

Patricia LEÓN-LOPEZ

Non sans raison la question sur le féminin reste toujours un terrain propice à l'erreur et donc à la recherche. Le débat sur la sexualité féminine qui eut lieu à partir de 1925 en réponse à l'élaboration freudienne du primat du phallus pour les deux sexes ¹ trouve avec l'enseignement de Lacan d'autres résonances, d'autres façons de « répéter » des malentendus qui continuent à courir à bas bruit et qu'il vaut la peine de s'efforcer de dissiper afin de dégager au moins les questions qui permettent d'avancer dans le bon sens.

Ce texte, dont la boussole qui nous a inspiré au départ est le drame de Wedekind, *L'éveil du printemps*, en particulier les dialogues entre la jeune Wendla et sa mère, pièce de théâtre dont Freud et Lacan ont parlé respectivement, veut essayer de montrer d'une part dans quel sens il est faux de dire que le précœdipien freudien aurait enfin trouvé toute sa lisibilité avec le « pas-tout phallique » ; d'autre part dans quel sens il est faux de supposer une sorte d'équivalence structurale entre le précœdipien et le pas-tout phallique. On peut tenter de repérer à partir de quelles idées cette superposition a pu prendre consistance. Ce texte a deux parties. Une première pour repérer la pente qui nous fait glisser vers et même verrouiller la logique du « pas-tout phallique » dans l'univers du tout qu'elle prétend contrer. Une deuxième partie qui, à partir de la lecture de quelques morceaux choisis de la pièce de Wedekind, nous permettra d'identifier comment l'idée du « tout » couvre « l'impossible de l'écriture du rapport sexuel », surtout par une certaine façon de conceptualiser la dominance de la femme en tant que mère et le clivage mère-femme qui en découle.

Patricia León-Lopez, <patricia.leon@wanadoo.fr>

1. Ce débat concerne la protestation de quelques analystes contre l'idée du développement psychosexuel de la fille régi comme pour le garçon par le primat du phallus. Alexandre Abraham, Karen Horney, Hélène Deutsch, Ernest Jones, Mélanie Klein entre autres, à partir d'une conception du phallus en tant qu'objet partiel et en conséquence d'une conception de la castration opérant aux différents stades du développement, s'opposent aux thèses freudiennes du primat du phallus pour les deux sexes. Par ailleurs, pour confirmer cette opposition, nous trouvons aussi des thèses argumentant d'une jouissance primaire féminine liée à une connaissance érogène du vagin qui a lieu très tôt dans la vie sexuelle de la fille. Le lecteur peut se rapporter au numéro 8 de *Psychanalyse* pour lire dans la partie « La structure », rédigée par Fabienne Guillen, les thèses et les auteurs principaux de ce débat nommé « la querelle du phallus ».

*

* *

Pour nous introduire dans cette première partie, il est important de penser les voies qui ont été ou peuvent être empruntées pour négliger ou faire un contresens sur le pas de Lacan, le virage essentiel qu'il fait dans son séminaire *Encore*, en allant au-delà des formules du désir, côté masculin et côté féminin, formalisées en 1958 pour rendre compte de l'inscription de la différence sexuelle chez les êtres parlants². En même temps, il faut dire que dans ces formules Lacan s'affranchissait déjà d'une conception masculine du phallus. En formalisant le désir de la femme par le mathème $\mathfrak{A}(\varphi)$, il indique que c'est par la voie du manque phallique que la femme est dans une plus grande proximité avec l'inconsistance de l'Autre.

Le pas de Lacan dans le séminaire *Encore* permet de tracer une frontière entre le registre du désir dans le champ des identifications sexuelles, registre qui a laissé Freud sur l'énigme du féminin, le continent noir – « Was will das Weib ? » : que veut une femme ? –, et un autre espace, un au-delà du phallique, un « pas-tout » phallique.

Ce pas fait par Lacan lui a permis de dégager une jouissance supplémentaire, qui ne peut se réduire à un « petit plus » du côté du désir féminin. Il s'agit non pas d'une élaboration redoublant les formules du désir mais d'une autre logique régie par l'ek-sistence de la jouissance. Le phallus en tant que signifiant de la jouissance introduit la disparité entre la jouissance masculine et la jouissance féminine, il y a opposition de deux logiques, celle du tout phallique et celle du pas-tout phallique. La portée des formules du désir est réduite avec ce pas de plus, la question de la castration trouve ainsi ses limites. De façon précise, la castration ne fait plus obligation. Pour ce qui est du féminin, il s'agit d'autre chose. L'autre jouissance n'exclut pas la référence au phallus, bien au contraire elle y est nécessaire mais elle ne peut se situer que d'une autre logique, non ensembliste.

Lacan l'exprime ouvertement : « Cette affaire du rapport sexuel, s'il y a un point d'où ça pourrait s'éclairer, c'est justement du côté des dames, pour autant que c'est de l'élaboration du pas tout qu'il s'agit de frayer la voie. C'est mon vrai sujet de

2. Nous retrouvons une formalisation du désir du côté homme et du côté femme dans « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » (dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966). Dans ce texte, Lacan fait une critique de la personnologie selon Daniel Lagache, il distingue le désir féminin qui opère à partir de l'Autre en tant que barré, du désir hystérique pris dans une dialectique où il s'agit de soutenir la prévalence d'un Autre non barré. Quant au désir masculin, une femme est pour un homme cause de son désir ; il ne lui est donné d'atteindre son partenaire sexuel, qui est l'Autre, que par l'intermédiaire de ce *a* cause de son désir – ce n'est rien d'autre que le fantasme. La fonction du phallus (Φ) dans la sexuation en tant que signifiant qui donne la raison du désir est formulée : « La fonction (Φ) du signifiant perdu, à quoi le sujet sacrifie son phallus, la forme $\Phi(a)$ du désir mâle, $\mathfrak{A}(\varphi)$ du désir de la femme, nous mène à cette fin de l'analyse dont Freud nous a légué dans la castration l'aporie » (p. 683).

cette année, derrière cet *Encore*, et c'est un des sens de mon titre. Peut-être arriverai-je à faire sortir du nouveau sur la sexualité féminine ³. »

Cette jouissance autre est un moyen pour aborder la jouissance propre à la femme mais aussi pour comprendre d'une autre façon l'infini qui s'ouvre par l'assomption du « il n'y a pas de rapport sexuel » : « Il y a une jouissance, puisque nous nous en tenons à la jouissance, jouissance du corps, qui est, si je peux m'exprimer ainsi [...] *au-delà du phallus*. [...] Il y a une jouissance à elle, à cet elle qui n'existe pas et ne signifie rien (La femme). Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes ⁴. »

La fameuse frigidité

Si de cette jouissance autre la femme ne sait rien, s'il s'agit d'une jouissance qu'elle éprouve et dont elle ne parle pas, comment l'aborder au-delà des témoignages des extases des mystiques où Lacan trouve quelques références ? De façon un peu surprenante, Lacan évoque la frigidité comme une des possibles manifestations de cette autre jouissance : « Si simplement elle l'éprouvait et n'en savait rien, ça permettrait de jeter beaucoup de doutes du côté de la fameuse frigidité ⁵. »

La prétendue frigidité, pour reprendre le ton ironique de Lacan, serait à réinterpréter dans la perspective de cette autre jouissance, de cette clinique du pas-tout. Non pas dans l'ordre de la défense mais comme une autre façon d'appréhender un au-delà du phallus, chiffre d'une transcendance donnant accès à une autre sensibilité, à une autre forme d'absence que celle d'une insensibilité restreinte.

En effet, on se rappelle que, dans son texte « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », Lacan avait avancé une autre interprétation de la frigidité, celle d'une défense rapportée à la castration symbolique : la femme pétrifiée dans une identification imaginaire au phallus est dans l'impossibilité d'accès à la mascarade, laquelle par la présence de l'Autre du transfert peut enfin se libérer, permettant une assomption du rôle sexuel. Pour le dire autrement, grâce au transfert une désidentification imaginaire au phallus est possible, ouvrant l'accès à la mascarade, on voit bien à quel point spécifiquement féminine, à ne pas faire équivaloir à la parade masculine. Si la cure peut lever la frigidité, c'est en tant qu'« un dévoilement de l'Autre intéressé dans le transfert peut modifier une défense commandée symboliquement ⁶. »

3. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 54.

4. *Ibid.*, p. 70-71.

5. *Ibid.*, p. 70.

6. J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits, op. cit.*, p. 731-732.

Cette version contraste avec celle de la frigidité en tant que manifestation de l'existence d'une autre « façon de jouir » dont il serait impossible de parler parce que impossible de la fixer dans une limite. Lacan surmonte ou introduit une autre façon de penser la frigidité dans le séminaire *Encore*. Peut-être s'agit-il non pas d'une substitution mais de deux frigidités à différencier : l'une où il s'agirait d'une défense, d'un en-deçà de la mascarade, l'autre où il s'agirait d'un au-delà, « manifestation » de « la jouissance supplémentaire ». Ce double registre, pas forcément exclusif, peut nous donner une clé pour cerner ce dont il s'agit dans cette jouissance autre, à différencier de toute jouissance primaire, préverbale, prégénitale.

De l'irréductible d'une transmission

Sans doute, malgré l'ambiguïté et la difficulté à rendre compte de cette autre jouissance et à l'aborder en tant que jouissance propre à la femme, faut-il considérer les traces laissées par l'Autre sexe jusqu'à resituer l'émergence de cette notion dans la psychanalyse. Il est frappant que, dans son texte « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », Lacan situe à deux reprises les déviations de ce débat au cœur de la division femme-mère. Nous pensons que la façon dont on s'est saisi de cette division sert à illustrer ce qu'on fait de la limite et du franchissement. De quoi s'agit-il quand on parle de l'univers du tout phallique et de celui du pas-tout phallique par rapport à cette différenciation entre mère et femme ?

Il n'est pas impensable que ce dédoublement entre femme et mère, dédoublement tout à fait légitime, peut se prêter dans la psychanalyse à masquer, à abolir l'au-delà qu'il était destiné à atteindre, à révéler. Si nous pensons le dépassement d'un tout phallique autant d'un côté que de l'autre, comment faire pour ne pas tomber dans le piège de faire de ces deux termes, femme et mère, la différenciation factice de deux incomplétudes qui finiraient par s'accorder à une vision positiviste de la castration ? Comment lire alors ce qui du féminin ne se laisse pas totaliser dans le désir de la mère, ce qui lui échappe, ou ce qui dessine un au-delà du symbolique dans la jouissance de la mère ? La mère en tant qu'Autre primordial peut-elle se faire ou pas messagère auprès de son enfant de cet au-delà du phallique ? Le désir féminin en tant que tel fait-il l'absence de la mère ? Est-ce de cela qu'il s'agit ? Ce qui déborde, excède, s'absente d'un côté sépare-t-il ou décompte-t-il nécessairement l'autre ? Lacan souligne que la psychanalyse s'est perdue dans ce débat.

Disons que, au départ, il s'agit de cerner si cet impossible à représenter, à inscrire le rapport sexuel peut trouver sa porte d'ouverture, sa façon d'être transmis à l'enfant dans le *filet du féminin*, donnant lieu à l'émergence de cet Autre à jamais différent, Autre qui reste Autre, ou si le recouvrement de cet impossible dans des métaphores, des mensonges et des silences qui font un tout fait obstacle à tout accès au réel. Si le réel

est antinomique à toute vraisemblance, nous devons éviter de formaliser une synthèse de l'ordre de deux incomplétudes dans ce clivage mère-femme en bouchant l'impossible à représenter dans ce clivage. Ainsi, Lacan dénonce « une promotion *conceptuelle* de la sexualité de la femme » par une théorie qui s'est progressivement orientée vers les frustrations venant de la mère : « Une notion de carence affective, liant sans médiation aux défauts réels du maternage les troubles du développement, se redouble d'une dialectique de fantasmes dont le corps maternel est le champ imaginaire ⁷. »

Mais il convient aussi de se demander, suggère-t-il, « si la médiation phallique draine tout ce qui peut se manifester de pulsionnel chez la femme, et notamment tout le courant de l'instinct maternel. Pourquoi ne pas poser ici que le fait que tout ce qui est analysable soit sexuel, ne comporte pas que tout ce qui est sexuel soit accessible à l'analyse ⁸ ? »

À partir de cette question, la voie est frayée pour penser la limite dont Lacan prend acte pour penser l'au-delà du phallus. Notons que, s'il utilise le mot « instinct », qu'il récite partout ailleurs – il parle toujours de pulsion –, c'est pour nous faire cerner de quelle façon il va impliquer la jouissance dans cette section entre la libido et la nature, pour donner tout son poids à l'irréductible d'une transmission sur laquelle il n'a cessé d'insister. La limite imposée par le phallus désigne l'impossible de l'écriture du rapport sexuel ; cette limite inclut aussi l'unité mère-enfant, l'entrée de l'enfant dans le vivant en tant qu'objet primordial, mais du fait que le sens n'est que suppléance au réel du sexuel, il désigne aussi un au-delà – le sexuel est inaccessible au sens ⁹. Cette inaccessibilité à l'analyse du réel du sexe par le sens n'empêche pas pour autant une ouverture, une autre façon de poser les limites.

Un antagonisme peu élucidé

Une fois la mise en place de cette frontière qui a permis de tracer l'inventaire de la confusion entre ce qui relève du développement et ce qui est de l'ordre de la structure, Lacan s'interroge sur la place que la question de la jouissance féminine a eue dans ce débat. Et il conclut qu'elle se réduit à l'antagonisme peu élucidé entre la jouissance clitoridienne et la satisfaction vaginale. Le mystère reste ainsi redoublé d'opacité par ce qu'il nomme la « ténèbre inviolée de l'orgasme vaginal ¹⁰ ». La jouissance proprement féminine trouve ainsi sa préhistoire dans la psychanalyse dans ce trivial antagonisme. Cela dit, les analystes femmes comme Josine Müller, Lou Andréas-Salomé, Karen Horney, Hélène Deutsch ont voulu insister, même si ce fut de

7. *Ibid.*, p. 725.

8. *Ibid.*, p. 730.

9. P. Bruno, « L'occulte et le réel. Critique de l'initiation », *Psychanalyse*, n° 10, Toulouse, érès, 2007, p. 35.

10. J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », *Écrits, op. cit.*, p. 727.

façon un peu restreinte (une certaine façon d'oser que voile la timidité de leur démarche), sur le fait qu'il y avait une autre jouissance, une jouissance propre à la femme. Valeur allusive, sans doute, mais à ne pas négliger, selon laquelle on doit reconnaître non seulement un rôle ravageant, mais aussi sur un autre plan un rôle qui a contribué dans un certain sens à éveiller au chemin qui restait et reste encore à parcourir quant à cette question.

À ce trivial antagonisme, Lacan oppose la formule « La femme n'existe pas » pour désigner tout un champ qui s'ouvre à la jouissance, en ajoutant une dimension à ce lieu de l'Autre : l'Autre n'est pas seulement ce lieu où la vérité balbutie, il mérite de représenter ce à quoi la femme a forcément rapport : la jouissance de l'Autre est hors langage, hors symbolique. « La femme a rapport à $S(A \text{ barré})$ et c'est en cela déjà qu'elle se dédouble, qu'elle n'est pas toute, puisque, d'autre part, elle peut avoir rapport à Φ ¹¹. »

Revenons donc à notre question en partant d'un constat : si cette équivalence structurelle entre le précœdipien et le pas-tout a droit de cité, c'est parce qu'elle se soutient en partie dans la prémisse d'une jouissance primaire, apparentée à un temps chronologique et non structural, jouissance qui renvoie au temps archaïque d'un corps à corps mythique avec la mère. Cette fausse équivalence entre précœdipien et pas-tout phallique se greffe sur, s'alimente par ailleurs de la polémique autour de l'amour mère-fille et d'une possible transmission de l'une à l'autre de l'essence de la féminité. La continuité entre « le ravage » et « le pas-tout » fait équivaloir la dimension pas phallique du pas-tout à la rencontre avec la jouissance Autre. Cette dernière peut envahir le sujet en tant que jouissance surmoïque mortifère, elle peut se manifester dans l'injonction de jouissance du surmoi, mais dans le pas-tout phallique l'effacement de la limite ne peut pas se résorber dans l'obscurité de cette jouissance.

La façon dont nous allons suivre la pièce de Wedekind, dont Lacan fera le commentaire en 1974¹², va seulement permettre de lire les points de butée auxquels se confine cette logique du tout. Lacan, dans sa préface à *L'éveil du printemps*, dit que Wedekind anticipe largement Freud par l'illustration de ce qu'est l'inconscient. Il dira aussi que cette pièce montre comment la *moindre rencontre du réel fait objection* « à l'idée du tout », du Un, à cette réalité psychique soutenue par la jouissance dite phallique, jouissance hors corps, localisée, syntone au signifiant dont l'inconscient nous entretient. La femme du fait qu'il n'y a pas *La* femme, mais des femmes, n'est pas toute sujet de l'inconscient. *La* femme, ça ne peut s'écrire qu'à barrer « La ».

Lisons la façon dont Lacan, par sa préface à *L'éveil du printemps*, nous introduit à cette logique à partir de laquelle la femme objecte à l'idée même d'un tout.

11. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 75.

12. Lacan écrira la préface à *L'éveil du printemps* en 1974. Dans l'édition citée ici figure le texte de Lacan.

« Que ce que Freud a repéré de ce qu'il appelle la sexualité, fasse trou dans le réel, c'est ce qui se touche de ce que personne ne s'en tirant bien, on ne s'en soucie pas plus. [...] »

J'ai indiqué le lien de tout cela au mystère du langage et au fait que ce soit à proposer l'énigme que se trouve le sens du sens.

Le sens du sens est qu'il se lie à la jouissance du garçon comme interdit. Ce nom pas certes pour interdire le rapport dit sexuel, mais pour le figer dans le non-rapport qu'il vaut dans le réel.

Ainsi fait fonction de réel, ce qui se produit effectivement, le fantasme de la réalité ordinaire. Par quoi se glisse dans le langage ce qu'il véhicule : l'idée du tout à quoi pourtant fait objection la moindre rencontre du réel ¹³. »

Le préœdipien

L'élaboration freudienne concernant « ce que veulent les femmes » a une histoire. Peu à peu s'imposent les limites de ses premières généralisations quant au complexe d'Œdipe chez la fille et à ses aléas, et il arrive à reformuler sa position par ce supplément de liberté que, par rapport à la théorie construite, seule la clinique autorise. « C'est leur mère qu'elles ont d'abord aimée et non leur père, tout est à revoir », dit-il en 1931 ; ou encore : « On ne peut pas comprendre la femme si on ne prend pas en considération cette phase de l'attachement préœdipien à la mère ¹⁴ » (1932).

Les voies déjà frayées par Freud : le constat de la bisexualité humaine, la sexualité infantile polymorphe, le primat du phallus, exigent une autre organisation face à la découverte de l'incidence dans la vie de la femme de cette période préœdipienne. En somme, Freud est obligé de s'interroger d'une autre façon sur ce qu'il en est du féminin du côté des femmes. Au-delà de la mise en question de représentations explicites : aux femmes le féminin, aux hommes la « masculinité », aux femmes la passivité, aux hommes l'activité, ce fort attachement de la fille à la mère dissout l'équivalence entre l'œdipe de la fille et celui du garçon. La « disparition de ce puissant attachement à la mère » chez la petite fille destiné à céder la place au père et à permettre à celui-ci d'ouvrir la voie vers le choix d'objet définitif, l'homme, n'est pas équivalent pour la fille à ce qu'est, pour le garçon, l'amour pour la mère. Les relations libidinales de la petite fille pour sa mère sont riches en contenu et en complexité, et, nous dit Freud, « il n'est toujours pas facile de déceler la formulation de ces désirs sexuels précoces ; celui qui s'exprime le plus clairement est le désir de faire un enfant à la mère, tout comme celui correspondant de mettre au monde un enfant pour elle. [...] » L'attrait de ses investigations réside dans les surprenantes trouvailles de détail qu'elles nous apportent. C'est ainsi, par exemple, qu'on découvre que l'angoisse d'être tué ou

13. J. Lacan, « Préface à *L'éveil du printemps* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 562.

14. S. Freud, « La féminité » (1931), conférence XXXIII, dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, NRF-Gallimard, 1986, p. 160.

empoisonné – qui peut former plus tard le noyau d’une maladie paranoïaque – est mise en relation avec la mère de cette époque préœdipienne ¹⁵ ».

Nous voyons dans ce même texte comment Freud rend compte de cette époque préœdipienne en s’appuyant sur ce qu’il avait pu déduire des *stades fictifs* d’organisation prégénitale. Mais il ne revient pas sur le fait que ce n’est que dans un mouvement de rétroaction par rapport au complexe de castration dans ses rapports avec le complexe d’Œdipe que ces stades prennent leur valeur de relation d’objet.

Ce qui signe l’éloignement entre la mère et la fille, sous la forme de l’hostilité, trouve sa raison dans le complexe de castration. La petite fille rend sa mère responsable de son manque de pénis. Elle prend sa castration comme un malheur individuel. C’est seulement après, dans un deuxième temps, que la privation de la mère, sa castration lui permettra de faire entrer le manque dans le symbolique de la loi. Son amour s’était adressé à la mère phallique ; avec la découverte que la mère est castrée, il lui devient possible de la laisser tomber comme objet d’amour, de sorte que les motifs d’hostilité, accumulés depuis longtemps, prennent le dessus.

Ainsi, si le destin de la féminité s’accomplit, selon Freud, seulement dans la rencontre avec l’homme, il est important d’insister pour notre propos sur le fait que l’identification à la mère fait le cœur de l’attachement préœdipien de la fille à la mère et qu’il ne cesse pas de reconnaître ce dernier comme décisif pour l’avenir de la femme. « L’identification chez la femme, permet de reconnaître deux couches : la couche préœdipienne qui repose sur le tendre attachement à la mère et la prend comme modèle, et celle, plus tardive, issue du complexe d’Œdipe, qui veut éliminer la mère et la remplacer auprès du père. Il subsiste beaucoup des deux pour l’avenir, on est assurément en droit de dire qu’aucune des deux n’est surmontée de façon suffisante au cours du développement. Mais c’est la phase du tendre attachement préœdipien qui est décisive pour l’avenir de la femme ; c’est en elle que se prépare l’acquisition des qualités avec lesquelles elle satisfera plus tard à son rôle dans la fonction sexuelle et accomplira ses inestimables réalisations sociales. C’est dans cette identification aussi qu’elle gagne pour l’homme l’attirance qui fait s’enflammer en état amoureux l’attachement œdipien de ce dernier à sa mère. Sauf qu’ensuite ce n’est, très fréquemment, que le fils qui obtient ce qu’il avait recherché pour lui-même. On a l’impression que l’amour de l’homme et de la femme sont séparés par une différence de phase psychologique ¹⁶. » Nous lisons dans cette formulation de Freud, très peu citée tellement nous sommes habitués à parler de la mère et du préœdipien pour accentuer son effet dévastateur, la façon dont l’identification à la mère est évoquée

15. *Ibid.*, p. 161.

16. *Ibid.*, p. 180.

comme condition de départ d'un désir qui ouvre, dans un certain sens, les voies qui conduisent à la jouissance.

Sur ces bases, comment lire la question de la puissance maternelle ?

La *Versagung*

Très tôt dans son enseignement, Lacan affirme que l'importance du lien à la mère chez l'humain supplée à une insuffisance vitale : la blessure introduite par l'effet de la prématuration spécifique à l'humain. Le sevrage est déjà un recouvrement de l'angoisse primordiale qui lie l'enfant à la vie. Lacan dit que ce que l'on retrouve en tant que trace de la résolution du complexe de sevrage est la structure de l'imgo maternelle et que, s'il fallait définir la forme la plus abstraite sous laquelle on trouve cette structure, on devrait la caractériser ainsi : « une assimilation parfaite de la totalité à l'être. Sous cette forme d'aspect un peu philosophique, on reconnaîtra ces nostalgies de l'humanité : mirage métaphysique de l'harmonie universelle, utopie sociale d'une tutelle totalitaire, toutes sorties de la hantise du paradis perdu ¹⁷ ».

Pourquoi ce paradis perdu, immémorial continue-t-il à nous hanter sous ce fond de nostalgie d'une jouissance toute qui en somme trouverait dans la jouissance féminine son droit de retour ? Et est-ce un droit de retour dont on parle, ou, tel qu'on le dit d'une parole qui serait imprégnée de toute la profondeur du silence, ne s'agit-il pas simplement d'une condition de départ qui ouvre à une disjonction incommensurable ?

Dans son livre *La phobie, le vivant et le féminin*, Isabelle Morin, à partir d'une lecture du livre de Catherine Millot *Abîmes ordinaires*, pose la question de la relation entre l'accès à la jouissance féminine, le consentement au féminin et « la condition d'un certain abandon de la défense qui permette au sujet d'évoquer et de supporter l'écho de la relation originare à la mère. Il s'agit de la relation du nourrisson, non séparé de l'Autre, avant le trauma de l'expérience de l'insatisfaction primordiale ¹⁸ ». L'auteur montre comment C. Millot compare ses expériences d'extase à cette jouissance mythique à laquelle elle ne peut avoir accès qu'après un moment d'abandon, de solitude radicale qui l'allège de l'angoisse primitive qui est défense. La mise en place du fantasme comme effacement de la mère illustre « comment la défense contre le féminin s'amorce d'une dévalorisation de la jouissance vécue avec la mère d'avant la résolution de l'œdipe, pour valoriser la jouissance phallique. Ce refus du féminin se

17. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 36.

18. I. Morin, *La phobie, le vivant, le féminin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. « Psychanalyse & », 2006, p. 317.

situé au moment de la sexuation, et l'analyse doit conduire à résoudre ce refus, pour introduire le féminin proprement dit, celui relatif à la jouissance supplémentaire¹⁹ ».

Cette double source de « l'en deçà de la défense » et d'un « au-delà du phallus », que nous avons mise en valeur précédemment par rapport à la question de la frigidité, peut être introduite de nouveau en suivant cette idée du refus, mais dans le sens non pas d'une résolution à obtenir mais d'une condition nécessaire qui ouvre au désir et aux voies, aux moyens de la jouissance, à son illimitée indifférenciation.

La condition du refus

Une autre ligne de partage entre le préœdipien et le pas-tout phallique s'ouvre à partir de cette façon de lire le refus. Le refus en tant que condition de départ qui ouvre aux identifications nous permet de penser comment le sujet, devant la rencontre avec la chose maternelle, consent à refuser à ou se laisser aspirer par, se soustraire ou s'ouvrir à la volonté de jouissance de l'Autre. Ce choix fera l'assise des conditions de jouissance du sujet.

Lacan dans son séminaire *Le transfert* incite à revenir sur l'utilisation du terme de *Versagung* dans l'œuvre de Freud, pour réviser son usage dans la psychanalyse à partir de sa traduction par « frustration ». Ce mot original, *Versagung*, a une connotation qui va bien au-delà de toute frustration concevable. La mère introduit l'enfant à la demande articulée, la demande est demande de satisfactions de besoins et comme telle elle rencontre le refus, la *Versagung* (« die Versagung »), qui va donner lieu aux premières identifications. Mais la demande est aussi demande d'amour. La mère, à travers l'alternance de sa présence et son absence, est le premier Autre, celui pour qui l'enfant appréhende la béance propre au symbolique et avec celle-ci le réel au-delà de la mère. Comment, si ce n'est par ce qui de sa féminité s'offre comme Autre irréductible permettant à l'enfant de s'émanciper ? La *Versagung* est pour l'enfant cet opérateur qui introduit à l'évasion du tout symbolique. L'identification est en même temps cause et effet du désir, le désir est impensable sans cette condition, sans cette possibilité du refus. Si en effet l'enfant n'avait pas la possibilité de se refuser à la servitude à l'Autre, le joint qui fait le lien de son désir au désir de l'Autre serait profondément anéanti, mortifié. Grâce à cette condition du refus, le désir, dans sa dépendance structurale au désir de l'Autre, ne perd pas sa radicalité.

En 1912, dans son texte « Sur les types d'entrée dans la névrose », Freud examine les facteurs qui déclenchent la maladie. Il est question non pas des formes de maladie, mais des facteurs qui la déclenchent. Dans les quatre configurations décrites, le conflit se situe entre la libido et sa satisfaction. Freud remarque que le

19. *Ibid.*, p. 322.

déclenchement de la névrose tient à quelques éléments : au fait que les choses *ne se sont pas passées selon les aspirations du sujet*, c'est le refus par lequel le sujet est introduit au conflit, et à une certaine incapacité à s'adapter aux exigences de la réalité. Ce n'est donc pas la *Versagung* qui fait la maladie, c'est l'abstinence, car, par elle, le sujet s'interdit de surmonter, de dialectiser la *Versagung*.

On peut dire que la mère porte la transmission de cette *Versagung* primordiale, c'est sur ce point que se joue sa position structurelle d'Autre primordial. La *Versagung* est donc à lire comme la possibilité d'un refus qui touche la structure même de la parole. Il s'agit de l'instauration d'un espace de réserve au cœur de la promesse. La *Versagung* implique le défaut à la promesse, et le défaut à une promesse pour laquelle tout a été déjà renoncé. Il s'agit d'un dire privatif, le dé-dit, qui inclut bien la promesse induite par le langage dans la réalisation du désir et la déception concomitante quant à la pulsion. La prégnance du préœdipien prend sa valeur là, à partir de cette condition du refus qui donne les conditions de départ des défenses et des identifications.

Dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*, on peut lire la façon dont cette condition du refus donne un statut particulier à la mère, ouvrant un champ d'exploration à partir de la question de la répétition qui nous permet de comprendre et de différencier l'ensemble ouvert qui n'inclut pas sa limite, incommensurable, auquel ouvre le pas-tout du préœdipien :

« Il ne s'agit pas seulement de parler des interdits, mais simplement d'une dominance de la femme en tant que mère, et mère qui dit, mère à qui l'on demande, mère qui ordonne, et qui institue du même coup la dépendance du petit homme.

La femme donne à la jouissance d'oser le masque de la répétition. Elle se présente ici en ce qu'elle est, comme institution de la mascarade. Elle apprend à son petit à parader. Elle porte vers le plus de jouir, parce qu'elle plonge ses racines, elle, la femme, comme la fleur, dans la jouissance elle-même. Les moyens de la jouissance sont ouverts au principe de ceci, qu'il ait renoncé à la jouissance close, et étrangère, à la mère²⁰. »

Si la femme, comme la fleur, plonge ses racines dans la jouissance, nous voyons que ce dont il s'agit, ce sont des immersions illimitées dans la jouissance, d'univers diversifiés.

La question est complexe et mérite une étude qui excéderait largement les jalons posés précédemment. Lacan parle ici de la division mère-femme en posant que, en ce qui concerne la jouissance de la femme, d'un côté, « le masque » (le mot n'est pas gratuit) de la répétition permet de fixer la limite en commémorant l'irruption de la jouissance, tandis que, de l'autre, la jouissance d'oser, ouverte à mille façons de se manifester et qui définit le particulièrement féminin, n'aurait pas de limite.

20. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 89.

*

* *

Dans cette deuxième partie, ainsi que nous l'avons dit, nous allons nous orienter à partir du texte de Wedekind, *L'éveil du printemps*²¹.

« Pourquoi m'as-tu fais la robe si longue mère ? » Par cette phase, par ce reproche que la jeune Wendla adresse à sa mère, s'ouvre le drame de Wedekind, *L'éveil du printemps*.

Dans son intervention sur cet ouvrage à la société du mercredi à Vienne, en 1907, Freud souligne le mérite de cette pièce de théâtre : « Nous ne pouvons pas ne pas penser que Wedekind a une compréhension profonde de ce qu'est la sexualité. Il suffit pour s'en convaincre de voir comment dans le texte explicite des dialogues passent constamment des sous-entendus à caractère sexuel²². »

La pièce raconte l'histoire de quelques adolescents, garçons et filles, hantés par la sexualité et par l'intrication de celle-ci à la vie et à l'appel de la mort. Ces adolescents savent d'un savoir englué de lui-même, douloureux... qu'ils sont entrés dans une impasse : l'amour, le sexe, la vérité, Dieu ou l'athéisme ? Comment s'en sortir ?

Pour résumer l'histoire, chose en vérité impossible : Melchior et Moritz sont deux amis. Moritz « choisira » la mort, Thanatos prenant le pas sur Éros, l'enchaînement des événements face auxquels il ne pourra pas prendre de distance le poussant à cette décision. Aux dires de Lacan, Moritz parvient à s'excepter de cette logique du tout, en quoi Melchior le qualifie de fille, même si c'est *dans l'au-delà*, dans le monde des morts qu'il trouve sa place.

Melchior, pour sa part, rencontrera par la voie de l'Homme masqué la façon de renouer avec la vie. L'Homme masqué, à qui l'auteur dédie la pièce (subtilité plus que parlante de Wedekind, pour avertir de la place de cet Homme masqué dans l'enjeu du drame), se révèle à Melchior au moment où celui-ci hésite entre la vie et la mort. Il invite Melchior pour ainsi dire à faire la part des choses, ce qui bien entendu n'est pas possible sans un franchissement : accepter « le pari du transfert », sortir de cet enfermement dans lequel la castration se réduit à n'être que le redoublement du tout symbolique, réalisé dans la fascination pour la mort²³.

21. F. Wedekind, *L'éveil du printemps*, traduit de l'allemand par François Regnault, préface de Jacques Lacan, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Le Manteau d'Arlequin. Théâtre français et du monde entier », 1974.

22. *Ibid.*, p. 101. L'intervention de Freud sur *L'éveil du printemps* est extraite des Minutes de la réunion à la société psychologique du mercredi à Vienne, en 1907.

23. L'expression est de Pierre Bruno. Dans son analyse sur la pièce de Wedekind, il donne à l'Homme masqué la place d'agent de la castration pour Melchior (« Le complexe paternel : le masque et la toile », dans P. Bruno, M.-J. Sauret, *Problèmes de psychanalyse, Symptôme et savoir*, APJL, 2006, p. 155-160).

Dans son ensemble, on pourrait dire, pour reprendre le mot de Lacan, que la pièce illustre bien que si ça rate, c'est pour chacun ! Et à ce ratage qui n'a pas lieu sans l'éveil des rêves, sans la médiation du fantasme, c'est-à-dire sans la part qui revient au savoir inconscient, chacun doit trouver la solution. Face à cette aspiration qui ne correspond pas à une bipartition de nature donnée par l'anatomie, face à cette aspiration à se définir, à se retrouver homme ou femme, à désirer en homme ou en femme, chacun doit inventer sa solution.

Mais, nous l'avons dit, le savoir inconscient ne dit pas tout, surtout il ne dit rien du sexe féminin, car le féminin échappe au signifiant. Le sujet, homme ou femme, ne dispose que du phallus pour s'orienter par rapport au réel de la jouissance.

En ce qui concerne Wendla, le personnage principal, elle rencontre Melchior, tombe enceinte de lui et meurt d'une manœuvre abortive. Conjonction malheureuse de cette errance d'éros avec la sexualité et la reproduction.

Il est peut-être important de lire la tonalité que Freud prend pour parler de cette pièce afin de justifier le choix de lire le texte explicite des dialogues, et particulièrement de ceux entre la jeune Wendla et sa mère, dans la façon dont l'inconscient par la logique de l'Un traite l'impensable du rapport sexuel. Freud dit : « Je tiens pour une notation très fine de la part de Wedekind que de montrer chez Melchior et Wendla une aspiration à l'amour objectal sans choix d'objet, puisqu'ils ne sont aucunement amoureux l'un de l'autre. Le fait que Wendla, la masochiste, n'est pas battue par ses parents prouve également que Wedekind n'est pas dupe de clichés habituels sinon, il l'aurait présentée comme ayant été battue dans son enfance. Elle se plaint au contraire de ne pas l'avoir été assez. Il est vrai que, d'une façon générale, ceux qui ont été sévèrement battus dans leur enfance ne deviennent pas masochistes ²⁴. »

Cette allusion de Freud au masochisme de Wendla ne peut laisser de nous évoquer les formules que Freud avancera plus tard concernant la superposition entre masochisme et position féminine. De façon radicale, il introduit la notion du masochisme féminin, mais notons au passage, car nous ne nous arrêterons pas sur ce point, que cette superposition désigne non pas l'être féminin mais une place d'objet dans le couple sexuel. Il s'agit d'une « position caractéristique de la féminité qui signifie être castré, subir le coït, ou accoucher ». Cela dit, dans la pièce de Wedekind, nous voyons s'énoncer clairement le lien du fantasme masochiste avec le désir œdipien. Ce désir, Freud le formalisera sous la formule « être battu par le père », qui se substitue à « être aimé » au sens génital. Wendla n'est pas battue par son père, mais elle le « fantasme ». Freud le souligne. Wendla insiste pour savoir comment son amie Martha est battue : avec quoi ? quand ? Elle propose même à son amie de se substituer à elle pour être

24. Intervention de Freud sur *L'éveil du printemps*, p. 103.

battue. Mais le sens des dialogues montre bien que ce à quoi elles arrivent à travers ce fantasme, c'est à une interrogation sur le couple sexuel et sur ce qui fait la particularité d'un positionnement féminin dans le couple. Le cheminement tracé dans les dialogues de la pièce par rapport au « masochisme de Wendla » peut être résumé ainsi : Martha, une des filles du groupe, raconte qu'elle est battue par le père, de là elles supposent et mettent en question la jouissance que prennent les parents en battant leurs enfants, pour arriver enfin à la question : « Savez-vous si vous, vous aurez des enfants ? En voulez-vous ? »

La subtilité avec laquelle le dialogue montre le glissement, la substitution dans l'inconscient de la position être battue par le père à celle de formuler l'aspiration féminine à être aimée par un homme vaut la peine de nous arrêter :

Acte I, scène 3.

« Wendla : Avec quoi te bat-on, Martha ?

Martha : – Voyons. Oh, n'importe quoi [...].

Je crois tout de même qu'ils y trouvent leur plaisir, quoiqu'ils ne soufflent mot. Si un jour j'ai des enfants, je les laisserais pousser comme la mauvaise herbe dans notre jardin des fleurs. [...]

Wendla : – Savez-vous si vous en aurez ?

Martha : – Si tu en avais, Wendla, qu'est-ce que tu préférerais, des garçons ou des filles ?

Wendla : – Des garçons, des garçons.

Martha : – Moi aussi. Plutôt vingt garçons que trois filles. [...]

Si je n'avais pas été une fille jusqu'ici, sûr que je ne voudrais pas en devenir une maintenant.

Wendla : – C'est je crois, Martha, une affaire de goût ! Je me réjouis chaque jour d'être une fille. [...] Tout de même je ne voudrais avoir que des garçons ! [...]

Il doit être mille fois plus exaltant d'être aimé par un homme que par une fille ! »

Wendla illustre bien que ce qu'elle cherche par son effort d'imaginer la position féminine à travers le masque du masochisme, c'est simplement cette substitution d'« être battue » en « être aimée », laquelle par ailleurs n'a d'autre fonction que de suppléer au « il n'y a pas de rapport sexuel » pour le formuler à la manière de Lacan.

Ce dialogue met en scène la question de ce qu'est être une femme pour un homme dans le couple sexuel, grâce à la médiation du fantasme masochiste qui permet d'approcher et de faire ressurgir cette question dans l'inconscient. Question qui tient au fait qu'il n'y a pas, dans l'inconscient, d'écriture possible du rapport sexuel.

Un autre exemple de Wedekind, par opposition à la femme-fille (de sa mère), nous est présenté dans une autre figure de femme, dans une autre de ses pièces, *Lulu*. Il s'agit de la femme fatale, la femme qui incarne le « savoir sur Éros », « la tyrannie

féminine », celle pour qui la seule politique est l'érotisme... Destin transfigurateur dont l'extrême s'accomplit à chaque fois, dans chaque rencontre avec la mort de l'homme, ce qui par ailleurs donne une raison de plus pour argumenter la non-existence de La femme. Même, ce personnage qui sert à Wedekind pour exprimer la puissance *joyeuse ou désastreuse de l'Éros* ne fait que mettre en perspective ce qui est de l'ordre de la réalisation du fantasme érotique : tuer l'homme. Lulu dans sa féminité extrême n'est pas non plus La femme ; sa question rejoint celle de Wendla, mais par la voie de l'érotisme : qu'est-ce qu'être une femme dans le couple sexuel ? La mascarade indexe quelque chose de spécifiquement féminin.

Wedekind présente cette femme grande danseuse, pour qui on dirait que les autres n'existent pas : « Elle s'enivre de sa propre beauté dans laquelle on dirait qu'elle meurt d'amour ²⁵. » Mais surtout, au moment où un de ses hommes se demande ce qu'elle a, comment on peut fixer son être de femme, la réponse qui nous est donnée est la suivante : « Elle a appris déjà tout enfant à changer son costume ²⁶. »

Lulu demande à un homme :

« Comment me trouves-tu ?

L'homme : – N'est-ce pas mieux que je ne dise rien ?

Lulu : – Je parlais de ma robe.

L'homme : – Ta couturière en sait plus sur toi, qu'il ne m'est permis d'en savoir.

Lulu : – Comme je me regardais dans la glace, j'aurais voulu être un homme, mon homme.

L'homme : – Tu envies à ton homme le bonheur que tu lui offres ²⁷. »

Lulu et Wendla sont deux façons de nous introduire à partir de la fonction de la mascarade féminine à notre question. Reprenons donc ces dialogues de *L'éveil du printemps* à travers quelques coupures, en espérant que leur limpidité et leur simplicité nous aideront à avancer sur cette question de la non-équivalence structurelle entre le précœdipien et le pas-tout phallique.

Coupe 1. Le reproche à la mère et la dépendance à la demande (acte I, scène 1)

« Wendla : Pourquoi m'as-tu fait la robe si longue mère ? [...]

Si j'avais su que tu me ferais la robe si longue, j'aurais mieux aimé ne pas avoir quatorze ans.

25. F. Wedekind, *Lulu*, version française et adaptation par Pierre Jean Jouve, Lausanne, éd. L'Âge d'homme, 1983, p. 78. P. J. Jouve, suivant l'exemple d'Alban Berg, a fondu en une seule tragédie les deux pièces de Wedekind : *Esprit de la terre* et *La boîte de Pandora*, qui ont en commun la figure de Lulu.

26. *Ibid.*, p. 78.

27. *Ibid.*

En tout cas ma robe de petite fille me va mieux que cette chemise de nuit. Laisse-moi la porter encore une fois, mère ! Encore un été seulement ²⁸. »

Ce lien entre mère et fille n'est pas par hasard dévoilé ainsi dans ces lignes qui ouvrent le drame de *Wedekind*. Reproche et demande s'articulent dans ce dialogue autour d'une histoire de robe. La robe est, nous le lirons ainsi, comme une sorte d'espace symbole qui permet de lire l'impasse du lien de la mère et de la fille sur ce point si délicat qui concerne la transmission de la féminité.

Disons que, malgré elle, la fille attend de la mère la robe qui l'habillerait d'une aura phallique, mais, si c'est la robe choisie par la mère et surtout si la mère prend cette robe pour fantasmer à son aise sur la promesse qui assurerait la transmission de la « bonne » féminité à sa fille, cette robe sera trop... trop quelque chose... trop longue pour notre jeune *Wendla*... ou pas assez, pas assez quelque chose : colorée, fine, moderne... En tout cas ça n'ira pas, et c'est tant mieux ! Dans cette demande de vêtir la robe qui indexerait sa singularité de femme, « la robe-reproche » ou « la robe-aspiration » apparaît déjà comme un espace qui fait frontière, séparation, face à l'abîme de l'inconditionnalité de leur amour, du recouvrement ou de la superposition de la féminité de chacune.

Et dans ce sens il n'est pas gratuit de voir apparaître sous la plume de *Wedekind*, sur ce fond de reproche adressé par *Wendla* à sa mère, ce mot qui est si familier aux lacaniens : encore ! « Mère laisse-moi la porter [ma robe], l'ancienne, pas celle que tu viens de m'offrir, ma robe de petite fille, *encore* une fois, *encore* un été seulement. »

Nous pourrions dire sans doute beaucoup de choses sur ce passage d'être fille à devenir femme signé par ce changement, par cette passation de robe, par ce temps de suspension que *Wendla* introduit et auquel la mère consent, comme pour se faire en douceur au devenir femme de sa fille qui se laisserait enfin approprier :

« La mère : Je ne sais que dire. Je te garderais bien comme tu es, mon enfant. [...]

Va ; va et accroche ta robe de pénitence dans l'armoire ! Et au nom du ciel remet ta robe de petite fille. À l'occasion, j'y fixerai dans le bas un volant, large d'une main ²⁹. »

Relever sur ce fond de reproche et de demande le mot « encore » n'est pas superflu. « Encore, nous dit Lacan, c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour ³⁰. » « Encore », c'est le mot qui s'interpose pour frayer ce chemin où les refus et les dons de la mère s'inscrivent dans l'inconscient de l'enfant, le faisant d'une part miroiter la féminité, d'autre part se confronter au lieu

28. *Ibid.*, p. 14.

29. *Ibid.*, p. 17-18.

30. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 11.

d'une insondable énigme, à l'ombre d'une obscure menace. Mais si c'est vrai que l'amour demande l'amour, cet amour entre mère et fille peut être prisonnier du leurre d'une transmission possible de la féminité, de l'essence de la féminité. C'est ce seuil entre l'insondable de la demande et l'impossible à représenter la féminité qui peut être sans cesse sur le point d'être franchi. C'est sur ce seuil que le poète nous interpelle.

La femme, nous dit Lacan, s'il arrive qu'elle s'intéresse comme telle à la castration, c'est pour autant qu'elle va entrer dans les problèmes de l'homme. « Bien sûr que, pour elle aussi, il y a constitution de l'objet *a* du désir. [...] Elle veut donc elle aussi l'objet, et même un objet en tant qu'elle ne l'a pas. C'est bien ce que Freud nous explique, sa revendication du pénis restera jusqu'à la fin essentiellement liée au rapport à la mère, c'est-à-dire à la demande. C'est dans la dépendance de la demande que l'objet *a* se constitue pour la femme ³¹. »

La femme en tant qu'être parlant doit passer aussi par l'assujettissement de ses besoins à la demande. C'est la mère qui introduit l'enfant à la demande articulée, nous l'avons dit plus haut, elle est cet Autre primordial qui fait passer la satisfaction des besoins par la demande articulée. Alors la question s'impose sur le pourquoi et le comment de cette corrélation entre le débordement dans la demande à la mère et l'inexistence de La femme. Est-il nécessaire de rabattre l'un sur l'autre et de faire coûte que coûte converger les deux destins vers un seul chemin ? Convergent-ils dans un court-circuit, et est-ce à cela que nous donnons le nom de ravage ? Mais surtout comment montrer la non-dépendance des deux registres pour parler des topos du féminin ?

Le ravage

Peut-être est-il possible de formuler le propre du ravage comme la prise de la mère et de la fille dans une demande insondable de transmission de la féminité.

En 1972, dans « L'étourdit », Lacan le définit ainsi : « L'élucubration freudienne du complexe d'œdipe, qui y fait la femme poisson dans l'eau, de ce que la castration soit chez elle de départ, contraste douloureusement avec le fait du ravage qu'est chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère, d'où elle semble bien attendre comme femme plus de subsistance que de son père, ce qui ne va pas avec lui étant second, dans ce ravage ³². » C'est donc dans l'attente, dans la demande de cette « subsistance », et le mot n'est pas gratuit, il a des résonances philosophiques bien précises, que le ravage prend sa consistance d'abîme insondable, sans limite pour une femme.

31. J. Lacan, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 2004, p. 233.

32. J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 21.

Sans doute reste-t-il important de s'appliquer, de s'attarder sur ce décalage, seul capable de rendre lisible la non-équivalence, la non-continuité entre le ravage et le pas-tout. Une confusion grave fait prévaloir chez quelques analystes une connotation négative du « pas-tout » en voulant l'identifier au ravage³³. Il s'agit d'une erreur de logique qui fait le lien entre les deux termes à partir d'une idée du pas-tout, prétendu équivalent à l'incomplet, et comme opposé à l'universel, à l'Un. Ainsi, selon cette lecture, la femme entre dans le ravage parce qu'elle est pas-toute. S'il n'y a pas de « patrimoine du féminin », ainsi que l'auteur le dit de ses propres termes, pourquoi établir, avec le fait que la femme n'est pas totalement soumise à la castration, qu'il y a « un à-côté » ou « un au-delà du phallus » (de nouveau ses termes) une continuité qui fait du ravage l'épreuve nécessaire à l'assomption de la féminité ?

Notre hypothèse, au contraire, argumente que le ravage est l'illusion, la soumission à ce devoir de transmission et non pas l'illusion brisée de cette possibilité, en quoi il n'est pas nécessaire pour une femme de traverser le ravage dans le sens dont on parle de traversée du fantasme. En effet, une femme n'est pas incomplète, « elle n'a pas d'intérieur à masquer ». Son travail de tissage et de tressage n'est que le rapprochement au propre du féminin accompli exactement dans cette invention toujours non anonyme de la parure, non pas la parure du faux-semblant, déguisement trompeur, piège de l'apparence, mais exactement la femme-extériorité, « copie de soi-même » : *ikélon* est le mot qui désigne en grec le fait que la femme est une semblance, mais « la semblance d'une copie sans modèle³⁴ ». Au lieu de s'enfoncer dans cette confusion, au lieu de chercher à combler la béance en faisant consister le ravage par une fausse continuité, même par une sorte de temporalité, le travail analytique doit tracer la frontière, la séparation, le décalage entre le ravage et le pas-tout. Entre cet enfermement dans la demande d'une transmission de l'impossible à transmettre d'une quelconque « essence de la féminité » et l'ouverture vers le féminin pour une femme.

Cela dit, il ne s'agit pas non plus de nier le ravage, et nous savons tous aussi à quel point les mères peuvent surprendre... L'imagination est courte... donc il y a ravage ! Il peut y avoir une jouissance de la mère par rapport à sa fille qui prend en otage son accès à la féminité, qui empêche, qui barre, qui vole, pour le dire avec des mots très simples, l'espace de son intimité.

33. « Le ravage est une épreuve qui brise l'illusion tentante que mère et fille ont quelque chose en commun, une communauté d'expérience érotique et d'image. Cette illusion leur faisait supposer une image pour deux. Le ravage est donc l'épreuve effective de l'impossibilité d'une communauté d'expérience du féminin [...]. Le ravage est, du côté de la femme (la femelle parlante), l'expérience de ce en quoi le phallus fonctionne par défaut, il ne convient pas au sexe, il est inconvenant » (M.-M. Lessana, *Entre mère et fille : un ravage*, Paris, Fayard, 2000, p. 401).

34. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, La Découverte, 1990, p. 85-87.

Or, il y a des conséquences cliniques importantes à tirer de la façon dont on s'oriente par rapport à cette question. Si le ravage s'inscrit comme une épreuve à traverser, si l'orientation de la cure va dans le sens d'un dépassement du ravage, on finit par faire consister le tout en isolant la féminité, pire encore l'accès au féminin, dans le circuit fermé de la relation mère-fille. Une femme est selon cette logique avant tout fille de sa mère et même son être de femme ne peut exister que par une opposition imaginaire au phallus enraciné dans la gratitude ou la haine à la mère, soit enfin quelque chose de l'ordre d'être femme contre sa mère³⁵. La consistance ainsi donnée au ravage couvre l'impasse et la contradiction. Le réel du ratage de cette transmission de la féminité ouvre vers le féminin au sens qu'il s'agit de transmettre le fait que « dans la transmission il y a de l'intransmissible³⁶ ». Cet intransmissible exige la référence au phallus, ne pas vouloir contourner le phallus dans l'aspiration d'avoir accès à un féminin pur.

L'offre de Lacan avec le pas-tout phallique est bien un espace diversifié qui, en prenant appui sur le phallique, ouvre à une autre logique, qui ne se résorbe pas dans l'universel, qui ne fait pas partie du tout, ni pour le compléter, ni pour le décompléter. La clinique du ravage n'est pas autre chose que la clinique de la façon dont est contourné le phallus par l'aspiration à masquer l'impossible à supporter de cette intransmissible de la féminité. La fonction limitée du phallus peut être transmise par la mère seulement si elle-même par l'invention de sa féminité laisse à l'enfant la possibilité de se confronter à la castration, la sienne. C'est là aussi la façon de passer du tout au pas-tout par le voisinage avec d'autres expériences de vie, avec une jouissance supplémentaire qui n'est pas soumise à la castration. Le pas-tout implique cette double dimension, d'une part un appui sur le phallus du fait que la femme est sujet parlant, d'autre part cet accès à une jouissance autre non soumise à la castration.

Si la femme entre dans le ravage, ce n'est pas parce qu'elle n'est pas toute inscrite dans la fonction phallique. C'est parce qu'elle se trompe, donnant à l'illusion d'une « possible transmission de la féminité en se passant du phallus » la fonction d'inhiber ce pas par lequel la femme confrontée à sa solitude n'a qu'à être tisseuse de sa propre robe.

35. « L'achèvement du ravage, qui marque la sortie de l'épreuve de violence persécutrice, n'est pas perte, ni dette, ni séparation. Il s'agit d'un fait qui opère un détachement sans substitution, sans reste, sans comptabilité, sans transmission, sans négociation, sans échange, sans condition : c'est une désertion. Ce faire inscrit une cicatrice qui vaudra comme trace de la fille sur le corps de la mère [...]. La marque cicatricielle (le ravinement), en révélant une certaine "peau" à l'image, enrobera de décence la jouissance sexuelle maternelle, point d'obscénité qui faisait horreur. [...] À partir de la cicatrice maternelle, marque du détachement et de la désertion, un homme pourra être désigné en tant que répondant, pour la fille, de cet enrobage de décence de l'obscénité de la mère » (M.-M. Lessana, *Entre mère et fille : un ravage*, *op. cit.*, p. 401).

36. Érik Porge, *Transmettre la clinique psychanalytique. Freud, Lacan aujourd'hui*, Toulouse, érès, coll. « Point hors ligne », 2005, p. 208-209.

Coupure 2. On doit aimer un homme avec tout son cœur (acte II, scène 2)

« Wendla : Mère... ne te fâche pas, petite mère ne te fâche pas ! À qui au monde poser la question si ce n'est pas à toi ? Dis-le moi, dis-le moi, comment tout cela se passe-t-il ? S'il te plaît, mère chérie, dis-le moi ! Dis-le moi ! J'ai si honte de moi.

La mère : – Wendla, je ne peux pas. Je ne peux prendre cela sur moi.

Wendla : – Vite, mère, je ne peux plus y tenir.

La mère : – Pour avoir un enfant... on doit avec l'homme... l'homme avec lequel on est mariée... on doit l'*aimer*... l'aimer je te dis comme on peut aimer un homme... on doit l'aimer très fort *de tout son cœur*, comme... on ne peut pas le dire³⁷. »

La façon de répondre de la mère, sa façon d'assumer la responsabilité d'informer Wendla sur le sexuel peut être entendue comme le déplacement nécessaire qui fraye la voie d'émancipation de la fille à l'égard de la toute-puissance maternelle. Et cela du fait que la mère « autorise » l'amour pour l'homme et dans cet amour le courage nécessaire au désir de se séparer d'elle. C'est sans doute mieux que de dire à sa fille : aucun désir ne pourra être plus fort que mon amour pour toi.

Mais, dans cet intervalle de normalité, il est possible aussi de lire la façon dont l'être de la femme est orienté par la mère à trouver dans l'amour son accomplissement majeur, dans cette perspective que la mère ouvre, dans cette injonction, dans cette promesse d'une aspiration à l'amour comme idéal suprême : « On doit l'*aimer*... aimer l'homme *de tout son cœur*. »

On retrouve l'amour et bien sûr la perte d'amour comme lieu suprême d'inscription de la castration pour une femme. Dès lors qu'elle perçoit l'amour pour l'homme comme un destin, comme son « véritable destin de femme », cet amour n'est-il pas aussi pour elle ravage ? Lacan en parle dans ces termes. Mais il est important de soulever la façon dont la pièce montre l'amour comme recouvrement de l'impossible du rapport sexuel. N'y a-t-il pas ici de nouveau un espace à soutenir, un écart à préserver afin que la chute de l'idéal, avec son revers de dépréciation, ne ferme pas la porte au réel de la rencontre contingente dans l'amour ? Lacan parle du nouvel amour.

S'émanciper de la castration n'implique-t-il pas pour une femme de s'ouvrir à une autre réalité que celle de trouver substitution à sa « subsistance de femme » dans la religion de l'homme ? Religion de l'homme qui n'est pas à confondre avec la position d'une femme qui consent à être l'objet cause du désir d'un homme, à être son symptôme, son lieu d'exil et d'abri de l'impossible du rapport sexuel.

Nous voyons dans ces lignes de Wedekind comment la mère, au lieu d'assumer l'insu sur les choses sexuelles, l'impossible à transmettre la jouissance sexuelle,

37. *Ibid.*, p. 47-48.

renvoie sa fille à l'amour pour l'homme en tant qu'identification de son être de femme. Rappelons-nous le commentaire de Freud sur la pièce, il va un peu dans ce sens : « Je tiens pour une notation très fine de la part de l'auteur que de montrer chez Melchior et Wendla une aspiration à l'amour objectal sans choix d'objet puisqu'ils ne sont aucunement amoureux l'un de l'autre. »

Au-delà, nous savons que la part qui revient à la femme, être le phallus d'un homme en tant qu'elle ne l'a pas, ce qui manque à l'Autre, être femme en fonction de son rapport à la castration, au manque phallique, est une configuration de structure du désir féminin. Être le phallus désigne la place de la femme dans le rapport sexuel, en tant qu'objet du désir, mais cela n'empêche pas de poser la question : son être de femme doit-il se réduire à être l'incarnation du phallus ?

Nous pourrions dire que la logique du pas-tout ne s'oriente pas de cet effet de superposition entre le ravage avec la mère et le ravage avec l'homme. En revanche, dans une clinique du tout phallique, fondé sur l'idéal et l'exception, les choses se passent comme si l'un des « ravages » enveloppait l'autre, comme si l'un était la matrice de l'autre, comme si l'histoire avec la mère pouvait s'interpréter en filigrane dans l'histoire avec l'homme.

Coupure 3. Tu ne m'as pas tout dit (acte III, scène 4)

Wendla : « Ô mère pourquoi ne m'as-tu pas tout dit !

La mère : – Tu ne vas pas mourir, mon enfant ! Tu n'as pas d'hydropisie. Tu as un enfant ma fille ! tu as un enfant ! Oh ! m'avoir fait ça, à moi !

Wendla : – Mais je ne t'ai rien fait.

La mère : – Oh ! tu ne vas pas le nier, en plus, Wendla ! Je sais tout... Wendla, Wendla qu'as-tu fais ?

Wendla : – Je ne sais plus, Dieu sait quoi ! Nous étions couchés dans le foin... je n'ai aimé dans ce monde aucun autre être que toi, toi mère. Ô mère pourquoi ne m'as-tu pas tout dit ³⁸. »

Ce « tout dire », dernier cri, reproche, appel à la mère, veut mettre de nouveau en place la conformité entre le savoir et les « faits », l'idée d'un tout possible. L'impossible se réduit à un espace dont le dicible et l'indicible font la part d'un seul tout, le langage se confond avec la pulsion de mort.

Cet appel se rabat enfin sur le seul amour pour la mère : « Je n'ai aimé dans ce monde aucun autre être que toi, toi mère. » Cette idée du tout efface l'écart introduit par le réel non su, qui est le réel du sexe.

38. *Ibid.*, p. 86.