvu de toute logique, vient de sauver son mari, l'horrible Turelure, de la mort. Et cela au prix de sa vie. Georges de Coûfontaine avait prévu un attentat pour tuer Turelure, afin de délivrer Sygne au moment où il devait lui signer l'abandon et le transfert général de son Nom et de ses biens. Turelure avait prévu le coup. L'un et l'autre tirent un coup de pistolet et Sygne, se jetant devant la balle qui devait atteindre son mari, sauve celui-ci en étant mortellement blessée. Avant le moment de sa mort, notre héroïne nous est présentée comme agitée d'un tic de visage, signant le destin du Beau. Claudel, nous montre ce tic comme défigurant la beauté de Sygne. Il ajoute dans une note que ce tic nerveux est la conséquence du fait d'agiter la tête constamment de droite à gauche comme quelqu'un qui dit *Non*. C'est sans doute, nous dit Lacan, ce qui nous révèle qu'ici se trouve dépassée cette limite dont nous avons parlé à propos de l'éclat de beauté d'Antigone, cette limite respectée par Sade lui-même de la beauté insensible aux outrages⁷. Or, que se passe-t-il tout à la fin ? Il y a deux fins. L'Abbé Badilon apparaît pour exhorter Sygne à pardonner, d'abord à lui, à cause de ce mariage pour lequel il a œuvré, ensuite à Turelure. À tout cela, Sygne qui n'a plus la force de parler, répond d'un signe que *Non*. Elle décide de se passer d'absolution, elle refuse même de voir son enfant. Elle ne trouve rien

7. J. Lacan, *Le transfert*, op. cit., p. 324.

qui la réconcilie avec son destin. À l'exhortation de Badilon qui reprend les termes mêmes de sa devise « Coûfontaine *adsum* », elle finit par répondre : « Tout est épuisé ». Ce qu'ajoute la deuxième fin, c'est qu'à la place de Badilon, c'est Turelure lui-même qui vient exhorter Sygne avec ces mots qui, nous le savons, sont pour elle la signification de sa vie : « Coûfontaine *adsum* ». Devant sa femme qui refuse de parler, Turelure essaie d'obtenir un signe, ne serait-ce que le consentement à la venue du nouvel être. Il n'obtient que le même *Non* jusqu'à ce qu'elle s'éteigne.

Comment, de cette position, un désir peut-il renaître, et lequel ?

Lacan remarque judicieusement que ne peut être otage que celui qui croit. L'homme est devenu Otage du Verbe pour qu'il soit dit que Dieu est mort. Sygne doit témoigner de ce qu'elle croit. C'est justement par là qu'elle est prise. « Elle est appelée à sacrifier à la négation de ce qu'elle croit. » Elle nous amène à ce point devant lequel s'ouvre la possibilité pour l'homme, pour l'être qui parle, de se refuser à être le support du Verbe. Mais, surtout une fois qu'elle a trahi sa dette et qu'elle n'accepte pas le pardon comme accomplissement de son salut, elle reste à témoigner par son Non de cette béance, de cette séparation d'avec elle-même. Si le pardon signifie la possibilité d'effacer cette séparation, elle dit Non à cet effacement.

Lacan nous dit à propos de ce moment :

« A ce moment s'ouvre cette béance où rien d'autre ne peut être articulé que ce qui n'est que le commencement même du *ne fus-je*, qui ne saurait plus être qu'un refus, un *non*, un *ne*, ce tic, cette grimace, bref, ce fléchissement du corps, cette psychosomatique, qui est le terme où nous avons à rencontrer la marque du signifiant⁸ »

Par ce Non au pardon au moment de sa mort, elle témoigne de l'impossible d'une alliance entre l'homme et son destin. Elle introduit le soupçon au cœur même de toute promesse, ainsi que l'ouverture vers un désir autre, un désir capable de supporter l'absence radicale de réponse, d'aller au-delà de la croyance. Mais plus important encore par ce Non, par son non, elle radicalise l'inconciliable de l'existence ou, pour le dire de la façon dont Pierre Bruno l'a relevé, Sygne de Coûfontaine sait qu'elle a trahi son désir comme tout un chacun, mais son Non est là pour déclarer qu'on ne lui fera pas dire qu'elle n'a pas trahi son désir. Ce Non est un non contre l'oubli de la trahison à soi-même. Et c'est en quoi le Non de cette femme

8. *Ibid.*, p. 355.

ouvre vers la lucidité d'une pensée sans crainte de penser. Rien ne pourra détacher sa fin de sa trahison à soi-même. Le pardon ne la fera pas instrumentaliser sa parole pour se réconcilier avec l'idéologie. Son Non témoigne qu'une autre expérience de la parole est possible. C'est le sens éthique de cette héroïne de Lacan qui vient redonner à l'expérience analytique la dimension de sa tâche.

Hélas !

Dans ces deux Nons, celui d'Antigone, celui de Sygne , nous lisons la force humaine d'un franchissement.

Ces deux héroïnes vont au-delà de la pitié et de la crainte. Et là je pense à quelques mots de Philippe Beck que j'entendais hier à la radio et qui disait : aujourd'hui nous sommes dans un monde qui oscille entre la plainte et la cruauté. La cruauté et la plainte sont deux mots pour nommer l'infantilisme. Entre ces deux cris de l'enfermement, de la négation de l'altérité il y a l'espace d'un Hélas !, la nécessité d'un Hélas ! Hélas ! non pas comme un mot de regret mais comme ce Non des femmes qui introduisent, qui poussent à un savoir, Non initiatique. Un Hélas ! qui n'est pas signe de puissance mais d'étonnement. Étonnement par rapport à ce qui fait la condition humaine. C'est Pandore au moment où elle ouvre le couvercle du mal. C'est Pandore, la première femme, le cadeau que les dieux font aux humains et qui synthétise le paradoxal de la vie humaine. C'est un Hélas sans complaisance ni pour le passé, ni pour l'avenir, c'est l'exclamation de l'étonnement. Voilà le point où je situe la valeur paradigmatique de ces Non des femmes, des Non qui ouvrent à l'étonnement.

Soulever la peau de la réalité

Cet exposé va tenter d'illustrer ce qui est écrit dans l'annonce du colloque : « La cure analytique peut être une des voies de l'élaboration psychique du féminin, comme l'ont été d'autres expériences, en d'autres siècles. » Ce sont ces mots « d'autres expériences en d'autres siècles » qui m'intéresseront, puisque je traiterai du chemin mystique dans son accession à la Chose, dans un au-delà de la jouissance de la pulsion.

Ma thèse est que pour atteindre la Chose du plus grand désir, le moins que rien qui gîte sous les mots et pourtant qui nous agite, le sujet en passe par une traversée du langage.

Si le Rien peut-être la nomination de la Chose du désir, c'est parce qu'elle est d'un autre continent que ce qui fait notre monde ordinaire : hors de notre corps, mais pourtant au cœur du vivant ; hors du langage mais sans cesse venant le corrompre, pour son plus grand bien. C'est même cela, cette corruption du langage par la Chose qui fait énonciation et donne quel corps à ce qui se dit.

La traversée du langage dans la religion, c'est-à-dire dans un champ qui pose un Autre réel, ne va pas sans angoisse, et au moins depuis le XVI^e siècle – je dirais en allant vite, pour des raisons de dogme – la référence au Diable comme Autre de la jouissance est constante : avant que d'être pleinement accueilli par Dieu, le mystique en passe par les bras du démon.

Peur, angoisse, frayeur se font sentir devant un Autre qui est tapi dans l'ombre et qui jouit du sujet. La figure diabolique est une des incarnations du père réel qui dans l'ordinaire du névrosé retient le sujet de franchir le seuil au-delà duquel surgit la castration. À la fois agent de la castration et supposé être l'Autre d'une jouissance toute, non régulée justement par la castration, le père réel est celui qui prend à sa charge la jouissance qui n'est celle que du sujet.

Qu'il soit Dieu ou Diable, la jouissance ressentie dans le corps est attribuée à l'Autre. La religion permet une nomination – solution parmi d'autres – de ce qui se passe dans le corps. La mystique scinde le divin en deux pères : Diable et Dieu. Un tout jouissance, l'autre tout amour. Un qui s'impose, immédiat ; l'autre qui se dérobe, qui se cache.

Les mystiques ont donc à faire avec le père réel sous les oripeaux du Diable. Au début du *volo* mystique, il y a des rencontres nombreuses avec Satan : il tente, il touche, il insulte... Figure éminemment érotique, qui a pour mission de dévoyer les mystiques de leur chemin vers Dieu, le Diable est sa face jouissante. Autrement dit, quelque chose cloche dans ce *volo*, dans cette volonté décidée de s'engager vers Dieu. Le sujet est divisé entre son désir et sa jouissance. Qu'il s'agisse d'une jouissance non sexuelle en ce temps, rien n'est moins sûr, disons que le sujet est assailli par une jouissance dont il ne veut plus. Et il ne la veut plus parce que la jouissance du monde objecte à la jouissance de Dieu. C'est là que le Diable apparaît et l'assaille, quand le mystique veut justement se détourner de ses plaisirs, assez banals en vérité, manger, dormir, prendre joie à parler avec ses amis, et d'autres choses encore, qui font les menus plaisirs de la vie... C'est dans ce renoncement qui commence à se faire radical que la tentation se fait rude, c'est quand on ne se donne plus droit à l'objet qu'il devient au plus haut point appétissant. Mais évidemment aussi, ce désir se fait culpabilisant, parce qu'il est devenu interdit.

Le lieu vide du père réel se remplit de l'odeur imaginaire du Diable. Reconnaissons dans les combats avec le Diable une épuration de tout désir orienté par l'objet *a*, de tout désir pouvant s'in-satisfaire des quelques rencontres que l'on peut faire à l'occasion, dans le monde. Ce pulsionnel orienté sur l'objet objecte à la rencontre avec la pureté de l'Amour. Tant que le père réel sévit, soit tant que le désir n'est pas épuré de toute jouissance de *a*, le Diable prend une grande place dans la vie mystique. Il faut vider la jouissance de l'Autre et donc la sienne propre pour pouvoir avoir accès au Rien. Le Diable n'est en fait qu'un miroir de la jouissance du sujet. C'est pour cela qu'il est supposé si bien le tenter. Dans les premiers temps du chemin mystique, le travail sur le désir conduit le refoulé à faire massivement retour, plongeant le sujet dans des états hypnoïdes, comme le dirait Freud des *Etudes sur l'hystérie*. La coupure entre fantasmagorie et réalité ne s'effectue plus, rêves éveillés et visions, sont au rendez-vous.

Cet Autre jouisseur, les mystiques l'apprivoiseront par le chemin aride de l'ascèse. L'épuration ascétique vise la pulsion, mais aussi l'Autre.

Quelle jouissance ? Le monde diabolisé que traversent, un temps, les mystiques est un monde où les objets deviennent inquiétants. Un monde où Satan se manifeste est un monde qui « s'anamorphise ». Les déformations imposées par le Diable sont signes de l'angoisse que traversent les sujets, affect qui ne trompe pas et qui annonce l'approche de l'objet dans sa dimension réelle. Ce n'est pas la rencontre avec le Diable qui produit l'angoisse, mais c'est la rencontre avec l'objet qui fait surgir le Démon. Les expériences anamorphiques sont légions : le monde perd sa géométrie, sans doute peut-on parler d'un dénouage de RSI : le corps peut s'allonger, la langue se perdre, murs ou les lits peuvent bouger. Les films d'épouvantes n'ont rien inventé : le monde se déforme et des jeux s'y déroulent selon des règles dépassant les lois communes, et ce depuis la nuit des temps nous disent les mythes. Je dirais que le monde s'anamorphise depuis que le langage existe, car il est toujours susceptible de se dérégler.

Quand elle passe un peu la muraille du réel, quand elle arrive à être prise par un bout d'imaginaire, la Chose apparaît dans le monde sous la forme de l'objet *a*, sous la forme de ce qui a chu de la rencontre inaugurale avec le langage. C'est là, me semble-t-il, que la figure du Diable est pleinement en fonction de père réel, porteur d'une jouissance toute.

Le chemin de l'ascèse s'accompagne donc de jouissances diaboliques, mais aussi d'extases, de béatitudes, où le sujet de l'inconscient est absent. De jouissances Autres, qui s'emparent d'un corps Autre que celui spéculaire découpé par le signifiant. Les expériences n'en sont pas moins étranges et l'appel si lointain de Dieu fait s'envoler quelques femmes dans les airs, ou encore – dit un témoin – Thérèse d'Avila et Jean de la Croix lévitaient-ils au-dessus de leur banc quand ils s'entretenaient ensemble de Dieu.

Sans doute, et c'est là une hypothèse que je vous sou mets, cette épuration par l'ascèse met à nu l'os de l'objet *a*, le déshabille de ses atours langagiers : il apparaît alors dans sa crudité, venant pulluler dans le monde. Cette extraction de *a*, serait l'opération permettant la dévalorisation de la jouissance de l'objet. Ce serait un équivalent de la traversée du fantasme. D'ailleurs il me semble que quand cette opération est ratée, le sujet passe à une fausse position mystique, comme Jeanne des Anges, par exemple, la célèbre possédée de Loudun. Ou à la mort, comme ce fut le cas de Catherine de Sienne, qui est morte d'avoir trop joui des privations de l'objet oral et des trop grands délices de l'eucharistie.

L'ascèse est donc constitutive de la pratique mystique : il s'agit de déshabiller l'Autre de la jouissance de *a* que vient incarner le sujet : le Diable jouit de lui c'est cela qui fait surgir l'angoisse.

La visée de la manœuvre, c'est que l'Autre, comme le sujet, devienne pur amour. Que veut Dieu ? De l'amour, que la vie du sujet soit vouée à cet amour sans en être distrait par les objets qui soutiennent sa jouissance, disons ordinaire.

Une précision sur l'objet ; je parle d'un délestage de l'objet *a* en tant qu'imaginaire, en suivant les indications multiples de Lacan sur ce point, par exemple celle-ci qui se trouve dans *Les non-dupes errent*, qui précise la double face de l'objet *a*. L'objet *a*, c'est un trou, ce n'est pas de l'imaginaire, mais « Il est un fait que ça s' imagine, ça s' imagine avec ce qu'on peut, à savoir ce qui se suce, ce qui se chie, ce qui fait regard – ce qui dompte le regard en réalité – et puis la voix. Mais le fait que ça s' imagine n'ôte rien de la portée de l'objet *a* en tant que topos, en tant que ce qui se squeeze pour en donner l'image, qui une image écrite, celle que j'ai donnée dans le nœud borroméen. L'objet *a*, c'est là que ça se noue ».

Quand je parle de la Chose c'est à la face réelle de *a* à laquelle je fais allusion. Les mystiques extraient l'objet réel, ils délitent l'imaginaire de la Chose et mettent à nu son lieu.

Et c'est par un travail de langage que ce trou de la Chose au-delà de l'objet se dévoile. Si le premier temps est celui où le Diable endosse l'excès de jouissance du corps, le second temps sera d'éradiquer cette jouissance de l'Autre en le rendant *pas-tout*, en le divisant par l'amour.

La jouissance doit s'articuler à un Autre délesté de sa jouissance pour se transformer en désir : c'est ce nouage qui permet la béatitude mystique. C'est l'amour qui permet cette expérience, et non une jouissance de *a*. C'est l'amour qui fait condescendre la jouissance au désir et c'est lui qui permet l'extase. Lacan disait en parlant de l'amour des mystiques et de la *philia grecque* qu'ils étaient tous deux motivés par un bien particulier, un bien au second degré, « un bien qui n'est pas causé par un petit *a* ». Ou encore, « L'amour n'est rien qu'une signification, c'est-à-dire qu'il est vide ». Il faisait référence là à l'amour courtois et à l'amour de Dante pour Béatrice, amours de l'absence.

L'objet chute et le sujet jouit du Rien de la Chose, qui est un petit quelque chose, une pulsation ténue de vie, un souffle, diraient, en d'autres lieux, les soufis.

Pour atteindre ce Dieu il faut en passer par un travail de la langue. Les mystiques en usent comme sculpteurs plus que comme peintres : en tant qu'ils évident le langage pour construire un sens nouveau; la mystique, cette science expérimentale de Dieu, se donne une nouvelle langue pour parler de l'indicible, nous dit Michel de Certeau. Le discours mystique est une pratique qui met la langue en mouvement par sa subversion : elle ne signifie plus ce qu'elle signifiait en son usage courant. Les mots sont détachés de ce qu'ils désignent, la science mystique invente moins des signifiants nouveaux, qu'elle ne les emploie dans des juxtapositions inédites. Et d'ailleurs, il est à noter que dès le XIII^e siècle les mystiques ont écrit en langue vulgaire, et non en un latin savant. Le parler mystique est donc avant tout un mouvement de la langue, une pratique de langage : ainsi les mots ne prennent-ils un sens que par leur traversée, dans l'expérience même du dire.

Mettre Dieu au lieu de la Chose est un exercice qui demande un usage particulier de la langue et Maître Eckhart, à cet égard, va très loin, lui qui mit en scène la *nescience* : le divin est un tel lieu Autre, il est d'une telle altérité que pour lui, et c'est ce qui fait son singulier, même l'amour n'est pas une voie pour atteindre Dieu. L'épuration de l'âme est seule apte à avoir raison de Dieu. Aucune production humaine n'est capable d'atteindre l'essence d'un Dieu impossible (ce qu'il nomme *la déité* de Dieu). D'où un usage particulier du langage, fondé sur la négativité de ses termes. L'homme ne peut concevoir ce que Dieu est, et tout ce que l'on peut penser de lui, ce n'est pas ça. C'est donc à partir du vertige de ce que le langage ne peut dire, qu'une non-idée de Dieu va se creuser en négatif, cernée par ce qu'il n'est pas.

C'est sans doute une des façons les plus extrêmes de toucher à l'*existence* de Dieu. De par ce fait même, l'humilité est la seule posture pouvant faire le vide nécessaire pour atteindre les marges, les bords du divin. Ainsi la noblesse de l'homme tient-elle dans sa désappropriation, dans son détachement. Alain de Libera parle de la naissance d'un « homme sans qualité » chez Eckhart, un homme se détachant de tout afin d'atteindre l'Autre : « il ne veut être ni au-dessous ni au-dessus, il veut être là où il est de lui-même, n'a souci ni d'amour ni de souffrance, ne veut ni égalité ni inégalité avec quelque créature que ce soit, il ne veut ni ceci ni cela, il veut être. Rien d'autre. Vouloir être ceci ou cela, il ne le veut pas, car qui veut être ceci ou cela veut être quelque chose, alors que lui ne veut être rien de rien.» C'est le *Gelassenheit*, le laisser-être, qu'Alain de Libera traduit par *délaissement*.

L'âme libre est donc celle qui s'anéantit dans l'humilité, telle que l'a déjà écrit Marguerite Porete, la béguine des Flandres, brûlée en place de Grève pour hérésie en 1310, dans *Le Miroir des âmes anéanties* : « elle est vide, vacante, donc libre ».

C'est une logique du Rien, déclinée sous d'autres modes chez d'autres mystiques. Pour Hadewijch d'Anvers ou pour Jean de la Croix, c'est courir sans cesse après l'aimé en fuite perpétuelle, leurs poèmes, souvent retracent leur quête de l'aimé.

Thérèse d'Avila, qui connut tant d'extases, arriva à l'apaisement de la sûreté de la présence de l'Autre alors que Dieu ne se manifeste plus, qu'il est silence absolu, une fois atteinte la septième demeure du château de l'âme, quand nulle extase ne vient distraire ses jours et nulle angoisse agiter ses nuits.

La quête mystique est une quête de l'impossible Chose, son aboutissement est un silence plein, puisque le langage ne peut l'atteindre. Son réel ne peut se dire : vampire qui se dissout au soleil, Eurydice disparaissant sous le regard d'Orphée, cible visée et se dérochant dès le décochement du mot.

Dans cette voie thérésienne, dans ce parcours achevé, l'Autre se fait désert : il ne jouit plus du sujet et le sujet ne le goûte plus de lui. Plus de vol de l'esprit, plus de jouissance de corps, plus d'ange perforant les cœurs de sa lance amoureuse. En ce point tout n'est que vide et absence, avec pourtant la mise en place de ce point de certitude : Dieu aime. Un Dieu qui ne peut s'atteindre vient remplir la place du tintamarre de l'objet diabolique et de celui des brûlures du ravissement. Ce dieu silencieux est le Dieu-Rien : une place vide est occupée par un nom qui ne produit que silence.

La nescience de Maître Eckhart souligne le fait que le divin ne peut s'approcher que dans une démarche qui se dévie sans cesse : c'est un abord en creux d'une chose qui s'estompe. Dès qu'un dire se prononce sur la déité, il doit se négativer du même mouvement. La Chose se dissout dans la parole qui la dit.

Une autre façon de bousculer la langue pour en soulever sa peau de semblant, c'est l'oxymore, qui est la figure de style privilégiée des mystiques : « musique silencieuse » (la « *música callada* » de Jean de la Croix), « silence sonore ». Cette figure de rhétorique écarte le mot de son usage courant, il est exilé de la langue, il en est sorti, rendant la langue étrange. Paradoxe assumé, l'oxymore prend des mots appartenant à des

ordres hétérogènes. Michel de Certeau a souligné que ces mots n'étaient pas vraiment ou pas toujours des contraires : « cruel repos », « suave tourment », l'oxymore mélange plutôt les genres établis, trouble les significations convenues de la langue. Il montre ce qu'il ne dit pas, créant un trou dans le langage, rendant présent ce qui n'existe pas, l'oxymore est usité dans un « langage qui vise un non langage », « il ouvre le vide de l'innommable », là où des non-choses correspondent à des non-mots. Cette figure de style perce ainsi la réalité, ouvrant un autre espace, délimité par une autre topologie, comme si deux mots de deux « espèces » se retrouvaient habiter un même corps. Pensant sans doute aux portails des églises ou aux chapiteaux romans, Michel de Certeau dit qu'un oxymore c'est comme un monstre : un lion à tête de femme, ou une femme à queue de poisson. C'est un monstre qui se situe à la jointure de deux mondes, ou plutôt qui engendre un autre monde, un monde qui n'existe pas : si femme et lion existent, il n'y a nulle trace de sphinge hors les mythes et il en va pareil pour les sirènes.

Alors que la Chose chute entre les signifiants, ne pouvant se signifier, l'oxymore tente de la récupérer, de la faire surgir des entrailles du langage. Une autre découpe de la langue se fait nécessaire devant l'impossible travail : la plus petite unité du langage n'est plus le signifiant, mais celui-ci se dédouble dans l'oxymore. Et plus, l'impossible récupération de la Chose engendrera le texte puis l'œuvre, renvoyant la Chose à son impossible dans l'énonciation même. Le discours mystique est sans cesse travaillé, sans cesse perverti par son reste : soit cette part de l'expérience justement in-inscriptible.

L'objet, la Chose, donne sa courbure au langage : le non objet ne se dit pas comme un objet courant, il faut trouver un ton, des façons de dire inédites. Il y a un jeu dialectique entre la Chose et la langue. Dans ce jeu, la Chose apparaît dans le creux du langage, contrairement aux pullulements des objets diaboliques qui se positivent dans un monde en anamorphose.

Ces belles monstruosité de langage nous disent que la Chose de notre plus grand désir est un objet hétérogène, rebelle au calcul, à la pensée. C'est un objet obscur qui érotise la langue à l'instar de ce que Dragonetti soulignait après Lacan : ce qu'aimaient les troubadours et ce qu'ils célébraient dans leurs chants ce n'était pas tant l'amour de la *Donna* inaccessible qu'un amour fou de ce Rien creusé par la langue.

La première remarque, c'est que nous lisons encore les mystiques. Ils sont précieux car ils dénudent la Chose par ce travail sur la langue qui est une expérience de traversée des semblants pour atteindre à un réel. C'est une expérience historiquement terminée, Dieu n'habite plus le monde de la même façon, mais c'est une expérience qui a dégagé un point de structure : quand l'objet de la pulsion se dénude, il reste la Chose.

Ils ont donc effectué un travail de la lettre, au plus proche de ce que Lacan ramassait, en avançant que la lettre féminisait. La lettre féminise le sujet qui en use – si nous n'avons plus de mystiques, il nous reste les poètes – car elle vient border un réel, elle vient dans sa frange au plus près, et c'est sans doute les effets de cet usage de la lettre, qui, en retour vient blesser les corps des sujets mystiques perclus de douleurs christiques (mais ceci c'est une autre histoire). Ce réel de la Chose est au cœur du vivant, de ce qui fait appel au désir et qui relance à jamais son insatisfaction.

Les mystiques, on les lit. On les lit comme on lit justement ceux qui ont cette démarche de faire travail du plus singulier de leur être. On les lit comme on lit les poètes ou encore comme on le fait des théologiens, je parle de ceux de la trempe d'Augustin ou de Thomas d'Aquin, de ceux qui de leur acte d'énonciation ont renouvelé quelque chose du savoir de leur temps.

Ce travail de la lettre venant border un réel me permet de distinguer ce qu'il en est du « singulier » et de l'« individualité ». Le singulier, c'est l'extime du sujet, et pour en faire quelque chose, il faut qu'il arrive à l'extraire de la chair des mots, cette extraction se fait selon des modalités variables en fonction des liens sociaux, bien que la poésie semble en être la forme éternelle... du moins jusqu'à aujourd'hui.

L'individualité, c'est ce qui habille le sujet moderne et qui vient faire objection au singulier, c'est par exemple, le sujet repu d'objets *a* standardisés qui viennent obturer le réel de la Chose. Nous sommes loin aussi avec les écrits mystiques des multiples misères narcissiques qui engendrent certains livres dans la modernité.

Deuxième remarque, les écrits mystiques qui se sont parfois fait entendre dans la théologie en ont changé le discours. Ce qui laisse à penser que le singulier peut avoir une certaine efficacité dans le lien social, ce qui nous donne quelque espoir.

Troisième remarque, le rapport au semblable se trouve changé par l'expérience mystique. Dans ce monde de la chrétienté, ce nouveau rapport s'appelle « charité ». Ça nous paraît de mauvais goût aujourd'hui, mais dans

le monde fortement hiérarchisé par la volonté divine que les mystiques habitaient, cette façon de faire avec le petit autre était somme toute révolutionnaire pour le sujet qui s’y engageait : un acte. Même si elle était guidée par l’imitation christique – mort pour le salut des pécheurs – leur charité si excessive – Angèle de Foligno ou Catherine buvaient l’eau ayant servi à laver les plaies des lépreux – s’élevait contre les usages du temps.

Isabelle MORIN

Marie Jean SAURET

D'un lieu à l'expérience

C'est un débat dans lequel chacun fait le pari de cerner au plus près ses questions : Où sont les hommes ? Comment répondre sans savoir où localiser le féminin ? Comment localiser le féminin, et comment savoir où le localiser sans le discours analytique ? Comment le discours analytique existerait-il sans le féminin ? Et pour finir, il n'est pas plus facile de savoir où sont les analystes que de savoir où se loge le féminin : nous le vérifions dans l'après-coup de l'analyse. De sorte qu'il existerait un lien intrinsèque entre la passe et le féminin.

MJS : Isabelle Morin me laisse commencer, alors que le code des bonnes conduites accorde cette préséance aux dames. Seulement, à quoi les reconnaît-on analytiquement parlant ? Est-ce déjà une indication sur l'ordre des questions : pour savoir où sont les hommes – la question que j'introduis – il n'y aurait qu'à demander aux sujets qui « ont l'expérience du féminin » ?

J'ai extrait cette interrogation, d'une part, de la liste des symptômes attribués au présumé déclin contemporain de la fonction paternelle (baisse des relations sexuelles, virtualisation de la vie en couple, succès du *Viagra* et autres adjuvants, repli des féministes sur elles-mêmes, etc.), d'autre part, du spectacle « affligeant » (Lacan) à mes propres yeux de la lutte pour le pouvoir (pour une Europe « puissante », etc.) de la plupart des « hommes (et de femmes) politiques », et, enfin, des plaintes de certains(e)s de mes analysant(e)s.

Internet m'apporte une contribution inattendue sous la forme d'un diaporama en vingt-cinq items sur l'avantage d'être un homme : il n'a pas à se maquiller, à feindre (y compris la jouissance), à dissimuler son odeur, ses cheveux, ses rides, à soigner particulièrement ses vêtements, etc. L'énumération prend à contre-pied, ainsi que Patricia León l'a déjà fait valoir, la compréhension habituelle de la thèse selon laquelle la mascarade féminine serait masculine ! La mascarade indexerait au contraire « quelque

chose » de spécifiquement féminin, quitte à tenter de l'habiller d'une aura phallique (déjà le tissage). Sur ces entrefaites, arrive une jeune femme pour sa première séance. Elle me regarde surprise : « J'étais persuadée que vous étiez une femme ». Quoique l'ayant pensé très fort, je me suis gardé cette fois, faute de la connaître mieux, de lui rétorquer : « A quoi voyez-vous que je n'en suis pas une ? »

Le pénis marque d'un renforcement narcissique ceux qui ne s'étonnent même pas de le traiter en terme « d'avoir » : est-ce à cause de « ce plus » narcissique que les hommes (les mâles) sont plutôt à la guerre, dans les finances, dans les allées du pouvoir, dans les stades de football, dans les voitures, etc. ? Est-ce parce qu'elles sont d'entrée occupées par *ce qu'elles interprètent comme un manque* que les femmes se mettent au tissage, à la sauvegarde du feu, à l'entretien de la maison, à la culture de l'amour ? Intuitivement, nous devinons en quoi ce sont celles-là qui ont inventé le lien social sous sa forme hystérique : pour y loger ce qui fait défaut à l'ensemble... Tout aussi intuitivement nous devinons comment les hommes ont dû changer de dialecte, s'obsessionnalisant pour promouvoir le discours du maître auquel ils se confondent, dans l'ignorance de la détermination inconsciente : l'esclavage pour faire marcher au pas ce qui ne marche pas au pas, faire tenir ensemble ce qui menace de défaire l'ensemble.

À cette marche au pas, les hommes donnent l'exemple, inventant un Autre divin auquel se soumettre. Il faudra attendre les mystiques pour réveiller ce dont certains ont l'intuition : que « le Père lui-même, notre père éternel à tous, ainsi que l'écrit Lacan dans la préface à *L'Éveil du printemps* de Wedekind¹, n'est que Nom entre autres de la Déesse blanche, celle (...) qui se perd dans la nuit des temps, à en être la Différente, l'Autre à jamais dans sa jouissance (...) ». Où sont les hommes quand Dieu le père lui-même est le masque d'une femme (ce qu'a fait valoir Isabelle Morin dans sa thèse) ?

Nous devrions en déduire que le féminin est un point d'appui pour le levier susceptible de permettre à l'humanité de se soustraire à la suggestion. Du coup, l'extension de la suggestion dans le monde contemporain (montée en puissance des psychothérapies, de la superstition et du religieux, l'affadissement de la démocratie...) interroge aussi sur le destin du féminin.

1. J. Lacan, « Préface à *L'Éveil du printemps* » (1974), *Autres écrits*, Le Seuil, 2001, pp. 561-563.

IM : Puisque Marie-Jean se demande « où sont les hommes ? », je réponds donc en mettant, au regard de sa question impertinemment posée, *une expérience* singulière, celle de « la part femme des êtres parlants ». Devant le malaise actuel dans la civilisation, devant la guerre et la mort qu'elle programme, je me demande si le féminin peut infléchir cette pente vers la pulsion de mort ? La collusion entre le pouvoir et la possession du phallus symbolique donne la structure du pouvoir dominant, celui du maître qui, en mettant aux commandes le signifiant maître, écrase l'altérité du féminin et fait, bien souvent, le lit du machisme.

Partons de l'enfant qui naît sans savoir qui il est, ni ce qu'il est. Ce sont les premiers plaisirs qui vont lui donner la vie, les premiers mots, les premiers sourires, c'est-à-dire la première adresse et les premières réponses de l'Autre qui le constituent comme sujet. Les êtres parlants sont, d'abord, des sujets et ce n'est que le temps suivant que le sujet aura à « choisir » fille ou garçon. La sexuation les sépare alors définitivement à cause de la jouissance. Devant quoi le sujet se décide-t-il ? Vous connaissez la réponse freudienne qui tient compte de l'anatomie : devant la « castration maternelle ».

Pour la fille : l'aperçu de ce que Freud a appelé la « castration maternelle », je l'entends comme une première rencontre avec « le manque dans l'Autre », elle prend une tournure particulière parce qu'elle a déjà vu, elle sait cela comme le disait Freud. Ne vous précipitez pas pour en déduire que le féminin serait la privation ou la castration, certainement pas ; mais ne négligeons pas pour autant, comme le dit Marie-Jean, l'effet de *ce qu'elle interprète comme un manque*. Cette expérience première laisse une marque dans la trame symbolique, puisque manquera un signifiant pour lui dire son être. On peut lire ou entendre quelque chose de ce que je considère comme *une expérience* dans certains textes littéraires ou dans certains dires d'analysants. L'expérience première de la fille est différente, à cause de ce qu'elle sait déjà, de celle que fera le garçon. Car, lui, du fait du narcissisme qui s'attache au pénis, en rencontrant cette même castration maternelle, ne lui donnera pas la même interprétation. Or c'est l'interprétation qui décide le sujet devant le choix de jouissance.

À partir de ce rappel très succinct, on peut regretter que Freud ait, d'une certaine façon, escamoté le savoir tiré de cette première expérience, au profit du *penisneid*, parce que ce raté n'est pas sans conséquence sur ce qui a été élaboré sur le féminin. Je vais développer deux points : le premier concernera la proximité du féminin avec le signifiant de S de grand A barré, et le second la collusion entre le pouvoir et le phallus symbolique.

MJS : Reprenons. À quoi les hommes reconnaissent-ils les femmes ? La forme de la question impose la réponse : à leur anatomie (mais pas à leur cerveau, démontrent aujourd'hui les biologistes). Il existe deux anatomies chez le parlêtre, et comme il parle, cette duplicité, encore nécessaire à sa reproduction, est interprétée – en terme de différence cette fois. Cette différence est représentée par un signifiant unique, le phallus. Du même coup ce signifiant divise la jouissance entre celle qui s'attrape par les moyens du langage, et celle qui excède les moyens du langage. Les parlêtres se répartissent selon la place qu'ils font à l'une et à l'autre – position masculine, position féminine, en principe sans rapport mécanique avec l'anatomie justement. Il est facile de construire l'ensemble des parlants, un peu plus difficile de construire celui des hommes (ceux qui adoptent la position masculine : régler son rapport à la jouissance en donnant la priorité au signifiant et au phallus), impossible de dresser l'ensemble des femmes (position féminine à l'endroit de la jouissance : celles qui donnent la priorité à ce qui de la jouissance ne s'attrape pas par les moyens du signifiant et du phallus). Pour les femmes, il convient d'y aller une par une : les unes confirment leur expérience du féminin (sans le secours de l'analyse, ce pourquoi elles seraient, ainsi que Lacan l'avance, les meilleures comme les pires analystes ?), les autres non. Ces dernières ont-elles *renoncé* à ce rapport particulier, ou étaient-elles déjà (*pré*)disposées à se ranger intégralement sous le joug du signifiant – côté homme ? (*quid*, dans ce cas, de la première expérience évoquée par Isabelle ?). En tout état de cause, oui ou non le terme de femme doit-il être réservé, *analytiquement parlant*, aux sujets anatomiquement femelles, quelle que soit la place qu'ils accordent à la jouissance féminine ? Si nous répondons « non », puisqu'une femme peut se ranger côté homme, nous devrions pouvoir, chez des sujets anatomiquement femelles, aussi bien diagnostiquer une hystérie masculine qu'observer le « pousse-à-la-femme » paranoïaque.

IM : La femme, dit Lacan, a rapport à S de grand A barré, « Ce signifiant qui marque l'Autre comme barré »². J'en viens donc à ma question pour interroger ce rapport de proximité de La barré femme à ce signifiant particulier. J'établis un lien avec cette rencontre première de l'inconsistance de l'Autre. Cet Autre est barré parce qu'il est à considérer en tant qu'il manque : d'un signifiant, de jouissance, ou encore de vérité, mais aussi place vide du lieu de la jouissance. Il est barré parce qu'il n'y a pas d'Autre

2. J. Lacan, *Le séminaire*, livre XX, *Encore*, 1972-1973, Le Seuil, 1975, p. 75.

de l'Autre qui serait consistant, et dans le *Séminaire Le Sinthome* Lacan précise, du reste, qu'il regrette de l'avoir barré en travers comme le sujet divisé, qu'il aurait dû le négativer comme il l'a fait pour le Φ dans les formules de la sexualité quand il écrit non phi de x ; ce qui donnerait S de non grand A . On comprend mieux ainsi que c'est A qui n'existe pas. C'est donc une sorte de lieu de jouissance castrée. Il ne s'agit pas de réduire ce signifiant à une formule consacrée puisqu'il sépare ceux en position féminine de ceux en position masculine. Les uns ont eu un premier aperçu de l'inconsistance de l'Autre, les autres n'en ont pas encore pris la mesure, masculin et féminin sont distingués ici par ce premier moment logique.

À partir de ce manque initial, je profite de ce signifiant particulier S de grand A barré pour le mettre en série avec le féminin et le vide de la femme. Les trois termes de cette série ont en commun une proximité à un manque, mais est-ce le même manque ? Le vide de la femme est une expression que Lacan utilise dans sa préface à *L'Éveil du printemps*. Je le cite : « Le masque seul ex-sisterait à la place de vide où je mets *La* (non barré) femme ». Il ajoute « En quoi je ne dis pas qu'il n'y ait pas de femmes ». Il y a des femmes mais pas *La* femme, Lacan met *La* femme à la place de ce vide d'existence, et non du vide. Mais ce vide d'existence est celui auquel les femmes ont affaire. Le masque seul est celui qui n'est pas porté, c'est celui qui a pour fonction de masquer cette place de vide de *La* femme. La question est la suivante, si le féminin n'est pas équivalent à ce vide de la femme, pourquoi fait-il résonner ce vide ? Je pars de l'hypothèse que le féminin est l'ombilic où s'origine le désir. Je dis « hypothèse » parce que le dogme dit que c'est la mère.

Deux acceptions différentes peuvent nous guider à propos du vide, l'une implique une extraction, l'autre nécessite de faire un bord. Pascal fut le premier à expérimenter de faire le vide. C'est moins poétique que la poésie chinoise, mais tout aussi efficace pour saisir qu'il s'agit de *happer*, d'*extraire* quelque chose – pour Pascal, c'était de l'air. C'est la métaphore de l'aspiration d'un contenu qui m'intéresse ici, la soustraction, plutôt que la description d'un état subjectif, parce que cette opération nous indique que quelque chose a dû être négativé. La seconde référence est liée à la Chose. Quand Lacan parle du vide, il fait toujours référence à *das Ding*, pour montrer que l'on peut créer le vide, comme le potier, pour le faire exister. Il ne s'agit pas, ici, d'un vidage, mais *de faire venir à l'existence* ce vide, qui n'est pas le rien, en l'entourant, en lui faisant un bord. Cependant si on pose le vide comme existant, comment peut-il faire existence ? D'une part, il est au cœur même de la *Chose*, dans la relation à la mère originaire, d'autre part il s'enforme dans l'Autre avec l'objet *a*. Donc que ce soit de soustraire ou de

faire un bord, c'est une affaire de langage. Border le trou avec des signifiants ou créer un vide en négativant, c'est le langage qui le permet.

En lisant la réponse que fait Lacan à Marcel Ritter sur le rapport entre l'ombilic et *L'Unerkannte*, le non reconnu au sens de l'inconnaissable, j'y trouve une occurrence, non pas de ce vide de la femme, mais des traces de la déesse blanche à propos de laquelle Lacan situe ce vide. Il précise d'abord que, pour lui, l'ombilic n'est pas le réel pulsionnel mais plutôt un lieu où se condense, dans une sorte de nœud, un impossible à savoir. Puis il associe cet ombilic au cordon ombilical auquel, je le cite: « quelqu'un s'est trouvé en somme *suspendu* », il précise que ce n'est pas à la mère, c'est au placenta, être suspendu à ce point fermé au savoir. Rien ne nous empêche alors de faire un rapprochement avec la déesse blanche puisque Lacan termine sa préface à *L'Éveil du printemps* par un énigmatique « ...c'est elle qui nous suspendra, nous. » Avant de commencer l'énumération des formes de l'infini de sa jouissance, il s'agit de savoir qu'elle nous suspendra, nous.

Notre père éternel, Dieu, au sens de l'Autre de l'Autre, ne serait qu'un nom de cette Déesse blanche, dont Lacan dit qu'en somme c'est *La* femme. Ce n'est sans doute pas le dernier mot de cette Déesse. Si Lacan lui assigne la même fonction que le placenta, cette Déesse est alors le mythe du paradoxe de ce *qui lie et sépare à la fois*, vous pouvez reconnaître que ce qui permet de lier et séparer, c'est le langage. Il s'agit d'attraper une origine impossible à rejoindre, et là il ne reste qu'une marque où se condense un vide, qui n'est pas un trou, où se serre un savoir impossible à atteindre. C'est sur ce fond de cicatrice, de serrage, de nœud que se produit, dit Lacan, le poétique là où est l'impoétique au sens d'un impossible à reconnaître. Le lieu de l'impossible à reconnaître qui porte sur le savoir lui-même, un lieu sans garantie de savoir, qui n'est pas un trou mais un vide qui circonscrit une inexistence. Dans sa réponse, Lacan tente de penser « un nœud dans le dicible » qu'il compare à la pulsion. Ce vide de la femme je l'avais déjà figuré par le petit carré blanc de Bourbaki, je voulais indexer un espace où le langage mord sur la jouissance, ce que cache la tache noire de Hans. *Le a* est le reste incastrable après l'opération langagière, du côté des pulsations de la vie, et s'il ne peut se représenter, il se laisse figurer par une lettre, il est comme le masque qui cache et, dans un même temps, fait apparaître le vide de la femme.

C'est à partir de là, me semble-t-il, que l'on peut entendre comment le *vide de la femme*, l'inexistence à l'origine du langage, fait résonner le féminin ; qui s'il ne garantit pas le désir, est à l'origine du désir, là où le langage et la pulsion sont noués autour d'un vide originaire. Si ce nœud est

le non reconnu, le non arrivé, c'est la cause de l'inconscient. Le féminin serait, dès lors, ce qui en chacun « supporte », cet espace de vide.

MJS : Le sujet, en tant que parlant, est donc masculin : Lacan l'inscrit de fait à gauche dans les formules de la sexuation. Faire raisonner le vide du féminin, l'expérience du féminin, s'entend d'au moins cinq façons, les trois premières également lisibles sur le tableau de la sexuation :

1. bien sûr comme prise de vue sur ce *a*, l'enforme de l'Autre, qui cause le désir du sujet lui-même, qu'il adopte comme sa cause au terme de son analyse, voire à quoi il s'identifie ;

2. comme preuve de l'impossibilité d'une identification féminine [*La barré femme*] qui ferait fi de sa singularité justement : cette impossibilité vérifiée confirme l'adoption de la position féminine ;

3. comme soutenant la fonction phallique mais appelant à reconnaître sa limite intrinsèque : ce qui a pu être confondu avec le *pénisneid*. À quoi il convient d'ajouter

4. le fait de consentir à s'offrir comme promesse de cette jouissance que le sujet perd à parler dans la rencontre sexuelle pour causer le désir d'un autre, en attendant l'accueil de sa propre féminité, au prix d'en être divisée et rendue à sa solitude, mais aussi

5. faire semblant de la cause du désir d'un autre accueilli dans le discours analytique ! L'homme serait-il ici celui qui fait place au féminin – au cœur de sa propre expérience et, tout au moins, du côté de l'autre qui, ainsi, se « réalise » – ?

IM : Dans le lien social, les femmes font état du meilleur et du pire. Du meilleur avec des inventions sociales des plus ambitieuses, je n'ose en citer tellement elles sont nombreuses, du pire avec ce que Lacan appelait les « effets dévorants et castrateurs de l'activité féminine », Médée ou Judith (de Holopherne). Pourtant le monde vit toujours sous le règne du phallus symbolique.

Pour éclairer la structure du pouvoir, deux cas célèbres nous guideront sur l'écart qui se creuse au moment du choix de la position sexuée, le cas de phobie des poules d'Hélène Deutsch au regard de celui de Sandy. *Côté garçon* : la phobie des poules, chez ce petit garçon, se déclenche à un moment où le narcissisme du sujet entre en rivalité avec le frère. Il y a un enjeu de pouvoir quand la donne phallique vient semer le trouble. Lacan

s'intéresse dans son commentaire, à la disjonction du savoir et du pouvoir. On peut déduire de ce moment phobique, que si la castration symbolique n'est pas accomplie, le narcissisme de l'organe se reporte sur le phallus, et le pouvoir est confondu avec le fait d'avoir le phallus symbolique. *Côté fille* avec Sandy : elle a un aperçu de ce qui lui manque qui fait la différence, d'abord la sienne, puis celle de sa mère qui revient amoindrie (castration maternelle). Je mettrai donc volontiers au regard du pouvoir, pouvoir du maître, un savoir sur « l'impouvoir ». Le lien social, qui procède de l'Un de l'universel, produit l'Église et l'armée. Peut-on considérer que le rapport à S de grand A barré, sans verser dans l'idéal ou l'idéologie, peut produire la création, la mystique, l'insurrection et l'amour. Freud dit que ce sont les femmes qui ont inventé l'amour.

MJS : la présence de l'organe qui sert à imaginer le phallus prédispose les hommes à se ranger côté gauche et les femmes côté droit. À ceci près, que chaque sujet est divisé entre ce qu'il est comme parlant (ce qui de lui parle et est soumis aux lois du langage), et ce qu'il est comme « pas tout » parlant (ce qui de lui est silencieux et décomplete l'ensemble langagier). De sorte qu'il s'agit pour chacun sans doute d'user du partenaire (homosexuel comme hétérosexuel) afin de loger cette part qui s'excepte aux lois du langage, et qui, somme toute, rappelle à l'humanité qu'elle n'est pas résorbable dans le symbolique : ce pour quoi je partage l'idée que les femmes, les sujets qui ont choisi la position féminine, sont les véritables « tisseuses du social ». Ce qui pose une question et suggère une thèse : pourquoi le féminin, sans la rencontre d'un autre, ne fonctionne-t-il pas comme symptôme pour le sujet qu'il divise ? Ce qui redouble la raison d'attribuer aux dites femmes l'invention de l'hystérie, à la fois comme dialecte d'une forme d'assujettissement et comme lien social : l'hystérie comme moyen d'intéresser l'autre à son symptôme, ainsi que l'avance Lacan sur la fin de son enseignement ! L'anatomie prédisposerait certains sujets à se ranger côté femme exactement comme l'on parle de complaisance somatique pour rendre compte du symptôme hystérique – orgasme y compris³.

IM : Cette disparité, pouvoir et impouvoir, est-elle pertinente ? On constate que le phallus symbolique donne consistance à l'Autre, tout puissant, non barré, de la religion, de la politique à qui rien ne manque surtout pas le

3. cf. Jacques Lacan, *Le séminaire*, livre X, *L'angoisse*, 1962-1963, inédit.

savoir, d'où la pente vers les intégrismes de tous poils qui est davantage une pensée masculine. Comment Φ s'arrange t-il de S de grand A barré puisqu'ils sont disjoints, dans les formules de la sexuation, par la barre qui sépare les uns des autres ? Deux éléments passent néanmoins au travers, deux flèches traversent, pour que les partenaires se rencontrent, l'une pour joindre *a*, côté droit, l'autre pour joindre Φ , côté gauche. Le symptôme sauve du *Un phallique* les sujets en position féminine parce qu'il soustrait une part à l'universel, il met ainsi en cause le rapport sexuel que le phallus fait miroiter. Je me demande une fois de plus à quelle condition le symptôme est utilisable pour traiter, dans le lien social, cette collusion du phallus et du pouvoir ?

Je me sers maintenant de la fin de la cure analytique pour illustrer un moment fécond, quand le sujet se trouve démuné, ou dépourvu comme la cigale de La Fontaine quand la bise fut venue. Être démuné du phallus symbolique est une expérience du féminin qui se produit quand le sujet sait ce qui fait sa jouissance singulière. Je considère que c'est le moment où il y a une déflation de la jouissance phallique liée à cet aperçu, ce qui a pour conséquence de faire perdre sa consistance à l'Autre qui devient l'autre, ce qui permet de guérir du transfert si l'analyste ne fait pas obstacle. ($A - a = S$ de A barré). Pour faire ce pas essentiel, le sujet a dû au préalable « dénommer » la cause, jusque là : le père, pour la renommer par le noyau du *sinthome*. Au capitaine cruel, c'était le premier nom de la cause de jouissance, vient succéder le rat de la jouissance, d'où l'homme aux rats. Pour que S (A barré) ait un effet sur Φ , il s'agit d'accomplir le parcours qui donne au moins une vue sur ce qui se passe côté jardin.

MJS : La répartition entre côté homme et côté femme repose, indirectement, sur un certain rapport au nom, le nom de « celui » qui confère à chacun son nom. Exactement, le sujet doit se situer par rapport aux deux limites impliquées par le don du nom :

1. quel est le nom du père du nom, de quel « sans nom » celui-là tient-il son nom ? Tel est ce qui fait la valeur de la réponse du Dieu des Juifs : « Je suis celui qui suis » à la place du père réel, ou, mieux, du réel du père (de la déesse blanche ?), ce qui de la jouissance ne passe jamais à la castration mais intervient comme agent de la castration ;

2. que faire de la part de chacun qui ne se reconnaît dans aucun nom reçu ? Il faut en effet souvent une analyse pour réussir à le situer au bon endroit : le féminin et le *sinthome*.

Éric désire les femmes avec lesquelles il a des relations satisfaisantes, mais il n'aime que les hommes, dont il ne peut qu'être la victime passive. Ahmed n'aime que des hommes hétérosexuels : il les désire quand ils lui résistent, il les rejette quand ils pourraient céder à ses avances... L'un et l'autre savent où sont les hommes : à l'écart desquels ils se tiennent, car ils ne les rencontrent que sous la face terrible ou comme « inexistant ». Seul le féminin permet, à l'un de « faire l'homme » (hystérie « féminine » ?), et à l'autre, de s'en protéger... Ne suggèrent-ils pas l'intérêt qu'il y aurait justement à dissocier – *via* l'analyse ? – chez eux, le féminin et le *sinthome* ?

IM : Pour conclure, je me saisis de la parole d'un autre analysant qui, parlant de la façon dont on enseignait l'histoire médiévale, disait : « Je m'intéresse plus aux faits guerriers qu'à la façon dont on fait les draps. » Peut-on attendre quelque chose qui donnerait ses chances à un lien social qui ne ferait plus des faits guerriers, (là où « les grands hommes » engagent la mort des autres), l'enjeu de la civilisation, mais du tissage, la chance de loger le vivant ? Une dernière question qu'il est temps de nous poser : pensez-vous que l'expérience du féminin ait modifié quelque chose du style des *sociétés savantes* des psychanalystes ?

MJS : Les sociétés de psychanalystes qui se disputent l'orthodoxie, l'influence dans les médias, les négociations avec le gouvernement, les succès éditoriaux, et, *last but not least*, la fabrication du « meilleur psychanalyste » et de « l'analysant d'école », qui finalement construisent des ensembles tels qu'ils ne parlent pas aux associations voisines, disent assez la logique qui les règle : identification phallique du psychanalyste à tout sauf à son symptôme jusqu'à produire des « un psychanalyste » dont le meilleur règne sur leur communauté ; cette conception conduit de fait à l'exclusion « du » psychanalyste, dans son rapport au féminin, lequel se trouve logiquement renvoyé du côté... de *l'autre* association ! De sorte que l'École serait alors... *l'autre* association, celle avec laquelle on ne parle pas, celle qui fait horreur : l'association fermée sert à se protéger... de la psychanalyse ! Cette conception de l'association n'est qu'un des aspects qui témoignent du fait que les psychanalystes participent de la dégradation générale du lien social, à la réduction de la ronde des discours à la seule version capitaliste.

Les associations de psychanalyse n'échappent pas toujours aux caractéristiques du discours capitaliste ambiant : Dieu, expulsé par le

scientisme du ciel monothéiste et de l'inconscient, se démultiplie, incapable de garantir le moindre nom, mais prophétise, avec le marché, un bain de jouissance sans précédent qui dispenserait chacun de la castration !

Les groupes analytiques suivent la pente prise par les religions : d'un côté les sectes s'efforcent de réveiller un *leader*, Dieu ou gourou, le S_1 se ré-dupliquant à l'infini ; de l'autre, tout se passe comme si, avec le rejet du discours analytique, nous assistions à la montée d'un sentiment de l'inconscient de la même façon que d'autres parlent de sentiment religieux : tout est psychosomatique, le sujet affiche sa division en tout lieu, récuse toute autorité, le phallus est nulle part et partout, les psychanalystes ont leur mot à dire sur tous les thèmes.

Il n'est sans doute pas utile de s'étendre sur le visage de la psychanalyse apparu dans la dernière période : analyse sous suggestions, orthodoxie « validée » par la science, analystes terrifiés à l'idée de contredire leur *leader* et se proposant comme les nouveaux « managers de l'âme » (Lacan), technothérapeutes (comme l'on dit technoscientifiques) pour traiter du malaise dans la civilisation réduit à un bien-être vendu sur le marché de la santé... Bref, la prophétie de Lacan est en passe de se réaliser : la psychanalyse se met au service du discours pesteux (pestiféré) capitaliste et contribue à son propre effacement.

C'est pourquoi nous interrogeons, aujourd'hui, le lien social à partir du féminin – comme condition et index de la mobilisation du discours analytique. Cependant, si notre interprétation en terme de désactivation de leur discours par les psychanalystes eux-mêmes est juste, pouvons-nous parier sur une résurgence du féminin ? Ainsi que le facteur, le féminin sonne-t-il toujours deux fois ?

Le rythme et le vivant

1. J'ai pris au sérieux le début du texte rédigé en prologue et programme de ces journées, plus précisément ces mots « question cruciale pour l'humanité ». Pour moi, s'il y en a une, et je suis toujours l'esprit sinon la lettre de ce texte, c'est celle du vivant et de son contre-exemple, l'extermination. La constitution d'orchestres dans les camps de concentration s'allie rétrospectivement à ce constat, pour beaucoup, ces musiciens là ont survécu. D'où la question : à quoi ou à qui le doivent-ils ? La notion de « rythme » m'est venue comme une réponse logique possible. Et ce rythme m'a amené à l'éthique chez les Grecs, aux pulsions chez Freud, et à la pulsation de l'inconscient chez Lacan. Je conclus sur le moteur de l'opération : une érotique du vivant, telle qu'elle est présentée par Kierkegaard, érotique « spontanée » musicale, ou érotique plus durable dans ce thème qui nous intéresse : entre féminin et lien social, une érotique du vivant.

2. Dans les camps d'Auschwitz-Birkenau¹, il y eut séparation entre les hommes et les femmes en deux camps distincts. Chaque camp a été doté d'un orchestre, un orchestre d'hommes et un orchestre de femmes.

Dans l'orchestre masculin, la musique est ouvertement restée un article de consommation, parfaite pour « l'organisation » (c'est-à-dire l'art du vol des marchandises par les détenus). Orchestre et musique ont été le capital-survie des musiciens détenus, tous musiciens professionnels avant le camp. Ils ont survécu car ils accomplissaient moins de travaux pénibles et ont mieux mangé. Les répétitions bi-hebdomadaires étaient l'occasion d'un repos. Le dimanche, ils donnaient un concert en plein air. Il y eut aussi de nombreux concerts privés, notamment pour les fêtes familiales des Nazis. « Les Allemands aiment trop la musique », telle est l'antienne. Cette

1. Ceci étant très différent du camp ghetto de Terezin, camp « modèle » qui a fonctionné de 1941 à 1945 : il y a eu récemment à la Cité de la Musique à Paris une exposition sur « Musique et Troisième Reich », exposition où la création musicale et la résistance à Terezin ont été soulignées, rappelées.

musique jouée est aussi un reste de lien humain ; en dehors de cela elle n'a eu apparemment aucun effet apaisant sur les autres détenus dont l'état ne s'alliait évidemment pas avec la position d'auditeur.

Quel programme à ces concerts ? Des marches gaies destinées à inciter au travail et à la joie de vivre (ARBEIT MACHT FREI) ; ou bien chansons et airs de camp avec des paroles vulgaires et argotiques. Bref ! Il paraît établi que les concerts n'ont jamais eu la moindre valeur musicale, et que la musique n'a eu, là, aucune valeur politique ou de résistance.

Et puis, à travers ces récits où la musique est d'abord un moyen de faire marcher au pas, matin et soir, des hommes à bout de forces, qui vont travailler en dehors du camp, deux « faits divers » relatés par le chef d'orchestre et premier violon, Simon Laks :

- quand il est engagé dans l'orchestre, il passe une audition, et sans réfléchir, dit-il, il donne un extrait d'un concerto de Mendelssohn, compositeur juif proscrit... donc au risque d'être assassiné instantanément par le « jury ».

- par ailleurs, le titre de son livre, *Mémoires d'Auschwitz*, et les dernières pages de l'ouvrage sont des reproductions en fac-similé d'une partition, page après page, partition que Simon Laks aurait trouvée dans la boue, près du stalag, un soir. Il affirme ne pas les avoir composées lui-même, ces mélodies. Elles étaient rédigées à la main, la mélodie uniquement d'ailleurs, pas leur harmonisation. Les feuillets qu'il a ramassés dans la flaque de boue ont été, par lui, séchés et nettoyés, dans le baraquement. Le titre de ces mélodies était là, *Trois polonaises varsoviennes du XVIII^e siècle...* d'un auteur anonyme. Après harmonisation, Simon Laks a fait exécuter et répéter ces mélodies en cachette par une petite formation d'orchestre dans le camp, au risque de les faire tous assassiner, ce qui a failli arriver une fois. Polonais lui-même et de Varsovie, il a toujours nié que cette histoire ait eu valeur d'acte de résistance même lorsque ses musiciens le lui disaient, même trente ans plus tard. Il a perdu l'œuvre quand le camp a été évacué, l'a réécrite de mémoire et l'a fait publier en 1950 comme *Partition musicale polonaise*. La photocopie de toute la partition achève ses livres aux titres évocateurs, *Musique d'un autre monde* pour l'un, *Mélodie d'Auschwitz* pour l'autre.

Dans l'orchestre féminin, la situation a été très différente : orchestre de musiciennes non professionnelles, à l'inverse de l'orchestre masculin,

orchestre créé, porté et dominé par la personnalité de la chef d'orchestre et premier violon, Alma Rosé, décédée au camp en 1944 (typhus, empoisonnement, on ne sait...). Née en 1906, elle était la nièce de Gustav Mahler, le Mahler de Vienne et de Freud. Son père fut, au temps de Freud, chef d'orchestre et premier violon de l'orchestre philharmonique de Vienne. Arnold Rosé avait fondé un des quatuors à cordes les plus célèbres de son temps, le *Rosé Quartett* où sa fille a parfois joué. Elle-même, plutôt chambriste que soliste (difficulté aussi à se faire un nom à cette époque comme soliste femme), avait fondé un célèbre orchestre féminin avant le camp, *Wiener Walzermalden, Filles de la Valse viennoise*. Il y avait à Vienne des orchestres de salon, traditionnellement féminins, ensembles « légers » dans leurs prétentions musicales et dans leurs tenues vestimentaires, ensembles qui jouaient dans les salons-cafés. Alma Rosé a fondé un vrai orchestre de musique de chambre avec des musiciennes de talent. Haute qualité des concerts malgré les vêtements bleus en ruche et le charme calculé des « jeunes filles en fleur ». Rigueur, exigence, travail, succès, tout cela s'arrête en 1937 avec l'annexion de l'Autriche. Elle part à Londres avec son père, revient à Amsterdam pour gagner sa vie, y reste trop longtemps. Elle arrive au camp en 1943 et elle est dirigée vers le bloc des expérimentations médicales du docteur Mengele. Comment en réchappe-t-elle ? Elle se retrouve un violon en main, soi-disant comme dernière faveur accordée par la surveillante du bloc. Elle ranime, si l'on peut dire, le bloc par la musique, et y met en scène des défilés musicaux. Admise à l'orchestre féminin de Birkenau, elle le prend en main ; elle les fait jouer pour atteindre la perfection et veut en faire un « vrai orchestre ». Elle n'est pas en cela, semble-t-il, animée par la crainte des SS, et la reconnaissance, par eux, de ses propres qualités, ne la touchait pas. Elle ne se rabaisait jamais dans ses relations avec les nazis et a maintenu vis-à-vis d'eux une seule révolte continue : le refus de transcrire et transformer un *lied* extrait d'une étude de Chopin nommée *Tristesse*. Courageuse, intransigeante, imposant une discipline de fer à ces musiciennes non-professionnelles, elle choisissait seule les instruments (violons, mandolines, guitares, flûtes, etc.) et les partitions valables. Elle écrivait les orchestrations et les arrangements et il y eut une collection de deux cents orchestrations en moins d'un an.

Quel programme ? Beaucoup de transcriptions de marches militaires (Berlioz, Schubert), de danses hongroises (Brahms), de chansons tziganes (Sarasate), de chansons de Zarah Leander dont *Lily Marleen*, d'extraits célèbres d'opéras (*Tosca, Carmen*, etc...).

Le principal compliment qu'elle adressait aux instrumentistes était : « même mon père aurait pu écouter ça » ; et toutes ont convenu que sans Alma Rosé, aucune n'aurait survécu.

À la différence donc de l'orchestre masculin, la musique fut là une production artistique, demandant travail, abnégation et « concentration » (j'emploie ce mot à dessein). Les privilèges obtenus par les détenues musiciennes étaient remis en cause par Alma Rosé elle-même lorsque l'exécution musicale était de mauvaise qualité ; mais elle dirigeait avant guerre de la même manière l'orchestre des *Filles de la Valse viennoise*. Le « son » de l'orchestre féminin de Birkenau fut, paraît-il, incomparable.

3. Pour en terminer avec ce récit et indiquer la relation qu'il peut avoir avec le thème de ces journées, je préciserai tout de suite que la question n'est pas la sexuation par la musique : l'orchestre masculin aurait joué comme ceci, l'orchestre féminin aurait joué comme cela, et voilà un argument cocasse qui dirait que la musique indique le sexe de l'individu.

Je me suis posé la question autrement : en quoi la musique avait-elle permis à ces artistes de survivre ? Y avait-il une exigence éthique et laquelle ? Mon idée est partie des programmes musicaux donnés par les orchestres : danses, marches, chansons argotiques ou patriotiques (vaguement). Quel pouvait être le point commun à ces programmes, le plus petit dénominateur ? Ni l'harmonie, ni la mélodie, restait le rythme ; d'où mon intérêt pour le rythme, le vivant, le survivant, la survivante.

L'article central de Benvéniste (1951) sur le rythme, *La notion de rythme dans son expression linguistique*, donne une idée de l'étendue des études sur ce concept : de 700 avant JC à 300 avant JC, les tournants de la philosophie grecque s'associent aux changements de conception du « rhuthmos » ; c'est seulement à partir de 300 avant JC qu'arrive la première théorie grecque de la musique et c'est à ce moment que le « rhuthmos » prend le sens définitif que nous lui connaissons maintenant, sens musical et poétique. « Rhuthmos » vient du verbe « rhéo », « je coule », d'où par exemple le rhume. Le « rhuthmos », en 700 avant JC, ne caractérise sûrement pas le mouvement régulier des flots. Il est en même temps :

Une forme distinctive, une disposition, une configuration particulière du mouvant, une figure proportionnée. Il impose des limites et des liens aux

mouvements qu'il arrête même sous la forme des statues. Il enserre le flux des choses.

Et en même temps, au plan éthique, le « rhuthmos » ordonne a posteriori le chaos des passions, règle la vie des humains au-delà des ballottements et des incidents de parcours ; il devient un trait distinctif.

Citation d'Archiloque (-712, -648), « Ne jamais exulter ouvertement dans la victoire, ne jamais s'abandonner chez soi aux lamentations de la défaite, mais prendre le plaisir où il se trouve, ne pas s'en faire avec excès pour le malheur, et saisir le rythme qui maintient l'humanité dans ses attaches ».

Ou citation de Théognis de Mégare (VI siècle avant JC), « Ne loue jamais un homme avant d'être bien éclairé sur ses dispositions, son rythme, son caractère ».

Ce « rhuthmos » esthétique, philosophique et éthique, devient avec Platon, dans *La République*, un pilier de l'éducation et de la vie en société. Il le définit ainsi : « *Kineseos taxis* », ce qui veut dire ordre du mouvement, ordre dans le mouvement ; le mouvement devient rythme grâce à un ordre et le corps acquiert par le rythme une syntaxe. Ceci vaut pour la musique, l'éthique, la psychologie, le cosmos, et bien sûr pour l'éducation (*Paideia*, *méta-rhuthmos*, c'est-à-dire « transformation »), par exemple la jeunesse est désordonnée, on va lui imprimer un ordre, c'est le « rhuthmos ». L'esthétique restant chez Platon subordonnée à l'éthique, il n'y a pas de rythme orgiaque à proprement parler ni de rythme dans la danse maniaque ou dionysiaque. Donc le « rhuthmos » esthétique ou musical (avec bien sûr une arithmétique du temps) est un moyen d'atteindre le vrai « rhuthmos », moral, politique, éthique, l'ordonnement du corps dans la danse noble ou l'ordonnement de l'âme ou de la pensée.

C'est après 340 avant JC que la première théorie de la musique, en Grèce, donne au rythme la charge de lier, sans référence à l'éthique, la poésie, la musique et la danse : ainsi telle syllabe poétique est placée sur telle note de musique et sur tel pas de danse.

4. Freud associe d'abord le rythme à la relation sexuelle, soit en évoquant le symptôme d'Anna O. qui tousse nerveusement chaque fois qu'elle entend une musique rythmée, soit en donnant au rythme la valeur de symbole de relation sexuelle dans des rêves d'équitation, de danse, etc.

Ce qui, finalement, qu'il s'agisse du symptôme ou du rêve, lie le rythme au refoulement secondaire.

Par contre, à partir de *Au-delà du principe de plaisir*, puis dans *Problème économique du masochisme*, et enfin dans *L'abrégé de psychanalyse* (1938) Freud donne deux autres fonctions au rythme :

- Il deviendrait une sorte de caractère de certaines pulsions, certaines restant constantes dans leur direction et leur rythme, d'autres faisant retour et repartant sur la même direction avec un rythme différent.

- Il est aussi au centre du plaisir et du déplaisir ; je cite dans *L'Abrégé de Psychanalyse* : « Le plaisir et le déplaisir ne dépendent probablement pas du degré absolu des tensions mais plutôt du rythme des variations de ces dernières .»

On est donc là, avant le refoulement secondaire.

5. Lacan opère la relecture suivante (*Séminaire XI* surtout) : s'il y a un rythme, c'est du côté de la fonction biologique, pas du côté de la pulsion qui est une force constante. Donc pas « rythme pulsionnel », vocable si utilisé dans la musicologie ou la psychologisation de la musique. Par contre, il y a une pulsation temporelle et c'est le mode d'ouverture et de fermeture du sujet de l'inconscient, une pulsation que Lacan marque comme « plus radicale que l'insertion dans le signifiant » (p. 115). Le transfert étant la fermeture de l'inconscient, Lacan lie cette fermeture à l'objet *a* comme cause (de la fermeture). L'inconscient est donc ce qui apparaît dans la pulsation temporelle, et la réalité de l'inconscient qui apparaît est la réalité sexuelle. Cette pulsation marque le temps par quoi, de naître au signifiant, le sujet naît toujours divisé : ouverture, fermeture, se figer comme sujet à peine apparu sous le signifiant, avoir affaire à la réalité sexuelle qui implique une perte chez le vivant. La perte, c'est de devoir passer, pour la reproduction, par le cycle sexuel, c'est (p.181), une part de vivant perdu, un manque réel, car le vivant, sujet du sexe, tombe sous le coup de la mort individuelle. J'aurais pu appeler cette intervention « la pulsation et le vivant ». Quant à la pulsion, Lacan lui confie le fait de présentifier la sexualité dans l'inconscient et de représenter dans son essence, la mort. La pulsation articule ces manques : se figer sous un signifiant dès qu'on apparaît comme sujet, naître divisé par la réalité sexuelle de l'inconscient, de cette articulation, de deux manques, obtenir un rapport pour la représentation des sexes, masculin/féminin, activité/passivité. Lacan lie la pulsation de l'inconscient à la réalité sexuelle grâce à un point nodal qui s'appelle le

désir (p.141) : « le désir est le lien de jonction de la demande (où se présentent les syncopes de l'inconscient) avec la réalité sexuelle ». Je souligne « syncope ».

6. Du rythme grec à la pulsation de Lacan, quels enseignements retirons-nous pour le « cas » ici traité, à savoir la musique et les orchestres des camps, le féminin et le lien social ?

D'abord s'il y a eu et quand il y a eu musique à transmettre par ces orchestres, je la situerai cette transmission, du côté du féminin :

- Du côté du féminin dans l'orchestre de femmes, c'est assez évident. Désir de transmettre associé à une volonté, vouloir ce qu'on désire et s'en donner les moyens.

- Du côté du féminin aussi dans l'orchestre masculin, dans ce seul cas de transmission que constitue la partition dite « anonyme ». Je pose l'hypothèse d'un moment délirant chez le chef d'orchestre trouvant dans la boue le feuillet manuscrit : délire boueux sur le compositeur anonyme du XVIII^e siècle, sur l'exécution de la partition en cachette en maintenant qu'on n'est ni patriote ni résistant (même trente ans plus tard), transmission par ce délire d'une musique éditée après la guerre, reproduite en fac-similé dans des livres, et enfin nomination des livres par cette musique transmise précisément, *Musique d'un autre monde*, je souligne, *Mélodie d'Auschwitz*. Ce n'est pas dans l'exercice de la fonction phallique qu'il y a eu transmission musicale. Au contraire, « pas tout du sujet se trouve dans la fonction phallique », c'est là que gît le ressort de cette transmission.

Accessoirement, l'incident du concours d'entrée de Simon Laks dans l'orchestre du camp en jouant « sans réfléchir » dit-il, Mendelssohn, cet incident peut se ranger dans les actes manqués réussis, manifestation de l'inconscient mais pas du côté du féminin.

D'où bien sûr que la transmission du côté du féminin (orchestre d'hommes dans le cas particulier ci-dessus rappelé, orchestre de femmes en général) s'est faite avec le lien social, c'est un orchestre qui a transmis, pas un soliste. La musique à plusieurs, transmission grâce au féminin et dans un lien social. En quoi ce lien social aurait-il été là « renouvelé », pour reprendre le thème de ces journées ? Car, après tout, des orchestres qui jouent pour un public, il y en a beaucoup ; renouvelleraient-ils chaque fois la transmission et le lien à partir du féminin ?

Si l'analysant en fin de parcours rejoint sa propre exception, il rejoint

cette part de sujet de x pas tout dans (x). Je ferais l'hypothèse que la transmission musicale dans ces camps, face aux nazis, équivalait à des fins d'analyse de la part des musiciens, identifiés eux aussi, à ce moment-là, à leur exception. Mettant en jeu leur division, consentant à une perte, cessant de jouir du manque, ils obtiennent dans ces moments essentiels de transmission une érection de vivant, la mise en jeu de la pulsation temporelle et de la réalité sexuelle de l'inconscient, etc.

Accessoirement si l'on peut dire, ils donnent aussi un autre destin à la pulsion invoquante : si cette pulsion a à voir avec le sadomasochisme (faire surgir la voix de l'Autre ou chez l'Autre), il s'agissait là, dans le camp, de lui trouver une issue sublimatoire autre que les commandements en allemand.

7. Féminin et renouvellement du lien social dans ces fins d'analyse en acte que constituaient peut-être, parfois, les moments de transmission musicale à Auschwitz Birkenau, mais où est le moteur de l'action ? J'ai parlé du rythme éthique grec indexant le particulier et la vie en société, j'ai évoqué la variation de tension rythmée chez Freud et j'ai terminé sur le désir nodal chez Lacan entre pulsation de l'inconscient et réalité sexuelle. C'est sur le désir que je vais conclure, et en le distinguant de l'amour de deux manières :

- L'amour lié au transfert, donc à la fermeture de l'inconscient ; il n'est pas question d'amour ici mais de pulsation.

- L'amour dans les camps, se situe à mon avis du côté du sans limite. Il était visible chez les Nazis et adressé à Hitler uniquement, soit l'amour comme assujettissement complet au signifiant primordial.

Donc ce n'est pas sur l'amour mais sur le désir que l'accent est mis dans ce travail : désir qui a pu permettre aux musiciens de survivre, désir de vivre, désir de survivre, désir du vivant ; il se trouve que ce désir se manifeste on ne peut plus clairement dans la musique si l'on suit Kierkegaard (*Ou bien... ou bien*) dans son essai « Les étapes érotiques spontanées ». C'est la musique qu'il situe comme « génialité sensuelle » et à laquelle il accorde la force, le mouvement, l'agitation, la succession, la Vie ; « plus on est religieux », dit-il (bonjour l'identification et l'amour), « moins on est musical ». Dans ces étapes érotiques spontanées que constituent pour Kierkegaard trois personnages d'opéras de Mozart, le Page des *Noces de Figaro*, Papageno dans *La Flûte Enchantée*, et *Don Juan*, c'est à *Don Juan* qu'il accorde, si l'on peut dire, la palme, *Don Juan musical* (je précise) qui

serait le désirant. Ce qui veut dire, et je ne retiens ici qu'une part des avancées de Kierkegaard, que Don Juan dans l'opéra est LE principe vital de tous les personnages (voir les accélérations ou le tempo ou la pulsation quand Don Juan est en scène et quand il n'y est pas). La force de ce « désirant », de ce principe vital, c'est son angoisse. Je souscris volontiers à cette thèse. Elle me permet de poser que féminin et renouvellement du lien social passent si possible par ce fameux « désir inédit » signalé par Lacan et passent dans le cas dont je viens de parler, et dans d'autres peut-être, par une érotique du vivant (dans la transmission musicale). D'où l'idée : féminin et renouvellement du lien social, par et pour une érotique du vivant : à transmettre autrement que par la musique – ce sera moins « spontané », pour reprendre l'adjectif de Kierkegaard, que l'érotisme musical – on s'attachera à ce que « ça dure... un peu plus que le temps d'un concert ».

Bibliographie

Simon LAKS, *Mélodies d'Auschwitz*, Paris, éd. du Cerf, 1991.

Simon LAKS et René COUDY, *Musiques d'un autre monde*, Paris, Mercure de France, 1948.

Anita LASKER-WALLFISCH, *La vérité en héritage*, sous-titré *La violoncelliste d'Auschwitz*, Albin-Michel, 1998.

Richard NEWMAN, « Alma Rosé : Wien 1906-Auschwitz 1944 ».

Dedans-dehors : une position subjective

Même si l'on ne peut connaître, une fois l'analyse commencée, la manière dont un sujet s'incorporera au lien social, le parcours d'une analyse, et plus encore le travail de la passe, la met en lumière, éclaire cette caractéristique de soi-même qu'est la position subjective ; à partir de ce moment-là, c'est le fruit d'une décision propre. La position subjective, présente auparavant, mais que l'on ne connaissait pas, devient claire.

Une fois le bord délimité et l'objet extrait, on peut supporter un dedans-dehors sans signe d'angoisse, sans sentiment de culpabilité face à ce qui serait l'Idéal de soumission aux demandes de l'Autre, faisant fi de ce qui n'est qu'une forme de pensée binaire : si tu n'es pas avec moi, tu es contre moi. Ce qui auparavant faisait peur, ce que l'on craignait plus que tout, la perte de l'amour de l'autre et de l'Autre, qui cependant importe, en ce sens qu'il est pris en compte, n'induit plus à la souffrance, ni au doute, ni à la complaisance.

Quand on a imposé une limite à cette suppléance au «pas-toute », quand il n'y a plus de bouchons (les enfants, les parents, le couple, les autres divers) à « l'absence de soi-même », se produit une confrontation avec la solitude qui cesse d'être une interrogation pour se transformer en un fait de la vie. La solitude, démarquée de la tristesse ou de la plainte, et très loin de la mélancolie.

En acceptant la division, on accepte aussi ce qui peut être au dedans et en dehors de l'amour mais aussi des institutions. C'est un lien social particulier, réellement provoqué par le désir, et qui peut éloigner ceux qui réclament l'obéissance, la fidélité à l'institution, mais est pour d'autres une source de motivation et de transfert de travail, en raison du mode de manifestation particulier de ce lien social.

Dans toute institution psychanalytique, comme dans toute autre institution, s'établissent diverses formes de lien social. Dans le cas des institutions analytiques, quelles qu'elles soient, quel que soit leur nom, si la position d'une psychanalyste a été éclaircie dans sa cause, il est possible que diminuent, pour elle et pour les autres, les effets de l'« obscénité imaginaire » du groupe. La position dedans-dehors est, à mon avis, une manière d'accepter le féminin, en ce qu'il comporte d'insurrectionnel et de singulier. Il y a, sans que l'on se le propose, une opposition au Un unifiant qui même chez nos collègues psychanalystes, semble ne pas trouver sa place et l'on ne se rend pas compte que dans *L'envers de la psychanalyse*, Lacan signale que ce tout du un unifiant est propre au politique, et il l'oppose au discours analytique.

Si quelque chose m'a permis de produire des effets d'analyse chez mes patients, et, plus encore, des effets de travail et des petites parcelles de savoir dans le groupe analytique que je coordonne, alors qu'une société totalement polarisée vivait ses moments les plus complexes et passionnels, ce fut justement d'être dans ce dedans-dehors d'une position subjective. Accepter ce consentement à un reste de jouissance, en dernière instance, consentement à être, m'a permis de m'approcher de ce que pourrait être une forme de liberté.

CONCLUSION

Pierre BRUNO

Juin 2005

L'infanticide

I

Je serai satisfait si je peux me faire « médium » assez sensible pour transmettre au lecteur une idée de ces discussions assez exceptionnelles par leur franchise, leur audace, leur sérieux, leur rigueur qui ont scandé le colloque *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?* J'indique d'ailleurs tout de suite le lapsus calami qui m'est, à l'instant où j'écris, venu : « Le lien social peut-il renouveler le féminin ? ».

À ma surprise, comme à celle de beaucoup, la question de l'infanticide a été un des fils rouges de notre débat. Comme j'ai pu le dire, après m'en être rendu compte dans le temps réel de nos échanges, infanticide est à prendre comme Freud appréhende le parricide : un acte dont le réel dépasse la facticité, ce qui en fonde l'occurrence dans le mythe ou la fiction. Médée d'une part, Œdipe de l'autre. Bien entendu cela ne nous interdit pas de nous interroger sur les infanticides qui ont lieu dans la réalité et dont Lacan nous dit quelque part que, quand ils sont commis par une mère, ils signent la seule perversion qu'on puisse imputer aux femmes.

Partons donc de l'exposé qui a ouvert nos travaux. *Lust*, d'Elfriede Jelinek, roman de la pure crudité cruelle, se termine par la mort de l'enfant, un fils, dont le prénom n'est jamais dit, étouffé par sa mère, Gerti, dans un sac plastique. Trois lectures, qui ne sont pas contradictoires, ont pu être faites de l'acte :

1. L'infanticide signerait la soumission de Gerti à l'ordre masculin, ce qui impliquerait alors que la maternité est, *a contrario*, contestation de l'ordre masculin. Par celui-ci, j'entends un ordre fondé sur l'imaginarisation du phallus et sa mise en valeur comme insigne et moyen du pouvoir patriarcal.

2. L'infanticide serait, à l'opposé (mais cette opposition peut coexister, dans la surdétermination de l'acte, avec la lecture précédente), abolition voulue de la filiation patrilinéaire. En tuant la descendance du mari, Gerti choisirait le néant plutôt que la perpétuation de cette engeance malfaisante des hommes, et sans doute, du même coup, empêcherait son fils de devenir un représentant de cette engeance en le tuant avant qu'il ait totalement perdu son innocence (on peut déjà repérer chez lui les signes de cette contamination masculine).

3. L'infanticide enfin signifierait un essai de séparation entre la mère et l'enfant qui viendrait accomplir la séparation non advenue entre Gerti et sa propre mère. En tuant son enfant, Gerti se séparerait de sa mère. Elle se tuerait, dans l'enfant, comme objet prisonnier de sa mère.

Cette dernière lecture est sans doute la plus proche d'une appréhension de l'infanticide dans l'ordre symbolique. Certes, dans le roman, l'acte est réel, mais nous sommes dans la fiction. Nous touchons par là à ce qui, dans la maternité, se présente sous deux versants. La maternité, si on la considère sous l'angle de l'équation enfant-phallus, ne veut pas pour autant dire qu'en désirant être mère, une femme se rangerait du côté homme. Sans doute la maternité est un substitut à ce que le surmontement de l'Œdipe lui interdit : avoir un enfant du père, et à ce que la privation (n'avoir pas de phallus) lui impose, mais elle ne se résume pas à cette substitution. Comme le note Lacan assez tôt, mieux vaut le *Penisneid* que la névrose de transfert : il y a dans la maternité la création, par prélèvement sur le corps de l'Autre, d'un objet qui désormais s'interposera entre une femme et son partenaire en la soustrayant à la volonté de jouissance de celui-ci. La maternité est une anti-perversion. Un problème cependant demeure : si la version vers le père est tempérée, comment ne pas être une proie pour la mère ? Quant à l'autre versant, il est que, pour que cette anti-perversion ne risque pas de tourner court, une femme sache, devenue mère, ne pas se laisser combler, en prenant la place de l'Autre qu'elle a décomplété, par cet objet incarné par l'enfant. Il s'agit ici qu'une mère consente, *pour redevenir femme*, à ce que son enfant ne puisse pas être exempté de sa rencontre avec la castration de sa mère (c'est-à-dire elle-même) et se subjective dans cette expérience. Ce qui fait le nœud de l'infanticide chez Jelinek, c'est qu'il condense les trois lectures et les deux plans (infanticide réel et infanticide symbolique), donnant ainsi le maximum de résonance au choix du féminin : plutôt perdre l'enfant que de consentir à le voir consacrer un ordre masculin auquel la mère de sa mère aura donné l'aval en refusant à sa fille toute possibilité d'émancipation. La déesse *noire* tient les fils de la domination masculine. Mais, par ce meurtre, ne se « libérant » qu'au prix d'ôter à l'enfant toute

chance de se libérer par lui-même, elle donne raison à la pulsion de mort. Non pas donc soumission directe à l'ordre dit masculin, mais méprise quant au Nom-du-Père : celui-ci est appréhendé comme ce qui conforte l'ordre masculin, et non dans sa potentialité à extraire la vie de la loi.

Il y a, Jelinek y a-t-elle pensé, une nouvelle d'Henry James qui fait exactement pendant à cet infanticide, « L'auteur de *Beltraffio* »¹. L'enfant, Dolcino, contracte une diphtérie, et sa mère, M^{rs} Ambient, le laisse sciemment mourir. Pour quelles raisons ? Elle ne veut pas que son fils devienne « une petite œuvre d'art », à l'instar des créations littéraires de son mari, écrivain célèbre, l'auteur de *Beltraffio*. Celui-ci « sentait toute vie comme un matériau littéraire » et, à cet égard, la volonté de M^{rs} Ambient de ne pas lui permettre de réduire son fils à un tel matériau est manifestement du côté de la vie. Cependant, les choses ne sont pas si simples : on peut se demander si la mère de Dolcino ne fabrique pas un prétexte, ou ne s'appuie pas sur un prétexte existant, en imputant à son mari une telle capacité à « littériser » son fils, pour garder son fils tout à elle. Dolcino d'ailleurs, quand le choix lui est permis, voudrait bien de temps à autre échapper à la possessivité maternelle pour aller avec son père. Le père, de son côté, est conscient que le discord entre les parents finira par tuer Dolcino. C'est ce qu'il confie à son jeune admirateur (qui est en même temps le narrateur de la nouvelle) : « Nous allons probablement le tuer à nous deux avant d'avoir fini de l'élever ! (...) – Vous voulez dire en le gâtant ? – Non... en nous le disputant. » Quant à la décision de M^{rs} Ambient de laisser mourir son fils, elle est manifestement prise après qu'elle a accepté de lire la dernière œuvre, non éditée encore, de son mari, sur l'insistance du narrateur. Or, d'après sa sœur, M^{rs} Ambient estimait « immorales » les œuvres de son mari. Il s'agirait donc pour elle d'empêcher son fils de succomber à la « pernicieuse influence » de cette immoralité. Ce grief n'est pas sans rapport avec sa crainte initiale que Dolcino soit réduit à un « matériau littéraire ». Il y a donc bien une contradiction foncière.

Le statut de cette contradiction ne demande pas qu'on choisisse entre ses termes celui qui est le bon, ni qu'on la dépasse par une synthèse. Cette contradiction est à articuler en tant que raison double : garder l'enfant à la mère – soustraire l'enfant à « l'influence pernicieuse du père » (la réduction de l'enfant à une œuvre d'art ou sa conversion à la seule passion de la beauté – dont on sait que, mobilisée ainsi, elle se veut un exorcisme de la castration, ceci pour James ; pour Jelinek, la soustraction de l'enfant à la confusion du phallus et du pouvoir). Cette influence, avec les « jeux de

1. H. James, « L'auteur de *Beltraffio* », dans *Nouvelles*, T2, La Différence, 1992.

langage » de la psychanalyse, pourra s'énoncer comme le ravalement imaginaire du phallus symbolique qui transforme celui-ci en sceptre, alors qu'il n'est que la négativité qui vient signifier la limite de la symbolisation primordiale.

Or, nous pouvons dire à partir de là que cette contradiction ne peut se résoudre dans le passage à l'acte de l'infanticide réel, qui ne fait qu'additionner ces deux raisons pour une somme qui équivaut au rejet de la castration maternelle. La résolution ne peut advenir que dans l'acte d'émancipation par lequel une mère se fait parturiente de sa féminité en acceptant de ne pas voler à son enfant (fille ou garçon) l'affrontement et le surmontement de la castration. Par là, en effet, elle surmonte elle-même la castration, c'est-à-dire assume de découvrir qu'elle n'y est pas toute soumise, et offre ainsi à l'enfant la chance de pouvoir affronter, sans garantie préalable, la castration. C'est dans ce cas qu'il pourrait être permis de parler d'infanticide de la même façon que Freud parle de parricide. La phobie a sa racine dans la difficulté à admettre que l'objet prélevé dans l'Autre par la pulsion soit séparé irrémédiablement de cet Autre dans le désir. C'est pourquoi le désir est d'abord phobique et, de ce fait, se trahit toujours, avant qu'éventuellement un deuxième tour ne lui donne ses ailes.

Toujours m'attelant à reconstruire un *underground* fictif à ce colloque, sans perdre de vue le fil de la question (le féminin peut-il renouveler le lien social ?), et sans perdre de vue celui de l'infanticide, j'en viens à l'examen de cette scène paradigmatique de Lol V. Stein regardant, d'un champ de blé, la découpe de la fenêtre où deux amants (un homme et une femme) s'ébattent. N'est-ce pas la scène, kleinienne, de l'envie, du roc de l'envie. Si Lol V. Stein se trouvait dans la chambre, sur le lit, avec l'homme comme amant, rien de l'envie ne serait entamé. C'est pourquoi elle n'essaie pas, n'a jamais essayé cet échange, qu'elle sait vain.

Quel est ce regard ? Certainement pas celui, masculin, qui essaie de capter et de fixer le moment de la jouissance féminine, essai qui n'est que le trope de l'antiphrase puisque, si ce moment est capté, il n'est plus ce moment. Ce regard, du fait de l'insaisissabilité de la scène, se perd comme point de vue. Dès lors la perspective implose et l'erratique de la folie devient le stigmate d'un infini rivé au sol. N'est-ce pas sa fille que voit Lol V. Stein, échouant, comme elle dans sa vie précédente, à réaliser le rapport sexuel en croyant qu'il suffit de succomber à la tentation (la castration veux-je dire), alors que c'est à passer par l'épreuve de ce lieu impossible d'où le regard ne voit plus qu'absence de sens que, au risque sans doute de

la folie, quelque chose de cette absence peut s'écrire, par une invention qui brasse et compose les éléments cassés du déterminisme « biographique » ? On se rappelle comment Marguerite Duras s'était dit certaine de la culpabilité de la mère dans le meurtre de Grégory, par empathie sans aucun doute.

Troisième station : cachez ce phallus que je ne saurais voir. Sans doute est-ce là le débat décisif d'aujourd'hui dans la psychanalyse, et il se pourrait bien qu'il soit le « spectre » de ce débat qu'on croyait clos sur la phase phallique, à tort. De deux côtés au moins en effet est mise en question la signification du phallus. Soit en faisant du Nom-du-Père en tant qu'accoucheur du phallus symbolique un avatar du symptôme pour effacer à terme l'énigme de la distinction psychose/névrose, soit en faisant du phallus l'emblème négatif de la différenciation sexuelle et par conséquent le négateur de celle-ci comme différence entre deux positivités. J'en surprendrai plus d'un(e) en prônant ici la défense du discours du maître – celui qui, mettant par force l'Un à la place du commandement, fonde l'inconscient comme ce qui, en tant que savoir, objecte à cette unilatéralité. « Couteau sans manche auquel il manque la lame », dit l'inconscient en sous-main de cette prétention du Un. Cet Un qui commande est non pas celui de la totalité (encore que cette confusion existe et explique pourquoi le phallus peut devenir le fétiche du pouvoir) mais celui de l'insécable, c'est-à-dire du postulat de l'atome. Lacan n'est jamais sans nous rengainer qu'il y a un froid absolu et nous savons, depuis pas tellement longtemps d'ailleurs, qu'il y a une vitesse limite. Cet ordre, difficilement contestable, de la physique, n'est-ce pas ce que nous retrouvons dans ceci que, si l'être parlé peut se disséminer en poussière, le parlant implique un insécable, parce que le parlant ne peut user du signifiant, auquel il s'identifie, que dans la mesure où ce signifiant, même malmené comme chez Brisset par exemple, résiste à se laisser dissoudre dans la gloire ? Cette non-gloire du signifiant implique l'Un, et le phallus n'est rien d'autre que la lettre de l'Un, dont, homme ou femme, nous nous confortons pour maintenir l'os qui empêche le langage de se confondre avec la pulsion de mort (ce qui ferait du réel, selon l'expression géniale d'André Breton, un « poisson soluble »). Le symptôme, quant à lui, pour esquisser une perspective minimale, est ce qui prévient le phallus de prétendre à un tout qui nous ferait oublier le reste et de fabriquer une castration qui ferait effectivement de l'Un(e) le négatif de l'Autre. On cite souvent, et je m'inscris ici dans ce rabâchage, la dernière proposition du *Tractatus logico-philosophique* de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire. » Wittgenstein est encore, alors, russellien. En

revanche, *Recherches philosophiques* va contre cette conclusion et en promeut une qu'il me semble pouvoir formuler ainsi : *dire ne vaut que pour l'impossible à dire*. Là est le domaine de la poésie, qui n'est pas un domaine réservé ou spécialisé, mais qui est *le seul mode du dire*, que ceux qu'on appelle « poètes » frayent, à condition justement de n'en pas faire monopole.

Je passerai sous silence ce qui nous a, de cet ordre, justement touchés, pour enfin revenir à la question ordonnatrice. Parions que les femmes (ce n'est en rien un mérite) possèdent ce privilège de n'avoir à faire avec ce Un que dans l'Autre et que, dès lors qu'elles acceptent que cet Autre ne le récupère pas, ce qui fonde ce mythe insupportable de l'infanticide, elles en viennent à relever (et révéler) la contingence du phallus : il se peut que l'Un n'ait pas de lettre. Peut-être est-ce là le sens ultime du message de M^{rs} Ambient, quand elle laisse mourir son fils chéri (car l'infanticide n'est tel que pour son enfant) : que cet Un que constitue l'enfant ne se réduise pas à une lettre vouée à la gloire du père. Autrement dit, que la signification du phallus advienne ou non ne remet pas en question la nécessité du Un (puisque s'il est absent du symbolique par la forclusion du Nom-du-Père, il revient dans le réel... sous diverses formes, y compris l'hallucination). On peut vivre sans cette signification, mais à condition de suppléer à cette lettre. *A fortiori*, quand cette signification advient, elle ne peut absorber la jouissance générée par le fait, en soi, du langage (la virtualisation du réel). Que le phallus symbolique puisse être accouché, signe qu'il y a de l'Un. Quel est le rapport de l'homme à cette contingence du phallus ?

II

Il faut maintenant faire sa place à la passe, puisque c'est de son expérience que sont venues deux séquences, dont on pourra retenir « l'esprit » à partir de la reformulation grammaticale qui conjugue l'assomption de la division subjective et la capacité à décider d'une conduite. L'inhibition en effet n'est-elle pas une réponse qui croit éviter la division par un refus de choisir entre les deux termes, quels qu'ils soient, qui la constituent ? Ainsi la passe est-elle le passage du dedans *et* dehors, à une séquence dedans *puis* dehors. À quoi on peut, pour élucider la condition qui permet l'abandon de la première position (d'une complaisance à ne pas choisir) ajouter que le dehors ne devient envisageable que si le retour au

dedans est possible – ce qu'on peut dire d'ailleurs d'une façon encore plus abrupte : je peux habiter le dehors qui, de ce fait, devient dedans. Par le croisement de ces deux expériences, on brûle : il suffit, pour se laisser consumer par son incandescence et en renaître « phénixement », de considérer la passe comme la probation de ceci que la castration ne couvre pas (et ne peut donc légiférer sur) tout le territoire subjectif. S'il y a « clivage du moi » (Freud) et « division du sujet » (Lacan) (les deux ne sont pas superposables exactement mais relèvent de la même veine), c'est que la castration n'est pas sans son démenti : la castration, c'est-à-dire le manque symbolique de cet objet imaginaire que constitue le phallus tant qu'il n'est pas négativé. Ce démenti connaît deux destins : le premier est celui de la perversion (du fétichisme au masochisme), le second (le démenti vient alors du réel et non du sujet) est celui du franchissement du tout au pas-tout – le sujet ne relève pas tout de la castration. J'ai moi-même, dans ma brève intervention, souligné que l'espace de la jouissance féminine était celui de l'écart entre une jouissance « langagièrement naturelle » (*sic*) – celle du clitoris ou du phallus – et celle qui empreint le corps dans son ensemble – dans sa « sensibilité de gaine » – et même au-delà pour autant que les frontières de l'aire libidinale sont au-delà des contours anatomiques. Voici le secret : ce n'est pas que le phallus qui jouit, c'est-à-dire la lettre de l'Un que je me figure posséder, soit parce que je l'aurais, soit parce que je l'aurais volée, mais le voisinage dans lequel j'ai fait habitat et dans lequel d'autres que moi peuvent vivre. Là revient la question de l'enfant, puisqu'une mère se définit justement, dès lors qu'elle a su (re)devenir femme, par sa capacité à accueillir l'enfant dans ce lieu où la jouissance est partagée. À cet égard, il s'avère que l'enfant ne peut être accueilli dans ce lieu où la jouissance se partage, et ne s'approprie pas, qu'à la condition de ne plus être possession exclusive de la mère.

Que veut dire « jouissance partagée » ? Apparemment, c'est une ineptie pour autant que la jouissance n'a lieu qu'en retour sur le corps dont elle a été chassée. Il faut donc dire plutôt, pour ancrer cette question dans un exemple qui la rende intelligible, que, regardant Tatiana, par la fenêtre, jouir de son étreinte avec son amant, Lol V. Stein *partage* cette jouissance dans la mesure où la frontière de sa libido englobe Tatiana. Ce n'est pas d'une identification de Lol à Tatiana qu'il s'agit (on aurait pu facilement sortir du chapeau l'identification hystérique), ni de quelque fusion, mais d'un espace où Lol laisse Tatiana être sujet, ce qui n'est pas forcément réciproque : « [...] et il n'y a plus eu de différence entre elle et Tatiana Karl sauf dans ses yeux exempts de remords et dans la désignation qu'elle faisait d'elle-même – Tatiana ne se nomme pas, elle – et dans les deux noms qu'elle se donnait : Tatiana Karl et Lol V. Stein » [p. 219].

Si nous épurons ce processus par lequel Lol accepte Tatiana comme elle s'accepte elle-même (ce qui rend possible indifféremment qu'elle se nomme Lol ou Tatiana), c'est parce qu'elle dit oui à une jouissance (celle de l'étreinte sexuelle de Tatiana avec Jacques d'Hold) qui n'est pas pour elle. C'est là qu'a lieu le vrai franchissement : *il est permis à l'autre de jouir*, sans que je sois pour rien dans cette jouissance. C'est d'une femme à une autre que ce franchissement a lieu mais il est homologué à celui qui *doit* avoir lieu entre une mère et l'enfant. Je réitère la formule : *il est permis à l'enfant de jouir, sans que la mère soit pour rien dans cette jouissance*. L'enfant doit cesser d'être *infans* pour que ce lien absolument inédit advienne, entre une mère devenue femme et un enfant devenu homme ou femme.

Essayons ceci : le féminin renouvelle le lien social dans deux occurrences. La première concerne la relation de Lol à Tatiana (non forcément de Tatiana à Lol). La seconde concerne ce franchissement par lequel une mère dit oui à ce que son enfant devienne femme ou bien homme, c'est-à-dire de ne pas se substituer à lui dans sa « traversée de la loi ».

Quels que soient les avatars, « traversée de la loi » veut dire passage de la loi phallique (qu'elle soit agissante symboliquement – névrose – ou réellement – psychose –) à l'au-delà du phallus, où l'Autre n'est plus soumis à quelque hypostase, et ne se présente que dans l'infinité inépuisable des autres réels.

C'est peut-être la question du « nouvel amour ». En effet, si la jouissance de l'autre, mon prochain étranger, devient pour le sujet bénéfique, cesse d'être source d'envie, de jalousie, de persécution, ce n'est pas parce que l'autre est un clone, comme dans certaines formes d'amour maternel pour l'enfant, mais parce que l'autre le plus inconditionnellement aimé, le double narcissique, est devenu indépendant. Où on retrouve la question de l'infanticide, telle qu'en somme, à la surprise d'une redécouverte, Lacan en a exposé l'enjeu dans le dialogue, légal, entre Madeleine et André Gide, qui confirme le décalque de l'amour et de la mort quand Éros est ailleurs². Gide, nous dit Lacan, aurait épousé Madeleine pour protéger cet enfant de la vie. Madeleine, en brûlant les lettres d'amour que Gide lui a adressées (on le sait, après la découverte que Gide est tombé amoureux d'un jeune homme qu'il désire), brûle leur « enfant ». Or, le point est là : Gide ne reconnaît pas Médée en Madeleine, c'est-à-dire qu'il reste

2. cf. Jacques Lacan, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir » (1958), *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 739-764.

aveugle au fait que « l'infanticide » signe, dans sa valence symbolique, le refus féminin de s'en laisser compter par un amour soi-disant revenu et prévenu des joies de la chair. Dans cette marge, « criminelle », Madeleine s'affirme comme (*re*)*devenant* femme.

Peut-être ces considérations nous invitent-elles à réévaluer notre métaphysique du désir. Si en effet nous prenons à la lettre ce qui fait le foyer de cet écrit sur Gide, à l'instant d'avant sollicité, à savoir que « la lettre vient à prendre la place même d'où le désir s'est retiré », n'est-ce pas dans son épiphanie initiale que tout désir, qui relève de l'identification à l'Autre, *doit* être trahi, pour ne pas se fixer dans sa servitude (on n'a malheureusement aucun mal à faire la liste des décidés de ce type, dont le désir se nourrit, nécrophagiquement, du décès de tout autre qui s'y oppose). Cette nécessité d'une trahison inaugurale, repérée par Lacan avec Sygne de Coüfontaine, appelle cependant, dans un deuxième temps, à une réhabilitation du désir simplement assurée par ceci que le sujet veut bien avoir trahi son désir, qui est toujours celui de l'Autre, mais refuse de se laisser persuader (dans notre cas par Turelure ou Badilon) que ce désir, trahi, n'en était pas un.

Grâce à cette bitemporalité, le désir, sans cesser d'être de l'Autre, trouve dans ce trait diacritique du refus ce qui en scelle, volontairement, l'authenticité, au second temps – celui aussi bien qui motive une psychanalyse. On peut repérer, dans l'identification massive à la position de toute-puissance maternelle, comment un enfant en use, de toute identification, pour s'opposer à la toute-puissance, retournant l'arme qui blesse en arme qui guérit, à cette seule condition qu'il ne lui soit pas interdit absolument, par dressage, de faire de ce retournement symptôme.

Alors, pour ne pas se dérober quant au débat engagé à bas bruit avec nos amis espagnols sur le primat du phallus et tâcher de répondre à leur juste mise en cause d'une conception *masculine* du phallus (soit de la façon dont il fonctionne si on considère isolément la partie de la sexualité qui concerne l'homme), ne suffit-il pas de ce léger déplacement qui consiste à mettre en perspective la fonction phallique (et plus seulement le phallus) à partir du désir féminin ? Si, encore une fois, comme Lacan nous en a frayé le chemin, le désir de la femme a pour mathème $\dot{A}(\Phi)$, là où celui du « mâle » est $\Phi(a)$, n'est-ce pas dans le défaut même d'un avoir quant au phallus qu'une femme trouve l'*impetus* qui lui permet de barrer l'Autre, c'est-à-dire de soutenir son désir malgré une soumission de structure à notre condition d'être langagier, ce qui indiquerait que, pour l'homme, son « avoir » doit être préalablement controuvé, pour qu'il échappe à la malédiction de Midas .

Table des Matières

Liminaire	7
Élisabeth Rigal : <i>Elfriede Jelinek, l'asocial du féminin</i>	9
Francisco Pereña : <i>Inconditionnalité et demande de filiation</i>	21
Dominique Lechevallier : <i>Marguerite Duras et le féminin</i>	31
Pierre Bruno : ∇	39
Piedad Ruiz : <i>La sublimation et le désir féminin</i>	43
Présentation d'un cartel	
Patricia León : <i>Quatre variations sur le féminin</i>	51
Claudine Casanova : <i>Médée-Matériau, la radicalité du désir</i>	55
Marie Claire Terrier : <i>Ce jour-là...</i>	59
Christine Ragoucy : <i>Aucun amour au monde</i>	63
Jean-Paul Rathier : <i>De l'art de se perdre pour accéder au désir</i>	65
Natividad Corral : <i>Condition mélancolique de la féminité et création féminine</i>	69
Patricia León : <i>Le Non des femmes</i>	79
Pascale Macary : <i>Soulever la peau de la réalité</i>	91
Isabelle Morin et Marie-Jean Sauret : <i>D'un lieu à l'expérience</i>	101
Patrick Simon : <i>Le rythme et le vivant</i>	113
Maria Antonieta Izaguirre : <i>Dedans-dehors : une position subjective</i>	123
Conclusion	
Pierre Bruno : <i>L'infanticide</i>	125

Achevé d'imprimer par TREFLE COMMUNICATION
50, RUE SAINT SABIN – 75011 PARIS
EN AVRIL 2007
N° D'IMPRESSION : 6973

Imprimé en France