

Remerciements

Monsieur le Professeur Serge Lesourd, je me suis toujours ressentie chanceuse d'avoir un "maitre" comme vous qui m'a inspiré des nouvelles idées pour l'instauration de mon propre univers. Et j'ai toujours su que cette chance n'est pas donnée à tout le monde. Je vous remercie vivement d'avoir accepté d'être mon directeur de thèse et de m'avoir soutenu dans mon désir de poursuivre mon parcours à Strasbourg et ensuite de retourner en Turquie pour transmettre ce que j'avais appris jusque-là. J'ai toujours ressentie votre confiance en moi, vous avez respecté mon rythme de travail, reconnu ma manière d'écrire et m'a encouragé à « tuer le père » pour créer mon propre point de vue. Merci d'être « mon » professeur, pour votre sincérité et de m'avoir transmis les qualités académiques et éthiques d'un chercheur. C'était un honneur, pour moi, d'avoir pu passer ces années de recherche sous votre direction.

Monsieur le Professeur Gérard Pommier, je vous suis gré d'avoir donné votre accord quant à être membre du jury de ma soutenance. Dans chacun de vos livres, j'ai trouvé des phrases, des formulations qui m'ont guidé et éclairci dans le cheminement de mes pensées.

Madame la Professeur Anne Juranville, je vous remercie vivement de m'honorer avec votre présence dans le jury de ma soutenance. Votre finesse théorique et clinique m'a toujours donné des nouvelles inspirations. C'est un plaisir pour moi de recevoir vos critiques sur mon travail.

Monsieur le Professeur Alain Abelhauser, votre présence à ma soutenance et votre lecture de ma thèse me sont très chères. Je suis honorée que vous ayez accepté de participer à ce jury. Je vous remercie chaleureusement pour cet enrichissement.

Je remercie de tout mon cœur Madame Françoise Bilgin pour le temps qu'elle a consacré à la correction de ma thèse, pour son travail minutieux, pour sa patience et son amitié. Je remercie également Nuri Bilgin, mon Professeur de psychologie sociale à l'Université d'Egée, pour tout ce qu'il m'a transmis et pour ses paroles motivantes tout au long de mon parcours.

Mes vifs remerciements vont également à Nevin et Fevzi Karadeniz pour leur amitié et leur hospitalité. Grâce à leur grande qualité de partage, je sais bien que j'ai une maison et une famille à Strasbourg.

Je remercie également la Famille Erdogan pour leur soutien amical depuis notre rencontre et leur accueil chaleureux à Strasbourg.

Mes sincères remerciements à Murat Ersen, qui m'a ouvert les portes d'un immense univers de pensée et m'a remotivé chaque fois que je perdais l'espoir.

Je remercie l'Association Migration Santé Alsace et l'équipe de la Papothèque avec qui j'ai eu des souvenirs inoubliables et une grande expérience clinique et humaine.

Paulette, merci pour ton aide et tes mots qui m'ont toujours honorée.

Je remercie à Ayça Gürdal Küey, psychanalyste et directrice du département de psychiatrie de l'Hôpital Allemand d'Istanbul, qui m'a permis d'acquérir une riche expérience thérapeutique.

Je remercie chaque membre de l'équipe du département de psychologie de l'Université Kültür d'Istanbul qui m'a accueillie avec une telle sincérité et m'a encouragée dans les moments difficiles de ma vie.

Dr. Metin Okucu, je te remercie pour l'intérêt que tu as porté à mon travail et pour tes questionnements qui m'ont poussé à développer mes propres interprétations.

Je remercie tous les membres de ma famille qui m'ont toujours encouragée, m'ont donné leur amour et m'ont nourrie, depuis mon enfance, avec leurs histoires et mes chères amies, Işıl, Hatice, Carole, Evren, Kübra, Aylin, Yıldız pour leur soutien et surtout pour leur compréhension.

Enfin, comment ne pas remercier également à mes patients qui ont choisi de cheminer avec moi dans les labyrinthes de leur univers et qui m'ont apporté des choses que je ne pouvais apprendre dans aucun livre.

*A ma mère,
qui m'a transmis la langue française
et le désir de transmettre
et à mon père qui me manque tant...*

RÉSUMÉ

Cette étude explore la problématique de la construction de la féminité dans son articulation à la reconnaissance du féminin à travers les trois temps subjectifs du travail féminin, soit « *regarder l'objet qui tombe* ». La méthodologie utilisée pour cette recherche provient d'observations de la vie quotidienne des femmes en Turquie et d'une pratique de psychologue clinicienne dans un lieu d'accueil parents-enfants à Strasbourg et dans un service de psychiatrie adulte à Istanbul. Nous avons deux constats primordiaux: la construction de la féminité est en lien avec le discours social et le travail du féminin ne peut s'effectuer qu'à l'âge adulte, même si son dévoilement est l'une des caractéristiques de l'adolescence. A partir de la question « comment la féminité peut prendre différentes formes selon les modalités du discours social en Turquie » nous nous sommes centrés sur les expressions de la féminité par le biais de la question de la vérité, de l'honneur et de la prise en charge de ce qui est de l'ordre de l'intime par l'organisation symbolique du lien social. La duplicité féminine quant à la problématique des jouissances et le clivage des représentations en lien avec la question de la vérité sont les deux axes principaux du premier chapitre. Sont abordées ensuite les grandes lignes des théories psychanalytiques de la féminité de Freud à Lacan, en passant par les mises en question de la conception de l'envie du pénis par A. Adler, K. Horney, M. Klein et H. Deutsch (Chap. II). C'est justement cette question de dédommager les femmes de quelque chose, considéré comme un défaut narcissique, et de les unir toutes autour d'un signifiant que Lacan remet en cause pour accentuer la duplicité féminine par rapport à la jouissance. Finalement, la question de savoir comment une femme peut arriver à prendre cette duplicité pas uniquement dans son aspect négatif mais de la tourner en positif est discuté à partir d'études de cas et autour d'une proposition clinique de pacification du féminin. La prise en charge de la nostalgie mélancolique de la femme évoquant un « temps d'arrêt » entre la maintenance et l'abandon de l'objet phallique, constitue l'une des bases de la construction du féminin qui aboutit ensuite à l'installation d'un nouveau sujet se ressourçant de son intérieur (Chap. III).

Mots-clés : Construction de la féminité ; Construction du féminin ; Pacification du féminin ; Travail féminin ; Duplicité féminine ; Envie du pénis ; Lien social ; Discours Social ; Vérité ; Jouissance ; Nostalgie mélancolique.

SUMMARY

This study explores construction of feminity in relation to construction of *feminine* by means of three subjective time of «work of feminine» or «looking at the falling object». The methodology used in this study involves daily observation of women in Turkey, my clinical work with families in Strasbourg and my experiences at a psychiatry department of an hospital in Istanbul. There are two basics hypotheses : the former is the construction of feminity in relation with social discourses and the latter is the «work of feminine» which takes place only in adulthood, although feminine emerges during adolescence.

The first chapter studies different expressions of feminity of women with regard to different modalities of social discourses in Turkey. The main emphasis in this chapter is : the question of verity in relation to cleavage of representations and feminine duplicity in relation with problematic of *Jouissances*.

The second chapter reviews the work of the main theorist's ideas around the concept of penis envy in psychoanalysis through work of S. Freud, A. Adler, K. Horney, M. Klein, H. Deutsch and J. Lacan. The theory of Lacan underlying the importance of feminine duplicity apart from the other theorists has been specifically looked at in this chapter. Although these theorists except J. Lacan tried to repair women's narcissistic default, Lacanian theory diverges from this approach by stating the feminine duplicity.

Finally, I discussed how women experience duplicity as a rich resource by the «work of feminine» which consists of abandonment of phallic object. The treatment of melancholic nostalgia of women evokes pause between maintenance and abandonment of phallic object. I propose that this process constitutes one of the bases of the construction of *feminine* which causes the installation of a new subjectivity.

Key words : Construction of feminity; Construction of feminine; Pacification of feminine; Work of feminine; Feminine duplicity; Penis envy; Social bond; Social discourse; Verity; *Jouissance*; Melancholic nostalgia.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	4
SUMMARY	5
INTRODUCTION	9
CHAPITRE I :	
I. Les représentations de la femme en Turquie : la femme entre l'Orient et l'Occident	18
Ii) Au croisement des représentations il y avait la femme : représentations « dites » islamiques et représentations « dites » modernistes	21
Iii) De quelques figures de la femme dans le Coran aux interprétations de quelques mystiques	26
Iiii) La femme et son jeu de fort-da	32
Iiiii) Une vérité qui n'est jamais présente	35
Iiiii) Les années quatre-vingt et d'un lien social d' <i>ou bien...ou bien</i> vers un lien social du <i>tout à la fois</i>	40
II. Les « grammaires du sexuel »	46
Iii) L'extérieur de l'intérieur	46
Iii) Le traitement de la jouissance	51
Iiii) Lire dans les marcs de café	54
Iiiii) « Ce qui est noué par le langage ne peut être dénoué par la dent »	58
III. Le double aspect féminin	68
Iii) « Lourd comme du sel »	68
Iiii) « Celle qui ne frappe pas sa fille, se frappera les genoux »	73

CHAPITRE II :

I. De Freud à Lacan : d'une féminité en dédommagement permanent à une féminité <i>pastoute</i>	80
Ii) Les tombeaux d'Atuhan	81
Iii) Les mères qui castrent... ..	86
II. Sigmund Freud : l'envie et le déni	93
Iii) L'envie du pénis ou l'envie du phallus ?	96
III. Qu'est-ce qu'ils en disent les autres ?	101
IIIi) Alfred Adler et la protestation masculine	103
IIIii) Karen Horney : la fuite devant la féminité	106
IIIiii) Melanie Klein : l'envie orale	112
IIIiiia) Joan Rivière et la féminité en tant que mascarade	117
IIIiiii) Hélène Deutsch : la femme active	123
IIIiiia) Le masochisme féminin	126
IIIiiib) La pubertaire et l'homosexualité	128
IV. Jacques Lacan : « La femme n'existe pas »	132
IVi) D'une féminité <i>pastoute</i>	134
IVii) Du côté féminin de la sexuation	137
IViii) Là où le signifiant fait défaut	142
IViiii) Deux pour faire la vérité	146

CHAPITRE III :

I. Un travail féminin : regarder l'objet qui tombe	152
li) Mme G et le retour de l'ombre...	153
lii) Mme P et donner à l'ombre son dû...	163
liii) Les trois temps subjectifs du travail féminin ou l'au-delà de l'envie du phallus.....	173
II. La nostalgie mélancolique au féminin	179
Iii) ...cette tristesse aimable	180
Iiii) Les femmes qui s'expliquent	185
III. La Pacification du féminin	192
Iiii) Daphné et la pacification du féminin de la Mère	192
SYNTHÈSE ET DISCUSSION	197
RÉFÉRENCES	204
TABLE DES AUTEURS	221
INDEX	223

INTRODUCTION

Pour cette introduction, rédigée comme de juste à la fin du travail, il m'a parut opportun de commencer par mes motifs personnels à effectuer ce travail de thèse. Ainsi, je pourrais plus aisément expliquer la problématique, l'intérêt et la méthodologie de cette recherche. En effet, l'importance de l'introduction résidait pour moi dans le bonheur de passer au « je » après toutes ces pages rédigées sous le nom de « nous » et « on ». Le passage de « on », de ce qui est de l'ordre de l'anonymat au « je » du registre singulier est aussi émouvant qu'angoissant. Il est émouvant d'écrire, enfin, les pages qui débuteraient la lecture d'une thèse, c'est le plaisir de rappeler les ressources personnelles qui ont accompagné le développement de cette recherche, et angoissant, car le fait de parler des motifs subjectifs n'est pas sans lien avec le vertige du vide que la page blanche devant laquelle je me retrouve fait revivre.

Finalement, j'ai cherché le courage dans ce que l'œuvre freudienne m'a inspiré : une telle sincérité qui rend le lecteur comme unique interlocuteur de ce qu'il lit et qui rend aussi son auteur, étant Freud lui-même, vivace. Un grand théoricien qui est là, vivant avec ses questionnements, ses défauts, ses contradictions, ses interventions et ses aveux auprès de ses patients et de son lecteur. Si s'inscrire dans une filiation analytique veut dire faire notre la théorie freudienne en y apportant nos propres commentaires et questionnements, en formulant de nouvelles problématiques, le sens et le noyau de cette inscription réside, pour moi, dans cette sincérité du partage de l'élaboration de nos pensées. Ainsi, la psychanalyse nous apprend que les enjeux d'un travail analytique ou d'une recherche qui se soucie de construire ses propres hypothèses ne sont pas indépendants de nos propres questionnements subjectifs qui nous travaillent implicitement. Nos références théoriques, notre aisance à travailler avec certains concepts ainsi que nos sensibilités à concevoir le monde, le sens qu'on y retrouve, la

façon dont on explique ceux qui nous entourent déterminent notre écoute et notre approche clinique.

L'histoire de la présente recherche remonte, donc, jusqu'à mes premières années à Strasbourg où j'avais choisi de faire un travail de mémoire sur « Le complexe de masculinité chez la femme » en Master 1. En y réfléchissant et en prenant, certes, un certain recul avec le temps, je peux dire que ce n'était pas vraiment le sujet du « complexe de masculinité » qui représentait l'objet de mon intérêt, mais plutôt la question de la modernité et de ses effets particuliers sur les expressions de la féminité. Les images féminines que je voyais dans les médias me questionnaient, car je trouvais que les femmes étaient de plus en plus revendicatives dans leur envie du partage du pouvoir phallique et je pensais qu'ainsi elles perdaient de vue quelque chose de plus important pour leur identité féminine, même si je n'arrivais pas à formuler ce « quelque-chose » à cette époque parce que je n'avais encore rencontré le concept du « féminin ». Toutefois, le fait d'avoir eu à confronter les différentes théorisations de la féminité qui se disputaient autour de l'envie du pénis m'a permis d'avoir un point de départ à partir duquel je pouvais réfléchir sur le rapport des femmes au phallus et aussi me questionner sur ce qui est au-delà du phallus. Ensuite, les séminaires de S. Lesourd sur « les modalités du discours social » en Master 2 m'ont donné un cadre théorique psychanalytique grâce auquel je pouvais réfléchir sur le lien entre les transformations sociales et la construction du sujet de l'inconscient.

En fait, on disait toujours que la Turquie était un pays de contradiction pris entre l'Orient et l'Occident. Il suffisait de marcher dans la rue principale d'Istanbul, à Beyoglu, pour le constater, pour entendre la musique orientale, pour voir des lieux et des décorations postmodernes ou pour témoigner du contraste, vivant dans ces rues entre pauvreté et richesse. Cette rue, qui abritait plusieurs facettes de la Turquie, donnait l'impression qu'on avait aimé cette ville jusqu'à envahir chacun de ses coins et malgré cela elle gardait tout son charme et

restait intouchable. Elle était à la fois la femme maternante des poètes et à la fois leur amour inatteignable. Mais de quel Istanbul s'agissait-il ? S'agissait-il d'une femme fantasmatique qui embellissait nos rêves ou d'une femme qu'on prenait plaisir à n'aimer qu'en l'usant ? Plein d'histoires habitaient cette rue, cette ville, ce pays et ces femmes voilées ou émancipées et il était impossible de les réunir en un seul discours unique. De plus, la question de « l'Orient ou l'Occident ? », « le traditionnel ou le moderne ? » était une question dépressive dans un pays où le règne de la raison et la pensée systématique de l'Occident ne pouvait pas totalement remplacer les croyances et l'esprit diffus mais diversifié de l'Orient. C'était les deux à la fois dans une géographie de carrefour entre deux mondes. N'est-ce pas comme les femmes qui se demandent « quelle femme suis-je » en reflétant à la fois la question de l'homme envers une femme « mais, quelle femme es-tu ? Quelle est ta vérité, ton vrai visage, ton essence ? Est-ce que tu es un rêve ou es-tu es réelle ? Es-tu la fidèle ou la traîtresse ? ».

Les représentations de la féminité se trouvaient donc au croisement des différents discours sociaux, des idéologies politiques et leur échappaient en même temps en ne se prêtant pas à une quelconque fixation de sens de « c'est cela ». Comme dans le film de A. Hitchcock, *Vertigo*, les femmes pouvaient être remplacées l'une par l'autre dans les anciens films turcs, en occupant ainsi l'objet *a*, l'objet cause du désir du discours social qui « tombe » chaque fois qu'on tente de le restituer. A la question de « quelle femme es-tu ? » chaque discours donnait une définition de « ce que veut dire être une femme » selon la place accordée à la vérité dans une société donnée.

L'intérêt de cette recherche est de traiter le discours traditionnel-islamiste et le discours kémaliste-moderne par rapport à la même structure du discours, à savoir le *discours du maître*, alors qu'ils ont été souvent abordés au niveau de leur distinction formelle. Malgré plusieurs travaux effectués en Turquie sur la place de la femme des points de vue historique, sociologique ou psychologique et certains écrits psychanalytiques sur le sujet, il n'y avait pas

de recherche problématisant les différentes formes d'expressions féminines en lien avec la théorie psychanalytique du lien social. Mon point de départ était d'avancer l'hypothèse selon laquelle la place de la vérité en tant qu'inaccessible aux *parlêtres* ne se différencie pas au niveau du discours islamiste ou moderne, alors qu'elle se trouve annulée à partir du discours libéral des années 1980. D'ailleurs, comme l'a évoqué Fethi Benslama lors de sa conférence à Istanbul sur « L'Islam et la psychanalyse »¹ on pouvait constater une revendication de renforcement de l'Islam par la vérité scientifique à partir des années 1980, c'est-à-dire un besoin de réidentification à l'Islam dans le discours des musulmanes. Ce besoin de s'appuyer sur la vérité scientifique, de renforcer une vérité qui s'affirme, normalement, par elle-même avec les nouveaux critères d'un monde postmoderne qui évacue son propre sol sur lequel ses valeurs morales et sociales se construisent, montrait à quel point le sujet, dans l'Islam, était en crise. Cela aurait pu être un salut, si la Turquie en tant que pays musulman avait effectué ce processus de réidentification en s'efforçant de redéfinir le sens de ce qui s'affirme par soi-même au lieu de nier les ressources, la philosophie qui avaient nourri ses terres, ses habitants... La Turquie était bien un pays entre l'Orient et l'Occident, mais elle était aussi un pays en mal de reconnaissance de ses ressources humaines, un pays qui avait tourné le dos, avec la constitution d'une nouvelle république turque, à ses propres fondements culturels nés de la civilisation orientale, ayant voulu acquérir le talent de se contempler avec les yeux de l'Occident. Ce n'est pas seulement d'une question de transformation sociale et culturelle dont il s'agit, ni d'une simple question de générations ou d'une nostalgie envers le passé ou encore d'une résistance envers les changements mondiaux, mais il s'agit d'une coupure radicale avec les réserves des connaissances du passé dont on peut aisément témoigner, dans notre actualité, des malaises à plusieurs niveaux. On se demande aujourd'hui où est passée la métaphysique de ce pays, d'où sortent toutes ces violences envers soi et l'autre, pourquoi la réalité et la

¹ Cette conférence a eu lieu au Lycée de Dame de Sion à Istanbul le 27 février 2010 dans le cadre des activités de l'IFEA (Institut Français d'Etudes Anatoliennes).

fiction se trouvent souvent confondues, pourquoi les sujets tendent de plus en plus vers des jouissances extrêmes, au nom d'un discours libertaire et pourquoi ils se sentent de plus en plus écrasés d'être à ce point au centre du monde, *d'être quelqu'un* pour se réaliser.

Or, l'accent mis sur le concept du « sujet » n'a pas le même sens, ni les mêmes effets constructifs dans un pays dit « musulman ». En effet, dans la structure grammaticale de la langue turque, le pronom personnel (le sujet) ne se trouve pas au début de la phrase comme c'est le cas dans les langues latines, mais il est sous-entendu, inclus au verbe. Le sujet n'est pas représenté dans le langage explicitement et directement, mais il s'exprime *à travers* et *par l'intermédiaire* de l'autre. Cela a sûrement ses raisons dans la façon dont la naissance du sujet est conceptualisée selon la religion musulmane. Le sujet n'est pas rejeté au monde par Dieu parce qu'il est pécheur, mais il est mis au monde en tant qu'un des reflets de Dieu, avec cette particularité d'avoir une volonté, c'est-à-dire d'être responsable de ses choix. Le sujet se définit donc en Dieu comme l'une des parts d'une totalité. Il n'est pas solitaire, ni au centre du monde, ni non plus coupé d'une vérité divine comme c'est le cas dans la construction de la conscience européenne à partir de la Renaissance, car il ne peut retrouver le sens de son existence qu'avec ce lien à l'Autre. La philosophie des mystiques est construite sur cette base de concevoir le divin non pas en dehors du sujet, mais à l'intérieur de soi-même. « *Il y a un je à l'intérieur de moi-même* » sont les paroles d'un poète soufî, Yunus Emre, qui évoque ainsi les couches infinies du sujet qui l'amène vers la vérité. Or, la conscience européenne illuminée grâce à la raison positiviste et l'efficacité techno-scientifique replace le sujet au centre du monde en rejetant cette fois-ci le divin en dehors de la conscience moderne. Le sujet se définit, d'ores et déjà, non pas en référence à l'Autre, qu'il a renvoyé en dehors de l'univers, mais uniquement en référence à lui-même, à son propre reflet dans le miroir. L'évocation du sujet dans le langage et le renforcement du « je » dans le discours constituent ainsi l'un des indices de la rentrée de la conscience occidentale en Turquie. C'est par cette

porte que la psychanalyse est arrivée aussi à Istanbul, à la fois par l'intermédiaire de la conceptualisation d'un monde concentré sur l'individu et à la fois en réaction au discours positiviste de la Science. Il ne serait pas faux de dire que les sujets, dans notre organisation sociale actuelle, se montrent de plus en plus souffrants et coincés entre leurs moyens d'expressions d'autrefois, issus d'une culture orientale et les nouvelles références régies par le discours libéral.

La première partie de cette recherche consiste à critiquer les effets de ce passage d'une structure subjective construite par rapport à l'autre et en lieu de l'Autre à un modèle autoréférentiel et questionne les enjeux de ces transformations sociales en lien avec la construction de la féminité en considérant que les femmes, de leur intimité à leur apparence se trouvent au centre des contradictions entre l'Orient et l'Occident, l'intime et le public, le sacré et le dévoilé, l'intérieur et l'extérieur. Mais, le principal objectif de ce chapitre est de relever et rappeler les ressources collectives d'un pays de l'Orient, à travers lesquelles les femmes émettent leurs propres paroles et expriment leur subjectivité ainsi que leur sexualité et leur souffrance. Cela expliquerait aussi notre choix méthodologie qui s'appuie sur la narration de Schérazade de *Mille et Une Nuits* pour déployer la question de la vérité, sur les petites histoires des femmes issues d'un dialogue, d'une causerie autours des marcs de café pour démontrer le traitement de la jouissance *à travers* l'autre, sur des expressions comme « le poids d'une fille, c'est le poids du sel », des proverbes comme « celle qui ne frappe pas sa fille se frappera les genoux » pour saisir les dimensions psychiques de la transmission de la féminité de mère en fille à travers la problématique de l'honneur et sur des épopées, des films anciens, des romans classiques turcs pour définir les insignes donnés au féminin par le discours social et l'identification des femmes avec ces insignes. Tous ces exemples cliniques de la vie quotidienne sont là pour souligner le sens et l'importance, pour ces femmes, de

s'appuyer sur un imaginaire commun des ressources collectives pour gérer de ce qui de l'ordre de l'intime, c'est-à-dire de l'ordre du sexuel.

Ayant défini la féminité en tant qu'une reconnaissance par l'autre et travaillé sur comment les femmes peuvent trouver des issues paisibles à leur conflits psychiques dans le contexte social, il m'était indispensable, dans un deuxième chapitre, d'étudier les grandes lignes des différentes approches de la théorie de la féminité de S. Freud en passant par A. Adler, K. Horney, M. Klein, H. Deutsch et finalement par J. Lacan. En effet, à la question et aux définitions de « ce que veut dire être une femme » des différentes modalités du discours social, j'ai entendu la question intime de « quelle femme suis-je » dans ma pratique clinique avec des femmes adultes. Il y avait autre chose qui travaillait implicitement ces femmes dans la recherche de leur identité féminine au-delà de leur arrangement avec la logique phallique et de leur identification avec leur mère. C'est là que j'ai pu rencontrer le concept du « féminin » tant travaillé par des psychanalystes comme S. Lesourd, G. Pommier, M. Cournut-Janin, J. Schaeffer, M. Montrelay, A. Anzieu, J. Kristeva, ne serait-ce que pour citer quelques-uns des noms qui ont marqué l'avancement de cette thèse, et commencé à formuler ma propre interprétation concernant cette « vue de quelque-chose de plus important » que je cherchais depuis mes années de Master 1. Ce qui échappait aux représentations des différents discours sociaux sur la féminité et aux théorisations psychanalytiques qui cherchaient à trouver une appartenance propre à la femme qui désignerait un *être* féminin était cette part insymbolisable de la logique phallique du positionnement subjectif et celle des coordonnées sociales. Mon goût particulier pour la théorie de J. Lacan -ce qui était d'ailleurs l'un des mes motifs spécifique pour venir continuer mes études à Strasbourg- et les concepts qu'il a développé comme la jouissance, le sujet de l'inconscient et la sexuation ont inspiré profondément l'élaboration de ce chapitre. Cependant, il m'était impossible, à la fin de ce deuxième chapitre, de ne pas toucher à la question de l'Islam, ni aux figures des femmes citées dans les

versets du Coran pour interpréter autrement la duplicité féminine quant à la question des jouissances et à celle de « quelle femme ? ».

Ainsi, ma problématique du départ sur la construction de la féminité en lien avec le discours social s'est trouvée croisée avec une nouvelle problématique que j'ai rencontrée, de l'avancée du travail, dans la théorie psychanalytique de la féminité et dans ma pratique clinique : comment peut-on tourner en positif ce qui est ressenti ou formulé comme un défaut narcissique ? Cette question représentait le centre de mes réflexions cliniques avec mes patients adultes qui sont venus me voir pour des symptômes d'angoisse et des attaques de panique. Chaque fois que j'ai cru entendre la question de « quelle femme suis-je » dans leur plaintes et dans leurs phantasmes, mon désir de thérapeute a voulu leur faire entendre qu'elles pouvaient être beaucoup plus souples avec les différentes situations subjectives, à condition de reconnaître la part qu'elles ont laissé échapper jusque là, soit le féminin, comme un puissant moteur d'une vie psychique plus créative. Cependant, cette reconnaissance ne va pas de soi car elle nécessiterait la perte d'une position phallique et, de plus, l'abandon de son dédommagement en permanence pour pouvoir rendre compte du vide intérieur-féminin comme source de vie. La problématique de la reconnaissance des ressources collectives pour une telle société a trouvé ainsi, dans la dernière partie de cette thèse, son reflet clinique, à savoir le travail psychique d'une reconnaissance de ce qui nous travaille intimement. La question dépressive de l'actualité de mon pays en particulier et du monde en général, celle de « l'Orient ou l'Occident ? », m'a poussé à prendre en compte le positionnement d'*à la fois* de la nostalgie mélancolique qui représente aussi, dans la clinique, l'une des tournures constructives pour un travail féminin.

A travers l'exemple de deux cas cliniques, Mme P et Mme G, j'ai essayé de démontrer les différentes étapes logiques d'un travail féminin que j'ai nommé *regarder l'objet qui tombe* et par la suite, le gain que ce travail procure à la vie psychique d'une femme adulte. Enfin, le

dernier exemple clinique nous questionne, par l'intermédiaire des symptômes d'une fille de huit ans, sur les effets de la façon dont une mère éprouve son propre féminin.

J'ai appris, pendant ma formation en France, comment organiser mes bribes de pensée, à les tisser en formulant des problématiques et à les développer dans une méthodologie. Je ne pouvais apprendre cette méthode systématique et analytique propre à la pensée occidentale dans un pays d'Orient toujours un peu perplexe devant l'obligation de mettre en ordre ses associations en voltige. Toutefois, je ne pouvais pas écrire non plus cette thèse si je n'étais pas retournée dans mon propre pays, dans mon *pastoute* occidentale, bref, vers les ressources qui ont nourri mon esprit dès ma naissance. Le fait de se plonger dans ses ressources culturelles et de s'en servir d'appui pour dire ses propres mots peut se lire, selon moi, du côté du processus analytique, comme apprendre à se nourrir de son plus intime pour créer sa propre histoire subjective. C'est ainsi que mon parcours personnel, mon voyage vers l'occident et mon retour vers l'orient, a tracé mon approche clinique de la féminité et du féminin.

Chez nous, on dit que « celui/celle qui sait a une dette ». J'avais des choses à dire sur ce qui se passait dans le monde où je vivais, des pensées à formuler et à reformuler, des expériences à partager, à théoriser et j'ai écrit.

CHAPITRE I

I. Les représentations de la Femme en Turquie : la femme entre l'Orient et l'Occident

Comment sommes-nous venus au monde ? Voici la question qui a poussé les peuples de l'Anatolie à inventer différentes figures de la déesse-mère, une femme féconde, capable de donner la vie même dans des conditions difficiles et impitoyables. En effet, dans ces temps anciens il était presque miraculeux pour ces hommes de penser que dans cette nature hostile, il y avait au moins un *être* source de vie, de fertilité et de sexualité. Un être doté d'attributs surnaturels symbolisant la déesse-mère.

C'est sans doute pour cette raison que l'on représentait la femme à l'ère du bronze comme un être différent avec de grands yeux et des organes sexuels très marqués afin d'incarner un être mythique et extraordinaire qui voit tout, qui sait tout mais qui ne dit rien. A la place de sa bouche, de ses lèvres, une seule ligne suffit, ni souriante ni triste ni fâchée, et parfois même pas de ligne. Elle règne avec ses grands yeux et avec son corps qui ne s'épuise jamais grâce au symbole du soleil tracé sur son ventre. Son effigie est portée par des hommes comme un porte bonheur, comme une pierre fétiche. Il fallut encore beaucoup de temps pour que cette déesse-mère tant respectée pendant l'ère de bronze commence à partager sa place avec un homme et à ne plus figurer toute seule dans les créations de la terre. L'homme a aussi son propre rôle à jouer dans cette fécondité de la femme et dans la continuité de la vie. Plus tard apparut un enfant à côté de ce couple ; un enfant qui ne provient pas seulement d'une femme surnaturelle mais désormais d'une mère et d'un père. La femme magique, la femme-

déesse laisse sa place à une femme qui ne détient pas seule tout le secret de la nature dans son corps. Et cela au profit d'avoir une bouche pour parler, pour manquer, pour se plaindre et au profit d'avoir un corps qui plaise, qui attire sous le voile de son sexe féminin. Mais elle n'a pas non plus avorté toutes ses énigmes qui effraient tant et fascinent à la fois les hommes, les littéraires, les philosophes, les psychanalystes et elle-même, car elle reste toujours mystérieuse. Ce symbole du soleil dans son ventre continue à la fois à briller jusqu'à nous rendre aveugle et à sombrer jusqu'à nous rendre sans vie, sans source...

Quant à l'image actuelle de la femme turque, un magazine récent l'esquisse à l'image de la femme anatolienne ; une femme silencieuse, écrasée, mais forte et toujours à la recherche de ses droits avec ses lèvres moitié ouvertes, son regard innocent et ses longs cheveux noirs. Or, un autre magazine suggère à ces mêmes femmes de sortir de leurs cages, de détruire les barrières morales qui les étouffent pour devenir actrices de leur propre vie en remplaçant le « falloir-devoir-pouvoir » par le « désir-envie-plaisir ».

L'image de la femme à travers les siècles, malgré les diversités culturelles et historiques - que cela soit en Turquie ou dans n'importe quel pays - a été l'objet de toutes les radicalisations possibles à la fois bonnes et mauvaises. La femme était représentée soit par sa fécondité sexuelle, voire mitigée d'un « fantasme d'une sexualité féminine démesurée », soit par sa soumission et son infériorité à l'homme, ou bien idéalisée dans son rôle de mère jusqu'à la concevoir vierge, comme le formule J.André².

Nous savons que les anthropologues, à partir de Claude Lévi-Strauss, définissent trois piliers au fondement de la société comme fondateur du lien social : la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches et une forme d'institution du mariage qui unit deux familles en reconnaissant l'union sexuelle. Nous savons aussi que Françoise Héritier³ ajoute un quatrième pilier qui est indispensable pour penser les fonctionnements des trois autres, à

² J. André, « La sexualité féminine : figures inconscientes et représentations sociales », in *Le féminin en miroir entre Orient et Occident*, p. 191-203.

³ F.Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, p.27.

savoir la valence différentielle des sexes, masculin et féminin. Selon F. Héritier, l'expression de toute pensée sur l'image de la femme découlerait de cette appréhension intellectuelle de la différence sexuée, c'est-à-dire de la façon de concevoir la femme depuis le socle dur primordial.

Ce que nous allons essayer de mettre en lumière dans ce chapitre n'est pas toute l'histoire des représentations de la femme dans le monde oriental depuis les temps ancestraux, car cela dépasserait largement nos objectifs et nécessiterait un travail sociologique et anthropologique très approfondi. Ce que nous proposons ici, n'est pas non plus une vision orientaliste de l'image de la femme en Orient qui suscite en général, dans l'imaginaire des occidentaux, le désir et la pitié, qui oscille entre la femme victime et la sorcière. Cependant, faire un chapitre sur les représentations de la femme en Turquie depuis l'Empire Ottoman nous est indispensable pour encadrer la question de la place de la femme en Turquie, c'est-à-dire la question de « que veut dire être une femme en Turquie actuelle ? ».

C'est un sujet sur lequel on a commencé à réfléchir et à écrire à partir des années 1970 avec la constitution d'une nouvelle discipline nommée « recherches féminines » dans certaines universités de Turquie, notamment les universités d'Istanbul et d'Ankara. Pourtant, ce qui nous intéresse ici et qui est l'objectif de notre recherche, c'est de parvenir à entendre la voix de la « femme-sujet de sa propre histoire » en lien avec l'Autre social en faisant particulièrement appel à des concepts psychanalytiques, à notre écoute clinique et d'une façon générale à la pluridisciplinarité en faisant appel à la sociologie, la philosophie, la littérature et la théologie. Mais voyons d'abord ce que nous apporte l'histoire sur la conception de la femme en Turquie dans ses aller-retour entre la tradition et la modernité.

Ii) Au croisement des représentations, il y avait la femme : représentations « dites » islamiques et représentations « dites » modernistes

La femme se trouve au carrefour des projets idéologiques, comme la Turquie se trouve au carrefour de l'islam et de l'occident. De son apparence à son intimité, la femme est prise au croisement des deux mouvements principaux qui ont défini l'histoire de la modernisation de la Turquie depuis la période des Tanzimat⁴. En ce qui concerne la période de l'empire ottoman qui a duré environ cinq siècles, il ne paraît pas possible de donner des clichés figés de l'image de la femme tant la diversité des situations est infinie dans l'immensité de cet Empire. Le harem, le bain turc, les rivalités et les hypocrisies féminines, le rôle des femmes dans les périodes de paix et de guerre à l'époque de l'empire ottoman sont des sujets qui ont été abondamment étudiés par des historiens orientaux ainsi qu'occidentaux.

Une ambassadrice anglaise, Lady Mary Wortley Montagu, accompagnant son mari pendant son séjour à Istanbul entre 1717-1718 a largement témoigné de sa fascination devant la vie des femmes ottomanes dans ses « Lettres de Turquie »⁵. Son émerveillement pour la beauté, le luxe et la liberté des femmes ottomanes était dû en partie à son accès facile à des endroits réservés aux femmes, comme le bain turc, le harem, et pour une autre partie à sa propre histoire familiale. Bien que ses généralisations à partir de ses observations sur des femmes de la haute société ottomane ne reflètent pas vraiment toute la réalité mais plutôt une sympathie particulière due au phénomène du voyage d'une occidentale vers l'orient, elle a été amenée à se poser des questions fondamentales sur sa vie de femme à partir des images qu'elle a pu observer. En fait, cette intellectuelle anglaise était frappée par la nudité des corps

⁴ Tanzimat : période désignant l'ensemble des réformes entreprises entre 1839 et 1876 (promulgation de la constitution ottomane) pour restaurer les bases morales et légales de l'empire ottoman. Le champ des réformes couvrait aussi bien le statut personnel des sujets (musulmans et minorités) de l'Empire que l'armée, la sécularisation du droit, l'enseignement ou encore l'administration (N. Göle, *Musulmanes et modernes*, p. 7).

⁵ L.Anvar-Chenderoff, « Une Anglaise parmi les Turques : Lady Mary Wortley Montagu », in *L'Orient des femmes*, p. 161-173.

féminins dans l'univers exclusif des femmes, par l'aisance de ces femmes nues à s'exposer entre-elles et surtout par le regard étonnant de celles-ci sur le corset qu'elle portait. Le corset renversait, au moins une fois, les clichés de la femme européenne dans le regard de la femme orientale, en donnant de celle-ci une image d'épouse emprisonnée. C'est une anecdote intéressante car cette histoire du corset, qui symbolisait plus qu'un habit était l'un des sujets des romanciers turcs pour décrire le passage au modernisme, de la femme orientale à la femme moderne. Alors que cette intellectuelle anglaise nous présente son admiration pour la « liberté » de ces femmes de harem dans leur intimité impénétrable, un autre voyageur venu de France, le chevalier d'Arvieux⁶ nous rapporte une image plus obscure de cette complicité féminine. En effet, selon lui, les turcs, en enfermant ces femmes dans leur intimité et leurs diversités féminines, les privaient des plaisirs de ce monde comme ils les privaient des joies du paradis.

Ces deux témoignages occidentaux nous renvoient au cœur de la question de l'intimité et de la visibilité des femmes dans le débat entre les deux courants, l'islamiste et le moderniste⁷. C'est une problématique fondamentale qui a commencé à être discutée dès les premières tentatives de modernisation, à la période des Tanzimat, c'est-à-dire à partir de la période de recherche d'une nouvelle vie pour l'avenir de la société ottomane, qui est due au désir d'un groupe formé d'élites réformistes turques pour atteindre les critères de la civilisation et les valeurs universelles définies par l'occident. Cette période prépare aussi les réformes kémalistes de la nouvelle république turque. Il faut souligner que c'est un mouvement qui ne provient pas de la dynamique de la société ottomane, elle, qui a couru de guerre en guerre pendant des siècles et qui voulait garder ses valeurs traditionnelles, mais un mouvement initié par certains politiciens et intellectuels de l'époque.

⁶ R. Goutalier, « Au XVII^{ème} siècle, les femmes de l'Empire ottoman vues par le chevalier d'Arvieux », in *L'Orient des femmes*, p. 151-161.

⁷ Ici, au risque de réduire l'histoire de la modernisation aux deux mouvements, on suit la thèse de N. Göle dans son livre *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que pour ces deux courants la place de la femme est au centre de la société, car, comme la fidélité à la tradition islamiste trouve ses garanties dans l'intimité de la femme, les étapes de la modernisation passent par l'apparence publique et sociale de celle-ci. Ainsi, les écrivains de l'époque, en vue d'un projet de civilisation, expriment leurs opinions sur la religion, sur les effets des traditions religieuses dans la vie conjugale et sociale des femmes, sur la polygamie, le voile, la relation entre les sexes. Les occidentalistes radicaux, comme Tevfik Fikret, Salahaddin Asim, Abdullah Cevdet, critiquent la morale traditionnelle religieuse, ainsi que le voile, qui enferme les femmes dans un rôle maternel et dans les tâches du foyer en les empêchant d'accéder au statut « d'être humain » ayant une vie civilisée. Les autres écrivains, comme Namik Kemal, Ahmet Mithat, n'étant pas contre les innovations modernes qui, selon eux, trouvent déjà leurs sources dans l'islam, restent plus réticents à cette orientation vers l'occident qui signifie aussi l'éveil de la sensualité et de la sexualité des femmes et défendent plutôt l'idée de conserver la morale islamique dans une société musulmane⁸.

En fait, pendant toute la durée de la deuxième constitution (1908-1919), les femmes ottomanes commencent à être éduquée, à participer de plus en plus à la vie publique en organisant des réunions, des conférences entre elles, en créant des associations pour prendre en charge l'éducation, la vie sociale, économique et culturelle des autres femmes, en publiant des revues féminines pour mobiliser les femmes Ottomanes, en écrivant pour des magazines et aussi en s'intéressant à la mode occidentale. Ainsi, la revue « Monde féminin » publiée entre 1913-1921 accueillait uniquement des écrits de femmes dans l'objectif de refléter leur monde et de faire entendre leur voix afin de changer leur mauvaise situation en défendant leur « statut de femme » au sein de la société ottomane. La première femme écrivain de l'époque,

⁸ N. Göle, *Musulmanes et Modernes*.

Fatma Aliye, lors de l'une de ses conférences⁹ organisées pour des femmes, critique fortement la vision des hommes ottomans traditionalistes qui concevaient les femmes comme étant uniquement des « machines à enfanter » et des « instruments de plaisir ».

Selon les défenseurs du courant islamiste, toutes ces « visibilités sociales » des femmes, leurs apparitions à *l'extérieur*, l'abandon du voile, la mixité dans la vie publique constituaient un danger social, causaient des troubles sociaux et engendraient un effondrement des valeurs morales dans une société musulmane qui trouvait l'un de ses fondements dans le maintien de la vie privée et la pureté morale de la femme. En effet, à partir des mouvements modernistes des Tanzimat, l'imitation de l'occident due à l'idéalisation excessive de celui-ci devenait un sujet de critique, non seulement pour les opposants modernistes, mais aussi pour les défenseurs de la civilisation occidentale.

Quant au courant turquiste¹⁰, on observe que le principal représentant de ce courant, Ziya Gökalp, adepte de Durkheim, défend l'idée que chez les anciens turcs, chez les turcs préislamiques, à l'époque du chamanisme, c'est-à-dire quand les femmes dominaient la magie, elles avaient une vie sociale commune avec les hommes. Gökalp, trace une image de la femme « amazone » qui pouvait partager les valeurs des hommes comme « l'art de monter à cheval, la maîtrise des armes et l'héroïsme ». En plus, selon lui, ces femmes de l'époque préislamique, n'étant pas assujetties au port du voile, étaient « libres et émancipées »¹¹. D'après Gökalp, la période des Tanzimat constitue une nouvelle apparition de la magie, cette fois sous le nom de la civilisation avec une nouvelle conception de la vie.

Finalement, en 1923, avec la révolution kémaliste turque et le passage d'un empire islamique à l'état-nation laïc, nous constatons une série de changements établis dans les règles

⁹ Ces conférences étaient intitulées des « conférences blanches » du fait que les femmes qui participaient à ces réunions portaient exprès un voile blanc au lieu de noir (S. Cakir, *Osmanlı kadın hareketi*, p.64).

¹⁰ « Le courant turquiste, en essayant de tisser un lien entre la civilisation occidentale et la tradition culturelle se donne pour mission de dépasser l'affrontement entre les courants occidentalistes et islamiste » (N.Göle, *Musulmanes et Modernes* p.86).

¹¹ N.Göle, *Musulmanes et Modernes*, p. 34-35.

de la vie sociale des femmes et dans leurs habitudes au quotidien. La femme idéale, définie dans le cadre du projet kémaliste de la civilisation, représente le précurseur de la laïcité et des progrès occidentaux, tout en assurant la transmission des principes kémalistes entre les générations. Ainsi, la mise en place des réformes kémalistes tentent d'assurer la participation de la femme à la vie publique en bouleversant les traditions religieuses de l'époque ottomane fondées sur l'invisibilité de la femme en dehors de l'espace intime-familial. L'abandon du voile à partir de 1924, l'éducation obligatoire pour les filles et les garçons en 1924, le droit de vote pour les femmes en 1934 et l'adaptation du Code civil suisse en Turquie en 1926 sont des exemples de ces réformes destinées à garantir la vie publique des femmes au sein de la nouvelle république turque.

Quand on étudie ce discours kémaliste qui compte beaucoup sur elle en tant que porteuse potentielle des réformes, la femme y est représentée comme sérieuse, travailleuse, dévouée à son pays et fidèle aux réformes. La femme kémaliste est représentée dans les romans de cette époque comme une femme forte, idéaliste, combattante, compagne de l'homme et mère de la patrie. L'institutrice utile à sa nation et l'infirmière sensible aux souffrances de son peuple sont des exemples des personnages féminins qui incarnent l'image de la femme kémaliste dans ces romans. Ce sont des femmes bien loin de celles de la haute société ottomane coupées de la réalité du peuple, des idéaux de la patrie et qui ne connaissent pas d'autre occupation que de danser dans les bals, de sortir en se maquillant et de suivre la mode. Au contraire, comme on la voit figurer dans les romans de Halide Edip Adivar, la femme kémaliste est représentée par son dévouement à son peuple, par ses vêtements sombres et simples. Elle n'est pas particulièrement belle, ni attirante car elle a réussi à faire oublier sa féminité en se débarrassant de toute la coquetterie comme la décrit Adivar dans son roman :

« il n'y avait absolument rien qui rappelle son sexe [dans ce regard], rien de féminin, rien de masculin »¹².

Une femme sans sexe pour ne pas susciter le regard sensuel de l'homme, ni le regard envieux d'une autre femme pour ainsi materner toute sa patrie avec sa vertu. On y trouve le clivage entre la femme intellectuelle, idéaliste et la femme féminine- superficielle ; un clivage qu'on retrouve aussi dans le discours religieux, à savoir le clivage entre la femme mariée, davantage la mère idéale que la femme séductrice. Dans les deux discours nous pouvons concevoir qu'il y a un *mal* et un *bien* réservés pour représenter la femme et le clivage se fait autours de ces notions, même si le mal et le bien changent de forme avec le passage d'un discours à un autre. Nous allons voir que ce n'est pas vraiment le cas des années 1980 qui représentent encore un autre déclin quant au discours dominant, et, cela faisant nous allons dans un premier temps aborder comment le mal et le bien s'établissent pour représenter la femme dans le discours des soufis et des philosophes musulmans dans leurs interprétations du Coran.

Iii) De quelques figures de la femme dans le Coran aux interprétations de quelques mystiques...

« Le ciel est mâle et la terre est femelle ;

Ce qu'il jette en elle engendre le fruit ».

Djalâl ad-Dîn Rûmî (1207-1273)

Le mot « nafs » en arabe (« nefis » en turque) représente à la fois la femme et l'âme en ayant trois sens spécifiques dans le Coran : l'âme qui incite au mal, l'âme la grande

¹² H.E. Adivar, *Yeni Turan*, (cité par N.Göle, *Musulmanes et modernes*, p.50).

« réprimandeuse » et l'âme apaisée¹³. La femme, parmi ces trois sens, est volontier comparée à l'image de l'Eve séductrice qui est responsable de la chute de l'homme du paradis, qui « incite au mal », même si le Coran ne mentionne pas le rôle d'Eve lors de cette chute ou un péché originel commis par la sexualité. En fait, on y trouve plusieurs figures féminines qui apparaissent sans nom, comme la femme de Pharaon, la femme de Loth, la femme de Noé et d'autres femmes des prophètes et une seule figure féminine avec un nom, la vierge Marie, celle que Dieu a rendu la plus propre et la plus sainte des femmes¹⁴. A côté d'elles, dans la tradition islamique, Khadîdja, la première épouse du prophète, est évoquée comme la « meilleure des femmes », la plus respectée et la plus honorée par la tribu, Aïcha, l'épouse bien-aimée de Mohammed, la « mère des croyants » est un des modèles de sainteté, et Fatima, la plus jeune fille du prophète, est qualifiée par des nombreux noms comme l'éblouissante, la vierge, celle qui est l'abri des péchés.

Parmi ces modèles, la femme de Putiphar, Zoulaïkha, en n'étant pas nommée dans le Coran, apparaît dans la sourate Youssef (s : XII) en tant que l'incarnation de la femme séductrice, celle qui « incite au mal », mais qui, par la souffrance et l'aveu de la vérité peut se purifier en retournant vers Dieu « l'âme apaisée ».

L'histoire présente Youssef (le Joseph de la Genèse) comme un esclave qui a été acheté par un maître égyptien pour remplacer l'enfant qu'il n'a pas pu avoir de sa femme. Quand il devient adulte, Zoulaïkha, la maîtresse de la maison, s'éprend violemment de lui. Un jour, elle ferme les portes et l'invite à satisfaire son *âme (nafs)*. Youssef, n'étant pas indifférent à cette femme se réfugie finalement en Dieu pour qu'il le protège de ses ruses féminines. Tous deux courent à la porte, Zoulaïkha déchire l'arrière de la chemise de Youssef, c'est alors, qu'ils se retrouvent face au mari. La femme accuse Youssef d'avoir voulu nuire à sa famille et elle dit alors « *Que mérite celui qui a voulu nuire à ta famille ? La prison, ou un*

¹³ A.Schimmel, *L'Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, p. 25.

¹⁴ *Le Coran*, Sourate III La Famille De Imrân /42 « Lors les anges dirent : "Marie, Dieu t'a élue et t'a purifiée : Il t'a élue sur les femmes des univers " », p. 69-93.

douloureux châtiment » ? Youssef proteste : « *C'est elle qui s'est éprise de moi* ». Et, un homme de la famille de celle-ci dit que si la chemise est déchirée par derrière c'est la femme qui ment, mais si elle est déchirée par devant c'est la femme qui a raison. Le maître, en voyant la chemise déchirée par derrière comprend que c'est une des ruses féminines de sa femme.

Les femmes en ville commencent à parler entre elles de l'amour fou de Zoulaïkha en racontant son égarement envers son serviteur. Celle-ci, après avoir entendu leurs propos les invite dans sa maison. Elle leur prépare un repas et donne à chacune d'elles un couteau. Elle appelle Youssef et lui dit « *Parais devant elles* ». Les femmes, toutes émerveillées en contemplant sa beauté se font des coupures aux mains. Après cet épisode et malgré son innocence Youssef est emprisonné et devient l'interprète du rêve royal des « vaches maigres et des vaches grasses ». Un jour, alors que le Roi envoie un messenger à Youssef, pour le mener près de lui, ce dernier lui demande, ce que voulaient ces femmes qui se sont entaillées les mains en le voyant. Les femmes disent Youssef innocent. Zoulaïkha avoue alors la vérité, son désir pour Youssef et reconnaît la sincérité de celui-ci.

Comme l'évoque A. Shimmel, dans la littérature soufie, cette histoire a une place particulière, car elle représente la recherche passionnée de l'âme vers la source de toute beauté, vers la totalité jadis perdue. Zoulaïkha, représente ici la femme Monde¹⁵, c'est-à-dire la partie terrestre de la totalité divisée en deux. L'âme féminine, dans sa recherche du plaisir, se perd dans les ténèbres de ce monde, succombe aux tentations, s'abandonne aux apparences infâmes et distrait les hommes de leurs aspirations intellectuelles ou religieuses. Pourtant, cette partie terrestre de l'âme « ne cède pas sur son désir » de retrouver l'autre partie de son âme, son véritable maître avec lequel elle pourra revivre le bonheur de la totalité. Ainsi, Zoulaïkha, au-delà de son désir pour Youssef et de ses ruses féminines, représente la quête de la beauté divine et le retour à la foi en tant qu'« âme apaisée ».

¹⁵ Le mot « nafs » en arabe, traduit comme nefis en turque correspond aussi au mot *dünya* (monde) qui évoque les plaisirs provisoires d'une vie de mortel.

La dualité qui résulte de l'Unité absolue, la division en deux parties et l'interaction du masculin-féminin apparaissent dans toute chose sous la forme de beauté et puissance, ou bonnes grâces et force, et représentent la philosophie des nombreux mystiques. Ainsi, selon Ibn Arabi (mort en 1240), la femme elle-même est l'association des caractères actif-passif et masculins-féminins en étant l'objet le plus noble, le plus sublime des désirs de l'homme¹⁶.

La femme, dans ce passage de celle qui « incite au mal » à celle qui représente l'objet le plus digne des désirs de l'homme représente l'œuvre la plus pure de la sublimation de l'homme, jusqu'au point d'être l'incarnation du divin. L'aspect féminin de l'âme et son rôle dans le monde est central pour autant qu'Eve constitue cet élément féminin inséparable du masculin, d'Adam. Le féminin est considéré ici comme l'élément complémentaire inhérent à chaque être, à chaque sujet. Kierkegaard n'était pas loin des propos d'Ibn Arabi quant il écrivait au XIX^{ème} siècle: « *C'est ce qui explique aussi que Dieu en créant Eve ait fait choir un sommeil profond sur Adam ; car la femme est le rêve de l'homme* ¹⁷ ». Et en 1969, dans son séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan pense la femme comme le symptôme de l'homme, comme un objet manquant pour le désir de l'homme, n'est-ce pas le rêve de l'homme, le gardien de son désir, car ce manque du signifiant dans la structure qui fait qu'il y n'y ait pas de rapport sexuel s'inscrit comme un trou dans la structure qui pousse l'homme à atteindre son rêve en sublimant, c'est-à-dire en élevant son objet du désir à la Chose sexuée¹⁸.

Néanmoins, le féminin chez quelques philosophes islamiques est vécu plutôt comme un aspect négatif, voir absent dans le discours philosophique. Al Farabi (870-950), rejoint la vision dévalorisante de la femme chez Aristote et Thalès, en conseillant à son lecteur et au chef d'éviter à tout prix de chercher les informations de la bouche des étrangers, celle des

¹⁶ A. Schimmel, *L'Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, p. 127-128.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Ou bien...ou bien*, p. 335.

¹⁸ J. Lacan, (1968-1969) *Le Séminaire Livre XVI. D'un Autre à l'autre*.

enfants, des ignorants et des femmes¹⁹. Les femmes, les enfants et les ignorants représentent la catégorie de ceux qui n'ont pas la raison et la maturité suffisantes pour préserver les secrets. Ainsi, les Ikhwan As-Safa (le Frères de la pureté et les amis de fidélité), au Xème siècle, considèrent les femmes comme celles qui restent au stade primaire de la faculté de l'illusion et qui ne peuvent pas avoir l'accès au savoir, à la science divine. En effet, selon les Frères de la pureté, les femmes, en général, sont facilement ouvertes à toute corruption et elles ne sont pas fiables, leur comportement est instable. Nous allons discuter les raisons possibles de cette façon de considérer les femmes et de lire le Coran plus loin afin d'apporter un point de vue psychanalytique au sujet²⁰.

Quant à Avicenne, Ibn Sina, et à son contemporain Ibn Miskawayn, au XIème siècle, nous voyons qu'ils considèrent la femme comme l'épouse donnée à l'homme par Dieu en tant que l'habitus de son âme. Il s'agit, pour ces deux philosophes, d'une vision globale de l'être humain sans faire une discrimination entre féminin inférieur ou masculin supérieur. En fait, dans la littérature soufi, la division de la femme est au centre par ce qu'elle représente à la fois la « femme Monde » dans son rapport au phallus et à la fois la femme qui est à la recherche d'un *au-delà* dans son rapport au signifiant du manque dans l'Autre. Cette partie terrestre qui se prête aux apparences dans son rapport aux autres a été abondamment l'objet des critiques dans différents domaines comme la philosophie ou la théologie. Toutefois, la plupart des penseurs soufis, dans leur recherche de la vérité ont reconnu cette autre partie féminine qui s'incline aussi vers la divine, au-delà des apparences. C'est d'ailleurs plus qu'une reconnaissance, car comme dans l'exemple de Zoulaïkha, la quête de la beauté divine est représentée par ce qui caractérise le féminin : « *cet autre rapport au manque qui n'est pas manque d'objet* ». ²¹ Pourtant, les grands soufis comme Rûmî ont désiré pendant toute leur

¹⁹ A. Tamouro, « Le féminin chez quelques philosophes arabo-islamiques », in *Le Féminin en miroir entre Orient et Occident*, p. 253-263.

²⁰ Voir « Deux pour faire la vérité » au deuxième chapitre, p. 146.

²¹ S. Lesourd, « La mère et la loi à l'adolescence », in *La construction adolescente*, p. 64.

recherche de l'amour divin un ami de route, c'est-à-dire un « frère de l'âme » qui va leur permettre de mettre en forme leurs sources de pensée comme tout ce qui coule de leur dévouement à cet amour divin. Rûmî écrit ses vers merveilleux grâce à l'amitié de Shams ed Dîn Tabrîzî, un autre sufi voyageur qui est à la recherche du partage de sa philosophie avec celui qui serait en attente de trouver un chemin pour ses inspirations. Rûmî trouve le reflet de ses pensées coulant de son âme dans le miroir que Shams lui projette en se plongeant ainsi dans un profond travail de « sens » de notre voyage humain dans le monde. C'est l'amour, dit-il, mais pas l'amour d'une personne, d'un pays ou d'un objet quelconque. C'est notre quête de voir partout, dans tous les objets la beauté et l'amour éternel de Dieu²². Tache difficile, voir impossible pour la plupart des hommes qui sont plongés dans la cruauté du monde.

Cette recherche de l'amour divin, d'un au-delà des limites de notre partie terrestre et ce rapport mystique au grand Autre se positionne du côté féminin de la sexuation indépendamment du sexe biologique ou des présentations sociales des sujets. Ce positionnement, certes inconscient, est caractérisé par ce qui est de l'ordre de l'ouverture au-delà du phallus, des limites et de l'assurance que ces limites posent. Et ce rapport mystique au grand Autre engendre, inévitablement, une certaine féminisation du sujet ; car une certaine soumission à ce qui reste de l'ordre de l'inatteignable et surtout de « l'inanticipable » détermine la voie de cette recherche sans fin. Cependant, cette inclination vers l'au-delà des apparences passe toujours à travers l'imaginaire, notre semblable et nos objets psychiques comme les objets de la réalité. Rûmî, comme il l'écrit dans ses vers, engendre son œuvre -le fruit- en passant par les discussions laborieuses qu'il a effectués avec son ami, par une complicité narcissique comme par des mises en épreuves, donc, par ce que Shams, le ciel, le male, jette et réveille en lui, dans la terre en tant que contenant, en tant que l'habitus de l'objet. Rûmî était prêt à perdre ce qu'il avait appris et élaboré jusqu'à sa rencontre avec

²² Elif Shafak, *Aşk (L'amour)*.

Shams, c'est-à-dire perdre son contenu, afin de pouvoir accueillir les objets, le regard et la voix de son semblable. En fin de compte, c'est ainsi, grâce à cette ouverture du côté féminin de la sexualité qu'il se retrouve et retrouve aussi son désir d'écrire et d'explorer ce que son « voyage » lui a inspiré.

Iiii) La femme et son jeu de Fort-Da :

Nous ne pouvons qu'être d'accord quant G. Fraisse, dans son article « la femme, un objet pour la philosophie »²³, évoque que la femme est ailleurs et étrangère à la philosophie et n'est pas non plus traitée comme un objet philosophique par des philosophes, mais qu'elle est plutôt maltraitée par eux. Du fait qu'elles restent trop réelles, les femmes ne représentent pas un autre, voire un Autre pour la philosophie. C'est surtout avec la déconstruction menée par certains philosophes du XXème siècle que l'usage du féminin entre dans l'argumentaire philosophique. Il ne faut pas oublier non plus qu'avant cette époque déconstructiviste, au XIXème siècle, Kierkegaard, le père de l'existentialisme, consacre une partie importante au féminin dans ses ouvrages. Ainsi, vers la fin de la première partie de son livre « Ou bien...ou bien », dans « le journal du séducteur », il écrit ces phrases : « *Une jeune fille est faible quand elle a tout donné, - elle a tout perdu ; car l'innocence chez l'homme est un élément négatif, mais chez la femme c'est l'essence de sa nature* »²⁴. La femme, n'éprouve-t-elle pas l'apaisement de son âme quand elle se livre, ainsi que son innocence, à l'homme ? Elle l'éprouve dans l'ouverture et la soumission de son moi à l'invasion pulsionnelle, si on le dit avec les termes de J. Schaffer, c'est-à-dire dans la livraison de ses forces pulsionnelles à la puissance sexuelle de l'homme. Le « féminin » de la femme prendra sa naissance ainsi en

²³ G. Fraisse, « La femme, un objet pour la philosophie », in *Le Féminin en miroir entre Orient et Occident*, p. 231-239.

²⁴ S. Kierkegaard, *Ou bien...ou bien*, p. 346.

attendant toujours d'être reconquis par le masculin et de son « âme en peine » elle va accéder à « l'âme en joie ».²⁵ Or, est-elle si innocente que cela ?

Si on revient en arrière, à la philosophie grecque, nous allons voir que Platon nomme deux femmes dans ses dialogues, Diotime dans *Le Banquet* et Aspasia dans *Ménexène*. Les deux personnages tiennent des discours tout en étant, fictifs et absents. Elles sont les ailleurs du dialogue. Comme tout sujet, elles sont des porteuses de paroles, mais il y a quelque-chose qui fait qu'elles ne sont *pastoutes* concernées dans ce qui se passe ici et maintenant. Serge Lesourd²⁶, dans sa lecture de *Totem et Tabou* de S. Freud, nous donne une interprétation de cet ailleurs en indiquant qu'il s'agit d'un ailleurs de structure, c'est-à-dire que dans ce seul mythe de la psychanalyse, les femmes, en se situant uniquement en tant qu'objet du désir de l'homme et pas en tant que sujet-acteur de la tragédie, ouvrent le chemin à un possible au-delà en n'étant pas-toutes concernées dans cette histoire du meurtre. Or, elles ne sont pas si innocentes que cela, si l'innocence veut dire qu'elles ne sont que des « victimes » de ce désir incestueux des hommes, car elles désirent aussi, mais ce qu'elles désirent est ailleurs et ne se trouve pas dans ce phallus imaginaire du père que les hommes veulent à tout prix posséder. Dans ce cas, entre cette duperie (elle est le pur objet du désir de l'homme) et la non duperie (elle sait que l'Autre, le père potent est manquant) de la femme, la connaissance de l'ordre symbolique devient possible et s'ouvrent les bases de la structure.

Comment ne pas évoquer ici les *Mille et Une Nuits* et l'excellente narration de Schérazade qui se déploie sur un drame social et qui met fin à l'acte meurtrier de Chahriar en laissant la place à la parole, en substituant Eros à Thanatos. Si on rappelle l'histoire, Chahriar, après la trahison de sa femme décide d'épouser chaque nuit une jeune fille vierge du royaume pour ensuite l'égorger à l'aube du lendemain, après avoir ravi sa virginité. Les unes après les autres, les jeunes filles disparaissent. Ce rituel terrorisant dure trois ans jusqu'à ce qu'il ne

²⁵ J. Schaffer, *Le refus du féminin (La Sphinx et son âme en peine)*.

²⁶ S. Lesourd, « La mère et la loi à l'adolescence », in *La construction adolescente*, p. 46-65.

reste aucune fille dans la ville à offrir à Chahriar, sauf les filles du vizir, Schérazade et sa sœur Douniazade. Schérazade convainc son père horrifié à l'idée d'offrir sa fille au roi et de la laisser se présenter au roi qui lui ravit sa virginité. Accompagnée de sa sœur Douniazade, elle se met à raconter des histoires toutes les nuits en les interrompant avant l'aube pour recommencer la prochaine nuit une nouvelle histoire encore plus captivante.

Ahmed-Farid Mérini évoque dans son article remarquable sur « La femme et le lien social : à propos des *Mille et Une Nuits* ²⁷ » que Schérazade, en tissant les histoires entre elles dans cet aller-retour d'une parole suspendue à une parole à venir, permet l'advenue d'une temporalité marquée cette fois-ci par la pulsion de vie et non par la pulsion de mort. L'émerveillement de sa narration et sa connaissance de la vérité que Chahriar cherche, à savoir ce que veut une femme, s'ouvre à une structure possible bornée par les limites du moment présent de l'énoncé d'une histoire et d'une autre histoire en attente, et non pas à un savoir absolu sur cette vérité. Comment s'adresser autrement à la fois à un roi qui ne peut plus remplir son fonctionnement paternel envers son peuple et à un homme qui n'est pas en position d'assurer une descendance, un homme captivé par le féminin, par une jouissance qui commande la mort ? En effet, comme le formule J. Dor, l'homme, en tant que père, a à faire la preuve qu'il possède bien ce dont tout l'homme est dépourvu -puisque c'est lui qui est le roi de son peuple et pas une autre personne- tout en apportant la preuve qu'il n'a pas d'autre chose à donner que le manque, car il ne peut jamais donner ce dont il est dépourvu, c'est-à-dire la jouissance absolue²⁸. Chahriar ne semble pas avoir cette prise de distance avec la jouissance qui commande de détenir la toute puissance phallique du père primitif, celui dont parle Freud dans son *Totem et Tabou*, et pour cette raison il n'est pas en mesure d'être le vecteur de la loi symbolique, puisqu'il est en deçà de la loi, autrement dit dans la jouissance qui est à jamais rejetée au dehors.

²⁷ A.F. Mérini, « La femme et le lien social : à propos des *Mille et Une Nuits* », in *Le Féminin en miroir entre Orient et Occident*, p. 203-215.

²⁸ J. Dor, *Le père et sa fonction en psychanalyse*.

Schérazade, en regardant ailleurs et à côté, maintient le désir de savoir de Chahriar en lui permettant de redevenir un sujet du désir. Nous allons avoir l'occasion de revenir sur la narration de Schérazade et son fonctionnement quant au lien social, à la nomination, mais rappelons ici un point important que souligne Mérini : ces histoires se présentent dans un monde où les règles sociales et la loi des hommes n'ont pas de prise, et, les contes se passent dans un univers où les noms masculins sont rarement énoncés, où les pères disparaissent le plus souvent dès le début de l'histoire. Le fait de rendre le père absent dans le récit, interroge Mérini, ne le rend-il pas présent dans son fonctionnement pour le mettre ainsi symboliquement au premier plan ? Et ne revient-on pas encore une fois à cette question de présence-absence de la femme, absente dans l'action mais présente dans un désir ailleurs, qui tient un discours mais qui est en même temps hors du dialogue en permettant ainsi le lien social possible ?

Iiiii) Une vérité qui n'est jamais présente

« Nous ne croyons pas que la vérité reste la vérité quand on lui enlève son voile ».

W. F. Nietzsche

Les hommes ont envie de savoir. Savoir quoi ? Quel est le désir de la femme, que veut-elle, que dit-elle vraiment quand elle énonce quelque-chose, quelle est sa pensée profonde, que cache-t-elle dans ses profondeurs... La femme est étroitement liée à cette position de la vérité, d'une vérité qui ne se montre pas, qui ne se dit pas et qui ne s'écrit pas. Mais de quelle vérité s'agit-il ? Pas de la vérité du monde. Ce n'est pas une vérité qu'on peut tenir dans la main à moins qu'on la tienne dans *l'alanque* au prix que cette vérité nous échappe, nous étonne et nous survole. Inutile de la décrire car elle est exclue de tout savoir conscient. Essayons donc de faire plutôt comme Schérazade.

Chahriar demande à entendre ce qui ne se parle pas quand la femme parle et il veut voir ce qui ne se montre pas quand quelque-chose de la femme apparaît. Schérazade n'est pas en mesure de lui donner ce savoir attendu d'une vérité absolue ; d'abord elle l'ignore, puis si elle tente de la dire, la question risque de se clore à jamais et en plus ce qui est dit sous le nom de la vérité cesse d'être la vérité cherchée car elle est déjà dite. En effet, ce qui relance et maintient chaque fois le désir de savoir de Chahriar est cette place insue de la narration de Schérazade tout en la déterminant, c'est-à-dire la place de la vérité qui ne peut être que *mi-dire*. En fait, il y a toujours un reste qui échappe à la narration de Schérazade. Entre le tissage des histoires passées et à venir et la coupure que celles-ci opèrent pour interrompre la recherche d'une possible trouvaille d'une vérité absolu, Schérazade déloge le sens de cette recherche vers une inscription d'un savoir impossible tout en soutenant le désir de connaître de Chahriar. Ce reste du discours qui se refuse à la parole s'avère inépuisable car il est irréductible à une quelconque tentative de fixation d'un sens ou d'un signe.

Toutefois, cette place de la vérité qui ne s'épuise pas dans le sens ou qui ne *signe-fie(r)* pas, détermine et constitue la structure du discours en se présentant comme le moteur de la circulation de celui-ci. Elle accompagne la parole de celui qui parle sans se faire pourtant jour. Parler à partir d'une place inaccessible à l'être parlant constitue ainsi le fondement de la structure du discours, c'est-à-dire l'organisation des rapports du sujet à l'objet et au signifiant. Le lien social entre les individus d'une telle société dans un temps donné est réglé par rapport à cette place latente de l'organisation langagière.

En partant de l'exemple du fonctionnement de l'excellente narration de Schérazade et en l'élargissant au lien social, nous pouvons encore affirmer que pour qu'un ordre symbolique s'établisse entre les individus et que ces derniers ne se trouvent pas figés, captivés par

l'imaginaire d'un acte ou d'un énoncé, un ailleurs de structure y est indispensable afin de nommer justement l'inatteignable d'une structure, à savoir la vérité²⁹.

Cette place de la vérité étant absorbée par le discours n'en est pas moins présente. Elle se présente plutôt comme un creux du discours, un creux qui s'ouvre entre les interlocuteurs du même discours, mais avant d'être un creux qui rend l'union impossible entre les deux personnes, elle creuse chez le sujet lui-même la place d'une connaissance exclue de celui-ci.

Les deux types de discours dont on a parlé plus haut, le discours islamiste et le discours kémaliste, sont exemplaires à ce propos, c'est-à-dire que la construction de ces deux discours se fait sur la conservation d'une place inatteignable pour les sujets.

Malgré la révolution kémaliste et les changements formels établis dans les règles de la vie sociale avec le passage à l'état laïc, nous pouvons constater que dans les deux types de discours les sujets restent confrontés à un « idéal » qui règle les rapports humains d'une société. De ce point de vue, la laïcisation du discours religieux par l'idéologie kémaliste perpétue la question de l'assujettissement des sujets au dieu en voulant la remplacer par un dévouement à la patrie qui représente le sommet des intérêts humains. Les principes kémalistes qui ont pour but d'élever le peuple turc aux « critères universels » des occidentaux accentuent fortement le travail pour la nation. La nation, le nouveau représentant de l'« idéal » en tant qu'organisateur des rapports humains, prend désormais la place d'un idéal religieux qui a, de son côté, l'objectif de supprimer les anciennes traditions païennes³⁰.

Cependant, les choses ne se déroulent pas ainsi en pratique, comme il est dit en théorie plus haut. En effet, le discours kémaliste n'a jamais pu totalement remplacer les traditions islamistes de l'empire ottoman, ni le discours islamiste en soi. On en veut pour preuve les

²⁹ Nous repensons ici à l'article de S. Lesourd cité plus haut (« La mère et la loi à l'adolescence », in *La construction adolescente*, p. 46-65).

³⁰ On constate le même enjeu en France avec les mouvements contre l'église dans la révolution française ; le mouvement qui, à la place de l'autorité de Dieu installe l'autorité de la Science comme unique représentante de la vérité. Par la renaissance, puis par le siècle des lumières et finalement par la révolution française le positivisme prend sa place en tant que nouvelle « religion » de l'humanité.

discussions et va et viens actuels à ce sujet. On est loin d'un simple glissement d'un discours sur un autre. Au contraire, comme l'affirme certains auteurs³¹ de l'époque, ce passage préparé par des élites ottomanes vers la « modernisation » représente plutôt une rupture « schizoïde » avec les anciens repères sociaux et culturels.

Toutefois, les deux discours opèrent avec le même type de mécanisme pour réguler notre rapport au lien social, à savoir le mécanisme de refoulement. Les sujets, pour se faire reconnaître et faire valoir une *vérité*, doivent passer par une série d'idéaux culturels, comme le sacrifice, le travail, la patience, l'honneur. Ce n'est pas l'individu en tant que tel qui est mis en avant par le discours kémaliste, mais c'est un « idéal » commun, un travail collectif qui a été fortement accentué.

Les femmes ont été encouragées pour leur capacité de transmission des idéaux sociaux auprès des autres générations, pour leur utilité à la nation et pour leur force à combattre pour la patrie. La femme qui se vouait avant uniquement à son foyer, à son époux, à ses enfants a été invitée à prendre place dans l'espace public, à s'éduquer et à travailler désormais avec des hommes pour l'avenir de son peuple. Les chemins qu'elle doit traverser pour bien accomplir ses tâches dans la société sont déjà définis par le discours politique kémaliste. « *Le plus grand devoir de la femme est d'être une mère* »³², annonce ce discours avec la construction d'un état laïc. Non seulement pour ses enfants, mais aussi pour le bien de sa patrie.

Comment ne pas s'étonner quand on entend la même phrase de la part « tenant lieu des traditions islamistes » ? Mais, à cette différence qu'ils veulent garder la femme dans l'intimité de son foyer. La femme s'inscrit dans le monde du dedans, du sacré, de l'intime, et surtout dans la responsabilité de garder et de veiller à cet intime du foyer pour ainsi protéger les valeurs morales de la société. L'espace public, la vie extérieure du travail et la défense de l'intimité de la famille sont réservés aux hommes.

³¹ A. H. Tanpınar, (1949) *Huzur (La sérénité)*.

³² 1923, Mustafa Kemal Atatürk.

Dans les deux cas, qu'il s'agisse de la femme émancipée par le discours moderniste ou de la femme intime dans le domaine de la religion, l'inscription de celle-ci dans le lien social est opérée d'abord par le mécanisme de refoulement de ses désirs pour se faire reconnaître dans un contexte social donné. Les épopées, les proverbes et des maximes qui en découlent, la religion, l'idéologie politique sont là pour les inscrire dans certaines règles sociales, les placer dans les rôles définis de l'amour dans une éthique de la différence sexuelle et surtout pour leur rappeler le chemin dur, parfois impossible à parcourir pour atteindre ce qu'elles désirent. Les limites religieuses et sociales sont là pour proposer une autre issue à la recherche de la réalisation du désir qui a du être refoulé, qui fait que cette réalisation du désir devienne l'impossible du discours social, soit l'ailleurs de la structure du lien social.

Le mal et le bien sont les deux axes conservés dans les deux discours pour représenter la femme dans son rapport au monde. Autant la femme est encouragée à s'émanciper dans le monde du dehors par le discours politique kémaliste, autant son rôle idéaliste-maternel est accentué au prix de refouler ses tentatives sensuelles. Ce côté maternel de la femme, tant dicté et admiré par la religion, par ces mères exemplaires et aussi par le kémalisme, par ces mères combattantes de la patrie demeure, finalement, dans les deux discours, comme étant le « bien » de la femme. La femme séductrice, éveilleuse du désir et du regard de l'autre en dehors de son foyer intime est étiquetée comme une femme libre, légère et représente le « mal » de celle-ci dans le lien social. Bien loin d'être des clivages et des représentations propre à un pays d'Orient, la conservation du mal et du bien par le discours social et l'inquiétude qui peut être éveillée par le moindre glissement de leur sens nous montre à quel point la construction de la féminité peut être en lien avec ce qui détermine le discours, à savoir son organisation quant à limiter l'accès à ce qu'il met en place comme impossible tout en veillant à son non-dévoilement.

Iiiii) Les années quatre-vingt et

d'un lien social d'ou bien...ou bien... vers un lien social du tout à la fois...

Alors que la substitution des traditions religieuses par le discours moderniste donne accès à des femmes à des droits sociaux, celui-ci ne les libère pas totalement des représentations anciennes et maintient le clivage entre la femme féminine et la femme intellectuelle.

A la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, avec l'entrée de la télévision en Turquie, la femme figure dans les émissions de la seule chaîne d'état soit comme une femme du monde, soit comme une mère dévouée et une bonne épouse. Avec le changement politique et économique des années quatre-vingt et la véritable entrée du marché libéral en Turquie, la création de chaînes privées, l'industrialisation et la diffusion d'une nouvelle culture populaire basée sur la consommation des biens, le discours déterminé par l'impossible, le mal et le bien bascule vers un autre discours qui, cette fois, trouve son fondement dans l'annulation de ces valeurs pour l'objectif de rendre tous les objets accessibles à tous les niveaux de la population³³. Tout ce qui était intime, interdit et censuré par la politique d'avant commence à se montrer sur ces nouvelles chaînes. La femme n'y échappe pas, puisqu'elle est elle-même représentante de l'intime dans le lien social. La commercialisation du corps de la femme, l'exhibition de celui-ci à la télévision, dans les magazines féminins, et l'accès facilité à son intimité qui était inscrite, autrefois, dans une certaine éthique du partage sexuel s'avère désormais comme la création d'un nouveau modèle féminin.

³³ Il faut noter qu'en 1980 la Turquie a vécu son troisième et dernier coup d'état militaire après ceux de 1960 et 1971 et celui-ci a laissé des traces dans la vie sociale et politique des hommes ainsi que dans les générations suivantes. A partir de là, la querelle entre les politiques de gauche et de droite laisse place à une politique d'a-politisation des jeunes, ainsi qu'à un changement des valeurs, cette fois-ci basé sur le marché libéral.

Certains auteurs féminins se rendent compte que, finalement, le discours kémaliste continue à emprisonner la sexualité de la femme en remplaçant le « maître » par un autre maître. Du fait que l'individualité de la femme et sa sensualité ont dû être refoulées au nom de l'honneur et des idéaux de la patrie, elle a continué à être condamnée à rester soit dans son rôle maternel, soit dans un rôle purement intellectuel mais toujours en se débarrassant de ses désirs sexuels. Le pas de l'état laïc et moderne vers l'émancipation de la femme dans une mixité sociale n'était pas un pas, en fin de compte, si moderne que cela, car les femmes restent toujours dépendantes des limites-sociales qui empêchent leur véritable libération. Le corps de la femme disciplinée par l'islam n'avait pas pu échapper à la discipline dictée par les principes kémalistes. C'était la grande révélation des années quatre vingt. Sous l'influence de cette nouvelle politique économique libérale, les femmes ont commencé à constituer des mouvements féministes dits *indépendants*, c'est-à-dire détachés d'une quelconque idéologie d'état³⁴.

Le principe d'accessibilité de tous les produits du marché à tous les foyers met l'accent sur une autoréalisation des sujets pris dans le triple « falloir-devoir-pouvoir » du vieux destin religieux et politique. Les énoncés de ce nouveau discours libéral accentuent le fait que tout le monde peut devenir riche et beau. Le narcissisme qui semblait réservé autrefois à des couches privilégiées est d'ores et déjà accessible à tout le monde. La femme, tout en étant avec un seul homme, peut être, pourtant, séductrice pour tous les hommes. Cependant, ouvrons ici une parenthèse, la question de la séduction ne se présente plus de la même façon, ce n'est plus celle qui nécessite une certaine distance entre les deux sexes et assurée par les règles d'un jeu subtil, telle que la décrit Kierkegaard dans son *Journal du séducteur*³⁵. Dans ce dernier, le voile posé entre les deux sexes assure la subtilité du jeu, mais

³⁴ En effet, la face de la Turquie qui était tournée jusqu'à ces années là vers l'occident commence à se tourner désormais vers les Etats-Unis avec l'entrée de nouveaux produits de commerce, d'émissions de télévision, de nouvelles modes de vie du couple, de nouvelles formes familiales.

³⁵ S. Kierkegaard, « Le journal du séducteur », in *Ou bien ou bien*, p. 237-346.

tout cela est loin d'être un savoir, à moins d'être un calcul inconscient. J. Baudrillard³⁶, dans son travail sur la séduction à partir des descriptions du « Journal du séducteur » rapproche la force de la séduction à celle du trait d'esprit en tant que ce dernier séduit aussi le sujet par sa frappe fugitive. L'enjeu n'est pas, ni pour l'un ni pour l'autre, une stratégie calculée consciemment par un sujet maître de ces stratégies. Il s'agit plutôt d'un jeu qui dépasse le sujet lui-même, qui le frappe et le sidère un moment juste avant d'être pris par l'effet de rire que le saisissement du sens inconscient du trait d'esprit produit. Comme nous pouvons le constater, cette frappe n'est pas une attaque frontale mais plutôt diagonale au sens qu'elle contient le charme et le raffinement d'un langage particulier. Cette particularité tient en ce que le sujet est saisi à son insu par celui qui sait où, quand et comment placer les mots pour former un trait d'esprit, qui connaît les règles des rituels et qui mesure aussi le cheminement à faire pour séduire. Pourtant, ce dont il s'agit n'est pas tant un reflet, un miroir qui « dénonce » le sujet à lui-même et aux autres dans son désir inconscient, mais c'est plutôt la dénotation d'un savoir exclu de la connaissance du sujet et pareillement à cela la re-crédation de la fente que le sujet porte en lui-même en tant que sa cause. En effet, dans l'inconscient, à la place de l'union de la jouissance des deux sexes, il y a un trou. Et c'est ce trou même qui est le moteur du jeu de la séduction. C'est le leurre même qui s'y creuse, le sujet se prenant dans son propre leurre, au moment de la rencontre des deux sexes. C'est justement là l'éthique du jeu : si vous arrachez le voile qui leurre vous n'êtes plus dans le jeu, ni dans la séduction.

Le personnage du roman d'Orhan Pamuk³⁷, qui se trouve pris d'un amour interdit - car la femme dont il est amoureux est mariée et de plus, même s'il a un lointain lien de parenté avec elle ; lui est un Istanbulite, issue d'une famille riche et moderne des années 1975, alors qu'elle est d'un milieu défavorisé- avoue, lors de ses visites régulières chez la jeune femme, où elle vit avec son mari et sa famille, que s'il peut vivre son amour, ce n'est pas malgré la

³⁶ J. Baudrillard, *De la séduction*.

³⁷ O. Pamuk, *The museum of innocence*.

distance que les interdits et les coutumes imposent à cet amour impossible, mais, au contraire, que c'est *grâce* à ces interdits fragiles et à des façons de faire ritualisées. En effet, tout le monde dans la famille saisi qu'il est amoureux de leur fille, l'épouse de leur gendre, mais la table autour de laquelle ils se mettent chaque soir est tellement entourée d'interdits et de rituels raffinés, qu'en fin de compte, tout le monde, y compris la jeune femme se sent responsable de se comporter, de faire *comme si* ces sentiments d'amour n'existaient pas. C'est, donc, grâce à ces interdits que l'amoureux se permet de se rendre presque tous les jours chez la jeune femme, car, comme il l'avoue encore, s'il avait vécu cet amour à l'occidentale, dans une société moderne là où les relations femme-homme sont plus exposées, tout le monde aurait dû admettre son amour sans se sentir obligé de le censurer ou de faire *comme si* et par conséquent le mari de la jeune femme l'aurait empêché de la voir. Ainsi, l'amoureux vit son amour, toujours de loin, le façonne, le rêve à tel point que pour rendre aux oublis et aux souffrances de son amour leur dignité, il ouvre, vers la fin de sa vie, un musée avec les objets qu'il avait « volé » lors de ses visites à cette femme ; les objets qu'il collectionnait pour transformer tout ce qui l'entourait à cette seule représentation de l'amour.

Il est curieux de voir qu'actuellement l'un des sujets principaux des romans classiques turcs -l'amour interdit- intéresse fortement la plupart des personnes qui ont désormais l'occasion de « regarder » ces romans à la télévision, par l'adaptation de ceux-ci -c'est le terme de modernisation qui est plutôt employé- en séries télévisées. L'enjeu est simple : de nos jours tout se consomme à une grande rapidité, le sens des sentiments les plus dignes comme l'amour ou l'honneur se trouve vidé par le discours actuel. Les gens sont nostalgiques du passé, des relations amoureuses d'autrefois et ils retrouvent ainsi, avec les grandes histoires d'amour des grands classiques un souffle, un espoir, un souvenir et surtout des soupirs. Néanmoins, ce que la mise en série modernisée de ces romans des années 1960 et 1970 nous offre, c'est plutôt l'image d'un objet perdu, un objet idéal qu'on possédait autrefois, mais

qu'il est en vain de vouloir rattraper à notre époque, puisqu'il y a en a toujours un meilleur qui nous est offert. Rappelons que ces romans classiques turcs sont aussi des guides pour déchiffrer les caractéristiques sociales de la société de leur époque et des descriptions raffinées de l'âme humaine avec tout ce dont elle est nourrie : l'amour, le travail, les conflits internes et externes, les ambiguïtés des sentiments.

Les conditions de la vie sociale sont tellement articulées à la vie psychique des sujets que leurs interactions constituent le thème principal de ces romans. Un caractère schizoïde, par exemple, répercute aussi la société dans laquelle il vit, qui se trouve au seuil d'une faille entre ce qui est familier, la sagesse populaire, les traditions et ce qui est étranger, la science et le moderne. De même, les personnages du roman de Halit Ziya Uşaklıgil³⁸, le premier grand roman turc, dessinent les effets du désir d'une nouvelle vie, plus moderne à travers les relations amoureuses d'une jeune femme, l'une avec son mari qui lui ouvre les portes d'une vie riche, l'autre avec le jeune cousin de son mari qui lui inspire toute sorte de sentiments passionnés. Celui-ci est défini dans le roman comme un amour platonique que la jeune femme éprouve en secret, qu'elle désire fortement mais qu'elle vit de loin, uniquement dans ses fantasmes. C'est d'ailleurs l'atmosphère complexe de ses oscillations, ses va et vient psychiques entre ses désirs sexuels et ses responsabilités en tant qu'épouse qui a donné au roman son titre : *L'amour interdit*.

Or, l'adaptation de ce roman en série télévisée enlève le poids de l'interdit pesant sur cet amour en actualisant l'intrigue à notre modernité, faisant preuve d'un exhibitionnisme assez remarquable jusqu'au point que la jeune femme et le jeune cousin ne se laissent rien interdire en réalité, ni dans leur façon d'être, ni dans leur façon de vivre leur passion sexuelle et ce faisant, elle supprime toute la dimension fantasmatique ainsi que le sens du malaise interne provoqué par l'opposition des contraintes de la vie sociale aux satisfactions pulsionnelles.

³⁸ H. Z. Uşaklıgil, (1925) *Aşk-ı Memnu* (*L'amour interdit*).

Cela doit être certainement une des raisons des réactions parfois extrêmes des spectateurs³⁹, car il leur reste plus de matière à songer, à soupirer, à fantasmer et surtout à se sentir comme sujets d'une histoire, de leurs réseaux sociaux et inconscients. Ils sont sans cesse débordés par des images qui provoquent chez eux la jouissance du voyeur, comme le formule M. Nacht, dont ils deviennent eux-mêmes l'objet d'un regard aussi indéterminé qu'englobant⁴⁰. Une certaine fascination et une forme primaire de détresse antérieure à la distinction du sujet-objet, accompagne, sûrement, cet état *d'a-bjection*, car il n'y a rien qui vient pacifier cette excitation sans bord dans laquelle les spectateurs sont pris. Pourtant, les thèmes ne changent pas, c'est toujours les questions de l'amour, de la séduction et de la sexualité qui intéressent et intriguent les écrivains, les cinéastes et les individus d'une époque à l'autre. Ce qui change et suscite en réaction la violence, c'est la perte du sens de ce qui limite la satisfaction de nos désirs, qui nous font le sujet d'une histoire.

Nous ne reprendrons pas ici en détail ; ce qui a été déjà développé si richement par plusieurs auteurs à propos de la critique des sociétés modernes et post-modernes. G. Lipovetsky, montre clairement que les répercussions de ce discours libertaire sur les sujets sont loin d'annuler les inégalités dues aux différences sexuelles, ni les rôles anciens définis par rapport aux règlements sociaux des sociétés traditionnelles constituées sur la conservation des frontières entre le privé/le public, l'intérieur/l'extérieur, le mal et le bien⁴¹. Ce n'est plus un fonctionnement, comme on peut l'appeler, d'*ou bien...ou bien...* qui nécessite le renoncement, le choix et l'assomption de nos choix, mais bien une opération de *tout à la fois* qui promet une réalisation de soi sans renoncement -ce qui ne veut pas dire sans dépendance, car nous savons bien que les exigences des nouveaux critères de la beauté, de la réussite se durcissent de plus en plus- c'est-à-dire sans perte.

³⁹ Un groupe de personnes est allé jusqu'à lapider la maison où cette série est tournée pour protester contre les scènes qui, à leur avis, détruisent tout le fondement d'une famille et d'une société -l'honneur- et en retour on leur a reproché de ne pas être suffisamment moderne et libéraux.

⁴⁰ M. Nacht, *L'inconscient et le politique*.

⁴¹ G. Lipovetsky, *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin*.

II. Les « grammaires du sexuel »

III) L'extérieur de l'intérieur

Lorsque Freud découvre un sens dans les phénomènes relevant de l'inconscient, malgré l'insignifiance apparente -comme dans les rêves, les lapsus-, il entre en opposition radicale avec les présupposés de la science, car la science ne peut accepter qu'un seul sens. Freud, dans cette atmosphère particulière de sciences positivistes de son époque, est passionné par des grands physiciens comme Newton ou Copernic. Il est issu d'une formation médicale et a l'ambition d'apporter quelque-chose à la connaissance de l'humanité. Par des travaux sur l'anatomie de cerveau, le magnétisme animal, l'hypnose et la suggestion, il inaugure la technique des associations libres et par la suite une série d'ouverture vers son hypothèse de l'inconscient⁴². Pour définir ce qui est psychique, Freud reprend une tradition bien établie à partir de Franz Brentano à laquelle il ne pouvait pas rester étranger -à savoir la représentation- et ne se contentant pas de l'affirmation psychique de l'inconscient composé par des représentations, il dit davantage et parle d'*une pensée inconsciente*. Si penser, c'est établir des équivalences entre des représentations, ce qui distingue la pensée inconsciente de la pensée préconsciente c'est le mode de ces équivalences. Au sujet de l'inconscient, Freud parle de processus primaires en opposition aux processus secondaires : il s'agit d'une part, du déplacement d'une représentation à l'autre, les deux étant contiguës, et d'autre part, de condensation parce qu'une représentation unique renvoie à plusieurs autres simultanément.

Nous savons que Freud a posé les phénomènes subjectifs qui sont l'expression d'un conflit inconscient comme des symptômes et c'est un point essentiel. Le symptôme se

⁴² *L'Interprétation des rêves* (1900), *La psychopathologie de la vie quotidienne* (1901) et *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* (1905) sont trois livres fondamentaux de S. Freud sur l'inconscient. Ils sont fondamentaux car, quand on y regarde, on peut dire que l'inconscient se fait entendre sans cesse y compris dans la vie de tous les jours et non simplement dans des situations exceptionnelles comme la cure analytique.

remarque par ce qu'il n'est pas conforme à la norme en mettant en cause l'harmonie et l'ordre du monde. Il est comme l'annonce d'un processus détruisant l'harmonie du monde. Il est négatif par rapport à un monde général mais pas forcément négatif en soi. Freud, dans son texte de 1917, *Une difficulté de la psychanalyse*, indique bien que la vexation psychologique que la psychanalyse représente est « probablement la plus cruelle » des humiliations infligées au narcissisme universel. Après que Copernic ait ruiné l'illusion géocentrique et Darwin l'illusion biocentrique -l'un en montrant que la terre n'était pas le centre du monde, l'autre en montrant que l'homme n'était pas le seigneur de la création animale-, le fondateur de la psychanalyse a enlevé à l'homme son dernier motif de maîtrise : sa propre âme. L'homme qui savait déjà qu'il n'était ni le seigneur du cosmos ni le seigneur des vivants découvre maintenant qu'il n'est même pas le seigneur de sa propre âme, sa propre psyché. « *Le moi n'est pas maître dans sa propre maison* », déclare la psychanalyse.

Ces mots de Freud nous font entendre que tout ce que nous pouvons dire de la conscience doit désormais porter la marque de cette blessure infligée à notre amour propre et que cette instruction doit passer par une humiliation. En effet, comme le remarque P.-L. Assoun dans son travail sur la métapsychologie freudienne⁴³, il faut saisir que l'avènement de la psychanalyse fonctionne comme une levée du refoulement, aux yeux du sujet, de sa *vérité* dont il ne veut ni ne peut rien savoir. La psychanalyse révèle au sujet ce hiatus entre sa vérité imaginaire et son propre savoir. L'homme n'est pas seulement dans une ignorance de lui-même, c'est-à-dire dans un savoir incomplet, mais il est en méconnaissance. Autrement dit, l'homme est dans un rapport impossible de *savoir* à sa propre *vérité*, puisque l'inconscient suppose la présence d'un insu dans le sujet, puisqu'il y a quelque chose de son propre désir qu'il ne peut dire sous l'empreinte de l'interdit le censurant.

⁴³ P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*.

Dire qu'il y a un savoir inconscient qui échappe à la maîtrise du sujet, c'est dire qu'il y a *quelque-chose* qui *se dit* à l'insu du sujet dans son propre discours. Si la conscience présuppose un sens anticipé, et le préconscient n'est rien d'autre que cette anticipation de sens, ce qui est anticipé à chaque fois, c'est le sens de « mon » monde en général, la représentation dans « mon » esprit, même s'ils sont en rapport avec un objet extérieur. Or, est-ce que l'inconscient n'est pas le domaine de « l'inanticipable » (P.-L. Assoun, 1993) ? Il n'est irréductible à aucun sens, inconciliable à aucun monde. C'est ce que Freud a remarqué dans son essai sur *Unheimliche* en 1919 et appelé *das Unheimliche* : ce qui n'est pas de notre monde.

Le génie de Freud était de penser cette étrangeté non pas à l'extérieur du sujet, qui l'affecte du dehors, mais inscrite dans la subjectivité elle-même, où le dedans et le dehors se mêlent et où le sujet devient son propre inconnu. Lacan pousse cette supposition plus loin avec le terme de *l'ex-time* par lequel il définit l'irréductible extériorité du sujet à son intimité par l'inscription de l'ordre symbolique chez *l'être-parlant*. Le sujet prétend savoir et dire quelque-chose et en le disant il ne sait pas qu'il y a un *autre* savoir qui parle au nez et à la barbe de celui-ci : il ne peut aborder son intimité que par une distance irréductible avec soi-même, car il est extérieur à son plus intime. Est-ce que les fantasmes pervers que le névrosé se cache à lui-même et les rêves qui coulent dans la dynamique du désir inconscient en ignorant le temps chronologique ne sont pas les plus beaux exemples de cet ex-time ?

Quand on lit l'article de Freud, *Le moi et le ça*⁴⁴, nous constatons que le moi n'est pas seulement une entité qui est nettement séparé du refoulé mais qu'il fusionne et communique avec le *ça* qui reste inconnu et inconscient. Dire que le moi n'est pas une instance complètement séparée de notre partie impénétrable et obscure est faire de cet instance le siège d'une cassure. C'est l'exemple de l'enfant en débat avec la menace de la castration qui fait

⁴⁴ S. Freud, (1923) « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, p. 243-305.

saisir l'*Ichspaltung*⁴⁵, le clivage inévitable entre la satisfaction pulsionnelle et le respect dû à la réalité. Le résultat, on le connaît, est la déchirure dans le moi « *qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps* ». D'une part, l'enfant ne se laisse rien interdire, d'autre part, il cherche à se protéger contre cette menace, reconnaît le danger de la castration et assume son angoisse en trouvant des compromis entre ces deux inconciliables -la satisfaction pulsionnelle et le renoncement pulsionnel. Ces deux réactions, toutes deux valables et efficaces selon Freud, restent comme le noyau d'un clivage du moi. Dans cet ultime travail de Freud, nous voyons que la coupure n'est plus avec l'objet, car cette fois-ci c'est le moi qui se scinde. L'objet désiré et perdu trouve un autre substitut, il est interchangeable, comme dans l'exemple du fétichisme, alors que le moi oscille, va et vient entre le déni et la réalité. « *Modèle qui se montre assez bien, dit P. -L. Assoun, dans le phénomène de la "dénégation" par lequel le sujet trouve le moyen d'attester qu'il n'est pas sans savoir sa vérité, mais qu'il l'aborde par cette mise à distance du refoulé* »⁴⁶.

La blessure que Freud a infligée avec sa théorie de l'inconscient dans l'histoire de l'humanité n'est rien d'autre que le fait que l'homme ne peut traiter son être que par cette mise à distance avec lui-même. Son apport à la connaissance de l'humanité est cette méconnaissance de l'homme de sa propre vie d'âme, le délogement de son moi de sa propre maison confiante. Quand Lacan avance que « *la vérité ne peut être que mi-dite* », il nous parle du rapport impossible qu'a l'homme à toutes les formes de l'absolu, dû à l'inscription de l'ordre symbolique chez l'être-parlant. Le sujet parle à partir de cette place inatteignable qui le fuit chaque fois et son énonciation est référée à ce lieu de la vérité subjective que le sujet ne veut ni savoir ni dire. Ce qui est fondamental ici, c'est que cette place de la vérité ne constitue pas seulement la structure du discours, mais elle en est le moteur. Le lien social entre les individus de toute société s'organise par rapport à cette inaccessibilité inhérente à l'ordre

⁴⁵ S. Freud, (1938) « Le clivage du moi dans le processus de défense » in *Résultats, idées, problèmes II*, p. 282-286.

⁴⁶ P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, p. 264.

langagier. Pour qu'un lien soit possible entre les individus d'une société, pour que ceux-ci ne se trouvent pas sidérés dans l'imaginaire d'un acte ou d'un énoncé, il faut qu'il y ait un ailleurs de la structure.

Souvenons-nous donc, du seul mythe de la psychanalyse, *Totem et Tabou*, et du père tout-puissant qui détient toutes les femmes de la horde primitive. Pour que les fils du père ne restent pas dans la captation de l'acte du meurtre du père mythique afin de s'approprier sa toute puissance, il faut qu'ils instituent ce dernier en tant que l'inatteignable de l'ordre symbolique. Le fait que les fils, après avoir commis le meurtre, s'identifient à ce père par la médiation du repas cannibalique avec le sentiment de culpabilité, honore symboliquement le père à partir duquel ils vont se soumettre à l'interdit de l'inceste. *Das ding, la Chose*, c'est-à-dire le réel de la chair maternelle non prise dans le registre du signifiant est interdit à l'enfant. Si « *le mot est le meurtre de la Chose* », les fils de la horde primitive, en interdisant l'union avec la Chose, mettent en acte le mot, autrement dit le symbolique. Le remplacement du réel de la Chose par le mot, fait de ce réel un indéfinissable, un inatteignable en soi, car perdu pour être représenté dans le système langagier. Nous trouvons le même effet de scission dans le rapport du sujet à son propre discours. « Je » dit « Je » chaque fois que « Je » convoque cette représentation pour advenir comme sujet dans le discours, mais à peine advenu dans le langage, le sujet s'y perd, disparaît pour se trouver représenté par un masque qui l'aliène en le dissimulant à lui-même. Ce n'est pas seulement une refente qui rend impossible l'union des deux interlocuteurs, mais c'est d'abord l'inaccessible et aussi « l'inanticipable » du discours qui castre et fente le sujet lui-même.

Qu'est-ce qui nous pousse alors à parler malgré cette inatteignable du discours ? C'est le désir soutenu par la loi paternelle. Pour cela, il nous suffit de lire « *L'Interprétation des rêves* » où Freud explique tout au long du livre que c'est ce désir indestructible qui peut

pousser au travail notre appareil psychique⁴⁷. Dire que le désir est soutenu par la loi paternelle veut dire que c'est la loi qui fait naître le désir, c'est-à-dire que le désir est impliqué dans la loi. Ce contre quoi est la loi, c'est la nature non bornée de la jouissance qui va de pair avec le chemin vers la mort. Et c'est justement ici que la civilisation se constitue, à savoir là où le désir reste insatisfait, le plaisir est reporté et la jouissance est limitée.

IIIi) Le traitement de la jouissance

Posons-nous cette question : comment se fait-il qu'un corps puisse se lier à un autre corps sans le détruire ni s'en éloigner trop, en gardant la bonne distance ? Comment les individus d'une société parviennent-ils à constituer un lien social entre eux ? Justement par ce rapport indirect que le sujet a à lui-même. Le fait qu'un corps puisse garder sa distance par rapport à un autre corps marqué par les effets du langage n'est pas sans lien avec la distance que le sujet prend par rapport à la jouissance de son corps, c'est-à-dire à la totalité de ce dernier, à sa satisfaction absolue. Le corps qui nous intéresse ici n'est pas celui de la médecine défini comme un pur organisme, mais ce sont les parties du corps réduites à des représentations psychiques, limitées par l'inscription des pulsions sexuelles dans les zones érogènes. Un échange symbolique entre les deux corps de la psyché n'est possible que par l'effet du refoulement, par la « civilisation de la jouissance » comme le disait Lacan. Expliquons-nous :

Par jouissance, Lacan désigne d'abord deux types de jouissance : la jouissance Autre que Freud aurait attribuée au père primitif et la jouissance sexuelle. La première caractéristique de la jouissance, *la jouissance Autre*, est d'être hypothétique d'un état idéal où la tension aurait été déchargée sans entrave d'une limite. De celle-ci nous n'avons pas l'idée

⁴⁷ « ...puisque seul le désir peut pousser au travail notre appareil psychique », S. Freud, (1900) *L'Interprétation des rêves*, p. 482.

parce qu'elle est infinie et hors langage, néanmoins, elle fonctionne tout en ne pouvant être dite ni entendue. Elle fonctionne dans les rets du signifiant que le refoulement a effectué, car le réel du corps insiste pour sa satisfaction totale qu'il a à jamais perdue afin de trouver le plaisir sous des formes partielles. A cette jouissance du corps, s'oppose la *jouissance phallique*, soit la jouissance sexuelle, qui est bien déterminée par le langage, par le signifiant du phallus. C'est la jouissance d'un manque-à-être plutôt que de l'être et elle se situe hors-corps, c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas le corps dans son ensemble mais seulement certaines parties de celui-ci. C'est le signifiant qui introduit une division de la jouissance : d'un côté il l'interdit, de l'autre il la permet. Ce qui est interdit par l'emprise du signifiant c'est le rapport du sujet au réel de son corps, à sa chair vivante. Pour que le corps et son image adviennent, il faut qu'il y ait une transformation de la chair à l'infini en un lieu borné et fermé par le signifiant phallique. Si la chair, autrement dit *das Ding* comme Freud l'a appelé, ou *la Chose* comme l'a traduit Lacan, est vouée à l'infinitude c'est parce qu'elle se noue avec son objet sans aucune séparation dans ce que S. Lesourd appelle *excitation-satisfaction primaire*.⁴⁸ Nous comprenons ce terme dans le sens où, c'est encore l'état où le corps de l'enfant prolonge celui de sa mère, et vice versa, où la Chose ne s'est pas encore constituée comme un objet perdu qui chute dans la séparation du corps à corps. L'objet et la chair se mêlent où les deux excitent et satisfont simultanément. C'est la pure pulsion de mort, si on le dit avec les termes de Freud, immaîtrisable et destructrice car non érotisée pour un objectif sexuel.

La mère, dans la mesure où elle sait accueillir cette jouissance débordée de son nouveau-né et accepte le risque de prêter son corps à l'envahissement libidinal, comme le dit F. Chauman dans son article⁴⁹, oriente et canalise ainsi cette jouissance archaïque dans les divers lieux du corps. Elle érotise le corps et en même temps rend cette jouissance vivable en

⁴⁸ S. Lesourd, *De l'Autre maternel à la construction du féminin : le dévoilement adolescent*, thèse de 3^e cycle, 1996.

⁴⁹ F. Chauman, « D'un corps à l'Autre », in *La clinique lacanienne. D'une femme à l'autre*, p. 45-61.

la limitant. Le « tu es ceci » du stade du miroir qui nomme l'enfant est fondamental quand à la constitution du corps et du moi. Le fait de passer par les mots pour nommer l'enfant qui jubile devant cette image fugitive de son corps dans le miroir, le fait entrer dans le monde des semblables en le faisant ex-ister au réel de son corps. L'enfant du miroir voit l'image de son corps total reflétée par le miroir. La jubilation vient de cette anticipation de maîtrise de son corps éprouvé, auparavant, comme corps morcelé. Mais aussi, du fait d'expérimenter son corps comme corps-plaisir ce qui ne se fait pas sans perte. En effet, il y a une discordance entre l'image totale du corps et l'état de dépendance et d'impuissance dans lequel l'enfant se trouve en réalité. Il s'agit là d'une image idéale de lui-même qu'il ne pourra jamais rejoindre. L'enfant s'identifie à cette image de lui-même par la trace laissée du désir de l'Autre que le « tu es ceci » contient. La représentation imaginaire de la totalité corporelle engendre le plaisir car la jouissance de la chair d'avant la constitution du corps et du moi s'avère pacifiée par l'effet du langage et de la nomination. L'objet *a* est cette perte due à la séparation du corps-plaisir de la jouissance archaïque et hors langage. C'est aussi grâce à cette perte que la pulsion de mort s'érotise et retourne chaque fois à l'orifice après être expulsée, en réactualisant la dimension de la perte. C'est pour cela que l'objet *a*, cause du désir, mérite le nom du plus de jouir, car c'est la jouissance résiduelle qui reste ancrée dans les orifices du corps -sein, fèces, pénis- dont le signifiant phallique empêche la sortie.

Le refoulement de la jouissance totale liée à la chair, à l'excitation-satisfaction primaire, crée un clivage entre corps voué au plaisir dans son lien à l'objet séparé du sujet et inexistant dans la réalité et chair vouée à la jouissance. La jouissance phallique, marquée par le langage, reste toujours partielle et objectale, alors que la jouissance totale du corps s'avère impossible car non-marquée par le langage, le signifiant ne peut faire aucun barrage à sa sortie. *« Le signifiant impose une prise de distance d'avec l'immédiateté de la sensation et de*

la satisfaction de la chair »⁵⁰. Notre rapport au monde, ainsi qu'aux autres dans un lien social n'est possible qu'avec cette prise de distance d'avec l'immédiateté de la jouissance.

L'impossibilité du rapport plein à la jouissance, l'irréparable clivage du sujet entre la réalisation de son désir et les exigences sociales, le hiatus entre le savoir et la vérité subjective, au-moins-une place inaccessible à l'être-parlant et l'irréductible extériorité qui reste gravée en nous-mêmes...Voici certains préliminaires que nous devons poser afin de continuer nos réflexions.

IIiii) Lire dans les marcs de café...

En partant de la narration de Schérazade, nous avons vu que la femme n'est pas réductible à un savoir, ni n'est en mesure de donner ce savoir attendu de la vérité absolue de son être. En même temps que la femme se pare de la vérité, elle s'en sépare aussi, comme le rappelait Lacan, car la dimension de la vérité s'opère voilée et n'a pas d'autre fondement que la parole.

La division subjective fait qu'on dit la vérité d'une façon partielle et indirecte. C'est l'exemple de « *je mens* », repris par Lacan pour ainsi dire que la vérité se soutient de ce qui est la tromperie. C'est la tromperie inconsciente de la vie quotidienne à laquelle Freud nous rend attentif quand il parle des lapsus, des mots d'esprits, des actes manqués. C'est une dimension de « ça parle » qui fait référence au sujet dans la vérité de son désir et c'est « *un système où l'Autre aurait rendu possible la dimension de la vérité dans la tromperie* »⁵¹, dans le retour de son message inversé quand au questionnement de son désir. Le sujet ne peut parler lui-même cette vérité puisque, dès la métaphore paternelle, c'est le signifiant qui fait parler le désir du sujet. Une telle vérité n'est jamais que représentée dans son propre discours,

⁵⁰ S.Lesourd, *La construction adolescente*, p. 26.

⁵¹ C.Melman, « Commentaire Sur La Jouissance Autre », in *Cliniques psychanalytiques*, p. 47–63.

masquée au sujet lui-même par la dimension du langage. Puisque le sujet advient par le langage comme sujet barré, du même coup la vérité du sujet advient aussi par ce par quoi le sujet advient lui-même, à savoir dans l'articulation du langage, dans son énonciation.

En effet, nous avons dit que l'organisation signifiante effectue une perte irrémédiable quand à la jouissance réelle de l'être. La dimension signifiante rend cette épreuve du réel non pas comme un vécu, comme ce qui peut être signifié dans la réalité, mais, au contraire, comme une inscription hors sens, ou, si on le dit avec les termes de Michèle Montrelay, *comme un énoncé absolu, immobile, figé, vide de sens et plein de sa matérialité*⁵². C'est par sa position par rapport à d'autres signifiants et par la coupure qu'il laisse entre l'énoncé et l'énonciation que le signifiant se distingue du signifié, c'est-à-dire par les trous qu'il laisse impossibles à remplir dans le discours. Le signifiant, étant toujours l'expression involontaire d'un être parlant, ne signifie rien et il est dépourvu de sens malgré notre effort de lui donner une explication. Cette ex-sistance du réel dans le discours installe dans notre rapport à nous-mêmes la présence d'un insaisissable, puisque innommable comme tel. La dimension de la vérité, n'ayant pas d'autre fondement que la parole, est posée ainsi comme un « ça parle », comme un étranger qui n'attend pas d'être compris mais d'être, néanmoins, reconnu comme un lieu de « suspens ».

C'est le moment de nous poser cette question : si en partant de la narration de Schérazade, nous confirmons que la femme n'est pas réductible à un savoir, ni n'est en mesure de donner ce savoir attendu de sa vérité, comment, malgré tout, maintient-elle l'illusion d'une réponse possible à ce lieu de « suspens » ?

Le rapport que la femme entretient avec la vérité est un rapport de négation. Tout ce qu'elle sait de la vérité, c'est la non vérité de la vérité. « *Si la femme est vérité, elle sait qu'il n'y pas la vérité, que la vérité n'a pas lieu et qu'on n'a pas la vérité. Elle est femme en tant*

⁵² M. Montrelay, *L'ombre et le nom. Sur la féminité*.

*qu'elle ne croit pas, elle, à la vérité, donc à ce qu'elle est, à ce qu'on croit qu'elle est, que donc elle n'est pas »*⁵³, dit J. Derrida. Mais cela ne l'empêche pas de faire valoir sa propre vérité dans les réseaux que le lien social offre.

Qu'est-ce qu'une femme lit dans les marcs de café, si ce n'est sa propre interrogation quand à la question de la vérité de son désir ? Qu'est-ce qu'elle tisse cette femme dans ses dentelles, si ce ne sont ses propres fantasmes, ses rêveries qui la prolongent dans son silence et sa patience ? Dans une complicité bien féminine, les femmes se parlent, et remettent les petites tasses de café à l'envers sur les sous-coupes pour attendre ensuite que ces marcs de café prennent des formes, deviennent des symboles afin d'échanger par ces dessins leurs souffrances, leurs vœux, leurs attentes, bref, le cheminement de leurs propres histoires. Elles regardent longuement ces « déchets » de café. Plein de figures incompréhensibles en elles-mêmes, cependant prêtes à être interprétées par le regard de l'imagination. Chacune voit *à travers* ces images quelque-chose ; quelque-chose où l'histoire de celle qui lit et de celle qui écoute se mêlent entre elles inconsciemment. L'annonce des bonnes ou des mauvaises nouvelles, les devinettes du passé et de l'avenir, les aveux des petits secrets, tout cela importe peu, car aucune d'entre elles ne prend ce qui est dit pour une vérité absolue. Ce qui est intéressant c'est la façon dont chacune questionne, à son insu, sa féminité à travers les marcs que l'autre a laissés. Tout cela est pour maintenir l'illusion d'une réponse possible à ce lieu de suspens de leur propre désir qui est le désir de l'autre.

Voici quelques paroles de femmes de différents âges qui ont répondu à notre question de « qu'est-ce qu'une femme lit, d'après vous, dans les marcs de café ? » :

- C'est un moyen de dire à quelqu'un qu'on connaît, des choses qu'on ne peut dire normalement, c'est-à-dire que cela sert à dire certaines choses d'une façon indirecte.
- Les espoirs... Pour donner un espoir à des attentes de la personne d'en face.

⁵³ Cité dans l'ouvrage de W. Granoff et F. Perrier, *Le désir et le féminin*, p. 44.

- Elle pense lire le passé, le présent et l'avenir. Parfois cela devient une prétention et une façon de se sentir supérieure à l'autre femme.
- On se sent importante quand on lit dans les marcs de café, quand on arrive à donner un sens à des symboles, à des figures.
- On voit jusqu'où on peut aller dans notre imagination. C'est comme un exercice pour jouer avec nos limites de rêver.
- Elle se raconte elle-même, sa vie, ses pensées, ses espoirs etc.
- Je ne pense pas qu'elle lit dans les marcs de café, mais elle lit dans le visage, dans les attitudes. On dit toujours que le fait de lire dans les marcs de café n'est qu'un prétexte pour parler de soi-même, de tout et de rien...
- Un jour, je lisais dans les marcs de café et soudain j'ai commencé à pleurer. Ce que je commentais à travers les marcs m'avait tellement affecté et je me suis dit que, finalement, me voyant dans ce que je racontais pour l'autre femme, je pleurais pour moi-même.
- Elle lit ce qu'elle voit dans les marcs avec ce qu'elle sait déjà de la personne. Même si cela ne dure pas longtemps, vous avez l'impression de jouer un rôle dans la vie de l'autre, et cela fait plaisir.

Notre rapport à l'autre se constitue d'abord par l'image de soi reflétée dans l'image de l'autre. Etant des prisonniers de la relation à l'autre et au langage, nous nous voyons dans le regard que l'autre nous porte et la dimension du langage nous permet de prendre la « bonne » distance pour ne pas nous engouffrer dans une relation de sidération avec l'autre. Toutefois, comme nous le montrent ces paroles des femmes, ce dont il s'agit n'est pas toujours l'autre en face, mais c'est d'abord un rapport à son propre autre.

Comme nous le disent ces femmes, les marcs de café ne sont qu'un support, qu'un moyen pour exprimer les sentiments de haine et d'amour d'une façon indirecte. On se raconte soi-

même, et cela à notre insu, et on le fait à travers l'image de l'autre, à travers son visage, ses attitudes. Ce sont les limites de notre imagination, nos rêves, nos tristesses, en fin de compte, qui nous font nous réjouir ou pleurer. Les figures des marcs ne sont qu'un prétexte pour dire ou demander à l'autre ce quelque-chose qu'on ne peut pas dire ou demander « normalement ». Nous y sommes, les marcs nous amènent beaucoup plus loin que nous le pensions, les échanges des petits secrets féminins enchaînent les discussions, chacune parle de sa manière de faire sa « cuisine » avec ses propres moyens. Quel émerveillement, pour certains occidentaux, cette aisance de parler de son intimité quand ces femmes sont entre elles, ces petits « harems » orientaux qu'elles forment.

IIiii) « Ce qui est noué par le langage ne peut être dénoué par la dent »

Freud, dans *Le malaise dans la culture*, après avoir longuement discuté le lien étroit entre le renoncement pulsionnel et l'autorité externe, à savoir si c'est la conscience morale qui exige de nous un renoncement pulsionnel, ou, si c'est le renoncement pulsionnel qui impose de l'extérieur, crée la conscience morale, écrit, vers la fin de son texte, que « *le sur-moi d'une époque culturelle a une origine semblable à celui de l'homme individuel (...)* »⁵⁴. L'individu, étant né dans un système culturel qui est déjà donné, doit se limiter dans ses satisfactions pour pouvoir s'exprimer dans la communauté qui l'entoure. Pour se faire reconnaître en tant que membre d'une société et satisfaire les exigences du moi dues à la réalité, les individus doivent passer par une série d'idéaux culturels comme le travail, le sacrifice, l'honneur et la patience, c'est-à-dire par certaines attentes de l'idéal du moi. Ce qui est privilégié par la communauté n'est pas vraiment l'individu en tant que tel, mais c'est le travail collectif pour un idéal qui exige un certain renoncement pulsionnel, autrement dit un « sacrifice pulsionnel ». Ni le sexe,

⁵⁴ S.Freud, (1930) *Le malaise dans la culture*, p. 85.

ni la sexualité, ni le corps ne peuvent être vécus en soi et pour soi. La sexualité en tant qu'une forme du lien social, n'est pas seulement cherchée pour une satisfaction personnelle, mais elle est d'abord une rencontre avec l'autre, ou plutôt avec l'autre sexe. Ce dont il s'agit, comme on l'a évoqué, n'est pas uniquement une rencontre avec nos semblables, mais aussi une épreuve d'accueillir l'autre sexe de notre psychisme⁵⁵. C'est la loi symbolique en tant que médiatrice entre les hommes qui sème les graines de l'altérité. Et ce qui ferait un être homme ou femme n'est pas une pure fonction biologique mais le choix de positionnement dans le langage, dans les « grammaires du sexuel ». Le sexe devient ainsi, comme l'évoque D. Vasse dans son travail sur la « sexualité et morale », par la médiation de la dynamique du désir impliquée dans la loi, un lieu de la différenciation⁵⁶.

Quand Freud écrit, dans *le Malaise*, que le surmoi individuel ne se différencie pas, au niveau de ses restrictions et de ses interdits, du surmoi collectif, et que Lacan, à son tour, définit l'intersubjectivité en référence à ce lieu de l'*Autre* qui fait surgir le sujet, ils inscrivent, tous les deux, le social non pas comme un espace objectal séparé des individus, mais comme une extériorité dans l'intimité propre du sujet, ce qui nécessite un double mouvement psychique : une inclusion de l'ordre social, de la loi symbolique, qui nous font des êtres désirants et une exclusion de la jouissance du corps qui détermine notre rapport à l'autre.

P. Bourdieu, en parlant du fonctionnement du monde social comme « une immense machine symbolique » sur la division sexuelle, nous donne l'exemple de ses études sur la société Kabyle⁵⁷. Nous avons déjà évoqué que le corps n'est pas une donnée brute, ni un pur fonctionnement biologique, mais il est constitué comme un corps sexué par le discours social.

⁵⁵ On entend le « féminin » comme l'autre sexe de notre psychisme; le « féminin » des deux sexes à partir du rapport à la jouissance du corps maternelle (voir S. Lesourd, *Adolescences...rencontre du féminin*) ce qui se distingue, donc, de la féminité, les représentations de la femme dans le discours social.

⁵⁶ D. Vasse, *Le temps du désir*, p. 123-147.

⁵⁷ P. Bourdieu, *La domination masculine*.

La perte de la jouissance du corps, « *cette blessure première de l'être due au langage* »⁵⁸, est la première condition du discours social. En effet, cette machine symbolique qui structure le temps et l'espace est aussi structurée par ce qui est exclu de la connaissance des sujets, c'est-à-dire par la présence d'une place inatteignable en elle-même. L'organisation signifiante rend impossible le rapport direct au corps et au monde en détournant la jouissance de son état inhumain. C'est par ce rapport indirect, autrement dit par l'intermédiaire de jeux subtils que l'organisation symbolique permet aux sujets de gérer ce qui de l'ordre du sexuel. Sur ce propos, P. Bourdieu parle de *nif*, du point de l'honneur, qui est proprement masculin en ce qu'il renvoie à la virilité physique, à la puissance sexuelle, mais aussi féminin en qu'il renvoie au sacré, au plus intime. La division sexuelle du travail, des activités et des lieux départagent les mondes masculin et féminin dans les différents espaces, comme l'espace intime et l'espace public.

Ainsi, la maison, l'espace intime de la famille est réservée aux femmes dans la société Kabyle, alors que le lieu d'assemblée ou le marché sont réservés aux hommes. La femme est responsable de veiller sur ce qui de l'ordre du sacré, c'est-à-dire du moral et de tout ce qui concerne les différentes parties de son corps, comme ses tenues correspondant à chaque étape successive de sa vie, comme sa manière de « *présenter le visage et de porter le regard* » pour rassurer le point de l'honneur de l'homme qui, à son tour, est responsable de protéger et défendre l'intimité de sa maison dans l'espace public. Les usages publics des différentes parties du corps comme « *faire front, affronter, faire face, regarder au visage, dans les yeux, prendre la parole publiquement sont le monopole des hommes ; la femme, qui, en Kabylie, se tient à l'écart des lieux publics, doit en quelque sorte renoncer à faire un usage public de son regard (...) et de sa parole (...)* »⁵⁹. Ce partage des rôles entre les sexes et les situations constitue une « *grammaire du sexuel* » qui n'a pas besoin de s'énoncer dans le discours pour

⁵⁸ M. Pesenti-Irmann, lors de son intervention sur la reprise du *Séminaire* livre XVI « *D'un Autre à l'autre* » de Jacques Lacan, 2004-2005.

⁵⁹ P. Bourdieu, *La domination masculine*, p. 32-33.

être légitime, car les sujets se positionnent d'emblée dans cette organisation symbolique qui tourne comme une machine à leur insu. Les différentes oppositions de cette grammaire qui se constituent autour de l'intérieur et l'extérieur, l'intime et le public, le sacré et le dévoilé permettent aux femmes d'« *intérieuriser les principes fondementaux de l'art de vivre féminin* »⁶⁰, autrement dit constituent une éthique sexuelle qui s'exprime comme un art subtil. « *La place assignée à chaque sexe est à entendre, sur la place publique, comme une mise en forme sublimée du plus intime, le sexuel pour chacun des individus* »⁶¹, écrit S. Lesourd en reprenant le texte de P. Bourdieu sur la société Kabyle, pour ainsi dire que l'honneur, comme d'autres jeux subtils, est bien une affaire sexuelle, c'est-à-dire une mise en forme du désir, une manière de « *gérer le rapport sexuel qu'il n'y a pas* », dans les coordonnées sociales.

La société Kabyle, qui est un exemple de la tradition culturelle méditerranéenne, nous intéresse particulièrement par son organisation symbolique quand à la question de l'honneur bâtie entre l'intime et l'extérieur. Dans plusieurs régions de Turquie, là où sont maintenues les traditions ayant trait à des façons différentes de travailler la terre et de s'y installer, variables selon chaque région, nous avons à faire à cette même question de l'honneur. Même si nous pouvons observer différentes façons d'initier la femme à chaque étape de la vie, propre à la tradition de chaque région, la femme reste, dans tous les cas, la gardienne de l'honneur de l'homme qui se charge du monde extérieur. Germaine Tillion, dans son livre « Le harem et les cousins » sur les sociétés traditionnelles méditerranéennes, évoque, à la suite de Lévi-Strauss, que le système de la parenté n'est pas seulement un système de la reproduction, mais aussi une organisation économique, politique et morale⁶². Et dans cette organisation sociale, l'honneur n'est pas uniquement une affaire d'homme, ni le sacré ne regarde que la femme, mais c'est une affaire collective qui s'étend à tous les individus de la même société, un ordonnancement de la place de chacun dans la communauté. Nous ne pouvons pas penser,

⁶⁰ P. Bourdieu, *La domination masculine*, p. 45.

⁶¹ S. Lesourd, « Tentative de sublimation dans les grammaires ? », in *La construction adolescente*, p. 220-227.

⁶² G. Tillion, *Le harem et les cousins*.

dans ces organisations dites traditionnelles, la question de comment faire avec le sexuel et, corrélativement, avec le désir sans se référer à des relations fondées sur l'honneur. Ainsi, les hommes disent avoir vécu et travaillé dur pendant toute leur vie pour « tenir leur tête bien droite face aux autres » et pour protéger leur honneur qui est l'honneur de leur famille et aussi de leur communauté. Et les femmes, de leur côté, sont fières de bien veiller sur le monde du dedans pour que leur intimité ne sorte pas de la maison.

Dans les anciens films turcs, nous pouvons constater que chaque pas qu'un homme fait vers une femme, les défis qu'il lance au père impitoyable de la jeune fille pour prouver la sincérité de ses sentiments, ses déclarations d'amour en cachette, de même l'attitude de la femme envers l'homme, ses tenues, son regard, sont réglés par la prescription d'un idéal du lien social. La façon dont la femme *se tient*, ses attitudes, ses gestes, chaque détail, ainsi que la lutte de l'homme pour atteindre la femme, sont une sublimation du sexuel sur la place publique, c'est-à-dire « *une façon de construire du sexuel et d'en jouir d'une manière conforme au moi et aux prescriptions de l'idéal du moi, soit des prescriptions données au moi pour régler sa conduite dans l'organisation symbolique du lien social* »⁶³. Nous pouvons aussi voir, dans ces films anciens, comment la notion de l'honneur est défendue par la communauté et comment les femmes peuvent se trouver en danger, si elles nuisent à la réputation de leur homme et de leur famille par leurs conduites. Il y a toujours un revers à la médaille. Si cette organisation symbolique du lien social permet aux individus d'ordonner leurs actes comme une pratique sexuelle sublimée, elle les punit aussitôt à la moindre transgression de ces inscriptions sociales. En effet, la femme qui déshonore sa famille est punie sévèrement -souvent par le meurtre- soit par ses frères, soit par son mari ou bien elle se suicide, ne supportant pas de vivre avec la honte d'avoir altéré le prestige de son groupe. Ce sont des thèmes largement abordés dans ces films tant pour montrer la subtilité et la

⁶³ S. Lesourd, *La construction adolescente*, p. 223.

délicatesse des relations entre les deux sexes dans les systèmes traditionnels, que pour représenter un modèle pour les jeunes filles qui les regardent⁶⁴.

L'intime, nous l'avons dit, est de l'ordre du sexuel et doit rester dans le monde secret du dedans. En effet, comme il n'est pas possible de le vivre ni de le dire sur la place publique entourée d'hommes, les femmes se réunissent entre elles à différentes occasions, par exemple autour des tâches ménagères, d'un repas traditionnel, ou pendant la cérémonie de la dernière nuit de la jeune fille avant le mariage. Elles créent ainsi des espaces où elles peuvent déposer une parole concernant leur destin féminin. La mort, la naissance, la maladie et le mariage sont de grands moments de solidarité entre femmes qui sont ritualisés par des règlements sociaux.

Notre pratique dans un lieu d'accueil parent-enfant, *la Papothèque*, qui se situe dans un quartier dit « fragile » de Strasbourg fréquenté, pendant longtemps, par les femmes d'une grande famille traditionnelle turque, nous a appris combien il était important pour ces femmes de se réunir entre elles pour parler de leur vie de femme, étant privées de leur moments habituels de rencontre, elles cherchaient à venir à chaque occasion à la Papothèque où elles trouvaient un lieu d'échange. Le fait que ces femmes, quand elles étaient entre-elles, parlaient aisément de leur vie intime d'une façon épanouie et cherchaient à connaître l'intimité des autres femmes, était une expérience particulière pour les accueillantes de ce lieu. Lors d'une supervision il a été dit à ce sujet qu'elles donnaient l'impression de former un petit « harem » là où elles vivaient *l'insoutenable légèreté d'être une femme*. Les ateliers de

⁶⁴ G.Tillion, dans son livre, *Le Harem et les cousins*, raconte comment certaines traditions méditerranéennes qui ont du poids sur la vie sociale des femmes, comme le fait de les exclure de l'héritage, comme les mariages forcés entre les membres de la même famille, ou comme les punitions sévères données aux jeunes filles du fait d'un déshonneur, sont attribuées à tort à l'Islam –car, l'Islam exige de donner une part de l'héritage aux filles, et interdit toutes les traditions qui considèrent les filles comme inférieures aux hommes- en confirmant les racines sociales de ce type d'organisation dans l'ère néolithique, c'est-à-dire dans la persévérance de maintenir les traditions habituelles de la vie des tribus malgré les règlements du Coran concernant les femmes. [Voir *Le Coran*, Sourate XVI *Les Abeilles*/57-59 « *Ils impartissent à dieu des filles – à Sa transcendance ne plaise !- se réservant ce dont ils ont envie. Quand on annonce à l'un d'eux une fille, son visage noircit, il doit se contenir. Il se cache à tous, honteux de la funeste annonce : va-t-il ignominieusement la garder, ou l'escamoter dans la poussière ? – N'est-ce pas là un odieux jugement ?* ». Sourate IV *Les femmes*/7 « *Aux hommes une quotité de ce qu'auront laissé leurs père et mère et leurs proches. Aux femmes une quotité de ce qu'auront laissé leurs père et mère et leurs proches. Peu ou beaucoup, c'est quotité d'obligation*].

cuisine, qui avaient lieu à la Papothèque, étaient une autre occasion pour ces femmes de se faire belles pour se réunir autour de la préparation d'un repas traditionnel. Si l'on demandait à l'une de ces femmes turques ce que voulait dire pour elle « être une femme », elle disait : *« c'est de faire du bon riz, car une femme qui fait du bon riz peut faire d'autres repas comme il faut »*, elle assure ainsi une partie importante de son rôle de femme envers son homme. Cependant, chaque femme a sa propre façon de faire du riz, et chaque femme le fait à sa façon, avec ce que sa mère lui a transmis. Ces ateliers de cuisine étaient des occasions uniques, des prétextes de rencontre entre femmes, de la même façon qu'elles se retrouvent pour lire dans les marcs de café, papoter, partager leur savoir féminin à travers des saveurs propres à elles.

De nos jours, nous parlons, de plus en plus, des violences faites aux femmes de toutes classes sociales ; nous lisons, tous les jours, dans les journaux, les crimes commis au nom de l'honneur. La télévision présente des films qui montrent la façon dont certaines traditions considèrent la femme tel un objet à acheter ou à vendre, cette dernière n'ayant pas le droit de dire « non » à ce qui l'attend. Dans une série-télévisée, on peut voir la figure d'une femme, appartenant à une grande tribu qui se révolte contre son destin d'épouse emprisonnée, elle va même jusqu'à s'armer pour affronter le monde des hommes. Dans une autre série nous voyons l'image d'une femme moderne, déshonorée, car elle n'a pas su préserver sa virginité. D'un côté les médias critiquent la dureté des coutumes envers la femme, d'un autre côté nous sommes frappés par le poids des traditions qui continuent à exister même dans la vie d'une femme moderne. En effet, depuis les mouvements moderniste Ottoman, nous vacillons entre l'organisation symbolique des grands systèmes de parentés construits d'après les traditions de l'Orient basées sur l'éthique de l'honneur, et les nouvelles représentations véhiculées par le discours moderne fondé sur la démonstration publique de la vie intime et la réalisation de soi. Dans les romans du passage à un état laïc, les personnages féminins reflètent bien ce

vacillement entre deux discours sociaux, l'attachement à un idéal considéré comme une vérité inaccessible et les plaintes névrotiques de devoir refouler leurs désirs féminins en raison des exigences culturelles. Cependant, cet inévitable va-et-vient entre les exigences pulsionnelles et les exigences culturelles est réglé par l'idéal du moi individuel, c'est-à-dire par l'intériorisation des issues sociales selon lesquelles le désir peut s'exprimer dans la culture. Ce qui change maintenant, surtout à partir des années 1980, n'est pas la perte d'un idéal, mais la transformation du contenu de cet idéal véhiculé par le discours actuel.

La préservation des frontières entre l'intime et le public en tant qu'arrangement sexuel entre les deux sexes semble bien laisser sa place à l'envahissement du public par l'intimité des individus. Les femmes qui sont invitées à prendre la parole dans les émissions de télévision qui les concernent n'hésitent pas à parler sur leur vie de couple, ce genre d'émissions permet de franchir les frontières de l'intime. Tout peut être dit directement devant tout le monde sans aucun effort, inutile alors d'utiliser des voies indirectes et plus subtiles pour s'exprimer. La femme au foyer utilise désormais les plateaux de télévision comme lieu de rencontre et de comparaison avec la vie des célébrités. Nous pouvons également voir à la télévision une femme qui, ayant quitté son petit village pour vivre à Istanbul, demande une bague avec une pierre précieuse à son mari ouvrier pour la Saint-Valentin. Elle a vu dans les publicités que la valeur de l'amour porté à la femme équivaut à la valeur de la pierre précieuse. Quelques jours plus tard, nous pouvons lire dans les journaux qu'une autre femme a égorgé son mari le soir de la Saint-Valentin parce qu'il n'a pas acheté cette bague précieuse. « *La sublimation en tant qu'un destin pulsionnel semble être mise à mal par le discours d'aujourd'hui qui produit un sujet pour un objet* »⁶⁵. Dans les émissions réservées au dévoilement de la vie intime des célébrités, nous écoutons l'histoire des mariages usés en une année et les témoignages en direct de la circulation des femmes entre les hommes, ces harems modernes. A l'époque de

⁶⁵ M. Pesenti-Irmann, « L'enfant déchainé » dans le cadre du *Séminaire du DEA de Psychopathologie*, UDS, 2004-2005.

l'empire Ottoman, la différence était fondamentale, en effet, il y avait une convention implicite entre les Sultans et les femmes du harem quand à leurs responsabilités réciproques. Ainsi le Sultan devrait satisfaire aux besoins vitaux de ces femmes et assurer qu'elles aient une bonne éducation et les femmes du harem devaient satisfaire les besoins sexuels du Sultan dès qu'il faisait appel à elles. De nos jours, le sexe comme la sexualité est cherché pour une réalisation de soi, pour une satisfaction personnelle. Il n'est plus vécu comme un acte qui implique des responsabilités de l'un envers l'autre. Notre idéal actuel est avant tout la réalisation de soi, gage d'une vie de qualité.

Dans les magazines féminins nous lisons des articles qui suggèrent aux femmes de libérer l'animal sauvage de leur intérieur pour l'exposer à l'extérieur par l'exhibition publique de leur corps. Dans les émissions faites pour sélectionner les futurs stars de la télévision, les producteurs conditionnent les jeunes-filles et leur demandent de faire sortir le côté sauvage de leur personnalité afin de les rendre plus attirantes. Le travail qu'ils proposent pour cela n'est rien d'autre que le dévoilement de leur corps comme un lieu de pouvoir et de jouissance. Les spectatrices de ces émissions éprouvent alors le sentiment d'être figées par l'effet fascinant de ces images qui provoquent le rapport archaïque à la jouissance du corps. En effet, l'autre n'est pas seulement notre semblable qui reflète notre image, mais il est aussi le lieu de notre propre jouissance intérieure. Le fait que le pouvoir corporel de la femme soit représenté comme un lieu de détention de la vérité de son être féminin, ne laisse aucune place à l'inatteignable. On a l'impression que ces femmes qui ne vieillissent jamais ne meurent pas. Leur beauté immortelle, leur image non trouée font penser à celles qui les regardent combien il est vain de chercher une réponse possible à ce lieu de suspens de ce que veut une femme. L'autre devient tellement menaçante par ce qu'elle détient comme objet de jouissance que celle qui ne l'a pas trouve une solution en tuant son partenaire qui la prive de son objet de jouissance, comme on le lit parfois dans les journaux, ou en tombant dans la solitude de la dépression. Cet animal

sauvage, cette bête, autrefois condamnée à rester dans l'ombre est encouragée aujourd'hui à apparaître au grand jour. Ce qui est appelé à être libéré est notre partie inhumaine qu'on a définie par le terme de la jouissance Autre, c'est-à-dire par l'insistance du réel du corps pour sa satisfaction totale et illimitée. En fait, dans la mesure où la jouissance sexuelle limitée et bornée par le signifiant du phallus, autrement dit par le signifiant du manque est présentée dans le discours moderne comme une prison dont il faut se débarrasser au lieu d'être présentée comme une ouverture vers l'autre de la différence sexuelle dans la logique du désir, l'idée de pouvoir dépasser cette jouissance limitée -qui n'est rien d'autre qu'un malaise- avec les progrès de la science, devient la nouvelle éthique de l'individu. La logique de l'honneur fondée sur le voilement de l'intimité de la femme et la non immédiateté de la jouissance, ainsi que la gestion du sexuel à travers des jeux subtils semblent être déniés par le nouvel idéal de notre société : une jouissance illimitée.

« *Ce qui est noué par le langage ne peut être dénoué par la dent* » est une ancienne expression turque qui est oubliée dans cette nouvelle éthique de l'individu moderne. Mais qu'est-ce qui se passe quand on a affaire à un discours qui veut arracher ce qui est noué par le langage avec la dent, c'est-à-dire dénouer ce qui est noué par le signifiant avec la sauvagerie de la chair, le réel de la jouissance ? Le fait qu'un corps-plaisir garde sa distance par rapport à un autre corps dans le lien social n'est possible, on l'a évoqué, que par l'opération de l'exclusion de cette jouissance non bornée. Si l'idéal qui est véhiculé par le discours actuel est d'atteindre cette jouissance par les objets de la réalité en ne supportant aucune prise de distance d'avec l'immédiateté des sensations, les pistes de l'altérité de la psyché s'avèrent bouleversée et la présence de l'autre est ressentie comme une exclusion de soi.

III. Le double aspect féminin

IIIi) « Lourd comme du sel »

Deux femmes se parlent entre elles, l'une d'elle a l'air inquiète :

(F1) « *Ma fille supporte mal sa grossesse, cela m'inquiète. Elle n'a rien envie de faire. Elle n'était pas comme cela pendant sa première grossesse, elle arrivait à faire presque tout. Mais j'étais comme cela, moi aussi, quand j'étais enceinte d'elle.*

(F2) « *Cela sera une fille ou un garçon ?* »

(F1) « *Une fille, si le médecin ne s'est pas trompé. "Le poids d'une fille, c'est le poids du sel", comme on disait. Je te l'avais déjà dit ?* »

(F2) « *Non, c'est la première fois que j'entends cette expression. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que c'est lourd ?* »

(F1) « *Oui, le fait de porter une fille est plus lourd que de porter un garçon. C'est tellement lourd que c'est comme si on portait du sel dans notre ventre.*

La métaphore du sel pour définir combien il est lourd de porter une fille nous rappelle ainsi une épopée autrefois filmée à partir d'une histoire réellement vécue : Une femme de village qui vit avec son troupeau dans les montagnes descend tous les jours à la ville pour quelques échanges commerciaux et apporte ce qu'elle a acheté pour la survie de son troupeau dans son sac à dos. Dans la ville elle rencontre un garçon et ils s'aiment. Finalement, la fille décide d'annoncer à sa mère qu'il y a quelqu'un qu'elle aime et qui veut l'épouser. « C'est bien » dit sa mère, « mais il y a un problème. C'est un garçon de ville, il n'est pas habitué aux conditions dures de la montagne, ni à notre façon de vivre ». Pour cette raison la mère conseille à sa fille de soumettre son amant à une épreuve avant de l'épouser. Il doit porter un sac en toile de jute rempli de sel sur son dos en montant jusqu'à la hauteur de la montagne

où se trouve le village de la fille. Il accepte cette épreuve pour prouver son amour à la fille et à son troupeau, il charge le sac sur son épaule. Au bout de quelques heures le sac de sel commence à devenir de plus en plus lourd et à brûler son dos. Malgré cela il continue le sac sur l'épaule, il est bien conscient qu'il n'a pas le droit de se reposer. Les chemins de la montagne sont durs. Tout le monde dans le troupeau sait cela et ils attendent curieusement le garçon pour contempler sa réussite ou bien sa défaite. La fille s'inquiète car son amant n'apparaît pas alors que le soleil est déjà couché. Elle le cherche partout, elle sait qu'il doit traverser une rivière pour accéder à leur village et que c'est sans doute le passage le plus difficile. Elle va à sa rencontre, elle l'appelle mais il n'est pas là. Elle aperçoit un objet dans la rivière, c'est le gilet de son amant. A ce moment, toute effondrée de chagrin, elle comprend qu'il s'est noyé pendant qu'il essayait de traverser la rivière. Le lendemain sa mère trouve son corps inanimé, elle s'était suicidée là où son amant s'était noyé.

Il est intéressant de constater que nous ne sommes pas les seuls à nous rappeler de cette épopée dès qu'on se questionne sur la métaphore du sel. Quand nous avons discuté avec d'autres femmes sur ce que leur évoque cette expression, elles ont fait la même association d'idées. Qu'en penser ? Il nous semble que les grands discours comme les épopées d'un peuple et les expressions qui nous aident à verbaliser ce qu'on ressent construisent un imaginaire commun. Le fait de s'appuyer sur des expressions quand on s'exprime et de se référer à des épopées pour soutenir nos explications dépersonnalise en même temps nos vécus purement individuels pour faire un lien avec tous ceux qui s'y reconnaissent. En parlant des angoisses des autres on parle sans s'en rendre compte de nos propres angoisses, comme le fait de lire dans les marcs de café nous le montre. Et inversement, en s'appuyant sur l'imaginaire commun quand on parle de soi, on trouve un support et aussi un sens à ce qu'on vit. Ainsi, loin de s'enfermer dans la solitude de nos sentiments, on s'ouvre à l'autre dans le partage commun des ressources collectives tout en parlant, sans doute, de notre vécu individuel.

Les représentations qui véhiculent le sens donné à telle chose dans un discours social, déterminent en même temps les réponses au « pourquoi » en laissant les « comment » à la subjectivité de chacun. En effet, la femme qui vit la grossesse de sa fille d'une façon inquiète explique la raison de cet état en se référant à une expérience collective et la commente, c'est-à-dire fait un lien avec sa propre grossesse. Pour celle qui écoute ce dialogue, le mot « sel » - puisqu'on se dit, mais pourquoi le sel ?- la renvoie à une épopée qui nous fournit d'autres représentations : le sel blesse, laisse des cicatrices, de plus il brûle celle ou celui qui le porte jusqu'à ce qu'il l'entraîne à la mort. La ressemblance entre ce qui devient de plus en plus lourd, blesse et l'attente d'une fille nous questionne d'un côté sur la question de la transmission, d'un autre côté sur les représentations de la féminité en lien étroit avec la place accordée à l'honneur dans l'organisation sociale et psychique. Ces deux questions se rejoignent quand on s'interroge sur les différentes formes que la féminité prend selon le discours social.

Il est assez fréquent de constater qu'il n'y a très peu de femmes qui n'évoquent pas leur mère dès qu'elles se mettent à s'exprimer -disons plutôt à se plaindre- au sujet de leur vie de femme. Malgré le mécontentement énoncé, dû à cette répétition qui leur paraît incompréhensible, une certaine perpétuation de certaines façons de faire, de vivre et de percevoir les choses s'impose. Il est difficile de dire comment et à quel niveau, si c'est au niveau conscient ou inconscient ou les deux à la fois que cette transmission se réalise. C'est en lisant entre les lignes, à travers ce qui *se dit* dans ce qui est dit qu'on arrive à en saisir quelque-chose, et cela avec toujours un peu d'étonnement de notre part. La réaction d'étonnement vient justement quand quelque-chose de l'ordre de l'inconscient se fait entendre à l'insu des interlocuteurs, comme dans le dialogue cité plus haut, au moment où on ne s'y attendait pas. En effet, il se trouve que la femme qui s'inquiète pour l'état actuel de sa fille, du à sa deuxième grossesse, avait été dans le même état quand elle était enceinte d'elle. Et aussi

il se trouve que la lourdeur du « ventre » se fait ressentir chez les deux pendant leur deuxième grossesse lorsqu'elles attendent une fille, alors que toutes les deux, quand elles étaient enceintes d'un garçon, c'est-à-dire pendant leur première grossesse, le supportait mieux. La coïncidence est plus qu'intéressante et elle nous pousse à nous interroger là-dessus. Il nous paraît que c'est ici que les deux questions se rejoignent, c'est-à-dire l'attente plus ou moins inquiétante d'une fille qui n'est pas distincte de la circulation des représentations transmises dans la société turque. La lourdeur n'est pas, bien sur, uniquement physique mais elle est plutôt dans la pensée souveraine d'une mère. L'avenir d'une fille après la naissance est une question complexe pour les familles, car elle sera la porteuse de l'honneur de la famille et il y a toujours un risque pour elle de se tromper de chemin. C'est à la mère, qui avait autrefois occupé cette place pour sa famille, de prendre soin et de veiller sur la sexualité de sa fille afin de ne pas nuire au prestige du père à l'extérieur du foyer.

Les mères sont tellement sur le devant de la scène que la transmission de cette lourdeur qui pèse sur elles à leurs filles devient presque inévitable. Est-ce que c'est un endettement symbolique ? Est-ce qu'une fille sera plus endettée qu'un garçon face à la demande maternelle ? En effet, comme l'explique G. Pommier, elle était au départ une mauvaise fille pour être un bon garçon, pour montrer sa valeur phallique tout comme son frère et elle entre comme lui dans un rapport d'amour par l'obligation de donner à sa mère la toute satisfaction phallique. Toutefois, fille ou garçon, nous savons qu'il est impossible de combler le manque maternel en ce qu'il y a de l'insatiable dans sa demande. Pourtant, un garçon peut se dégager de cette demande phallicisante en prenant son père comme pôle d'identification, en s'engageant dans l'action et en portant son nom -en plus, dès le départ il était toujours un bon garçon même s'il tourne mal après- alors qu'une fille peut toujours risquer de mettre sa féminité en danger dans le désir de se dégager de l'amour maternel soit en imitant son père, soit en retombant dans l'espace maternel de n'avoir pu jamais être à la hauteur de ses

capacités de sublimer, de passer à autre chose, de créer une famille, de faire durer une relation adulte.⁶⁶

Quand une mère allaite sa fille, est-ce qu'elle la nourrit seulement avec son lait ou n'est-ce pas plutôt de ses rêves, ses fantasmes, ses attentes et angoisses que sa fille est nourrie ? C'est peut-être ainsi que la transmission se réalise, par le lait d'une mère qui coule de son désir inconscient jusqu'aux orifices de son bébé qui inscrivent ce désir. Sur ce point nous sommes d'accord avec A. Anzieu quand elle exprime dans son article que la mère ne se place pas pareillement quand elle allaite un garçon et une fille, qui, de leur part, reçoivent ce placement inconscient de leur mère et y réagissent différemment⁶⁷. Les gestes, les sentiments inconscients de la mère et sa façon de présenter le mamelon pendant la tétée provoquent des identifications différentes à l'objet maternel chez les deux sexes. Ce qui nous intéresse ici, c'est que les représentations inconscientes de la mère, ses identifications imaginaires se font ressentir à tel point que la sagesse populaire l'a formulé dans une expression qui dit que *le destin des filles ressemble à celui de leur mère*.

E. Lemoine-Luccioni parle de l'identification aliénante à la mère dans le miroir⁶⁸. Différemment du garçon, la fille entre dans le miroir et n'en sort plus, elle reste captée dans le moi-idéal imaginaire de sa mère en évitant ainsi l'angoisse de castration. Ce qu'une mère voit quand elle regarde sa fille, sans se situer dans la différence sexuelle, c'est elle-même, son moi-idéal, c'est-à-dire le prolongement de son propre destin. M. Cournut-Janin explique ce « monde fusionnel psychotique » de relation mère-fille par l'exposition de la fille à un érotisme plus diffus que le garçon de la part de sa mère⁶⁹. La prédominance des pulsions centripètes chez elle renforce cette identification imaginaire à la mère et le risque d'y rester absorbée. C'est pour cette raison que la féminité ne vient pas aux femmes de leurs mères, on y

⁶⁶ G. Pommier, *L'ordre sexuel*, p. 12-14.

⁶⁷ A. Anzieu, « L'inquiétante féminité : à propos de l'adolescence », in *Adolescence*, p. 81-84.

⁶⁸ E. Lemoine-Luccioni, *Partage des femmes*.

⁶⁹ M. Cournut-Janin, *Féminin et Féminité*.

reviendra, mais d'une troisième personne qui se situe en dehors de cette captation imaginaire, autrement dit elle vient du père, et si on le dit avec les termes de M. Cournut-Janin « *elle se construit par rapport au père, à l'intérêt vital à tenir avant tout compte de lui* »⁷⁰. Cependant, c'est souvent dans les yeux d'une autre femme qu'une femme cherche à mesurer sa féminité - le fait de lire dans les marcs de café, les ateliers de cuisine en sont des exemples- et pareillement c'est à travers une autre femme qu'elle questionne sa sexualité féminine⁷¹.

Il est assez fréquent d'entendre les reproches des femmes à leur mère de ne lui avoir transmis aucun savoir-faire avec la féminité et les plaintes de la « lourdeur » de leur présence sur elles. Quand la demande maternelle devient une exigence due, pour partie, à la crainte des règles sociales, trouver une échappatoire au destin maternel s'avère difficile, parfois impossible. C'est comme si la femme avait parmi ses plaintes cette impression d'avoir dû payer pour la castration maternelle, pour les souffrances, les regrets et les *si* de sa mère pour la réalisation de son propre désir. La jeune fille de l'épopée, ne trouvant aucune échappatoire autre que la mort à l'exigence phallique de sa mère, car son amant devrait se montrer suffisamment fort pour être accepté par la communauté, nous le montre par la triste fin de son histoire.

IIIii) « Celle qui ne frappe pas sa fille, se frappera les genoux »

Voici, une autre expression fort répandue en Turquie et qui est étroitement liée à la problématique de l'honneur dans les sociétés traditionnelles en tant qu'une mise en forme du plus intime du sujet dans la vie de groupe. Les femmes, nous l'avons expliqué, sont celles qui

⁷⁰ M. Cournut-Janin, *Féminin et Féminité*, p.84.

⁷¹ L'identification de Dora à Mme K. en tant que *désirable* par son père (S. Freud, (1905) « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) ») et le rêve de la femme de bouchère où elle approche son désir – de maintenir l'insatisfaction- par le désir de son amie (S. Freud, (1900) *Interprétations des rêves*) sont des plus beaux exemples parmi d'autres pour saisir comment ces femmes sont portées par le mystère du désir féminin à travers une autre femme.

protègent la cohésion du groupe social par leur façon de « présenter » leur corps dans l'espace public. Dans ce type d'organisation sociale, la féminité d'une femme est toujours perçue sous ses deux aspects, l'un qui met du désordre par la séduction, par l'éveil du désir des hommes, l'autre qui est plus du côté de l'ordre du sacré. Dans le discours traditionnel et religieux, il y a à la fois une opposition assez nette entre ces deux faces de la féminité et à la fois un dédoublement des différentes figures féminines⁷². Enoncer une définition de la féminité en ne se référant qu'à l'un de ces aspects n'est pas possible, car à ce moment-là on risquerait de tomber dans le même filet des idées unificatrices qui essayent de « sauver » les femmes de ce morcellement entre deux pôles⁷³. Il y a l'opposition quant au clivage des représentations entre mère et femme, putain et sage, superficielle et intellectuelle et il y a le dédoublement quant à la question de la vérité.

La mère, qui sait bien en tant que femme que sa fille a cette capacité d'attirer le regard des hommes et de les exciter par ses attributs féminins, détourne l'intérêt de sa fille de son sexe en investissant son corps tout entier et ses rôles familiaux-sociaux comme la sagesse et la fidélité. Son sexe est réservé à son futur époux et c'est à la mère d'assurer le refoulement du sexe féminin de sa fille jusqu'à ce qu'il y ait un homme qui puisse en jouir légitimement. Et chaque mère a ses propres méthodes pour cela, l'importance est de ne pas faire *tomber le visage* du père à l'extérieur, sinon leur fille deviendrait une fille légère, facile d'accès, loin de la courtoisie, c'est-à-dire loin d'intérioriser *les principes de l'art féminin*. La mère, par regret de ne pas avoir pris des précautions quand il fallait, deviendrait comme ces femmes qui crient et qui d'une certaine façon se punissent en frappant les genoux⁷⁴. L'investissement narcissique du corps tout entier de la fille est une des précautions prises par la mère à la fois

⁷² Cette opposition n'est pas seulement propre au discours traditionnel et religieux, mais elle existe aussi dans le discours kémaliste comme on a essayé de le montrer dans la première partie de ce chapitre.

⁷³ Il s'agit du discours féministe tenu à partir des années 1980.

⁷⁴ Les femmes qui ont du chagrin, qui sont en deuil ou qui ont de l'amertume expriment leur souffrance ou leur regret en se frappant les genoux des mains, c'est-à-dire, d'une certaine façon, en se punissant.

pour rassurer la puissance phallique du père, à la fois pour soulager sa propre peur d'être punie et privée d'amour de la part de son époux.

Comment ne pas rappeler le texte de Freud de 1910, « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », quand il fait la distinction entre la femme aimée et l'amour de la putain⁷⁵. L'homme veut qu'il y ait quelque-chose d'une putain chez la femme aimée et cela est en rapport avec le complexe maternel. *« Mais c'est justement ce caractère d'opposition tranché entre la mère et la putain qui va nous inciter à étudier l'histoire du développement et le rapport inconscient de ces deux complexes, dans la mesure où nous avons appris depuis longtemps que ce qui, dans le conscient se présente clivé en deux termes opposés, bien souvent ne fait qu'un dans l'inconscient »*⁷⁶. Ce qui, peut-être, ne fait qu'un dans l'inconscient pour l'homme, ne fait pas « un » dans le discours traditionnel. Ces oppositions restent bien distinctes l'une de l'autre pour ne pas susciter un dérangement social dû à un possible rapprochement de ces deux représentations. En effet, on attribue beaucoup de valeur, comme c'est le cas dans le discours religieux et kémaliste, au fait d'être mère; une mère qui doit rester saine avec toute sa vertu en tant que fidèle épouse et éducatrice de ses enfants. Freud, pour expliquer ce clivage psychique, remonte jusqu'à l'époque de la puberté, là où le garçon commence à connaître assez complètement les rapports sexuels entre les adultes, autrement dit entre ses parents qui provoquent chez lui des sentiments de mépris et de révolte. Quelque-chose de l'ordre de la sexualité, c'est-à-dire de l'ordre de ce qui a subi un refoulement se dévoile. La possibilité de penser que sa mère tant respectée peut avoir, elle aussi, une vie sexuelle comme ces femmes qui ont été jusque là l'objet du mépris général, devient presque insupportable en suscitant une forte tension de sentiments mêlés : l'horreur et l'attirance. Dans le texte suivant⁷⁷, Freud continue ses réflexions à ce sujet en parlant de la distinction du courant tendre et du courant sensuel, quant à l'impuissance psychique de l'homme dans le fait

⁷⁵ S. Freud, (1910) « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », in *La vie sexuelle*, p. 47-55.

⁷⁶ S. Freud, (1910) « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », in *La vie sexuelle*, p. 52.

⁷⁷ S. Freud, (1912) « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », in *La vie sexuelle*, p. 55-66.

de ne pas pouvoir réunir la tendresse et la sensualité dans sa vie amoureuse. La femme qui lui appartient, à lui seul, représente son point d'honneur, si on le dit avec nos termes, elle est intacte de toutes les infériorités morales, mais elle n'est pas désirée sensuellement comme un objet sexuel, alors qu'avec une autre femme de *l'extérieur* considérée comme un objet sexuel rabaissé, la sensualité peut se manifester librement. « *Là, où ils aiment, ils ne désirent pas et là où ils désirent, ils ne peuvent aimer*⁷⁸ », écrit ainsi Freud en liant cet état, qu'il qualifie d'impuissance psychique, à la fixation inconsciente aux objets incestueux de l'enfance. Alors que l'épouse continue à rester comme un substitut de l'objet maternel des premiers soins, le *bien* de nos représentations, la putain représente *l'autre* femme, le *mal*, celle qui est en dehors de notre foyer intime, de notre jouissance paisible.

Néanmoins, ce clivage des représentations et le rabaissement de l'objet sexuel n'est pas seulement le propre des hommes ; les femmes aussi se jugent durement entre elles et cela va parfois jusqu'au mépris. C'est un phénomène qui est fort répandu dans la société turque avec l'augmentation des programmes télévisés réservés aux femmes au foyer ayant l'objectif de les soutenir dans la vie de tous les jours. Quand, par exemple, une femme divorcée ou qui a été trompée ou encore maltraitée par son mari partage sur le plateau ses expériences, il est intéressant de voir que les autres femmes, au lieu de la soutenir dans ses propos, la critiquent plutôt dans sa façon d'être femme -probablement elle n'a pas pu réussir d'être à la fois une bonne épouse et à la fois une bonne séductrice- et ce faisant, elles suivent la même logique de pensée que les hommes sur la féminité. Les trois « K » *Kinder, Kirche, Küche* (enfant, église, cuisine) ne suffisent pas, car il faut y mettre encore quelque-chose de la « putain » pour ne pas éloigner son homme de sa maison.

⁷⁸ S. Freud, (1912) « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », in *La vie sexuelle*, p. 59.

Le fait que les femmes s'impliquent, elles aussi, -ce qui est d'ailleurs assez critiqué par les féministes⁷⁹- dans cette logique de pensée des hommes, qui trouve ses sources dans les complexes infantiles et pubertaires liés au premier objet d'amour, nous incite à réfléchir sur le propre de la féminité, ce qui n'est peut-être pas autre chose qu'une reconnaissance par un autre⁸⁰, une double définition du discours social.

M. Cournut-Janin, à la suite d'idées proches d'autres auteurs, propose de considérer la féminité comme « *une façon de jouer avec le phallique en lui empruntant sa logique* »⁸¹. C'est comme si le besoin de reconnaissance de la femme par un autre rencontrait l'angoisse de castration de l'homme pour que cette logique phallique trouve ses correspondances chez les deux sexes. La féminité, en tant que ce qui se donne à voir pour détourner le regard du sexe féminin, c'est-à-dire de ce qui provoquerait l'angoisse chez l'homme « *se comprend comme l'organisation inconsciente d'un leurre* »⁸². La femme est à la fois cet objet du désir de l'homme, celle qui l'attire par sa parure, par tout ce qui la rend belle, et à la fois l'objet de sa crainte par ce qu'elle renvoie l'homme au complexe de castration. La lourdeur de porter une fille pour une mère pourrait se lire ainsi avec nos termes psychanalytiques comme une réorganisation psychique afin de se/la préparer inconsciemment à la participation à la complétude phallique du père. La mère, étant un agent important dans le refoulement du sexe féminin de sa fille, protège ainsi le point de l'honneur de l'homme en permettant un compromis entre elle et sa fille. Elle la « frappe », c'est-à-dire elle exclut son sexe féminin, retourne son regard vers son corps tout entier pour ne pas « se frapper les genoux », autrement dit pour ne pas éveiller ce qui est resté en elle-même refoulé. Et ce qui est transmis de mère en

⁷⁹ Luce Irigaray, dans son livre *Spéculum de l'autre femme* (1974) critique l'idée que la psychanalyse avec sa théorie de l'envie du pénis fait de la femme une simple répétition du même, c'est-à-dire de la mère, pour l'homme.

⁸⁰ P. Aulagnier-Spairani l'exprime ainsi : « *...le propre de la féminité, c'est de ne pouvoir être reconnu que par un autre* » (« Remarques sur la féminité et ses avatars », in *Le désir et la perversion*, p. 55-89).

⁸¹ M. Cournut-Janin, *Féminin et Féminité*, p. 89.

⁸² M. Cournut-Janin, *Féminin et Féminité*, p. 68.

filles est ce message implicite de la double face de la féminité : celle qui séduit à l'intérieur et celle qui voile à l'extérieur.

Notre pratique à la Papothèque nous a montré que nous nous trompons souvent quand nous pensons que les femmes d'une communauté traditionnelle ou religieuse ont une sexualité peu satisfaisante et qu'elles sont assez pudiques envers leurs maris sur ce sujet. En réalité, quand elles se mettent à parler de leur vie de femme concernant leurs expériences intimes, elles nous disent le contraire. D'une façon très émue elles se racontent entre elles comment elles séduisent leur mari, de quelle façon elles les satisfont, tout en parlant de leurs propres satisfactions à elles. Les mariages qu'elles ont fait sont pour la plus part des mariages forcés et pour ces jeunes mariées, quand il s'agit de la vie de groupe, la distinction mère/femme séductrice est assez tranchée alors que, comme l'évoque Freud, à l'intérieur de l'intimité de leur foyer -est-ce que l'inconscient n'est pas aussi notre foyer intime ?- elles agissent autrement. Nous ne pouvons, certainement, pas généraliser cet état à toutes les femmes appartenant ainsi à ce type d'organisation sociale. Néanmoins, chaque femme, d'une manière propre à ses proportions psychiques, porte en elle ce double aspect de la féminité qui est étroitement lié aux différentes modalités de la jouissance.⁸³

Il s'agit d'un double jeu maternel qui peut être formulé ainsi avec les termes de M. Cournut-Janin : « *séduit ton père mais pas avec ton sexe* ». D'un côté la mère permet le désir de l'autre sexe, « *suggère suffisamment de féminin* » par l'investissement narcissique de la fille étant *tout entier phallique*, qui peut ainsi attirer le regard et désirer plaire; d'un autre côté elle

⁸³ Fetna Ayt Sabbah, dans son livre intitulé *La femme dans l'inconscient musulman* (Paris, Albin Michel, 1986) distingue deux modalités du discours islamique qui créent et façonnent la femme par rapport à ses privilèges. Le premier est le discours érotique-religieux dans lequel la femme est définie comme une omnisexuelle ayant une image assez archaïque qui, avec sa force sexuelle, absorbe dans son « creux » le sexe de l'homme. Sa substance même est sa jouissance inépuisable. La littérature érotique de l'Islam (IX-XI siècles) nous en donne des exemples. Dans l'autre discours, le discours orthodoxe, la femme perd son omnisexualité pour obéir aux exigences de son homme, considérées comme des exigences divines. Selon ce discours, les femmes et les enfants sont des sources de plaisir mais l'homme doit y aller attentivement pour ne pas se laisser entraîner dans cet *afflux* d'émotion et d'amour.

évite le risque de l'éveil de l'angoisse de castration masculine en laissant le sexe féminin hors jeu.

CHAPITRE II

I. De Freud à Lacan : d'une féminité en dédommagement permanent à une féminité *pastoute*

*« Quand j'avais douze ans, pardonnez-moi mais
quand je n'avais pas été salie par un homme... »*

(Les paroles d'une patiente de 75 ans)

Malgré nos assises théoriques sur le sujet, faire une partie théorique sur la construction de la féminité selon la psychanalyse ne va pas de soi. Cela nous remet directement en lien avec le père de la psychanalyse, nous replace dans une filiation, nous demande de réintégrer nos connaissances, nous impose de faire des choix pour trouver une direction à notre chemin de pensée ; bref, nous revisitons nos complexes paternels et la question du meurtre du père se repose.

Dans la première partie de cette thèse, nous avons abordé les traits distinctifs de la féminité au vu des différentes modalités du discours social et les formes que la féminité peut prendre selon ces modalités. Ayant défini la féminité en tant qu'une reconnaissance par un autre, nous nous sommes penchés sur la question de l'identification à ces traits véhiculés dans une société où se mêle tradition et modernité. Mais à partir de maintenant, il nous est indispensable de distinguer le féminin de la féminité, autrement dit l'élément refoulé chez les deux sexes de ce qui est visible.

Ii) Les tombeaux d'Atuhan

C'est un roman fantastique d'Ursula Le Guin⁸⁴ qui nous amène à la vie d'une petite fille happée -c'est son nom d'ailleurs, car elle a perdu son nom- par les forces sombres d'Atuhan dans le but de réincarner *la haute bonne-sœur* qui est décédée au moment où *la sans-nom* est née. Dès le décès de la bonne-sœur, elle est recherchée partout pour cela, c'est-à-dire pour être amenée au cimetière d'Atuhan, dès qu'elle aurait atteint ses cinq ans, là où la sainte âme de la bonne-sœur est encore vivante car encore reconnue par ses servantes. Etant la renaissance de la bonne-sœur éternelle, elle est initiée pendant un certain temps aux mystères du temple. Et pendant son adolescence, à partir de ses quinze ans, elle devient celle qui détient toutes les forces du temple. Ainsi, d'ores et déjà, la sans-nom peut commencer à s'infiltrer dans les endroits cachés d'elle jusque là. Elle éprouve en même temps de l'envie et de l'effroi, car les rues sombres du labyrinthe lui demandent de cheminer autrement qu'elle en a l'habitude. Elle chemine dans l'ombre en comptant ses pas, les reliefs sur les murs, les coins, les tournants, bref tout ce qui peut représenter des repères pour elle. Etant habituée aux lieux des « sans-noms » et à être une partie de cette ombre, elle rencontre un jour un homme, un illusionniste qui est venu voler le trésor des tombeaux et sa première impression est mêlée de peur et de sidération. Sa curiosité pour ce vieil homme qui a l'air d'un savant serein va lui permettre d'apprendre que c'est un maître de dragon qui a le pouvoir d'appeler les choses par leurs *vrais noms*. En effet, ce maître de dragon, Ged, va donner à notre adolescente son vrai nom, Tenar, qu'elle avait sacrifié afin d'avoir une âme « anonyme ». Ainsi, par l'aide de ce savant brave, Tenar commencera à découvrir l'histoire de ces lieux ombres autrement qu'elle ne l'avait appris jusque là. De plus, elle a eu, grâce à Ged, le sentiment de s'ouvrir vers d'autres lieux, voire vers d'autres personnes, aux autres, à l'autre d'elle-même, c'est-à-dire à

⁸⁴ U. Le Guin, « Les tombeaux d'Atuhan », in *Terremer*.

la lumière. Cependant, ce voyage, qu'elle fait avec l'accompagnement et l'encouragement de Ged ne va pas de soi, car elle devra se battre contre les forces sombres des cimetières ainsi que contre la colère de ses servantes. Finalement, elle y arrive, c'est-à-dire qu'elle laisse derrière elle l'ombre du temple qui l'avait happée, en cheminant cette fois-ci vers la mer, les villages, les montagnes. Mais ce n'est que le début d'un voyage qu'elle a commencé avec Ged, car par la suite Ged devrait suivre son propre chemin seul. Quand à Tenar, elle continuerait sa recherche jusqu'à ce qu'elle trouve un lieu conforme à son désir et qui n'est pas loin d'apparaître.

Au-delà des spéculations, des lieux et des héros fantastiques, c'est un roman qui raconte la naissance, la mort et la renaissance psychique d'une fille à la recherche de son nom, autrement dit de sa sexualité féminine. Petite, elle n'est que la prolongation d'une histoire dans laquelle il n'y a que la Mère qui règne avec sa passion d'être éternelle au détriment de la subjectivité de chacune. Et dans cette seule histoire qui happe et donc dissout les autres noms ainsi que les histoires que ces noms peuvent porter, la petite se trouve dans un monde où le passé, le présent et le futur ne font qu'un, c'est-à-dire où le temps est éternisé. C'est le temps de la Mère, sans coupure, sans début ni sans fin. C'est la Mère archaïque, que Freud a théorisée en parlant de préœdipe, et aussi la part jouissive du surmoi, qui ordonne, qui est excessif dans ses demandes, la Mère dévorante de Klein qui emprisonne dans le sombre, la Mère-crocodile de Lacan toujours potentiellement menaçante de subjectivité, avec sa bouche prête à happer son bébé. Mais c'est aussi ce que Danièle Brun appelle « l'intemporalité de la dimension maternelle » et ce que S. Lesourd nomme « excitation-satisfaction primordiale », cette phase inévitable de la vie psychique -hypothétique, peut-être, car on n'a pas de souvenir de ce vécu fusionnel- où justement la construction du temps et de l'espace psychique n'a pas eu lieu, et cela va de pair avec la construction du corps psychique et également avec celle de l'inconscient. Or, il nous semble que c'est un monde hors d'une telle inscription inconsciente,

hors refoulement comme l'explique d'ailleurs M. Montrelay, notre partie qui échappe à l'inconscient mais qui insiste pour sa reconnaissance, car rien n'est encore institué pour être nommé ou codé dans le cadre de l'appareil psychique.

Si on revient à la petite fille du roman, c'est à partir de ses quinze ans, c'est-à-dire de la reconnaissance de son « statut », qui n'est plus l'enfance, par les autres qu'elle arrivera à s'infiltrer dans les endroits cachés de son corps et de son âme. D'ores et déjà elle a la responsabilité de ce qu'elle détient comme forces, nous entendons par là ses forces intérieures. La première fois qu'elle visite les chemins sombres du labyrinthe elle ressent un effroi profond qui l'entraîne dans un malaise cauchemardesque. Néanmoins, elle y retourne et chaque fois qu'elle revisite ces lieux elle trouve de nouveaux repères pour se sentir plus à l'aise dans ce monde inhabituel. Toutefois, selon ses servantes elle n'a pas la force ni la permission d'aller plus loin, de pénétrer certains lieux là où elle risque de s'engouffrer. Elle en a sûrement envie mais elle a peur aussi. Cette partie sombre de son intérieure insiste pour être nommée et par la suite pour être revoilée. C'est son féminin, son rapport à cette jouissance qui l'emprisonne dans une prolongation avec le corps de la Mère qui demande d'être reconnue comme tel. Mais comment peut-on nommer quelque chose si on est déjà dedans, si on est déjà dans la gueule du crocodile et si on avance vers son estomac ?

Il y fallait la main d'un étranger, d'un voleur de trésor caché, bref d'un tiers qui a connu ce monde tout en venant de l'extérieur, du dehors. Dans l'histoire, au départ c'est un tiers menaçant et même insolant du fait qu'il ose venir voler ce que notre adolescente évite soigneusement de toucher. C'est un violeur, un perturbateur de l'ordre habituel, l'élément traumatique pour l'appareil psychique qui devient par la suite un sauveur, un messager de la paix. Il réussit à montrer à la fille l'autre face de son monde : c'est comme s'il lui disait qu'il y a aussi une part d'elle-même avec laquelle elle peut jouir paisiblement sans risquer de s'engouffrer dans l'éternité. Une partie plus mondaine car limitée dans le temps et l'espace

symbolisée par ses va et viens pulsionnels. C'est aussi sa partie qui abrite les traits du désir de l'Autre Social, à savoir les conditions de faire plaisir à l'autre et de se faire reconnaître en tant qu'une femme. Un jour, alors que la fille lui demande d'accomplir un tour de magie, il la revêt d'une jupe dorée et pleine de couleurs. C'est comme s'il lui disait « voici, comment une fille de ton âge pourrait être ». Ce sont des choses que notre adolescente ne connaît pas, et Ged lui ouvre le chemin de la découverte de son corps féminin ainsi que de sa beauté.

Alors que la haute bonne-sœur représente la Mère archaïque, celle qui emprisonne, détient dans le sombre, Ged représente celui qui fait découvrir la lumière, la féminité en débarrassant Tenar de celle qui happe. C'est une renaissance.

Le nom qui lui appartient vient d'ailleurs, de cet homme qui éveille chez elle à la fois la peur et la sidération. L'acte de nommer la délivre de l'anonymat et la rend sujet de ce qu'elle vit. A partir de ce moment, elle n'est plus uniquement celle qui subit et celle qui obéit aux exigences de la jouissance maternelle. En effet, elle a désormais le « luxe » d'être responsable de ses choix : soit elle fait confiance à Ged et s'ouvre vers sa sexualité féminine, soit elle sacrifie sa féminité pour celle qui promet l'éternité. Mais est-ce qu'on peut faire comme si rien ne bougeait une fois qu'il y a quelque chose qui est nommé, énoncé ? Tenar oscille plusieurs fois entre rester et partir. Néanmoins, elle est consciente qu'elle ne part pas toute seule ; elle part avec la présence de Ged d'abord mais le plus important c'est qu'elle *part avec* une inscription psychique qu'elle a de lui chez elle. Ce qui arrive ici, pendant l'éveil adolescent, n'est pas une demande de sortie absolue qui ne s'inscrit pas dans un certain transfert en n'abritant aucune trace de passé, mais comme l'explique D. Lauru dans son article « *Il s'agit de sortir de son espace connu, aller vers l'étranger, vers l'inconnu aussi étrange qu'inquiétant mais tellement attirant. Sortir de son espace psychique, aller éprouver ses propres capacités et ses propres limites en se confrontant à l'Autre* »⁸⁵. Ged l'accompagne

⁸⁵ D. Lauru, « Sortir avec : l'impossible de la rencontre amoureuse », in *Sortir : l'opération adolescente*, p. 91-102.

jusqu'à ce qu'elle laisse derrière elle son habit éternel, car désormais elle est dans le monde des mortels et elle peut se permettre d'en jouir paisiblement. Par la suite c'est son voyage à elle, Ged la laisse dans une ville où elle peut se faire aimer en tant qu'une jeune fille et lui donne sa confiance inconditionnelle quand elle en a besoin.

C'est un homme qui a des forces extraordinaires, mais en même temps il fait entendre à Tenar que ce sont toutes des illusions : c'est vrai qu'il est capable de faire certaines choses dont les autres sont incapables, cependant il n'est pas le tout-puissant. Il fait « comme si » il pouvait jouer au roi tout en sachant qu'il ne l'est pas. Rappelons ici le roi Chahriar qui n'avait pas cette capacité d'osciller entre son amour, ou mieux dit sa passion pour l'objet, et l'épreuve de la perte de ce dernier. Et il n'était pas non plus en mesure de transmettre ce dont il était dépourvu, à savoir le manque de la jouissance de la Mère. Si Ged existe, c'est parce que Tenar l'a cherché aussi dans ses propres labyrinthes, et si elle a pu commencer à découvrir sa féminité c'est parce que Ged a pu lui transmettre la double face de l'objet : sa présence comme son absence – en fin de compte, n'est-t-il pas un illusionniste ?

Nous constatons ici l'importance du rapport que l'homme peut avoir au féminin, à cette jouissance absolue, à la Chose manquante et certainement l'importance de sa propre relation avec ses figures maternelles. A notre compréhension, c'est ce que Freud a nommé le « roc de la castration »⁸⁶, cette intolérance que l'homme comme la femme peut avoir par rapport au vide psychique, à ce qu'on ne peut nommer, et cela n'est rien d'autre que le sexe féminin pour certains/certaines. Il ne faut pas prendre le mot « intolérance » dans un sens négatif, car –on y reviendra quand on abordera nos exemples cliniques- faire avec ce vide est une question fondamentale de l'être manquant et l'intolérance est peut-être même la réponse qu'on donne tous au départ pour ensuite trouver des issues plus tolérables dans l'espace psychique et social. Freud, tout au long de son œuvre l'aborde : l'exemple est le clivage

⁸⁶ S. Freud, (1937) « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *Résultats, idées, problèmes II*, p. 231-268.

psychique que le petit garçon éprouve quand à renoncer à son objet d'amour, un autre est le cas du fétichiste qui veut que ce vide qu'il a associé à la vue du sexe féminin ne lui apparaisse pas sans couverture, un autre est le cas de la petite fille qui court après ses objets d'amour jusqu'à ce qu'elle trouve l'issue psychique comme sociale⁸⁷ avec l'accouchement. Et ce que Tenar éprouve pendant son adolescence c'est de nommer, à l'aide de Ged, le sombre dans lequel elle vivait car pour en sortir il faut l'acte de nomination. Ce n'est pas nommer le vide, malgré nos efforts de lui donner un sens, mais nommer qu'il y a un vide qui s'impose en nous.

Iii) Les mères qui castrent...

Nous risquons peut être de caricaturer les choses en présentant, en somme, les mères comme celles qui emprisonnent dans l'ombre, celles qui happent et les pères comme ceux qui sauvent leur fille de cette fermeture à la fois spatiale et psychique. Cependant, le commencement de toutes les histoires comme l'histoire de la civilisation, de la religion et plus particulièrement du sujet de l'inconscient nécessite la main d'un étranger, d'un tiers qui apparaît d'abord comme un ennemi auquel il convient de s'attaquer -parce qu'il empêche la jouissance qui s'enferme dans l'univers incestueux maternel- et qui, par la suite, devient un sauveur. Comment ne pas rappeler ici la main d'Elohim qui arrête le bras d'Abraham quand il est mis à l'épreuve pour le sacrifice de son enfant, comme le remarque Kierkegaard dans *Crainte et Tremblement*. Ce geste inscrit le « non » de la satisfaction de la demande de l'Autre en tant qu'identifié à son désir ainsi qu'elle inscrit le « non » d'un tel savoir sur la jouissance de l'Autre. Ce « non » de la loi du désir « ouvre-t-il une béance entre désir et jouissance »⁸⁸ en opérant ainsi un clivage entre le désir de l'Autre et sa jouissance. Ged, le sauveur de notre

⁸⁷ C'est aussi une issue sociale pour certaines femmes, car elles arrivent à obtenir l'amour de leur entourage et sont reconnues par leur milieu si elles accouchent et deviennent des mères. C'est un enjeu qu'on rencontre souvent chez des femmes immigrées.

⁸⁸ P. Julien, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, p. 132.

histoire occulte le violeur et ouvre ainsi l'accès au complexe d'Œdipe. D'après la jolie expression de G. Pommier, ce sont les versions roses du complexe d'Œdipe ; la mer, les montagnes, la beauté comme l'amour attend notre Tenar dans sa renaissance : « *L'ennemi protège, et par conséquent, mais après-coup, cet ennemi sera aimé. Comme seul l'amour va demeurer, la haine première restera oubliée derrière ce résultat du complexe d'Œdipe* »⁸⁹. Cette haine oubliée pour le père qui protège d'un mal n'occulte quand même pas la haine pour la Mère tout en faisant vivre, au contraire, la trace du mal de l'univers maternel dont témoigne le ravage qui est chez la femme. La béance qui s'ouvre pour le sujet de l'inconscient quant à connaître le désir de l'Autre et à savoir sa jouissance, dépossède pareillement l'Autre de sa place toute puissante et l'inscrit comme l'Autre barré et sa loi en tant que loi du désir. Toutefois, nous constatons bien que cette version rose du complexe d'Œdipe ne fonctionne pas toute seule quand il s'agit des femmes. Le rapport des femmes au manque dans l'Autre en même temps que leur rapport au fonctionnement phallique nous offre toute la subtilité et la complexité de l'enjeu.

La raison pour laquelle la héroïne -Tenar- de ce roman nous intéresse de près n'est pas uniquement le fait qu'il y a des allusions fantastiques sur la recherche de la sexualité féminine mais aussi elle nous inspire au niveau des exemples des discours tenus par la plupart des femmes que nous rencontrons soit dans le cadre de notre clinique, soit dans d'autres occasions de la vie quotidienne.

En effet, nous avons évoqué *-lourd comme du sel-* que le fait de faire naître une fille pour une mère dans la tradition turque est déjà une tâche compliquée si on rappelle que c'est à la femme d'assurer l'honneur de son homme vis-à-vis de sa communauté. Cependant, nous savons bien que les mêmes mécanismes psychiques entre mère et fille sont aussi valables pour la culture française. « *Séduit ton père, mais pas avec ton sexe* » est une formulation de M.

⁸⁹ G. Pommier, *Qu'est-ce que le "réel" ?*, p. 40.

Cournut-Janin pour expliquer justement le message qu'une mère peut transmettre à sa fille concernant à la fois la sexualité de celle-ci et sa propre sexualité féminine: fais-toi belle ma fille pour éveiller le regard désirant, mais cache ton sexe pour éviter l'angoisse masculine. C'est aussi de dire implicitement « ne laisse pas émerger ta part sexuelle débordante que je connais tout aussi bien de moi-même, réserve-la à l'intérieure de ton futur foyer, pour ton futur homme ».

L'une des explications possibles données à cette attitude est celle que la sexualité d'une fille en plein épanouissement éveille la sexualité refoulée d'une mère envers son propre père. Nous voudrions l'élargir par le biais de la question de l'honneur qui est en lien avec le traitement de la sexualité. En fait, celle-ci nous renvoie non seulement, comme on a tendance à le voir, à la féminité, c'est-à-dire à la logique phallique et à ce qui est déterminé par le discours social mais aussi au féminin, autrement dit à la question du sacré et pareillement au signifiant du manque dans l'Autre.

« Je t'ai donné une vie honorable. Porte-la bien, toi aussi » dit une mère à sa fille qui est devenue une adulte maintenant et qui vient voir une psychologue à cause de son angoisse insurmontable dès qu'elle ressent un fort sentiment pour s'exprimer, et cela depuis son adolescence. Les plaintes incessantes de cette patiente d'être empêchée par sa mère -et cela pour l'honneur de sa famille- depuis son enfance de réaliser les choses qu'elle voudrait dire et faire marquent tout son discours et constitue pour elle le noyau de son angoisse. En effet, s'exprimer devant les autres équivaut, d'après ses associations, à la transparence de ses intentions et à dévoiler ces intentions d'ordre sexuel qui supportent ses paroles, car l'acte de parler contient un risque pour elle de devenir infidèle à la demande maternelle.

Le fait de parler veut aussi dire la séparation des mots du corps, la coupure entre le corps du bébé et celui de la mère et cela va de pair avec l'expulsion des bouts de jouissance de l'Autre qui excède notre ex-sistence du sujet. Chaque fois qu'on parle, on répète, comme le

repère G. Pommier, cet acte de rejeter dehors la signification de la demande maternelle, autrement dit la signification du phallus⁹⁰. La parole va opérer la division de l'Autre en même temps qu'elle va ouvrir la béance entre le désir et la jouissance chez le sujet qui parle. C'est être infidèle à la complétude maternelle. C'est aussi une question transgénérationnelle, car elle n'est pas indépendante du rapport de la mère à l'honneur de sa propre mère.

Ajoutons ici un mot à propos de la relation des femmes avec des mots. « *Une femme n'est pas séparée des mots* »⁹¹, avance M. Montrelay pour expliquer les manières de travailler le langage quand il s'agit des femmes. Selon Montrelay, les mots sont les prolongements d'elles-mêmes. Ils ne sont pas, comme c'est le cas chez l'homme, ces objets de recul avec lesquels on prend plaisir à jouer, qu'on prend plaisir à toucher, à approcher ou à manipuler. Ils sortent en direct, dans toute leur matérialité et là est leur force. Etant assez d'accord avec ce que dit Montrelay, nous gardons, cependant, l'idée de ce double rapport qu'ont les femmes aux mots comme elles ont un double rapport à la jouissance. D'une part elles prennent plaisir à travailler le langage -c'est la jouissance de l'objet- comme si elles étaient séparées des mots qu'elles emploient -et c'est aussi leur féminité-, elles les parent de significations et d'autre part, elles les laissent parler tout simplement dans le prolongement de leur corps -là est la jouissance du corps- sans aucune dérobade d'un secret ou d'un sens. C'est la pure matière pulsionnelle. Et c'est forcément cela qui donne l'impression que la femme est ici et à la fois ailleurs quand elle parle, à la fois dévouée à la cause phallique et dépossédée de soi dans cette obscure jouissance⁹² où les signifiants comme les significations abandonnent. Dans ce cas, parler de l'homme et de la femme c'est parler plutôt d'une position à prendre dans le langage par rapport à cet arrachage au réel, un choix inconscient à faire de cette jouissance langagière spécifique au parlêtre. « *L'homme y sera "tout" asservi, une femme y sera "pastoute"* »

⁹⁰ G. Pommier, *Qu'est-ce que le "réel" ?*.

⁹¹ M. Montrelay, *L'ombre et le nom. Sur la féminité*, p. 152

⁹² M. Pesenti-Irmann, « La mère et le féminin », in *La clinique lacanienne. De la féminité*, p. 65-75.

asservie »⁹³, comme l'explique J. P. Lebrun. Là où la position masculine maîtrise le mot en énonçant que « c'est cela », la position féminine énonce plutôt que « ce n'est pas tout à fait cela » en n'étant *pastoute* dans le mot. Elle dit le mot mais plutôt pour évoquer ce qui échappe à la maîtrise phallique.

Le fait de ne pas pouvoir évoquer et faire disparaître en même temps la Chose maternelle, en la rejetant hors de soi, conduit cette patiente à un double obstacle : elle ne peut ni jouir de son être manquant en prenant les mots pour leur côté « hystéro-érotique » ni se dévouer à la cause maternelle, car elle sait bien qu'elle la trompe déjà dans ses « intentions sexuelles » pour un homme. Soulignons ici un point : ce qui donne naissance au ravage entre mère et fille n'est pas tant l'interdiction des intentions sexuelles en elles-mêmes par la mère ; au contraire, la plupart des mères prennent plaisir à voir que leur fille éveillent le regard désirant d'un homme et elles prennent elles-mêmes soin de l'apparence physique de leurs filles. Il nous semble que c'est plutôt l'accent mis par les paroles d'une mère sur la réservation de la sexualité féminine de sa fille qui donne ce fort sentiment aux femmes d'être empêchées de quelque chose de plus libertaire, plus satisfaisant. Ce « plus » transmis par la mère et que la fille, désormais, doit porter résonne plutôt comme *lourd comme du sel*. On ne peut ni l'incorporer ni le rejeter totalement, on ne peut que le porter et peut-être par la suite on arrivera à le prendre dans son aspect non seulement négatif mais aussi le tourner en positif. J. Kristeva emploie à ce sujet le terme « hainamoration » que Lacan invente dans le livre du *Séminaire XX*, pour expliquer à la fois l'amour et la haine à l'égard de la mère. « Cette *hainamoration*, écrit elle, dans la plupart des cas très refoulée, peut être un puissant moteur de symbolisation ; mais elle peut donner lieu aux dérivations psychotiques de l'hystérie ; elle peut aussi se présenter sous les formes de la sublimation, de la réalisation esthétique ».⁹⁴

⁹³ J. P. Lebrun, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, p. 205

⁹⁴ J. Kristeva, *Seule une femme*, p. 125.

Une autre femme avoue que pendant toute sa vie elle a vécu pour ne pas *faire tomber le visage* de sa mère, pour la complétude phallique de celle-ci et aussi de la sienne, si on l'interprète avec nos termes. « Ne te marie pas avec cet homme, après il risque de ressembler à ton père » suggère une autre mère à sa fille. « Est-ce que je suis vraiment happée par ce vieux destin qui dit que le destin des filles ressemble à celui de leurs mères? » demande cette patiente d'une façon effrayée par les énoncés de sa mère qui veulent dire aussi pour elle « Ne te marie pas avec cet homme, après il risque de devenir comme ton père, et toi, tu risque de devenir comme moi, de rester happée dans un destin à nous-deux ». G.Pommier explique l'effet de ces énoncés sur les femmes par l'angoisse d'être castrée non pas par le père mais par la mère, comme on l'entend fréquemment. *« L'angoisse d'être castré par une femme est massive dans la clinique psychanalytique des névroses, où elle se montre aussi bien dans les symptômes d'impuissance qu'à travers la haine du féminin. Elle est également évoquée dans les souvenirs d'enfance : il arrive souvent que la menace de castration ne soit pas imputée à un père, mais à une mère ou à une nourrice (qui ont proféré des menaces ou exercé des sévices lorsqu'elles ont découvert les manœuvres masturbatoires de l'enfant) ».*⁹⁵

Voici trois phrases énoncées par les mères et les plaintes des femmes d'avoir été empêchée de quelque chose de mieux, plus belle, plus libertaire. Nous n'allons pas exagérer en disant que ces trois phrases sont celles que nous entendons très souvent dans les bouches des mères turques. D'ailleurs, ces énoncés résument bien la logique de l'honneur du lien social et nous montrent bien les sentiments de colère, de haine envers ces mères, bref, nous donnent certains indices du comment les graines du ravage mère-fille ont été semées. Toutefois, ne pensons pas que ces avertissements des mères sont présentés par les femmes toujours comme ayant été proférés sur un ton méchant dans un cadre sévère. Tout au contraire, il existe aussi des mères qui castrent avec de la « bonne volonté », avec leur fragilité

⁹⁵ G.Pommier, *L'ordre sexuel*, p. 94.

ou leur sentimentalité excessive. En effet, nous entendons les traces de cette « bonne volonté » dans notre clinique comme quelque chose qui empêche de jouir, c'est-à-dire comme des plaintes de ne pas pouvoir « briser ses murs » pour ne pas briser également l'image de la sainte-mère, car quand cela arrive, une culpabilité excessive prend le dessus. N'est-ce pas comme la fille happée du roman qui hésite longtemps entre rester dans les repères de ce lieu-clos et partir au-delà de ses murs ? Mais sûrement *partir avec*; avec cette part d'ombre qui restera gravée en elle comme quelque chose qui vient du passé, comme quelque chose qu'elle peut voir mais qu'elle ne peut pas toucher. C'est le féminin, « *cette part de l'ombre au cœur de la libido* ». ⁹⁶

⁹⁶ D. Epstein, « Il n'y a de féminin qu'après coup », in *Sortir : l'opération adolescente*, p. 159- 167.

II. Sigmund Freud : l'envie et le déni

Nous savons bien que Freud cherche les racines de cet amour-haine dans la relation primaire à la mère et dans son article de 1925 se pose la question qui nous permet d'établir une telle connaissance sur l'accomplissement du développement correspondant chez la petite fille : pendant la préhistoire du complexe d'Œdipe la mère reste le personnage principal pour les deux sexes, et cela à partir de la fiction de l'enfant selon laquelle tout le monde possède un pénis. Le garçon s'en détache avec angoisse et la petite fille avec haine. Celle-ci est parfaitement heureuse dans ce premier temps de posséder comme tout le monde un attribut clitoridien qu'elle assimile au pénis jusqu'à ce qu'elle découvre visuellement la région génitale masculine par la vue du pénis. Elle reconnaît tout de suite qu'elle a déjà été castrée, à la différence de l'expérience du garçon par la vue du sexe féminin, dont les effets sont progressifs : « *Il en va autrement pour la petite fille. D'emblée elle a jugé et décidé. Elle a vu cela, sait qu'elle ne l'a pas et veut l'avoir* ». ⁹⁷

Certes, le démonstratif « cela » remplace le pénis dont les effets de cette vue sont immédiats chez la petite fille et qui dès lors la rend victime de l'envie du pénis. L'envie du pénis structure la névrose, mais aussi trace les chemins de la féminité. Au moment où la fille reconnaît sa castration dans le sens que son clitoris est plus petit que le pénis, elle prend conscience que les autres femmes, dont sa propre mère, sont châtrées aussi. Elle découvre la castration maternelle; la mère est méprisée, rejetée par sa fille pour l'avoir mise au monde sans attribut phallique. La haine primordiale de séparation au moment du sevrage apparaît ainsi, la fille se sépare une deuxième fois de sa mère et s'incline désormais vers son père comme objet d'amour, donnant naissance au complexe d'Œdipe. Il s'agit de deux transformations pour la fille sur la voie de la féminité: au profit d'une nouvelle zone génitale,

⁹⁷S. Freud, (1925) «Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », in *La vie sexuelle*, p.127.

elle renonce à la zone génitale originalement prédominante, le clitoris, et échange son objet originaire –la mère- avec le père.

L'entrée en scène du pénis fait naître chez la fille l'envie du pénis qui se transforme plus tard en désir d'avoir un enfant et plus tard encore en désir d'avoir un homme en tant que porteur d'un pénis puisque le renoncement au pénis est toujours supporté par une tentative de compensation. Il s'agit de trois orientations devant le manque du pénis, bien qu'elles ne soient pas toujours nettement distinctes dans la réalité. La première conduit à se détourner d'une façon générale de la sexualité. La petite fille si effrayé par son désavantage anatomique refuse d'entrer dans la rivalité avec le garçon et n'est donc pas habitée par l'envie du pénis. L'autre réaction est celle de la reconnaissance définitive de castration qui débouche, dit Freud⁹⁸, dans l'attitude féminine et trouve ainsi la forme féminine du complexe d'Œdipe dit « normale » où le partenaire aimé -la mère- cède la place au père et où le changement de la zone érogène s'effectue du clitoris au vagin. L'envie du pénis prépare ici, dans cette direction, le complexe d'Œdipe et éveille une forte impulsion contre l'onanisme clitoridien alors jugé inférieur en se traduisant par une répugnance à recevoir une satisfaction de lui. En effet, il y a le père qui détient le pénis et la fille peut l'avoir en se tournant vers lui.

Nous pouvons remarquer que ce que Freud appelle « envie du pénis » peut être constructif dans le sens que cette envie pousse la fille à parcourir les substitutions symboliques, c'est-à-dire dans le sens qu'elle s'inscrit dans une dynamique du désir. Freud, à un certain moment, celui où la petite fille convoite le pénis de son père, ne parle plus d'envie du pénis mais du *désir* du pénis : « *ce n'est que lorsque apparaît le désir du pénis que l'enfant-poupée devient un enfant du père et en arrive ainsi à figurer le but le plus ardemment poursuivi* ». ⁹⁹ Ainsi, dans ce que Freud décrit concernant le développement de la sexualité de la petite fille, on peut apercevoir que « *la vraie féminité n'est rien d'autre que cette*

⁹⁸ S. Freud, (1931) « Sur la sexualité féminine », in *La vie sexuelle*, p. 143.

⁹⁹ S. Freud, (1923) « La disparition du complexe d'Œdipe », in *La vie sexuelle*, p. 121.

*intégration du désir que la fille accomplit par le double mouvement qui marque son entrée dans l'Œdipe: mouvement de son identification avec la mère comme désirante et mouvement de la « reconnaissance » du Phallus au père réel ».*¹⁰⁰

L. Fainsberg, dans son livre « *Aimée et ses sœurs* » analyse ce triple voir-savoir-avoir d'un point de vue structural¹⁰¹ : le refus de voir implique le mécanisme de forclusion et nous amène à la structure psychotique. Le refus de savoir qu'elle ne l'a pas est un démenti dont la structure perverse nous donne l'exemple. Finalement, le refus de ne pas l'avoir forme le noyau de la structure névrotique avec le verbe de *vouloir avoir*, cette fois-ci en inscrivant le processus de dénégation « je ne suis pas sans l'avoir » et en ouvrant ainsi l'accès au *pénisneid*. L'acceptation de sa privation phallique l'introduit à la dimension du désir et implique la possibilité que l'envie cède sa place au désir du pénis : c'est un détour vers le père.

En s'appuyant sur l'approche structurale, nous pouvons constater aisément que Freud ne parle pas seulement de l'envie comme avatar du complexe de masculinité¹⁰² en tant que maintenance de l'espoir d'avoir un jour un pénis ou bien comme un ébauche de la féminité à condition qu'elle se transforme en désir mais il en évoque en même temps le déni qui peut engendrer la psychose chez les femmes adultes¹⁰³.

¹⁰⁰ M. Safouhan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, p. 110.

¹⁰¹ L. Fainsilber, *Aimée et ses sœurs. Nouvelles approches de la sexualité féminine*, p. 31.

¹⁰² C'est en 1917 qu'apparaît le terme de complexe de masculinité par H. W. Ophuijsen, lequel est emprunté par Freud plus tard. H. W. Ophuijsen fait une distinction entre le complexe de castration chez la femme et le complexe de masculinité, la culpabilité faisant défaut dans ce dernier. Il accorde une grande importance au fait d'entendre ou de voir le père ou quelqu'un d'autre uriner. "Pouvoir uriner comme un garçon" est la révélation du désir d'être un garçon qui est né après avoir vu un garçon uriné debout. Il caractérise le complexe de masculinité avec les sentiments d'avoir été repoussée et d'amertume de la fille, l'injustice des parents entre le frère et la sœur, la rivalité et la déception de fillette. [J. H. W. Van Ophuijsen, (1917) «Contributions au complexe de masculinité chez la femme», in *Féminité mascarade (études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon)*, p. 13-27].

¹⁰³ « (...) Ou bien c'est le processus que j'aimerais décrire comme déni qui entre en scène ; il ne paraît ni rare ni très dangereux pour la vie mentale de l'enfant, mais chez les adultes, il introduirait une psychose ». [S. Freud, (1925) Quelques conséquences psychiques de la différence entre les sexes», in *La Vie Sexuelle*, p. 127].

III) L'envie du pénis ou l'envie du phallus ?

Dans toutes ces remarques de Freud concernant l'envie du pénis, comme si elle était le noyau des futurs processus sexuels de la fille, qui vont en découler, il s'agit d'un point essentiel en ce qu'il nous permet d'élargir la question du vécu du manque du pénis en termes structuraux. Dans le cas « où l'enfant ne comprend pas que son manque actuel de pénis est un caractère sexuel, mais elle l'explique par l'hypothèse qu'elle a possédé autrefois un membre tout aussi grand et qu'elle l'a perdu par castration »¹⁰⁴ elle ne paraît pas étendre cette conclusion à d'autres femmes, c'est-à-dire qu'elle ne la projette pas à des femmes adultes mais elle la prend uniquement pour son compte en vivant cette expérience dans l'isolement de son propre désavantage biologique. En ce sens, lorsque le manque du pénis ne prend pas un caractère sexuel, autrement dit lorsqu'il ne s'affirme pas dans une identification en s'inscrivant ainsi dans l'axe symbolique des signifiants de l'Autre sexuel, ce vécu du manque reste en dehors de l'inscription psychique des sexes. En effet, comme le remarque M. Safouhan dans son travail sur *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne* « (...) il n'y a pas au départ l'homme et la femme et ensuite le jeu ; mais que le sexe est d'abord une affaire d'identification -c'est dire la même chose, de jeu : de faire comme- il y a d'abord le jeu dont l'axe symbolique manque au psychotique ». ¹⁰⁵ De fait, l'espoir se présente à la fois comme une façon de positiver le phallus et à la fois revêt une forme du déni qui réduit la différence des sexes à zéro.

La question du narcissisme, telle qu'elle est évoquée par Freud¹⁰⁶ pour définir les positionnements masculin et féminin selon la différence sexuelle est révélatrice en ce que le narcissisme féminin trouve sa réalisation sous la forme de l'envie du pénis. Nous avons déjà

¹⁰⁴ S. Freud, (1923) « La disparition du complexe d'Edipe », in *La Vie Sexuelle*, p. 121.

¹⁰⁵ M. Safouhan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, p. 98-99.

¹⁰⁶ S. Freud, (1914) « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, p.81-105.

évoqué l'importance du regard de la mère porté sur son bébé fille afin de l'inscrire dans la différence sexuelle en constituant la première image narcissique de son bébé. Le regard de la mère déterminé par l'objet qui lui manque, l'objet en tant que représentant phallique, détermine ainsi l'accès de son enfant à son image sexuée. C'est à partir de ces premières reconnaissances du corps de l'enfant par la mère que les deux sexes abordent ultérieurement la menace de la castration. L'appréhension différente de la mère au corps de son enfant selon la présence ou l'absence de l'objet pénien constitue une base pour dessiner les premiers contours du corps psychique de l'enfant ; les contours qui vont se redessiner pendant l'adolescence par rapport à cette base. L'enfant fille n'a pas dans son corps ce qui représente l'objet du désir de la mère, mais en même temps elle est elle-même le représentant de son désir dans son corps tout entier. C'est son corps qui est visible dans sa globalité et elle entre dans le désir de la mère *étant* le représentant de son objet d'amour, l'objet phallique par excellence. « *L'enfant fille, happée dans ce rapport au regard sur ce qui ne se voit pas sur son corps, entre ainsi dans un rapport privilégié au désir de l'Autre* », écrit S. Lesourd pour expliquer ensuite le poids déterminant du regard de la mère pendant l'adolescence¹⁰⁷. Elle est à la fois le reflet narcissique de sa mère dans le prolongement de son corps tout entier et à la fois elle manque de la possession de l'objet du désir de cette dernière qui donnerait à chacune une réassurance pleine de leur narcissisme. « *Cette double inscription, ressemblance du corps et manque inscrit dans son corps d'enfant fille, détermine sa position amoureuse que nous retrouverons dans la mise en forme de la relation amoureuse de la jeune fille, à l'adolescence, et qui perdurera dans la position féminine où le sujet s'inscrit dans la relation en tant qu'objet désiré par l'Autre* »¹⁰⁸. Elle va aimer, selon le type par étayage, l'homme qui protège, qui prend soin d'elle, l'homme à qui elle se sent appartenir en tant que *sa femme, son objet du désir* et pas d'un autre. Comme petite, poussée par l'envie du pénis vers son père qui

¹⁰⁷ S. Lesourd, *Adolescences...Rencontre du féminin*, p. 24.

¹⁰⁸ S. Lesourd, *Adolescences...Rencontre du féminin*, p. 24.

lui indiquerait le chemin amenant vers la féminité, elle chercherait la réassurance de son narcissisme dans l'enveloppe contenant de son homme qui, certainement, lui rappelle les traits de l'enveloppe maternelle. Ainsi elle peut se sentir à l'aise, bien accrochée à son sol, pas très mouvementée dans son assise, ni très sceptique dans ses attentes...son homme la maternelle aussi. Elle est rassurée dans son identité féminine tant qu'elle est le symbole de l'objet qui manque à l'autre, tant qu'elle est phallique, l'incarnation vivante de l'objet qui donnerait la satisfaction absolue. Son narcissisme se constitue ainsi comme une couche supplémentaire « *qui introduit dans sa vie sexuelle une dimension supplémentaire (qui est le narcissisme)* » comme l'indique justement B. Grunberger considérant cette dimension comme un essai de la petite fille de suppléer à la carence maternelle¹⁰⁹.

En dehors de la rassurance maternante de l'homme qui fait sentir à une femme d'être contenue dans son corps et dans son identité, la rivalité que mène celle-ci avec les hommes accentue fortement son *phallusneid*, son envie de posséder le phallus, l'objet le plus précieux, en son propre nom. Cette rivalité, comme elle peut apparaître sur le plan intellectuel -tant soulignée par des auteurs comme H. Deutsche et K. Horney- peut aussi apparaître dans l'affrontement amoureux. Il s'agit d'être égal à un homme sur le plan imaginaire, d'être fort, compétent comme lui, et comme dans tous les affrontements et les compétitions imaginaires c'est la tension qui domine et nourrit les esprits. Ainsi sur ce plan, l'aveu amoureux représente un gain narcissique pour celle qui le recueille et une défaite pour celui qui se rend *transparent*, celui qui prend le risque de perdre sa détention phallique imaginaire.

Cela a à voir avec l'une des conséquences des différentes manières de l'entrée des deux sexes dans l'Œdipe. La fille y entre par l'angoisse de castration, comme l'explique Freud, car elle n'a pas ce représentant de la possession phallique à la différence du garçon qui est détenteur du représentant imaginaire du phallus et qui va entrer dans l'Œdipe avec la

¹⁰⁹B. Grunberger, « Jalons pour l'étude du narcissisme dans la sexualité féminine », in *Recherches psychanalytiques nouvelles sur la sexualité féminine*, p. 101-126.

menace de perdre cette possession phallique. S. Lesourd, explique les réactions différentes face à cette angoisse et à la menace de castration par rapport à des fragilités narcissiques des deux sexes. Ainsi, la fille va, « *pour ne pas perdre l'amour de ses parents, investir massivement ce qu'ils désirent* » comme la réussite scolaire, la gentillesse, la serviabilité. Afin de préserver le désir de ses parents et de maintenir l'amour, elle va répondre à leurs attentes en s'inscrivant ainsi sous ce qu'ils désirent. N'ayant pas le phallus elle va tenter de l'être, car « *si elle est le phallus, elle sera désirable* »¹¹⁰. Nous pouvons élargir ces réactions post-œdipiennes liées à la fragilité narcissique et à l'angoisse de castration par une autre réaction qui est aussi propre de la féminité : le dévouement. Le fait qu'une femme se dévoue à sa famille, à son homme, à son enfant, à dieu, c'est-à-dire à ce qu'il représente pour elle le symbole du manque dans l'Autre, n'est pas différent de la dynamique *d'être l'honneur de* l'homme, de la communauté. En effet, l'honneur est compris dans les cultures traditionnelles comme quelque chose qu'on ne peut avoir, mais quelque chose qu'on ne peut que perdre. L'homme a son honneur à condition que sa femme soit son honneur. La manière dont le garçon entre dans l'Œdipe et son rapport au phallus est significatif dans le sens que le garçon possède le pénis, mais quand au phallus il ne peut que le perdre. D'abord en attribuant la possession phallique au père, puis en acceptant de ne pas le posséder dans l'immédiat et ensuite, à l'adolescence, en rencontrant le leurre de la promesse œdipienne, l'impossibilité de la possession phallique. La fille reconnaît aussi le phallus comme objet inexistant, mais du fait de son histoire, de la non-spécularisation de l'objet dans son propre corps elle éprouve cette reconnaissance plut tôt et plus directement que le garçon.

L'insistance sur l'avoir et l'insistance sur l'être sont des couches supplémentaires, comme il est dit pour le narcissisme, qui se superposent à des trous introduits par le manque. Le fait de se dévouer à son homme ou à son enfant pour une femme est presque une condition

¹¹⁰ S. Lesourd, *Adolescences...Rencontre du féminin*, p. 35.

pour la féminité, non seulement pour tenter de réparer le manque dans l'Autre, pour soigner ses failles, ses fragilités mais aussi pour se réparer en couvrant ses propres angoisses, ses peurs avec des dentelles joliment tissés. Que cela soit par la dynamique de l'envie du pénis, par la revendication phallique et par la rivalité avec des hommes ou que cela soit par la phallisation de son corps par le biais de l'enfant, les femmes, dès leur enfance, apprennent bien à « tisser des dentelles » et parer -se parer- les objets précieux qui se trouvent dans leur « maison » avec la beauté et la brillance de celles-ci. Ce qu'on appelle la féminité se conforme bien avec ces dynamiques psychiques qui se réfèrent uniquement à la logique phallique en parant, en couvrant, en complétant, en réparant, en logeant et doivent être entendu comme une défense contre le féminin qui déloge, décomplète et dépayse.

III. Qu'est qu'ils en disent les autres ?

Freud, à la fin de son texte *Sur la sexualité féminine* (1931) fait allusion à la littérature analytique montrant son accord ou son désaccord avec les travaux d'autres théoriciens sur ce sujet, travaux de K. Abraham, O. Fenichel, H. Deutsch, M. Klein et K. Horney, que nous allons tenter de mettre en lumière. Il rend hommage au travail d'Abraham, « *Les manifestations du complexe de castration chez la femme* » datant de 1921, et qu'il déclare non encore dépassé.

Abraham distingue deux types de réactions chez les femmes en dehors de l'issue normale du complexe de castration, qui n'ont pas dominé leur envie du pénis: la satisfaction du désir et celle du besoin de revanche. Le premier type de femme est habité par l'imagination inconsciente qu'elle possède un pénis et s'efforce d'assumer un rôle masculin. C'est l'exemple de la femme intellectuelle qui sublime son désir refoulé d'être un homme sur le plan intellectuel ou professionnel. Ou bien c'est la femme homosexuelle qui adopte le rôle masculin dans ses relations érotiques avec d'autres femmes et qui aime à faire état de sa virilité dans sa tenue vestimentaire, sa coiffure, sa façon de se présenter, etc. Le deuxième type de femme est le type « vindicatif » qui veut prendre sa revanche sur l'avantage de l'homme. Il en résulte de nombreuses difficultés de la vie érotique et divers symptômes névrotiques. Mais dans bien des cas, l'inconscient se contente d'une satisfaction substitutive du désir au sens de la possession actuelle ou future d'un organe masculin.

Dans cet article, Abraham définit plusieurs formes de rejet de l'homme qui portent la marque de la castration chez la femme vindicative considérant son sexe féminin comme une blessure. Ce sont des fantasmes et des symptômes névrotiques, parfois des impulsions et des actes qui dénotent une tendance hostile à l'homme. « *Chez bien des femmes, l'idée d'un préjudice subi engendre le désir de se venger de l'homme, plus favorisé. Ces impulsions ont*

*pour but une castration active, visant l'homme ».*¹¹¹ La frigidity de la femme fait partie de cette tendance à décevoir l'homme pour ne pas combler l'attente de celui-ci et constitue une atténuation de l'impulsion agressive à son égard. La sensation agréable est localisée au clitoris dans la frigidity, tandis que la zone vaginale en est dépourvue. Et dans l'histoire du développement, le clitoris correspond à l'organe masculin. Ce sont des femmes qui s'autorisent fugacement la pleine satisfaction physique pour la désavouer après.

L'autre extrême est représenté par les femmes qui désirent à tout prix rester sans enfant. Elles méprisent toute forme de substitut qui leur rappellerait leur condition féminine, de la manière la plus désagréable pour elles.

Une autre forme de rejet est de se convaincre que l'homme n'est rien d'autre qu'un organe sexuel et que toute autre qualité intellectuelle ou physique lui est contestée. « *Ainsi la femme névrosée imagine que l'homme est un être de moindre valeur en raison de la possession d'un pénis* ». ¹¹²

On constate bien avec Abraham que dans ces cas, il s'agit d'un mélange de surestimation et dépréciation de l'organe masculin et d'un narcissisme féminin qui est un dédommagement appréciable au manque si péniblement ressenti.

Dans son article intitulé, *La préhistoire prégénitale du complexe d'Œdipe* en 1930¹¹³, Otto Fenichel interroge les contenus des étapes prégénitale et autoérotique en se questionnant sur la préhistoire d'Œdipe et la phase phallique. Il fait une distinction entre les étapes autoérotique et prégénitale, seule la dernière ayant des objets pour se satisfaire, plus particulièrement les parents. Selon Fenichel, l'amour de la fille pour le père est marqué par sa relation prégénitale avec sa mère et l'angoisse de castration est marquée par l'angoisse de la perte du sein maternel et des excréments. Ainsi, la représentation du pénis est influencée par

¹¹¹ K. Abraham, (1921) « Les manifestations du complexe de castration chez la femme », in *Ouvres complètes II*, p.117.

¹¹² K. Abraham, (1921) « Les manifestations du complexe de castration chez la femme », p. 135.

¹¹³ O. Fenichel, (1930) « *La préhistoire prégénitale du complexe d'Œdipe* », in *Féminité mascarade (études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon)*, p. 233-267.

celle du sein maternel et des fesses qui engendrent le désir d'enfant. L'envie du pénis peut expliquer le fait d'exercer une profession masculine pour la femme dans le but inconscient de séduire le père afin de lui montrer qu'elle est égale ou supérieure, c'est-à-dire qu'elle n'est pas inférieure à son frère. La déception venue des hommes, notamment du père peut aussi exciter son homosexualité et ses fantasmes d'un pénis caché. L'angoisse de castration due à la perte du sein maternel est déplacée sur le père et par les refus du père elle est de nouveau provoquée, expliquant peut-être le sadisme réactionnel et l'agressivité de la fille ou de la femme envers les hommes.

Comme Freud qu'il cite et avec lequel il est d'accord sur ce point, Fenichel n'accepte pas « l'avancement » du complexe d'Œdipe auquel procède M. Klein en faisant débiter le complexe dès le commencement de la deuxième année. En effet, pour lui, les étapes préliminaires ont des contenus non génitaux autres que ceux du complexe d'Œdipe, elles sont encore en concurrence avec les tendances autoérotiques et la haine et la jalousie co-existent sans conflit à côté de l'amour pour le parent du même sexe. Nous allons voir la particularité de la théorie de M. Klein et les commentaires qu'elle apporte sur le sujet.

IIIi) Alfred Adler et la protestation masculine

La théorie d'Adler s'appuie sur la réalisation consciente de l'individu qui trouve sa principale source dans le *sentiment d'infériorité* ressenti pendant l'enfance vis-à-vis des adultes¹¹⁴. Adler développe ses travaux s'inspirant des recherches cliniques sur les organes inférieurs pour donner un sens clinique à l'idée des critères culturels relatifs et des organes inférieurs. En partant du principe de la prééminence génératrice des « sentiments d'infériorité » et d'une « protestation masculine » qui va au-delà des répercussions des organes

¹¹⁴ A. Adler, (1911) *La compensation psychique de l'état d'infériorité des organes*.

inférieurs, il tente d'évoquer l'empreinte développementale du sentiment de faiblesse de l'enfant en face de l'adulte, ressenti de façon subjective par l'infériorité des organes.

La protestation masculine apparaît nécessairement comme la surcompensation de ces sentiments de faiblesse éprouvés par l'enfant, en dévalorisant les traits féminins qui sont ressentis comme une infériorité. L'enfant a souvent une tendance à cacher ses traits féminins par ses désirs et efforts masculins parce que la tendance féminine est évaluée par l'enfant comme une insuffisance infantile et n'est conservée que sous une forme sublimée pour des avantages extérieurs. Ainsi, Adler affirme que le sentiment d'infériorité subjective de l'enfant équivaut à se trouver dans un rôle qui leur paraît peu viril où ils doutent de la réussite de leur masculinité. La renonciation à la masculinité apparaît à l'enfant comme synonyme de féminité, une opinion qui se trouve aussi dans la plus grande partie de notre culture. L'agression non inhibée, l'activité, la force, le pouvoir, la liberté, le sadisme sont considérés comme masculins, alors que toutes les inhibitions, les insuffisances, l'obéissance et la pauvreté sont considérées comme féminines.

Ici, la protestation virile a pour fonction d'équilibrer ces sentiments d'infériorité sauf chez la névrosée, celle-ci apparaît quand la protestation masculine échoue dans les grandes lignes. C'est le signe de l'incapacité à trouver des stratégies pour obtenir le bien-être masculin qui pourrait satisfaire le besoin exagéré de triomphes masculins permanents. Ainsi Adler énonce une psychologie du moi fondée sur le besoin grandissant de l'enfant de se protéger contre les expériences premières de l'insécurité.

On peut comprendre la protestation masculine comme un premier défi du développement, comme une sorte de besoins psychiques compensatoires qui peuvent être occasionnés par l'organe inférieur. Tout simplement, la fille qui a ressenti son organe génital comme un organe inférieur va avoir des sentiments d'infériorité par rapport au garçon et elle va renforcer son côté actif ou agressif pour pouvoir être admise plus facilement par la société.

Ainsi elle va soulager ses sentiments d'infériorité en rivalisant avec l'homme pour avoir une place, un statut, dans cette culture. Certes elle va devenir plus agressive, plus active et peut-être névrotique, mais elle va être plus assurée dans sa masculinité puisque ce sont les traits féminins qui sont conçus comme inférieurs.

Néanmoins, comme l'envie du pénis, la protestation masculine semble avoir un rôle constructif, qui permet à la fille un certain équilibre en la faisant courir après des compensations de ce dont elle n'a pas. La soif de savoir, par exemple, vient de la recherche par l'enfant fille, d'un nouveau niveau d'assurance masculine.

Écrivant en tant que psychanalyste, Adler souligne que le complexe d'Œdipe est dépourvu de signification érotique vraie mais représente, en fait, les différentes formes d'expression que prend la protestation masculine. Ce n'est pas la libido de Freud dont il s'agit ici, mais les manifestations pathologiques d'une résolution défiante de la protestation masculine. Freud dans son article « *Un enfant est battu* » (1919) aborde cette notion adlerienne en concluant ainsi: « *La protestation virile, la volonté de s'écarter de la ligne féminine est, dans tous les cas, le motif du refoulement. Le refoulant serait donc constamment une motion pulsionnelle féminine. Mais le symptôme aussi serait le résultat d'une motion féminine* ». ¹¹⁵ C'est-à-dire que le fantasme issu du refoulement chez la fille, le fantasme d'être un garçon, a la même valeur et la même signification qu'un symptôme. « *Là où la protestation virile a pleinement réalisé son intention, la condition permettant la formation de symptômes devrait faire défaut* ». ¹¹⁶

Dans son article « *Pour introduire le narcissisme* » (1914), Freud affirme que la psychanalyse a toujours reconnu l'existence d'une protestation masculine mais, à l'inverse d'Adler, il l'a correctement analysée comme de nature narcissique en trouvant son origine dans le complexe de castration. C'est donc au niveau du narcissisme que la fille éprouve

¹¹⁵ S.Freud, (1919) «Un enfant est battu », in *Névrose, psychose et perversion*, p. 241.

¹¹⁶ S.Freud, (1919) «Un enfant est battu », in *Névrose, psychose et perversion*, p. 242.

qu'un sentiment d'infériorité et que l'envie du pénis traduit ses premiers effets. Elle commence alors à partager le mépris de l'homme et se rend semblable au garçon dont elle adopte le jugement.

Par conséquent, pour Freud, la protestation virile est loin d'être un processus constructif mais n'est qu'un exemple de l'angoisse de castration. Pour Adler, l'angoisse de castration n'est qu'un exemple de la protestation virile.

IIIii) Karen Horney : la fuite devant la féminité

K. Horney a développé très vite des thèses sensiblement différentes des thèses freudiennes, notamment sur la sexualité féminine. Elle discute, dès ses premiers ouvrages, la place que Freud donne à l'envie du pénis dans le psychisme féminin. Elle pose la question ainsi: *« Est-ce que réellement les formes du complexe de castration rencontrés chez les femmes ont pleines des conséquences non seulement pour le développement de la névrose mais aussi pour la formation caractérielle et la destinée des femmes normales, sont basées uniquement sur l'insatisfaction due à leur envie du pénis? »*¹¹⁷

Dans son ouvrage intitulé *La psychologie de la femme*, Horney aborde cette question dans deux chapitres en particulier, « de la genèse du complexe de castration chez la femme » et « la fuite devant la féminité ». En opposition avec les thèses de Freud et d'Abraham, selon elle, le sentiment d'infériorité de la petite fille n'est en aucune manière primitif mais né du fait réel et des comparaisons des parents avec les garçons. D'ailleurs ce n'est pas le complexe de castration de la fillette qui la fait se sentir inférieure et lésée à cause de son désavantage anatomique mais c'est sa féminité blessée qui fait naître le complexe de castration à cause des déceptions et des comparaisons des parents et de la société. Elle critique aussi la

¹¹⁷ K.Horney, (1922) *La psychologie de la femme*, p.31.

survalorisation narcissique que les enfants accordent aux processus excrétoires et l'érotisme urétral qui joue un rôle important pour la fille et le garçon dans les symptômes et les fantasmes et qui, dans un sens, fait naître chez la fille l'envie du pénis. C'est cette force pulsionnelle qui fait de l'homme un objet de jalousie profonde pour la femme, du fait précisément de la visibilité facile de son organe génital. La femme est de tout temps la grande énigme pour l'homme à cause de ses organes génitaux cachés, c'est-à-dire invisibles. C'est comme si la fillette se disait « j'aimerais aussi avoir un pénis que je pourrais montrer comme mon père, chaque fois que j'urine ». De fait, l'impulsion de l'homme va trouver satisfaction dans l'examen de son propre corps et pouvoir s'orienter vers les objets extérieurs, alors que la femme ne peut arriver à aucune connaissance de sa propre personnalité, ayant des difficultés à se libérer. Un autre élément a des effets ici, à savoir les désirs onanistes refoulés chez les filles. Ces dernières ont une difficulté particulière à triompher de la masturbation, car elles sentent qu'on leur défend injustement quelque chose qui est permis aux garçons du fait de leur différence physique.

Certes, il y a une raison si Horney discute toutes ces étapes du développement de la fille, à savoir si c'est l'envie du pénis qui se trouve derrière tous les complexes comme la forme ultime. L'idée repose sur l'importance du désir d'avoir un enfant du père car sa relation avec l'envie du pénis est double pour Freud. En premier lieu, l'instinct maternel reçoit un renforcement libidinal de l'envie du pénis, envie plus précoce dans le temps et, deuxièmement, cela permet une relation avec le père de qui on espère avoir un enfant et se détacher de la mère. Suite à la déception venant du père, la fille renonce non seulement à sa revendication sur lui mais aussi à son désir d'enfant. A cela succèdent régressivement les représentations appartenant au stade anal et l'ancienne revendication d'un pénis. Ainsi le père est abandonné et la relation-objet avec lui régressivement remplacée par une identification avec lui, comme le désir d'enfant est déplacé sur le frère et son pénis.

Horney ne nie pas le rôle de l'envie du pénis particulièrement intense qui aide à préparer la voie par laquelle la fille s'identifie à son père, néanmoins elle pense que, malgré cette envie, une relation d'amour féminine forte et totale peut se former et que ce n'est qu'après la déception de cet amour que le rôle féminin est abandonné. Ainsi, déduire que la négation de la féminité est basée sur cette envie paraît inadmissible pour Horney. Ce n'est pas le complexe de castration qui est à l'origine de l'envie du pénis, mais c'est la déception qui fait naître l'envie du pénis et aboutit au complexe de castration. « *C'est précisément cette identification avec le parent du sexe opposé qui me paraît être le point de départ du développement dans chaque sexe et du complexe de castration et de l'homosexualité* ». ¹¹⁸

Après avoir donné sa propre explication sur le complexe de castration à partir de la théorie de Freud, dans une deuxième partie, Horney éclaire le complexe de masculinité et l'homosexualité chez la femme, selon son point de vue évidemment particulier. D'ailleurs c'est le titre de cette sous-partie *-la fuite devant la féminité-* qui marque la différence immédiate : le complexe de féminité chez la femme vu par l'homme et par la femme.

Sur cette lignée, Horney demande pourquoi nous n'attribuons pas aux petites filles une forme spécifique d'onanisme et décrivons leurs activités érotiques comme viriles. Le clitoris ne peut-il pas appartenir à la femme pour former partie intégrante de l'appareil génital de la femme? Pourquoi celui-ci doit être considéré comme un « petit pénis » ? D'ailleurs, elle accepte les sensations vaginales organiques à un stade précoce du développement génital de la petite fille. Les fantasmes œdipiens, aussi bien que la peur qui soit logiquement une blessure interne, c'est-à-dire vaginale, tendent à montrer que le vagin aussi bien que le clitoris doit jouer un rôle dans l'organisation génitale précoce des femmes. La masturbation vaginale,

¹¹⁸ K.Horney, *La psychologie de la femme*, p. 47.

selon elle, dans les premières années de l'enfance, est au moins aussi fréquente que la masturbation clitoridienne.

Mais qu'est-ce qu'elle entend Horney par cette fuite devant la féminité ? Il est intéressant de noter ce mot *devant* que Horney utilise et qui est assez significatif puisqu'elle a tendance à considérer la petite fille comme capable d'avoir sa propre évolution avec son organisation génitale à elle qui ne se confond pas avec celle du garçon. Pourquoi fuir alors dans un rôle masculin au lieu de conduire sa maturité vers la féminité si la femme n'a pas un désir précoce ? D'ailleurs il est curieux de voir que Horney ne rejette pas cette notion de l'envie du pénis complètement mais s'en sert un peu différemment : « *Je suis d'accord en principe avec la notion de Freud que la fille exploite l'amour objectal par le moyen de l'envie du pénis, mais je crois que la nature de cette évolution peut aussi être décrite autrement* ». ¹¹⁹

C'est l'attraction de la petite fille pour le sexe opposé, à partir d'une phase très précoce, qui entraîne les intérêts libidinaux vers le pénis. Autrement dit, l'origine n'est pas l'envie du pénis en soi mais le complexe d'Œdipe. C'est le même mécanisme qui conduit la femme à une fuite dans un rôle masculin. Ce que voit Horney dans cette fuite peut être expliqué par le terme de défense qui la rapproche d'Ernest Jones et la met en opposition avec Freud sur la tendance masculine initiale de la sexualité de la petite fille. Melaine Klein et Hélène Deutsch partagent la même idée qu'elle sur l'existence du vagin dans les premières années de l'enfance.

Alors à quelles réflexions nous renvoie Horney avec les divergences de ses thèses sur la féminité ?

A propos de l'érotisme urétral, Horney se questionne sur l'idée que tous les fantasmes de toute puissance de la fille sont projetés sur le jeu urinaire du mâle, parce que cette image de toute puissance, cette image phallique paraît réalisée dans le pénis. C'est vrai que les filles reproduisent certains fantasmes de ce genre comme de pouvoir uriner debout, mais ces

¹¹⁹K.Horney, *La psychologie de la femme*, p. 62.

fantasmes n'ont pas le statut de faits réels ou relativisés par rapport à un moment donné du développement, comme le voit Horney. Si le pénis était un organe purement réel, il n'y aurait pas de fantasmes ni de vœux. Selon les critiques de M. Safouan¹²⁰, ce qu'on aperçoit chez Horney, c'est la confusion entre le fantasme et le fait. L'envie du pénis n'est pas simplement l'envie de se voir comme le garçon qui peut voir son pénis et le montrer quand il veut. Le rôle attribué par Freud au pénis ne se situe pas seulement dans un cadre réel mais est pour une bonne part imaginaire et devient avec Lacan, le trésor des signifiants qui marquent le sujet. Les désavantages réels du point de vue de la fille ne sont pas ici la question fondamentale, car il s'agit avant tout de l'universalité de l'envie du pénis indépendamment de la société où l'on se trouve, soit démocrate, soit hiérarchique ou bien religieuse et indépendamment des restrictions culturelles. En plus, Horney n'est-elle pas dans l'illusion que le garçon vivrait dans un paradis prégénital sans souci, ce qui n'est pas le cas?

Ainsi elle donne un caractère de réalité aux fantasmes de ses patients en les objectivant comme des faits réels. Être ou avoir le phallus est bien une question tant pour les filles que pour les garçons. C'est pour cela que le complexe de masculinité et l'homosexualité chez la femme sont des « persévérations dans l'être » (M. Safouan, 1976). Or, la féminité est conçue chez Horney comme déjà là, construite, ordonnée et ensuite effondrée par une déception ressentie qui engendre l'homosexualité.

Quand à la reconnaissance du vagin que Horney reproche à Freud d'ignorer dans le développement prégénital de la fille, elle se situe aussi au niveau de l'organe réel et non du signifiant. « (...)Il -Freud- n'entend pas que le petit garçon et la petite fille n'ont pas conscience de la matérialité du vagin. Il suffit de les observer pour se rendre compte que les enfants se livrent très précocement à des explorations qui ne laissent aucun doute sur leur

¹²⁰ M. Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, p. 27-48.

connaissance de l'anatomie. Mais la découverte freudienne implique que ces constats ne sont pas signifiés dans l'inconscient comme opposition de deux sexes complémentaires. Le vagin est bien connu comme organe, morceau du corps, mais il n'est pas reconnu, au niveau signifiant, comme sexe féminin ».¹²¹ Freud repère l'ignorance du vagin au niveau imaginaire et « cette fois encore, Lacan nous permet d'entendre Freud: le vagin est ignoré en tant que sexe féminin proprement dit, mais en tant que phallus caché, voire en tant que nouveau sein, il n'est que trop connu. L'ignorance du vagin signifie qu'il n'est pas reconnu comme radicalement Autre par rapport au phallus ».¹²² Alors, si le complexe de masculinité chez la femme est une forme de répudiation de la féminité et du désir de l'homme -voire une répudiation du vagin en tant qu'éloge de sa féminité- Lacan nous permet-il de conclure en disant qu'il n'est que trop connu, que la femme victime de l'envie du pénis est celle qui ne parvient pas à la jouissance phallique en gardant son vagin en tant que phallus caché ? Sur ce point, en ce qui concerne l'expérience précoce de la fillette de sa féminité M. Montrelay évoque son accord. « Mais, dit elle, (...) une telle précocité, loin de favoriser une possible "maturation", lui fait obstacle, puisqu'elle maintient l'érotisme en dehors de la représentation de castration »¹²³. En effet, la sexualité féminine est maintenue en dehors de l'économie de la castration, à l'état sauvage mais ce n'est pas, comme l'accentue Horney, en raison des interdits sociaux sur la sexualité féminine. Tout au contraire, les limitations sociales qui sanctionnent la masturbation, par exemple, frappent moins la fille que le garçon, car la fille est moins soumise, selon Montrelay, aux menaces et aux défenses concernant la masturbation. Et c'est justement cela qui fait qu'il y ait une part de la sexualité féminine qui échappe à la dimension de refoulement en restant « hors refoulement » et dans un mouvement opposé à celui que suppose la castration.

¹²¹ S. André, *Que veut une femme*, p. 15.

¹²² S. André, *Que veut une femme*, p. 28.

¹²³ M. Montrelay, *L'Ombre et le nom. Sur la féminité*, p. 69.

Enfin, la théorie freudienne du désir et de pulsion ne joue pas chez Horney un rôle fondamental. Certaines injonctions sociales lui paraissent plus déterminantes. Or, Freud ne nie pas les effets sociaux qui rendent la femme plus passive que l'homme, mais ici la divergence est plus profonde et cela ne pouvait que les conduire -comme tous les autres culturalistes- à une dilution de l'essentiel, une méconnaissance qui, au bout du compte, concerne l'inconscient lui-même. En effet, l'inconscient se fonde en excluant de son savoir une quelconque substance qui appartiendrait à chacun des deux sexes, l'une propre aux femmes et une autre propre aux hommes. Dans l'inconscient il n'y a qu'un seul symbole, le phallus, pour présenter les deux sexes, pour que la différence sexuelle puisse s'inscrire. Et cela fait obstacle à toute tentation de complémentarité, car les deux sexes sont marqués, désormais, par l'empreinte de la solitude de ce symbole qui ne fait aucun couple avec un autre symbole, notamment avec le symbole du sexe féminin. D'ailleurs ce dernier se caractérise par son exclusion même de l'inconscient, comme celui-ci trouve son fondement par l'expulsion de ce qui ne s'élève pas au statut d'un signifiant, mais qui ne se trouve qu'en partie *signifiantisé*, masqué par le phallocentrisme de l'inconscient.

IIIiii) Melanie Klein : l'envie orale

Melanie Klein, en reprenant les concepts freudiens et ceux d'Abraham, accorde une place centrale à la mère dans sa théorie. Pour elle, c'est l'envie orale, envie du sein, qui domine le psychisme bien avant l'envie du pénis.

M. Klein se borne à envisager l'envie du pénis chez la femme sous l'angle de son origine orale, sous la prédominance des désirs oraux, où une équivalence peut s'établir entre le pénis et le sein maternel. Sous cette incidence, l'envie du pénis chez la femme trouve son origine dans la relation primitive à la mère, dans l'envie fondamentale du sein maternel et

dans les sentiments destructifs qui l'accompagnent. Comment peut-on, en effet, avoir le sentiment d'avoir été privé de ce qu'on n'a jamais possédé ? Si un pénis est imaginé sur un corps où il n'a rien à faire, celui de la femme, l'organe qui a d'abord manqué réellement, c'est le sein. C'est cette perte qui inaugure la série des autres pertes semblables, comme celles des fesses, du pénis... Ainsi Klein avance le complexe d'Œdipe en le faisant remonter dans le temps où elle ne parle plus de précœdipe mais du « complexe d'Œdipe précoce », loin de considérer que quelque chose le précéderait, elle le situe au début.

*« La petite fille est d'abord attachée à sa mère et séduite par elle. Mère-contenante de l'enfant et femme-amante du père, cette présence initiale est, pour la fille, inscrite dans un Œdipe que nous appellerons précœdipe ». D'après Klein, écrit J. Kristeva, « cet Œdipe-prime est lourd d'angoisse et d'agressivité, ajoutant aux affects de dépendance et de protection rassurante, la crainte de catastrophe corporelle et psychique, pour la fille et pour la mère, sous l'impact de la pulsion de mort. Toujours à l'horizon du langage, mais sans parole, l'Œdipe-prime est dominé par la sensation. (.....) L'oralité d'abord mais aussi l'analité, tout autant que les pulsions urétrales et une perception précoce du vagin, y sont impliquées dans une ambivalence envers celle qui n'est pas encore un objet, mais un a-bjet: pôle de satisfaction et de répulsion ».*¹²⁴

Dans son chapitre *Le retentissement des premières situations anxiogènes sur le développement sexuel de la fille* dans *La psychanalyse des enfants*, Klein aborde l'envie du pénis de la fille, sa crainte primordiale et ses pulsions sadiques toujours sous l'aspect de ses relations avec le sein maternel. C'est toujours l'envie du sein qui sous-tend fondamentalement les pathologies féminines. Même si la fille convoite le pénis et haït la mère qui le lui refuse, l'Œdipe féminin ne succède pas au complexe de castration comme l'envisage Freud.

¹²⁴ J.Kristeva, *Le génie féminin 2.Melanie Klein*, p. 246-247.

D'ailleurs, bien avant de souhaiter posséder le pénis paternel qui a la valeur de virilité, la fille veut l'incorporer sur un mode de satisfaction orale.

A partir de la position dépressive et par l'imagination de l'absence comme objet total perdu -la Mère- un changement d'objet s'effectue. La fille s'identifie au père en tant que porteur d'un organe visible, détachable : le pénis. Le pénis devient donc un objet du désir en soi, désormais non plus interne à la mère mais externe au désir de la mère. Le stade phallique de l'Œdipe consolide la position dépressive, au sujet de laquelle on pourra véritablement parler d'un objet pour le sujet. Cependant, dit Kristeva, *« tout en jouant le jeu de cette identification phallique décisive pour son devenir-sujet, la petite fille, contrairement au garçon, se sent étrangère à sa dynamique. Ce pénis autour duquel s'effectue la rencontre phallique décisive pour la structuration du sujet pensant, elle ne l'a pas : le clitoris n'en est qu'un équivalent mineur et, quels que soient les plaisirs qu'il procure, il demeure invisible et non reconnaissable. Par conséquent, dans ce monde phallique-symbolique qui relève la position dépressive, la petite fille -la femme- reste une exilée. Elle s'y projette mais n'en a pas elle n'y croit pas, ou plutôt elle joue à en être et à y croire. Tout être ou croyance lui est naturellement mascarade, travestissement, maquillage, non-être »*.¹²⁵

En somme, l'hétérosexualité est le nouveau choix de la fille si elle y parvient en se détachant de sa mère, en souhaitant alors prendre la place de la mère désirée et obtenir du père un enfant. Si la fille désire le pénis, c'est pour dédommager la mère de la perte du pénis qu'elle lui a enlevé. Le maintien de la position féminine ne se réalise ainsi que grâce au sentiment de culpabilité envers la mère qui permet à la fille de désirer une image paternelle bienveillante. Ainsi, elle rend à la mère sa fonction féminine et maternelle et accepte un rôle semblable pour elle-même et sublime ses éléments masculins. Désormais, la voie de l'épanouissement de sa vie sexuelle est ouverte pour elle en découvrant un « bon » pénis chez

¹²⁵J.Kristeva, *Le génie féminin* 2.Melanie Klein, p. 249.

son partenaire et en s'identifiant à l'image primitive de la « bonne » mère qui lui donne le sein. Mais *« si la fille ne renonce pas à la possession imaginaire d'un pénis comme attribut de virilité, son développement suivra un tout autre cours. [...] Par ses activités et ses sublimations, qui dans son inconscient apportent à son désir d'avoir un pénis une confirmation de la réalité ou lui servent de substituts phalliques, elle rivalise avec le pénis paternel, et de façon secondaire mais invariable, se défend contre son surmoi qu'elle voudrait ainsi affaiblir. Dans ce cas, la primauté revient au moi, et la carrière est avant tout une expression de puissance virile »*.¹²⁶

Klein suit Horney, lorsque celle-ci discute les vues freudiennes concernant la castration féminine, en transformant le processus de l'envie du pénis fondé sur des investissements prégénitaux. Elle affirme les vues d'Ernest Jones sur le sadisme oral de la femme visant à s'emparer du pénis du père et à s'identifier à lui. Finalement, comme l'indique Kristeva, elle cite sa propre fille, Melitta et développe une vision toute personnelle de la féminité. Klein se réconcilie avec Freud sur deux points : l'un étant le désir d'un pénis chez la fille et l'autre la haine de la mère qui le lui refuse. Cependant, l'Œdipe de la fille ne s'installe pas, selon elle, indirectement, à la faveur de ses tendances masculines et de son envie du pénis, mais directement sous l'action dominante de ses éléments instinctuels féminins. Elle met en doute qu'on puisse vraiment parler d'une angoisse de castration, notamment dans les névroses de la femme, dans un cas où la castration est un fait déjà accompli. C'est pour cela qu'elle soutient Horney qui pense le complexe de castration de la fille comme une conséquence des frustrations qu'elle a subies dans la situation œdipienne et qui fait dériver l'envie du pénis des désirs œdipiens et non du souhait d'être un homme.

Klein et Horney ont plusieurs idées communes sur la place du vagin dans la sexualité de la toute petite fille, sur la frigidité qui est un investissement plus fort du vagin de nature

¹²⁶ M.Klein, (1932) « Le retentissement des premières situations anxiogènes sur le développement sexuel de la fille » in *La psychanalyse des enfants*, p. 247.

défensive et anxieuse, et, finalement, sur deux formes de l'envie du pénis : l'érotisme urétral et celui du stade phallique. C'est le sentiment de toute puissance de la fille due à l'imagination du pénis dérobé de son père qui la rend destructrice et qui accroît sa haine et son sadisme envers la mère en se servant du pénis paternel dans ses fantasmes pour la détruire, tout en se vengeant de son père frustrateur et en se défendant contre l'angoisse par le sentiment de la toute puissance qu'elle exerce sur l'un et l'autre de ses parents. Cette attitude est également prononcée chez les femmes qui s'identifient à l'objet de leur angoisse -au pénis- qui porte l'empreinte d'une rivalité hostile avec l'homme. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre le point de vue de Klein sur le complexe de masculinité et sur l'homosexualité chez la femme.

Comme l'indique Kristeva, quelle que soit sa théorie sur la féminité, certaines féministes se sont félicitées de l'alternative ainsi proposée aux dogmatismes freudiens et au phallocentrisme lacanien. D'autres regrettent son adhésion au couple père-mère et à l'hétérosexualité comme condition d'un développement créatif de la psyché. Lacan, en admettant le progrès que les thèses kleiniennes ont apporté à l'analyse, semble toutefois ne pas être tout à fait d'accord avec cette distinction des objets primordiaux comme bon ou mauvais, car dans la conceptualisation lacanienne ces objets sont tous pris dans la batterie symbolique, c'est-à-dire qu'ils sont déjà -le lait, le sein, l'excrément, le pénis- pour ainsi dire *signifiantisés*¹²⁷. En effet, l'extérieur n'est pas seulement la projection de l'intérieur des pulsions, mais il est aussi le lieu où se situe le désir de l'autre et où le sujet cherche à le rencontrer. Dans la théorie kleinienne les sujets sont pris dans une relation purement imaginaire sur un mode fantasmatique. Cependant, la perspective lacanienne qui fait de l'Imaginaire l'un des trois ordres avec le Réel et le Symbolique ne considère pas seulement le fantasme comme une constitution imaginaire dominée par l'empire maternel, mais avant tout, structurée et dominée par les conditions du signifiant. Ce qui se produit avec l'objet

¹²⁷ J. Lacan, (1957-1958) *Le Séminaire livre V. Les formations de l'inconscient*, p. 253.

primordial -qui est la Mère- s'opère, donc, d'emblée sur des signes dans leur rapport avec d'autres signifiants, autrement dit sur « la monnaie du désir de l'Autre ». Le rêve d'Anna Freud que Freud cite dans *L'Interprétation des rêves* en est un exemple en ce qu'il présente l'objet -cerises, fraises, framboises, flan- en tant qu'il est inscrit dans un certain ordre signifiant de la demande et non pas dans l'ordre naturel du besoin¹²⁸.

IIIIia) Joan Rivière et la féminité en tant que mascarade

Joan Rivière, faisait partie du groupe de ceux qui avaient assisté aux conférences de M. Klein à Londres en 1925. Analysante de Jones et de Freud lui-même, elle a été fascinée par Klein et avait soutenu ses thèses.

En 1917, dans son article, *La féminité en tant que mascarade*, en faisant allusion à un type particulier de femme intellectuelle, elle tente de montrer que les femmes, aspirant à une certaine masculinité, peuvent revêtir le masque de la féminité pour éloigner l'angoisse et éviter la vengeance qu'elles redoutent de la part de l'homme. En même temps, elle affirme qu'on est bien embarrassé pour classer un tel type de femmes, du point de vue psychologique.

Les temps ont changé et continuent de changer. La plupart des femmes sont engagées dans une profession libérale, aussi bien que dans le monde universitaire et scientifique et il est difficile de dire en observant leur mode de vie si la majorité est nettement féminine ou masculine. Pourtant, il y a des femmes qui ne cachent pas leur désir d'être homme ou leur revendication virile, comme il y a des femmes qui semblent répondre à tous les critères d'une féminité accomplie, étant de bonnes épouses et d'excellentes mères tout en assumant les charges de leur vie professionnelle.

¹²⁸ S. Freud, (1900) *L'Interprétation des rêves*.

Au cours de ces découvertes, Rivière analyse une femme -à laquelle elle fait allusion dans son article- qui a des relations satisfaisantes sur le plan affectif et sexuel avec son mari, qui est fière d'être une maîtresse de maison et qui a des succès remarquables dans sa profession. Pourtant, Rivière découvre que certaines de ses réactions ne sont pas si stables et continue ainsi: *« Il s'agissait d'une femme de nationalité américaine, professionnellement engagée dans une carrière de propagandiste militante, l'obligeant essentiellement à parler et à écrire. Toute sa vie elle avait souffert d'une certaine angoisse, parfois très intense, qui se manifestait après chacune de ses apparitions devant un public, chaque fois par exemple qu'elle avait donné une conférence. Malgré son indéniable réussite, ses qualités intellectuelles et ses dons pratiques, sa capacité d'intéresser l'auditoire et de mener une discussion, elle était habituellement saisie au cours de la nuit suivante d'un état d'excitation et d'appréhension, de crainte d'avoir commis un impair ou une maladresse, et ressentait un besoin obsédant de se faire rassurer. Ce besoin l'amenait compulsivement à solliciter l'attention ou à provoquer des compliments de la part d'un homme, ou d'hommes, à l'issu des réunions auxquelles elle avait pris part ou au cours desquelles elle avait joué le rôle principal »*.¹²⁹

L'analyse de cette femme montrait que les hommes auprès desquels elle cherchait le réconfort, sous forme de compliments mais aussi de nature sexuelle, représentait des figures paternelles. Rivière révèle que la rivalité œdipienne de cette femme avec sa mère n'avait jamais été résolue de façon satisfaisante et sa rivalité avec son père était tout aussi marquée. Son travail intellectuel était basé sur l'identification au père qui était un écrivain et politicien. La révolte consciente contre son père et le mépris à son égard avaient marqué son adolescence. Elle éprouvait des sentiments de rivalité consciente à l'égard des « figures paternelles » et elle n'acceptait pas l'idée qu'elle pourrait être jugée ou critiquée par eux.

¹²⁹ J. Rivière, (1917) « La féminité en tant que mascarade », in *Féminité Mascarade (études psychanalytiques réunies par M.-C. Hamon)*, p. 199-200.

« La démonstration en public de ses capacités intellectuelles, qui en soi représentait une réussite, prenait le sens d'une exhibition tendant à montrer qu'elle possédait le pénis du père, après l'avoir castré. Démonstration faite, elle était saisie d'une peur horrible que le père ne se venge. Il s'agissait évidemment d'une démarche visant à apaiser sa vindicte en essayant de s'offrir à lui sexuellement ».¹³⁰ Le sens de ses rêves confirmait cette interprétation qui était à la base de son comportement obsessionnel où elle castrait son mari ou tuait ses père et mère. Elle se *déguisait* par la suite en femme castrée pour effacer les conséquences de son acte ayant peur d'une vengeance possible en jouant un rôle ancillaire, en faisant semblant d'être une femme plutôt ignorante et égarée. Ainsi l'homme ne pouvait découvrir sur elle un objet volé à lui et au contraire la trouvait attirante. La visée de cette femme était non seulement de se rassurer mais aussi de plaire à l'homme en réveillant chez lui des sentiments affectueux. C'est ici, selon Rivière, que l'obsession de sa parure intellectuelle s'annule, les deux aspects formant *la double action* de son acte obsessionnel, qui n'a été qu'une alternance d'activités masculines et féminines.

Nous pouvons appeler cet état *faire la dupe*, d'après une expression du genre féminin employée par Lacan puisqu'il y a une relation très étroite entre la féminité et le semblant. J.-D. Nasio, dans son livre *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, aborde cet état de duperie de la femme: « La position se caractérise précisément par la façon de se cacher, par la façon de manier le voile, non pas tant pour disparaître aux yeux de l'autre mais dans un geste pudique de se couvrir pour soi-même, un geste si spontané qu'il semble prolonger naturellement le corps. La duperie est un état propre à la féminité, à une féminité vers elle-même et non pas vers l'autre. (...) Il y a donc une façon de se voiler typiquement féminine: c'est justement de faire la dupe ».¹³¹ Cette position typiquement féminine qui est différente de

¹³⁰ J. Rivière, « La féminité en tant que mascarade », p. 201.

¹³¹ J. D. Nasio, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, p. 113.

la position masculine, nous révèle aussi la manière dont un sujet, indépendant de son sexe biologique, aborde la jouissance, la façon dont il l'habille et dont celle-ci habite son corps.

Si on retourne au cas que Rivière décrit, on apprend que cette femme, avant son mariage, avait effectué une auto-défloration et était surtout décidée à ne pas être battue par l'homme. Même si ses plaisirs sexuels étaient intenses et aboutissaient à un orgasme complet, ce n'était pas une simple jouissance mais plutôt la restitution de quelque chose de perdu. Durant son analyse avec Rivière, elle devient relativement frigide pendant quelques temps en dévoilant son masque et en se découvrant en tant que castrée, sans vie. « *La féminité pouvait donc aussi être assumée et portée comme un masque, à la fois pour dissimuler l'existence de la masculinité et éviter les représailles qu'elle redoutait si l'on venait à découvrir ce qui était en sa possession* ». ¹³²

L'analyse de cette femme montrait bien que ses relations avec les autres femmes s'exprimaient plus sur le plan de la rivalité intellectuelle que sur celui de la beauté car elle pouvait toujours trouver refuge dans sa supériorité intellectuelle pour minimiser l'importance de la beauté. En fait, c'était à sa mère qu'elle prouvait sa victoire, sa supériorité, en la surpassant. Ses réactions, tant à l'égard des hommes que des femmes, trouvaient leurs sources dans ses réactions à l'égard de ses parents au cours du stade de morsure. Comme Klein, Rivière affirme que le désir de mordre se manifeste par le désir de détruire la mère -désir dû à la déception et à la frustration générée par le sevrage- de la dévorer avec tous les contenus de son corps, tous les biens que l'enfant peut imaginer y trouver : le pénis du père, les matières fécales.

Les enfants conçoivent un sadisme envers les deux parents qui représentent des rivaux mais c'est toujours la mère qui est la plus haïe et la vengeance qui pourrait venir de sa part la plus redoutée. Elle pourrait détruire le corps et la beauté de sa fille, la mutiler, la torturer ou la

¹³²J. Rivière, « La féminité en tant que mascarade », p. 202.

tuer. Dans cette situation épouvantable, il n'y qu'une seule chose à faire : saluer et se réconcilier avec la mère en abandonnant toute compétition avec elle et en lui rendant ce qu'on lui a volé. La fille s'identifie au père et elle prend sa place en se servant de sa masculinité ainsi acquise en la mettant à la disposition de la mère, pour la lui rendre. Tout ce qu'elle veut inconsciemment, c'est d'être *reconnue* pour son sacrifice, au mieux c'est la reconnaissance de sa supériorité d'avoir le pénis qui peut seule la soulager et apaiser son sadisme. Néanmoins, elle croit nécessaire de se protéger contre toute attaque possible en se cachant sous le masque de la soumission féminine. Derrière ce masque, elle peut arriver à ses fins et mener un certain nombre d'activités masculines. D'une part elle ne peut se considérer sur un pied d'égalité avec l'homme, d'autre part, son sadisme continue à se manifester, ce qui explique son attitude vexatoire. « (...) *s'il (le père) sanctionne le fait qu'elle possède un pénis en le reconnaissant, elle est sauvée. En lui donnant cette reconnaissance, il lui donne un pénis, plutôt que de le donner à la mère; dès lors elle le possède, elle a le droit de le garder et tout est bien. "La reconnaissance" est toujours, pour une part, assurance, autorisation, amour; mais en outre elle lui confère de nouveau la supériorité. Si peu qu'il s'en doute, l'homme a admis sa défaite. Ainsi une telle relation fantasmatique de la femme à l'égard de son père a un contenu identique à celui de l'Œdipe normal; la différence ne réside que dans le fait qu'elle repose sur une base sadique* ». ¹³³

Ces deux pieds du narcissisme féminin expliqué par Rivière, la rivalité avec l'homme, c'est-à-dire l'identification avec le phallus et l'envie du pénis avec lequel la femme trouve le réconfort, le passage d'une modalité à l'autre, les vas et viens entre les deux désignent certainement l'une des opérations principales de l'enjeu féminin. Une certaine identification avec le phallus peut rendre une femme plus attirante comme un objet qui brille aux yeux d'un homme, n'est-ce pas ces hommes qui sont fascinés par ces femmes qui n'aiment qu'elles-

¹³³ J. Rivière, « La féminité en tant que mascarade », p. 211-212.

mêmes, comme le dit Freud¹³⁴, qui sont dans un état où elles se suffisent à elles-mêmes ? Est-ce que tu es un ange ou une démons ? Est-ce que tu es un rêve, n'es-tu qu'une image ou es-tu réelle ? Est-ce que tu me menaces de m'enlever ma propre brillance ou me laisse-tu, néanmoins, une partie de ma propre image, de mes mots, de mon narcissisme ? « Non, non » répond elle à ces questions posées par un homme, « Reste. Ne te sens pas agressé, ni désemparé de ton être. Même si je te fascine, rassure-toi, je ne t'enlèverai rien, j'ai besoin de toi. Pour me contempler dans ton regard désirant, pour me raconter aux autres à travers ton corps, pour me sentir reconnue dans tes paroles, dans ton rêve à toi. Mon rêve à moi ? C'est d'être rêvée, d'être sur les scènes du désir. Ne crains rien alors, il n'y aura pas de démons qui va s'expulser de cette image angélique ». C'est le moment où une femme tente de se convaincre qu'elle ne se cache rien à elle-même sur sa propre vérité, tout en sachant inconsciemment qu'elle fait entrevoir son mystère en laissant ainsi la place à la « surprise ». Bonne ou mauvaise surprise ou les deux à la fois ? A qui la sait accueillir...à qui prend le risque d'être blessé par le même trauma que celui qui a été infligé à la fille par son père.

Rivière conclut son article en posant la fameuse question : qu'est-ce que la nature essentielle d'une féminité pleinement épanouie ? Et finalement, elle trouve la réponse, comme E. Jones et H. Deutsch l'ont dit, dans le stade de succion orale où l'unique gratification d'ordre primaire est celle de recevoir du père le pénis (mamelon, lait, le sperme) ; l'enfant. Le reste repose sur les formations réactionnelles, car la femme normale, comme la femme homosexuelle, désire le pénis paternel et se révolte contre la frustration et la castration. La différence, ce qui les sépare, réside dans l'intensité du sadisme, la façon de disposer de ce sadisme et l'angoisse qu'il renforce leur pouvoir.

¹³⁴ S. Freud, (1914) « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, p. 94.

Bienvenue dans le monde de la femme qui utilise ses moyens au service de la mère pour lui rendre ce qu'elle a arraché avec ses dents et finit par l'user elle-même avec son sadisme !

IIIIii) Helene Deutsch : la femme « active »

Deutsch, qui appartient à la première génération des pionniers de la psychanalyse et a été analysée par Freud et Abraham est surtout connue pour ses nombreux travaux concernant la féminité. Dans *La psychologie des femmes*, son ouvrage le plus connu, elle aborde de nombreux thèmes sur la maternité, la ménopause, l'adolescence et la frigidité. Sa propre théorie est extrêmement liée à la psychanalyse et aux positions freudiennes.

Dans cet ouvrage, Deutsch définit ce qu'elle appelle « l'essence féminine » comme ce qui est caractérisé par une inhibition des tendances actives et agressives¹³⁵. Ainsi, la féminité se réalise avec le changement de direction des forces actives-agressives de la fillette, bien que le garçon mette toutes ses tendances actives à la disposition du moi et à son adaptation à la réalité. Les deux sexes se ressemblent beaucoup à cette période du développement, à la fois par la passivité et l'agressivité. Mais en raison de son inhibition, on définit la femme comme passive et réceptive, et l'homme comme actif. Pourtant, quand l'activité d'une femme dépasse une certaine mesure d'intensité, elle peut devenir dangereuse pour des personnes de son entourage, plus particulièrement pour les éléments masculins de la famille. Son agressivité peut être une dérobade pour masquer ses désirs instinctifs profondément féminins, désirs qui lui semblent dangereux et sont finalement refoulés.

Pour expliquer ce conflit entre la féminité et la virilité, Deutsch fait allusion à Georges Sand, la romancière française, qui constitue une parfaite illusion pour son point de vue

¹³⁵ H. Deutsch, (1944) *La psychologie des femmes I. Enfance et adolescence*, p. 242.

théorique. Parce que, dit-elle, « *elle est le type classique de la femme-homme, de cet être étrange qui semble posséder une âme masculine dans un corps de femme* ». ¹³⁶ Deutsch, dans une première partie, fournit une large explication sur l'enfance de G. Sand, sur sa famille, son intérêt intellectuel et ses amours. Elle trouve les causes profondes qui ont frustré G. Sand et sa féminité dans ses expériences de l'enfance : l'identification à son père et les réactions sadiques face à la déception sont deux aspects, décrits par Deutsch, de sa virilité. L'accentuation de ses tendances masculines était une réaction aux déceptions de sa féminité. « *Dans son besoin éternel insatisfait d'amour, G. Sand allait d'un homme à l'autre. Aucune relation ne pouvait réussir, car elle choisissait toujours un homme faible, un petit garçon qui avait besoin d'aide. Ce qu'elle voulait, c'était l'amour d'un père, d'un homme grand, fort, puissant, divin. Ce désir dû être refoulé et sublimé en une religion* ». ¹³⁷ Parce que chaque fois qu'elle se lançait à la recherche de la force du père, elle ne trouvait que la faiblesse d'un enfant. Ainsi déçue, elle décevait en retour peinant l'autre et se faisant souffrir. C'était son intuition qui cachait des éléments féminins-passifs, alors que son intellect restait sur le plan masculin-agressif. Toutefois, sa virilité prenait une forme créatrice dans ses œuvres, grâce à la sublimation de ses dons.

A partir de l'interprétation de G. Sand, Deutsch montre qu'elle partage les avis de K. Horney sur l'envie du pénis en semblant être convaincue que l'humiliation narcissique de la fille et l'envie provoquée par la vision de l'organe masculin laissent une forte impression, même si on ne peut pas les tenir responsables de toutes les manifestations ultérieures dans le développement de la femme. Certes, l'envie du pénis joue un rôle mais ne constitue pas la cause primordiale. Il y a des femmes chez qui le désir d'être un homme prend une forme directe et primitive qui se révèle dans leur habillage, leur coiffure ou leurs comportements fortement virils. Elles luttent avec et contre les hommes au lieu de se laisser aimer par eux. Ici

¹³⁶ H. Deutsch, *La psychologie des femmes I. Enfance et adolescence*, p. 255.

¹³⁷ H. Deutsch, *La psychologie des femmes I. Enfance et adolescence*, p. 267.

on n'a pas à chercher loin les signes de l'envie du pénis. Mais il existe d'autres formes plus implicites que celle-ci, dont on trouve un exemple dans le désir maternel quand le désir d'avoir un enfant prend une forme masculine, c'est-à-dire quand la femme veut prouver par son enfant qu'elle est capable de créer quelque chose par son activité propre et quand elle considère son enfant comme un produit de son corps, engendré par elle seule.

Malgré la richesse clinique de son travail et ses analyses dans leur lien à la théorie, Deutsch considère la féminité comme ayant une « essence » déjà là, prête à être atteinte comme une construction *idéale* pendant le développement féminin. Ses remarques concernant le narcissisme, le désir maternel, l'adolescence, le masochisme sont riches d'apprentissages si on fait une autre lecture de ce qu'elle révèle, c'est-à-dire si on ne reste pas uniquement à côté de l'organe réel ou des zones érogènes à changer. En effet, ce ne sont ni l'anatomie, ni l'évolution biologique, ni le passage d'une zone à l'autre qui déterminent le devenir de la femme, mais le fantasme ou la position par rapport à la question du fantasme. Certes, la question du père, autrement dit la question de la paternité est extrêmement liée à la problématique féminine et ce qu'elle évoque Deutsch avec son analyse de G. Sand accentue encore une fois l'intérêt de ce lien. Mais qu'est-ce qui est si attirant, si désirable chez le père et si manquant à la mère pour que la fille effectue ce passage au père ? Il ne nous semble pas que cette question ait été suffisamment interrogée par Deutsch pour penser ensuite les déceptions possibles que la fille ressent pendant son enfance et son adolescence. Pour qu'il y ait passage au père, il faut d'abord qu'il y ait phallisme et ensuite l'impasse dans l'endroit maternel. La déception n'est, sûrement, qu'un des effets de ce passage que la fille ressent quand elle va rencontrer encore une fois l'impossible réalisation de son désir à l'endroit paternel. Et probablement elle va avoir ce sentiment d'être déçue pendant tout au long de sa vie car, comme Deutsch le fait entendre si bien dans son analyse de G. Sand, chaque fois qu'elle va espérer rencontrer un héros qui comblerait ses lacunes narcissiques, elle va se

heurter aux faiblesses d'un homme quelconque. Ce n'est pas, pourtant, la déception de la part du père ou d'un homme qui est déterminante pour le devenir femme. C'est surtout la question de la reconnaissance -et cela même en étant déçue- de son état de petite fille dans un devenir de femme qui est nécessaire pour son appui narcissique. En effet, ce que nous apprend la clinique, c'est qu'une femme ne souffre pas plus d'une déception que d'une non-reconnaissance par son père d'abord et ensuite par son entourage.

IIIIIIa) Le masochisme féminin

C'est le désir de castration de la fille qui inaugure, selon Deutsch, le complexe d'œdipe. « *Je veux être châtrée par le père* » est la première forme du développement définitif de la féminité qui s'énonce dorénavant comme une orientation vers le désir masochiste. Au lieu de la poussée active des tendances phalliques, apparaît le fantasme *d'être châtrée* qui forme ainsi le fondement érogène-masochiste de la libido. Certes, bien avant cette formule d'énonciation du fantasme, il existe une première identification infantile avec la mère qui est toujours masochiste. Néanmoins, différents des fantasmes d'être châtrée par le père, les fantasmes qui trouvent leur naissance dans cette identification maternelle masochiste ont un caractère toujours sanglant et douloureux. Même si Deutsch ne le dit pas dans ces termes, nous entendons cette identification masochiste comme une identification au désir phallique de la mère, comme un anéantissement dans le désir maternel qui veut que son enfant la prolonge, la dédouble dans ses fantasmes de faire « Un ». Pourtant, cette première identification à l'endroit maternel est nécessaire pour que le bébé fille s'accroche à ce qui la détermine dans les fantasmes de la mère. Ce n'est qu'après le refus d'amour de la part de celle-ci, dans la non-satisfaction d'être aimée par sa mère comme unique que ce deuxième virage masochiste vers le père peut être prise par la petite fille. C'est le moment, selon Deutsch, où l'enfant fille

commence à être une femme, « où le désir de castration et de viol a été conçu en même temps que le fantasme suivant: recevoir un enfant du père. (...) Si l'homme puise les forces principales de ses sublimations dans ses tendances sadiques, la femme les puise dans ses tendances masochistes- sous le forme de maternité ».¹³⁸

Faisons ici un rapprochement, entre ce que disent H. Deutsch et J. Schaffer au sujet du masochisme érotique qui crée le « féminin » des femmes. Si, en suivant la théorie freudienne, le complexe d'œdipe est caractérisé par l'accès des deux sexes au couple « phallique-châtré » et la puberté est caractérisée par l'accès au couple « masculin-féminin » avec la possibilité de la réalisation de l'acte sexuel, le « féminin » de la femme naîtra, selon Schaffer, avec la génitalité adulte lors de l'acte amoureux, lorsque la femme « s'ouvre et se soumet à l'invasion pulsionnelle ». « Le travail du féminin » s'élabore ainsi par l'accueil de cette force à la fois « effractive et nourricière » du psychisme qui trouve son accomplissement dans la puissance sexuelle de l'homme et dans la reconquête permanente par le masculin. Le personnage principal qui prépare la fille à ce moment d'effraction avec « la promesse de pénétration » est, bien sur, la mère « en tant que messenger de l'attente, du féminin érotique et du masochisme érotique gardien de la jouissance »¹³⁹.

Quand Freud analyse le fantasme pervers dans son article *Un enfant est battu* (1919), il trouve l'expression féminine dans le scénario masochiste et non pas dans la douleur éprouvée pendant le plaisir. Nous pouvons avancer avec Lacan que c'est dans la structure grammaticale du fantasme, dans l'usage des mots qui désignent une situation active ou passive que s'énonce le positionnement subjectif par rapport à la différence sexuelle, au couple « phallique-châtré ». Ce n'est pas parce que les femmes sont masochistes que celui-ci prend une expression féminine, mais parce que les fantasmes masochistes sont des expressions féminines, que le masochiste se situe du côté féminin de la sexualité. Entendons,

¹³⁸ H. Deutsch, (1929) « Le masochisme féminin et sa relation à la frigidité », in *La féminité mascarade (études psychanalytiques reunies par M.-C. Hamon)*, p. 229.

¹³⁹ J. Schaffer, *Le refus du féminin. (Le Sphinx et son âme en peine)*, p. 147.

donc, le « je veux être châtré par le père » comme « je veux être pénétrée et ainsi constituée comme manquante par le père ». Et celle ou celui qui fait cet appel à l'autre (au père) doté par cette puissance effractive trouve son expression subjective dans la position féminine de la sexuation.

Ajoutons, toutefois, une remarque à propos des idées différentes de Klein et Deutsch sur le masochisme. Chez Klein, le masochisme féminin provient de la crainte des objets introjectés, surtout du pénis paternel. En clair, c'est le pénis introjecté en elle-même qui punit la femme masochiste lorsqu'elle se plaît à souffrir. Le choix d'un partenaire sadique est alors motivé par le besoin de l'incorporation d'un « mauvais » pénis, capable de détruire en elle ses objets dangereux. Comme, dans la théorie kleinienne, le pénis est assimilé au sein de la mère et le vagin assume le rôle passif de la bouche qui suce, ces fantasmes masochistes ne sont pas des représentations d'une maturité vers la féminité comme le veut Deutsch, mais sont dus à la frustration du sein dès la première enfance.

IIIIiib) La pubertaire et l'homosexualité

Deutsch, en tenant compte de la phase de la puberté chez la fille et ses relations avec l'homosexualité tente de montrer l'importance de cet état particulier dans le développement du sexe féminin, l'étape pendant laquelle les fonctions de reproduction et le traumatisme ancien se trouvent réactivés.

Il est certain que la puberté est une phase où l'intérêt érotique du sujet est porté davantage sur son propre corps, où les enjeux narcissiques reprennent la scène pour la reconstruction de l'image de la jeune fille. Pendant la phase pubertaire, il s'agit d'une effraction dans le réel du corps qui bouleverse les anciens repères infantiles à la fois sur les plans corporel et psychique. Lors de cette nouvelle organisation de la subjectivité, la

pubertaire se tourne de plus en plus vers sa propre image corporelle qui est en pleine transformation. Deutsch appelle cet état où l'intérêt de l'adolescente se tourne vers elle-même, vers son propre sexe, comme un état de bisexualité ou homosexualité dans lequel le lien avec la personne du même sexe devient prédominant. Elle évoque cette relation homosexuelle comme un exemple typique de choix d'amour narcissique où on s'identifie avec l'amour éprouvé pour un être et grâce auquel on peut se satisfaire soi-même. Ainsi, un petit univers se crée où il y a des échanges d'assistance et d'admiration, l'adaptation réciproque des demandes et le soulagement qu'on éprouve dans nos sentiments d'infériorité, en commettant des péchés ensemble. Pourtant, certains types de femmes gardent toute leur vie de telles relations. Dans ce cas, la nuance sexuelle du lien reste inconsciente alors que la tendresse mutuelle garde souvent son caractère érotique.

Nous constatons bien, à la suite des travaux sur l'adolescence, que le recours aux amitiés du même sexe est dû à la fragilité de l'image corporelle de l'adolescente, qui a encore besoin d'être rassurée dans le regard de l'autre. Avant d'aller rencontrer l'autre sexe, l'adolescente essaie d'appivoiser ses propres transformations corporelles pour acquérir suffisamment d'assises psychiques sur lesquelles elle peut s'appuyer et ensuite se rassurer. En effet, le sol de l'enfance grâce auquel l'adolescente trouvait un support, flotte, dorénavant, fortement sous ses pieds, comme des vagues ramenant et remuant les anciens liens et fragilités infantiles. De ce fait, l'investissement de l'autre en tant que complice se présente presque comme une évidence pour que la jeune fille comme le jeune garçon s'accroche à une branche parmi ces vagues. « *Ce sont des vraies relations amoureuses au double* » dit S. Lesourd en amplifiant ces relations homosexuelles transitoires des problématiques du narcissisme adolescent¹⁴⁰.

¹⁴⁰ S. Lesourd, *Adolescences...Rencontre du féminin*.

Ce que Deutsch a bien remarqué dans ses travaux en partant de ses analyses des relations homosexuelles à la puberté, c'est la problématique de la réactivation du lien maternel originaire. « *Le champ magnétique maternel* » ou la première identification masochiste à la mère retrouve son attirance pour la jeune fille lors de cette irruption de la sexualité, des premières satisfactions corporelles. En fait, les thèses de Deutsch ne sont pas loin de celles de Freud en ce qu'elles réaffirment l'importance de la relation mère-enfant dans la vie affective des femmes et plus particulièrement dans le choix d'objet d'amour homosexuel. « *Je dois toutefois avouer, dit-elle, une fois de plus que dans tous les cas que j'ai observés, la première pierre de l'inversion ultérieure était déjà posée dans la première période infantile* ». ¹⁴¹

Deutsch voit bien qu'il s'agit d'une réémergence des liens infantiles anciens dans ce que l'adolescente éprouve de cet état dépayçant. Mais là où elle se trompe comme Horney et comme tous les défenseurs de l'existence d'une essence féminine, c'est dans les explications de ces mouvements psychiques en termes de régression ou de fuite devant les hommes, autrement dit devant la féminité qui devrait être déjà là. Or, s'il y a quelque chose devant laquelle la fille tente de fuir ce n'est pas la féminité en tant qu'elle s'inscrit dans la logique phallique, mais c'est le féminin en tant qu'il représente la vacuité de la logique phallique imaginaire. Ce n'est pas non plus la question d'un mouvement régressif dont il s'agit ici, quand la fille, comme le garçon d'ailleurs, n'arrive pas à affronter ses failles narcissiques « *issu du leurre de la promesse œdipienne de récupérer un jour l'usage du phallus à son compte* » ¹⁴² ; mais bien au contraire c'est le maintien de l'accrochage au phallus imaginaire qui repèrerait tous les défauts narcissiques. En effet, le surgissement des traces de cette première relation à la mère, cette relation que nous avons définie, de notre part, comme l'excitation-satisfaction primaire liée au corps est « *toujours sanglant et douloureux* », comme

¹⁴¹ H. Deutsch, (1932) « L'homosexualité féminine » in *La féminité mascarade (études psychanalytiques réunies par M.-C. Hamon)*, p. 294.

¹⁴² S. Lesourd, *Adolescences...Rencontre du féminin*, p. 118.

l'exprime justement Deutsch, car elle se recolle au sujet qui croyait l'avoir rejetée une fois pour toute en dehors de son ex-sistence. Et c'est dans ce registre défensif contre ce qui excéderait la logique phallique que nous comprenons les relations au semblable à l'adolescence, les recherches de la reconnaissance par son double dans un « *groupe des mêmes qui viennent soutenir le sujet dans son narcissisme* », ¹⁴³ comme nous comprenons le désir de maternité et la fonction maternante en tant qu'un prolongement, un complètement de soi qui se situe dans une sexualité « masculine », référée à la phallisation du corps.

¹⁴³ S. Lesourd, « L'Inconscient, c'est le politique », Le séminaire tenu à L'Université Bilgi d'Istanbul en octobre 2009 dans le cadre des « *Séminaires de master de psychologie clinique de l'année 2009-2010* ».

IV. Jacques Lacan : « La femme n'existe pas »

Sur le plan clinique, il n'est pas aisé de préciser ces mécanismes psychiques qu'on a tenté d'expliciter selon les différentes perspectives des auteurs et qui nécessitent un point de vue structural pour concevoir la structure d'un symptôme au sens analytique. En ce sens, Lacan fait une distinction entre castration, frustration et privation qui correspond à la distinction du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Dans le livre V du *Séminaire* il remet cette conception de *penisneid* en question -mais différemment des critiques apportées par E. Jones, par M. Klein ou par K. Horney- qui lui paraît « comme une construction artificielle ». De ces trois formes pendant les divers temps de l'évolution œdipienne chez la petite fille, la frustration correspond au vécu imaginaire du manque lorsque la fille ne reçoit pas le pénis du père qu'elle espérait avoir. Elle est frustrée d'un objet réel auquel elle s'attachait pour sa complétude imaginaire. Quand cette frustration de la réalité du pénis possédé par le père se substitue, par la suite, par le désir d'avoir un enfant du père en tant que symbole de sa complétude phallique, elle éprouve, pendant ce moment de l'évolution, une privation « toute à fait réelle ». En effet, « ...il n'a jamais été question qu'elle en ait. Elle est bien incapable d'en avoir un. L'enfant est d'ailleurs là en tant que symbole, et ce symbole précisément de ce dont elle est réellement frustrée ». ¹⁴⁴

Nous n'allons pas aller si loin si on considère que dans ces deux registres concernant la frustration et la privation, l'objet convoité reste au niveau de la *demande* que Lacan distingue du désir qui se porte sur l'objet en tant que l'*objet rien*, donc ni signifié dans le symbolique ni spéculatif dans l'imaginaire. En effet, si Freud a mis le terme *Trieb* au centre de sa théorie de la sexualité et si effectivement tout tourne autour de la pulsion qui tend vers des objets échangeables (sein-pénis-enfant) pendant le développement sexuel de la fille, il reste

¹⁴⁴ J. Lacan, (1957-1958) *Le Séminaire Livre V. Les Formations de l'inconscient*, p. 276.

encore un dernier mouvement psychique, lequel correspond à la castration, « *laquelle ampute symboliquement le sujet de quelque chose d'imaginaire* »¹⁴⁵ pour que sa demande se transforme en désir. La fille, n'ayant ni le pénis ni l'enfant du père, se trouve cette fois-ci prise au filet de la loi du désir qui veut que son objet soit infini et au-delà de tout l'objet concevable imaginativement ou symboliquement.

Lacan, de ce point de vue structural, traite la problématique de l'identification de la fille à son père -considérée comme un problème par Horney et Deutsch- en l'articulant au moment de la privation lors du développement sexuel de la fille. Ce dont il s'agit, quand la fille réalise une certaine identification au père, n'est pas tant la transformation de la fille en homme, mais l'inscription du père en tant que signifiant, c'est-à-dire en tant qu'Idéal du moi. Ce qui s'exprime dans cette identification, ce sont les éléments signifiants, les traits saillants du père remarqués par le sujet ou, plus précisément, ce sont *les insignes du père*. Cette identification représente ainsi pour Lacan, loin d'être un obstacle vers la féminité ou une adoption d'un désir masculin, la transformation du désir lui-même qui trouve l'un de ses exemples dans cette phrase « *je tousse comme mon père* ». En effet, le premier rapport de la fille avec son objet primordial, l'objet par excellence, la mère, la fait entrer en rivalité avec un troisième terme qui rend possible l'existence des signifiants dans le psychisme humain. A la transformation de l'objet en fonction signifiante pour le sujet par l'introduction du troisième terme, s'accompagne la substitution d'un autre désir au premier désir, lequel était en rapport avec la relation libidinale première. La fille retrouve ainsi sa place sous cette nouvelle forme qui s'appelle *l'Idéal du moi* et cette nouvelle forme du désir implique toujours le phallus en tant que l'instance du signifiant : « *Puisque nous en sommes toujours au premier exemple de la petite fille avec le père, disons que ce qui modifie son histoire et qui dès lors modèlera les*

¹⁴⁵J. Lacan, (1957-1958) *Le Séminaire Livre V. Les Formations de l'inconscient*, p. 277.

*relations du sujet avec son objet, c'est l'instauration en lui de cette fonction nouvelle qui s'appelle l'Idéal du moi »*¹⁴⁶.

Il est certain que la transformation des rapports avec l'objet et l'échange du désir par un autre désir permet à la fille de se reconnaître dans une nouvelle place qui la fait passer à une autre étape, celle de la castration. Cependant, de cette relation première libidinale, de cette excitation-satisfaction primaire reste une partie « hors refoulement » qui fait que la fille ne soit pas-toute dans cette nouvelle forme d'existence régie par l'Idéal du moi. C'est la femme *pastoute* de Lacan et ce « en plus » du côté de la jouissance qu'on va tenter d'aborder maintenant, après avoir comparé les différentes théorisations des auteurs qui ont toutefois un point commun remarquable : la tentative de réparer le complexe de castration de la femme qu'ils ont considéré comme une humiliation narcissique pour définir l'appartenance propre de la femme au niveau de son développement sexuel.

IVi) D'une féminité « pastoute »

Dans le cas de la jeune homosexuelle Freud a montré qu'avant la fixation au père il devait y avoir une phase *præœdipienne* qualifiée par la relation primaire à la mère, qui ne disparaît pas vraiment mais se reporte à nouveau dans la relation au père. La fille se heurte-t-elle toujours au même obstacle ? Et, que demande-t-elle à sa mère ? Comment faut-il entendre cette relation primaire de la fille à sa mère ? Lui demande-t-elle de la nourrir, de la promener, d'être à elle toute seule, et alors de la laisser tranquille ? Mais que demande-t-elle vraiment en demandant tout cela à sa mère ?

Il n'y pas de mot pour dire cette *Demande* qui est inconnue et que le langage ne permet pas de dire mais qui subsiste dans et au-delà de chacune des demandes. Dans l'ordre

¹⁴⁶ J. Lacan, (1957-1958) *Le Séminaire Livre V. Les Formations de l'inconscient*, p. 301.

de la demande, nous trouvons qu'il n'y pas de demande du sujet qui n'implique la demande inversée venant de l'Autre. La conjonction de ces demandes prend la forme de l'amour réciproque mère-enfant. Cependant, ces demandes tracent un seul trajet, celui de la coupure parce que c'est un vouloir pur, vide, non encore habité par le langage; c'est la *Chose*, une chose en soi, l'objet-chair de la mère qui échappe au langage et qui renvoie le sujet à l'impossible. C'est le premier registre des trois registres fondamentaux de la réalité humaine, de la structure du sujet, sur lesquels Lacan met l'accent dans son mouvement du « retour à Freud », registres très distincts et qui s'appellent: *le symbolique, l'imaginaire et le réel*.

Dans cette première relation fusionnelle à la mère, l'enfant est engagé, aliéné au désir de la mère, où il est nommément identifié à son phallus, à son objet du manque pour le combler imaginairement. En s'identifiant imaginairement à l'objet du désir de la mère, le désir de l'enfant se réalise déjà comme désir de désir. C'est la relation qui lie l'enfant au premier Autre, à l'Autre maternel, celui que Lacan présente comme non encore divisé par le lieu de la loi.

Dans un deuxième temps, avec l'intrusion de la figure paternelle grâce à la médiation de la mère qui porte le père à *la réalité*, l'identification phallique de l'enfant va être remise en cause. L'enfant, désormais suspendu à la question d'être ou ne pas être le phallus effective ainsi une série de déplacement quand à sa logique désirante. Dans la mesure où la mère fait entendre à l'enfant le rôle privilégié joué par le père à l'endroit de son propre désir, l'enfant reçoit du discours de la mère qu'il ne saurait être l'objet qui comble son manque. Ainsi, l'enfant renonce à s'identifier à l'objet du désir de la mère et accepte donc de reconnaître le père non seulement comme celui qui a le phallus mais encore qui peut le donner à la mère, puisqu'elle ne l'a pas. Il abandonne sa position initiale d'*assujet* au profit de la position de sujet qui s'ébauche. Ce déplacement modifie le mode de liaison mère-enfant qui ne participe

plus de l'espace imaginaire mais qui désormais se réfère au père et à la mère dans la prescription symbolique, inaugurée par la métaphore paternelle.

Le développement de la féminité est censé se réaliser dans la deuxième phase, après la mise en place du complexe de castration, où la fille est déçue par sa mère et se tourne vers son père, entrant ainsi dans l'Œdipe. Le père se substitue à la mère et, par conséquent, le désir de l'enfant vient prendre la place de l'envie du pénis.

«A partir de là Freud ne va pas cesser de se heurter à la question de savoir si ce passage de la première à la deuxième phase de l'Œdipe féminin comporte bien quelque chose de l'ordre d'une métaphore. (.....) Tout se passe en réalité comme si, pour la petite fille, le père ne se substituait jamais tout à fait à la mère, comme si c'était toujours cette dernière qui continuait à agir à travers la figure du premier. Autrement dit, la question se pose de savoir si ce que Freud construit avec ces deux phases de l'œdipe féminin relève de la métaphore ou de la métonymie » écrit Serge André¹⁴⁷. Il y aurait donc chez la fille une persistance d'une relation à l'Autre où le père ne s'impose pas vraiment comme métaphore dans le destin féminin et où la fille ne s'assujettit *pas toute* à cette fonction de métaphore. Il semble que c'est plutôt d'une métonymie de la mère dont il s'agit, dans la mesure où l'insistance paternelle ne fait pas disparaître le premier Autre maternel. Néanmoins, il est vrai qu'il y a une difficulté pour la fille, au moment où elle est amenée à rejeter la mère comme objet d'amour, car en même temps c'est le moment où elle devrait s'identifier à sa mère pour occuper sa position féminine à l'égard du père ; autrement dit elle doit conserver son premier objet d'amour qui doit être abandonné pour se tourner vers le père. Et ce n'est pas tout, car elle doit aussi abandonner la jouissance clitoridienne qui a un caractère masculin pour Freud, au bénéfice de la jouissance vaginale. Cependant, la substitution du vagin au clitoris ne s'opère pas tout à fait, de même que la mère, abandonnée comme objet d'amour, reste

¹⁴⁷ S. André, *Que veut une femme*, p. 186.

toujours présente comme pôle identificatoire dans la seconde phase. Ainsi, la jouissance vaginale ne remplace pas la jouissance du clitoris mais elle s'y ajoute, ce qui ressemble à un lien métonymique plutôt que métaphorique.

Freud nous indique que dans l'ambivalence à l'égard de la mère se joue autre chose sur la base de la dialectique activité/passivité. Cela signifie une oscillation entre *être l'objet de la mère et prendre la mère pour objet* : c'est une révolte contre la passivité qui peut être entendue comme un désir de séparation. Mais cette révolte aboutit à une nouvelle impasse où la fille devient masculine pour devenir un sujet, dans la mesure où activité et masculinité s'équivalent. Elle s'écarte de son destin féminin en se détachant de la mère pour passer d'une position passive d'objet à une position active où c'est la mère qui est mise en position d'objet. Mais elle doit conserver aussi cette passivité pour s'attacher à son père. Il est nécessaire que la fille perde son activité phallique, mais *pas-toute* pour pouvoir soutenir la demande qu'elle va ensuite adresser au père.

IVii) Du côté féminin de la sexualité

Même si Freud montre les traits particuliers dans le mode du choix amoureux féminin et dans le mode de satisfaction de la pulsion, la question de la féminité reste comme une énigme, un mystère, voire même dangereuse dans la théorie freudienne. La problématique de l'envie du pénis se révèle, dans l'œuvre freudienne, comme une tentative de saisir la clef d'un désir unique, permettant d'unir toutes les femmes en un ensemble. C'est justement cette notion d'un *ensemble de femmes* que Lacan remet en cause, pour accentuer le terme d'une femme.

Dans son texte de 1958 *La signification du phallus*, Lacan rapporte les structures auxquelles les rapports entre les sexes sont soumis à la dialectique d'être ou d'avoir le

phallus. Les hommes tendent à avoir le phallus et les femmes à l'être : chacun et chacune joue à paraître détenteur du phallus, pour le protéger lorsqu'il l'a ou pour en masquer le manque lorsqu'elle ne l'a pas. La femme, à défaut d'avoir le phallus, a un corps féminin qui acquiert un statut symbolique tout en s'étayant sur le réel de la chair. D'où l'attention extrême que les femmes portent généralement à cette image pour être rassurées dans leur féminité. Ainsi, écrit Lacan, « *c'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs, dans la mascarade* ». ¹⁴⁸ Si l'homme n'est pas sans avoir le phallus dans l'échange de ce qu'il possède, ce phallus imaginaire, la femme n'est pas sans *être* le phallus dans son corps féminin qui attire et éveille le regard désirant.

On trouve dans le Séminaire *Encore* de Lacan, en 1972, le développement des thèses qui cernent la féminité comme cependant *pastoute* déterminée par la fonction phallique, à savoir que la femme n'est « *pastoute* » représentée par la fonction du phallus. Dans ce nouveau projet, Lacan aborde d'abord la sexualité féminine, plus précisément la jouissance féminine qui est restée intacte dans la théorie freudienne. Ainsi il déplace la problématique féminine qui est un devenir-femme, en mettant l'accent sur la problématique d'un être qui ne peut s'assujettir entièrement à l'œdipe et à la loi de la castration. Il distingue d'abord deux types de jouissance, comme nous avons expliqué dans la partie précédente, celle de la jouissance de l'Autre et celle de la jouissance sexuelle. « *Que tout tourne autour de la jouissance phallique, c'est précisément ce dont l'expérience analytique témoigne, et témoigne en ceci que la femme se définit d'une position que j'ai pointé du pas-tout à l'endroit phallique* ». ¹⁴⁹

Ainsi, Lacan réinterprète, dans son Séminaire *Encore*, la position masculine et la position féminine à partir des quatre formules suivantes :

¹⁴⁸ J. Lacan, (1958) « La signification du phallus », *Écrits II*, p. 172.

¹⁴⁹ J. Lacan, (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, p. 15.

$\exists x \overline{\Phi x}$ $\forall x \Phi x$	$\overline{\exists x \Phi x}$ $\overline{\forall x \Phi x}$
$\$$ Φ	$S(\cancel{A})$ a Femme

Ce tableau présente la situation masculine à gauche et féminine à droite et il montre comment le sujet va se déterminer par rapport au phallus et à la castration. A gauche donc, du côté imaginairement homme, la castration agit comme loi universelle $\forall x \Phi x$, tout sujet x est soumis à la castration. Cela signifie que l'accès au phallus symbolique Φ nécessite l'opération de la castration. Le père primitif, le père mythique échappe seul à la castration en appliquant ainsi $\exists x \overline{\Phi x}$: il existe *au moins un* qui n'est pas castré, un homme qui n'obéit pas à la fonction paternelle. Nous voyons ici comment l'exception paternelle confirme la règle universelle : c'est ce x soustrait à la fonction phallique qui impose à tous les autres d'être confrontés à la castration, d'où la fonction paternelle comme support de la loi. De ce côté, nous trouvons le phallus symbolique Φ et le $\$$ qui s'en autorise. Mais ce sujet trouve l'objet a qui détermine son désir de l'autre côté, du côté féminin.

La sexuation des hommes nous permet de formuler deux conclusions. D'une part, les hommes constituent un ensemble, l'*ensemble universel* de tous ceux qui sont soumis à la castration. D'autre part l'existence d'au moins un homme, le Père symbolique, institue, pour tous les autres, le fantasme d'une *jouissance absolue*, inaccessible et interdite, c'est-à-dire non soumise à la castration. C'est ce qui unira, en retour, la jouissance de tous les hommes en tant que jouissance phallique, marquée par la limite de castration.

A droite, donc du côté féminin, la castration est abordée de façon singulière puisqu'elle aurait été subie d'emblée comme une privation par la petite fille, privation attribuée à une mère phallique avant d'être transférée sur le père. $\overline{\exists x} \ \overline{\Phi x}$ signifie simplement que, pour les femmes, la fonction phallique n'est pas limitée comme pour les hommes par l'exception d'un sujet soustrait à la castration. Il n'existe pas un x qui fasse exception à la fonction phallique. A la différence du positionnement masculin, la fonction phallique ne représente pas une limite absolue pour celles ou ceux qui se situent du côté féminin de la sexuation, tout en ouvrant l'accès à un au-delà du phallus. De plus, contrairement aux hommes et en raison de l'absence de ce « au moins un » qui fait exception à la castration, une expression universelle comme « La femme » est irrecevable puisque les femmes ne constituent pas un ensemble universel du point de vue de la fonction phallique. Lacan conclut sur cette impossibilité en inscrivant par la barre portée sur le $\overline{L/a}$ puisque « $\overline{L/a}$ femme n'existe pas » : « *Des femmes à partir du moment où il y a les noms, on peut en faire une liste, et les compter. S'il y en a mille être c'est bien qu'on peut les prendre une par une, ce qui est essentiel. Et c'est tout autre chose que l'Un de la fusion universelle. Si la femme n'était pas toute, si dans son corps, elle n'était pas toute comme être sexué, de tout cela rien ne tiendrait* ». ¹⁵⁰

La formule $\overline{\forall x} \ \Phi x$ signifie qu'elles ne sont *pas-toutes* limitées par la jouissance phallique, mais pourtant cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas soumises à la fonction phallique du tout.

Les femmes abordent, donc, la problématique de la jouissance différemment que les hommes. Il s'agit d'un rapport *autre* à la jouissance, comme le formule Lacan, un rapport différent à la jouissance de l'Autre. Comme pour les hommes, cette jouissance de l'Autre leur est impossible, néanmoins pour elles cet impossible ne fonctionne pas comme un interdit.

¹⁵⁰ J. Lacan, (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, p. 18.

Ainsi Lacan souligne qu'il existe pour les femmes une possibilité de la *jouissance supplémentaire* qui désigne leur rapport particulier à la jouissance de l'Autre.

*«Il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses, c'est justement de ceci que, d'être pas-toute, elle a, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, une jouissance supplémentaire. (...) Si j'avais dit complémentaire, où en serions nous ! On retomberait dans le tout ».*¹⁵¹ C'est dans ce sens qu'il ne pourrait y avoir de rapport sexuel entre un homme et une femme. En effet, pour qu'il y ait du rapport sexuel entre un homme et une femme au sens logique du terme, il faudrait que l'homme, en tant qu'élément d'une universalité, entre en relation avec *la femme*, elle-même élément d'une universalité. La formule de Lacan, « il n'y pas de rapport sexuel » signifie qu'il n'y pas de rapport symbolique entre un supposé signifiant qui désignerait la jouissance masculine et un autre supposé signifiant qui désignerait la jouissance féminine, celle qui, en raison de son rapport *autre* à la jouissance, n'a pas pu s'élever au statut du signifiant. De plus, dans l'inconscient, au lieu du signifiant qui signifierait la jouissance absolue de deux sexes il existe un trou et c'est à partir de ce trou-là que le rapport sexuel *ne cesse pas de ne pas s'écrire*.

Toutefois, la jouissance féminine, si elle a un rapport à l'Autre, à S(~~A~~), n'est pas sans rapport non plus avec la jouissance phallique car, dans sa rencontre sexuée avec l'homme elle ne peut atteindre l'homme qu'en passant par le phallus Φ . En même temps, il existe un univers de jouissance spécifiquement interne au féminin : celui qui lie une femme à la question du manque en tant que tel, c'est-à-dire à la jouissance de l'Autre. C'est là le sens de la formulation selon laquelle la femme n'est pas-toute dans la jouissance phallique, que sa jouissance est essentiellement divisée. Il y a une jouissance à elle, dit Lacan, « (...) à cette elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait

¹⁵¹ J. Lacan, (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, p. 94.

*rien, sinon qu'elle l'éprouve - ça elle le sait »*¹⁵² C'est justement cette jouissance à elle, cette jouissance innommable qui se refusé à se prêter à la mascarade phallique à laquelle l'invite la loi du signifiant. C'est comme dans le paradoxe de Zénon auquel Lacan fait allusion dans son *Séminaire*. Dans chacun de ses pas, elle s'éloigne de l'homme qui veut la rejoindre et dans chacun de ses pas elle vise l'infinitude, l'impossible. Elle vise l'Autre d'où vient sa jouissance spécifiquement interne à elle qui renvoie à la question du manque comme tel et, par certains cotés, à la problématique du phallus, au sens où le phallus peut apparaître précisément comme le signifiant du manque dans l'Autre. Ainsi Lacan souligne: « *L'Autre n'est pas simplement le lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport* ». ¹⁵³ Ce n'est pas ce que l'on voit chez la jeune homosexuelle décrite par Freud (1920) et reprise par Lacan plusieurs fois ? La relation symbolique organisée autour du père symbolique se transforme dans une relation imaginaire où la jeune fille prend la place du père et s'attache à un objet, la dame à qui elle donne ce qu'elle n'a pas. Elle assure le bonheur d'une femme dans une compétition par rapport au père ou à l'homme. Ne tente-t-elle pas de réaliser pour la mère l'homme qui aurait pu combler l'insatisfaction maternelle? Face à l'échec d'une identité sexuelle proprement féminine qui est censée venir de l'Autre mais qui ne saurait venir, alors, elle devient cette Autre, l'Autre trouée, paradoxalement, puisque l'Autre est manquant aussi. « *La jouissance de l'Autre, de l'Autre avec un grand A, du corps de l'Autre qui le symbolise, n'est pas le signe d'amour* ». ¹⁵⁴

IViii) Là où le signifiant fait défaut

Qu'elle femme suis-je? Nous savons bien que cette question travaille beaucoup nos patientes dans nos rencontres cliniques ainsi qu'elle nous préoccupe dans nos références

¹⁵² J. Lacan, (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, p. 95.

¹⁵³ J. Lacan, (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, p. 102.

¹⁵⁴ J. Lacan, (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, p. 11.

théoriques, non pas pour lui donner une réponse -comment pourrait-on répondre à la place d'un signifiant manquant ?- mais pour trouver de nouvelles ouvertures pour que l'espace où se déploie l'inconscient s'ouvre de plus en plus.

« Je crois avoir deux caractères opposés en moi. Une qui est intelligente, travailleuse, impitoyable, puissante, femme d'affaire, adorée par tout le monde, célibataire mais qui ne reste jamais sans copain, libre et peut-être un peu alcoolique. L'autre –ce qui est mon cas actuel- mariée, qui a toujours rêvé d'une belle famille, d'une jolie maison, fidèle à son époux mais malheureuse et insatisfaite. Cette autre moi me provoque parfois, me dit vas-y lance-toi comme un cheval sauvage. Mais qui suis-je maintenant ? » s'interroge une patiente en racontant par la suite à quel point elle est en colère contre sa mère qui l'avait toujours privée de « monter sur ce cheval toujours un peu dangereux ».

Les femmes rencontrent souvent cette envie d'aller au-delà du lieu de leur identification avec leur mère et en même temps éprouvent le ravage dû au vide, autrement dit au manque du signifiant qui désignerait leur être dans ce même lieu de l'identification. Porter deux pôles en elle-même représente aussi pour la fille la division de la mère entre deux pôles: l'épouse du père en tant qu'elle veille sur l'honneur de celui-ci, et pareillement à cela en tant qu'elle ouvre le chemin au refoulement de ce cheval toujours un peu dangereux, la sexualité féminine de sa fille et la mère archaïque comme autre pôle qui est en lien avec le signifiant du manque dans l'Autre, avec la jouissance féminine. C'est le pôle de la « putain » là où se pose la question du féminin en tant que cette inspiration de l'excitation-satisfaction primaire, et aussi la problématique de l'honneur en tant que cela renvoie la femme à la question du sacré, cette impossible jouissance archaïque. *« Pour la fille, la division de la mère entre ces deux pôles, d'épouse du père et de mère archaïque, produira facilement une schize de l'Autre, un clivage entre le féminin et le maternel, avec un effet immédiat, de par l'identification sur sa propre subjectivité. Ce qui pourra l'orienter de multiples façons, en renonçant partiellement,*

*transitoirement, ou définitivement, à la féminité ou à la maternité; ou bien au contraire en vouant sa vie à les réconcilier; ou encore en maintenant le mythe d'une unité parentale, moins sous la forme d'un parent combiné, que dans l'adresse à un Autre et qu'aucun homme n'égale »*¹⁵⁵.

« *Au fond je suis une femme d'amazone, j'ai une âme libre qui fait ce qu'elle veut, qui dit ce qu'elle veut, mais ma mère m'a éduquée pour être une fille patiente et conquise* », se révolte une autre patiente à cause de ne pas pouvoir vivre à fond son côté amazone. Le problème est cela : elle ne peut être les deux en même temps. A la question de « quelle femme suis-je » on a envie de répondre que c'est les deux, mais elle ne peut être à la fois la célibataire qui fait ce qu'elle veut, autrement dit jouir de tous les hommes et l'épouse fidèle de son époux. C'est ici que la question de l'honneur dans les organisations traditionnelles prend son importance avec ses deux facettes : d'un côté elle permet à la femme de vivre l'abandon de son autre pôle -sa jouissance excessive- d'une façon conforme aux issues sociales en *ayant* une vie honorable, d'un autre côté elle la met dans une autre relation, cette fois-ci autre que la logique phallique de l'honneur, dans l'adresse à la complétude de l'Autre en *étant* son honneur.

La pièce de théâtre de Luigi Pirandello « *Si cela vous paraît ainsi, c'est ainsi* » interroge aussi les spectateurs sur la question de « quelle femme » et de la vérité de la femme. La pièce commence par les commérages de certains habitants des milieux favorisés d'un village sur l'histoire mystérieuse d'une voisine et sa famille. Leur soif d'apprendre la vérité les amène chaque fois à un autre mystère sur cette voisine, son gendre et sa fille. Ses questionnements adressés à ces nouveaux habitants du village débouchent sur deux versions possibles des faits : soit c'est la voisine qui dit la vérité et dans ce cas c'est son gendre qui est devenu fou à cause de son amour pour sa fille en l'enfermant dans une autre maison à cause

¹⁵⁵ J.J. Rassial, «La libido est masculine», in *Le féminin: Un concept adolescent?*, p. 13–23.

de sa jalousie -ce qui explique d'ailleurs le fait qu'elle ne peut voir sa fille que de loin-, soit c'est la mère qui est devenue folle après la mort de sa fille, et la fille qu'elle voit de loin maintenant n'est que la deuxième épouse de son gendre qui, par pitié, continue ce jeu en la voyant seulement de loin. Le problème c'est que les deux prennent l'autre pour un fou à propos de la fille en question et les interrogations des villageois ne donnent aucun résultat et s'enferment dans un cercle vicieux. C'est un discours vide, un disque-cours, comme l'appelle Lacan, là où aucune part de vérité ne se fait jour. Finalement, malgré le désenchantement de la mère et de son gendre, ils décident d'interroger la fille -l'épouse- pour qu'elle leur énonce la vérité. « Je sais bien que vous êtes tous curieux d'apprendre la vérité et je vais vous la dire », commence-t-elle d'un air assez calme. « Je suis la fille de la dame que vous croyez folle ». Tout le monde s'apaise, « voila » disent-ils, « en fin la vérité!! ». Mais la fille continue « Et je suis l'épouse du monsieur que vous croyez fou. Je ne suis personne et je suis les deux. Je suis celle que l'une ou l'autre veut croire que je sois. Voici, la vérité ». Et après elle part, en laissant les autres déçus, privés d'une parole-pleine.

Les femmes partagées entre deux pôles rendent souvent leur mère responsable de ce déchirement. Le manque de la mère apparaît alors comme un double manque : manque du signifiant d'une identité féminine d'une part et manque du phallus d'autre part, alors que le garçon trouve chez son père un appui à l'identification virile qui correspond à son sexe. Un signe d'une identité proprement féminine qui est attendue de l'Autre ne reviendrait jamais. Abandonnées par le signifiant qui désignerait leur vérité, elles sont les deux à la fois, femme et mère-épouse, et ce qui est peut-être *lourd comme du sel* à transmettre d'une mère à sa fille est justement cette jouissance autre que phallique.

IViii) Deux pour faire la vérité:

Nous avons déjà évoqué le clivage des représentations qui figure dans l'ensemble des versets du Coran impliquant particulièrement la vie des femmes ainsi que leurs modes sentimentaux et comportementaux. L'image de la femme séductrice, celle de la femme méprisée¹⁵⁶, non désirée et enterrée¹⁵⁷, la femme qui dit « non » à la décision du prophète¹⁵⁸, la femme au pouvoir¹⁵⁹, l'image de la femme sainte et honorée sont les multiples facettes non pas de « La femme » mais des femmes racontées dans le Coran. Entre ces aspects salués ou bien rabaissés, l'exemple de la femme qui *oublie et se trompe* pose la question de la duplicité féminine qui est en rapport avec la problématique des jouissances.

Dans le verset en question, les femmes sont évoquées au sujet de porter témoignage dans les cas d'endettement à terme concernant la dimension juridique¹⁶⁰. Il est conseillé aux croyants qui ont un échange d'argent entre eux de faire inscrire à une tierce personne l'emprunteur et le prêteur sous le témoignage de deux hommes. En cas d'absence de deux hommes, explique le verset, un homme et deux femmes peuvent témoigner avec le consentement de l'emprunteur et du prêteur *pour que l'une d'elles rappelle à l'autre en cas d'oubli*. Et le verset continue par des conseils d'enregistrement de toutes sortes d'endettements afin d'empêcher les injustices.

Il existe deux types de lecture pour expliquer le/les sens de ce verset qui a provoqué, et ce n'est pas surprenant, des critiques vigoureuses dans certains milieux qui refusent

¹⁵⁶ Le Coran, Sourate CXI La Fibre/1-5, p.704.

¹⁵⁷ Le Coran, Sourate XVI Les Abeilles/57-59, p. 278-292.

¹⁵⁸ Le Coran, Sourate LVIII La Protestataire/1-2 « Dieu a bien entendu le propos de celle qui protestait auprès de toi contre (l'acte de) son époux, élevant sa plainte vers Dieu : et Dieu a bien entendu votre échange – Il est entendant, Clairvoyant. Ceux d'entre vous qui portent contre leurs femmes l'« anathème du dos », ces dernières ne deviennent pas pour autant leur mère : ils n'ont d'autre mère que celle qui les a enfantées. Ils ne font là que proférer une parole blâmable s'il en fut, un non sens – Mais Dieu est Celui qui efface, le Tout pardon », p.598-602.

¹⁵⁹ Le Coran, Sourate XXVII Les Fourmis/20-44, p. 402-411.

¹⁶⁰ Le Coran, Sourate II La Vache/282 « (...) Prenez deux témoins parmi vos mâles, et s'il ne s'en trouve pas deux, eh bien ! un seul, plus deux femmes, parmi les témoins agréés. Car si l'une s'égare, l'autre lui rendra la mémoire (...) », p. 25-68.

strictement cette image de la femme présentée en état d'égarement comme si c'était la caractéristique de sa nature. En effet, la lecture ontologique interprète ce qui est évoqué dans ce verset comme une particularité implacable de la femme alors que la deuxième lecture cherche les raisons de cet oubli dans l'histoire, dans les conditions socioculturelles de l'époque. Ces deux modes d'interprétations impliquent en même temps la question de la lecture du Coran dans son ensemble : soit on prend ces versets à la lettre non sans que cela s'accompagne d'un effet fascinateur, soit on les interprète avec une lecture plus approfondie et nuancée.

Mais en quoi ce verset qui indique l'état d'égarement des femmes nous intéresse ? Il nous intéresse dans ce qu'il évoque qu'une femme ne peut tenir la vérité seule et que La Femme toute, détentrice d'une vérité et d'une jouissance absolue n'existerait pas. Cette figure de la femme qui oublie ou qui se trompe évoque à la fois quelque chose de la position féminine, c'est-à-dire une part de son être qui reste insymbolisable, hors sens et de la familiarité du lien entre une femme et la question du déplacement qui lui donne un certain air de non fiabilité mais aussi une certaine liberté identificatoire.

Les femmes ont des difficultés à faire la synthèse d'une problématique, explique l'une des interprétations de ce verset¹⁶¹. Une femme est à la fois ici et ailleurs, en écoutant et témoignant sur ce qui se passe ici et maintenant, elle regarde ailleurs. Une femme étant donc partagée entre ici et ailleurs prête son attention non seulement à ce qui se déroule sur le moment mais peut aussi se laisser aller plus facilement dans ses associations. Nous avons essayé de pointer cette question de la présence-absence de la femme dans notre intérêt pour la lecture de *Totem et Tabou* et pour la narration de Schérazade. Qu'une femme ne suffisse pas à faire la vérité, car il y a quelque chose qui reste exclu de son savoir, quant à son sexe féminin, qui échappe à la logique du signifiant, au monde phalliquement ordonné, une deuxième

¹⁶¹ H. Fidan, *Kur'an'da Kadın imgesi (L'image de la femme dans le Coran)*.

femme y prend place pour lui rappeler ce qu'elle risque d'oublier dans son rapport à la parole et au monde. Il s'agit d'une hétérogénéité et non d'une homogénéité entre ces deux espaces l'un qui renvoie à l'ordre signifiant, à la jouissance bornée par le « non » de l'ordonnement phallique et l'autre qui trouve ses racines dans l'extrémité du rapport au premier Autre et qui ne peut s'élever au statut de signifiant. Les femmes oscillent entre ces deux espaces/deux femmes tout en appelant inlassablement à faire l'Un. Une femme ne suffit pas pour faire la vérité car elle est sans cesse dans un travail de déplacement et de manœuvre qui lui donne cet air d'égarement. Elle n'est pas tranquille. Et cette non-tranquillité fait que sa signature sous laquelle elle se définit, contient toujours cette espèce de voile, de dissolution de l'encre qui marquerait le témoignage de son être.

Cette question de la dissolution a certainement à voir avec le regard de la mère porté sur l'image du corps de l'enfant-fille, plus diffus, plus étendu que le regard porté sur le garçon chez qui on peut plus facilement pointer le regard sur une partie corporelle spécifique. Cette différence du regard porté sur l'image du corps rend effectivement les femmes plus aptes à des absences plutôt mélancoliques -ce qui n'est pas une mauvaise chose d'ailleurs, on y reviendra-, à des flottements de l'humeur et à des plongements dans les pensées qui donnent pourtant l'idée d'une inaptitude à se concentrer, à faire des synthèses, des points ou à raisonner suivant une logique. Or, là où on pense qu'une femme est dans la surface qui se disperse, qui s'envole, elle peut être tout à la fois dans les profondeurs d'un lieu autre que ce lieu unique.

Ce lieu autre mériterait d'être appelé comme « féminin » en ce qu'il renvoie au réel, à ce qui est rejeté dehors et reste insymbolisable comme une bête prête à attaquer, mais aussi en ce qu'il renvoie à une certaine solitude due au déchirement entre deux femmes, soit entre mère et putain, qui peut ouvrir en même temps la voie aux sublimations. « *Il faut que vous m'aidiez à faire une synthèse de ces deux Gonca* » énonce une patiente, « *l'une qui est une*

femme au foyer, l'autre qui est une artiste ». Un plus un fait pourtant deux et le résultat ne donne pas de toute façon l'Un de l'harmonie d'une synthèse.

Cela est en lien avec le rapport de la femme au nom, à ce qui donne un certain arrimage symbolique et aussi à ce qui permet l'accès à une jouissance féminine -ce lieu autre- au delà de la jouissance phallique. G. Pommier, dans son travail sur *le nom et le féminin* aborde la question de l'oscillation entre ces deux jouissances et pareillement la question du clivage entre ces deux inconciliables, prostitution et mysticisme, par le biais du changement de nom patronymique lors du mariage¹⁶².

La relation d'une femme avec le nom implique de multiples références dans son organisation psychique et sexuelle. Et ce n'est certainement pas indépendant du rapport de l'homme avec le meurtre du père et les noms du père en général. En effet, quand une femme effectue ce passage du changement de nom en se mariant, elle abandonne le nom de son père et s'inscrit désormais sous un autre nom, le nom marital. Ce qui mérite attention ici, c'est la facilité de la plupart des femmes à se déplacer d'un nom à un autre nom. Prendre cet autre nom revêt certainement une grande importance pour un homme, car la femme qui portera son nom représentera en même temps son « point d'honneur », elle sera la future mère de ses enfants comme l'annonce la plupart des hommes, car cette accentuation sur la maternité les assure aussi dans leur fonction paternelle, comme elle leur donne une certaine facilité pour cerner la question de « ce que veut une femme ». Cependant, comme nous l'avions évoqué, la problématique de l'honneur n'est pas indépendante de la question du traitement de la jouissance, autrement dit du clivage des jouissances. Une femme, effectuant ce passage à un autre nom se déplace de son territoire œdipien à un autre territoire, celle qui est autrefois promise par sa mère et celle qui est permise par son père : c'est « l'arrachage de sa jouissance féminine », si on le dit avec les termes de J. Schaeffer¹⁶³.

¹⁶² G. Pommier, *L'ordre sexuel*, p. 21-39.

¹⁶³ J. Schaeffer, *Le refus du féminin (Le Sphinx et son âme en peine)*.

« *Je désire un homme qui est capable de me faire taire quand il faut, de prendre des décisions, des initiatives* » est une phrase fort répandue entre femmes qui sont à la recherche d'une signature, du désir de l'homme qui va les créer dans l'acte sexuel. Les hommes ne sont pas des héros et les femmes ne sont pas des princesses mais chacun et chacune cherche à nouer autour de cette question du nom et de la sexualité la complexité de « quelle femme suis-je ? » et « quelle femme es-tu ? ». Le bout du cercle qui va d'un homme à une femme la crée au sens de la création d'un artiste et l'autre bout qui va d'une femme à un homme permet à ce dernier « *d'arrimer son nom, de lui donner une certaine consistance* »¹⁶⁴. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon, ce désir de se faire taire par un homme quand il faut, si ce n'est pas le désir de se faire créer par le désir masculin proche de la façon dont un artiste signe son œuvre et de lui permettre d'arrimer en retour sa masculinité, l'assise de son nom avec sa virilité, la trahison de son père par et dans l'acte sexuel. Ce n'est pas une question d'harmonie ou de complémentarité entre deux sexes où ils se donneraient mutuellement ce qui leur manque, mais c'est plutôt l'affirmation du nouage entre le nom et la jouissance comme cela peut accentuer l'écart entre les deux.

Dans certaines traditions turques, le jour après la nuit de noce, le couple rend visite aux familles de chacun pour ainsi « confirmer » implicitement leur alliance sexuelle après leur alliance légitime devant la loi. L'échange des regards croisés ou l'évitement de celui-ci entre toutes ces personnes cherchent, au fond, à comprendre et à dire quelque chose de ce lien entre le nom et la sexualité ce qui ne va pas sans contradiction. L'homme trahit son père en créant et signant son œuvre, en présentant ainsi l'irreprésentable et une femme prend sa place sous cette signature dans la mesure où l'homme lui permet de vivre la contradiction entre ces deux femmes, soit de vivre ses va et viens entre la sainteté et la légèreté.

¹⁶⁴ G. Pommier, *L'ordre sexuel*, p. 65.

Ainsi, il fallait deux pour faire la vérité, deux pour témoigner ce qui fait le nom de l'unicité chez l'homme.

CHAPITRE III

I. Un travail féminin : regarder l'objet qui tombe

*« (...) Nos rêves, eux-mêmes, sont traversés comme la vie, d'effrois et des douleurs. C'est ce qui permet de penser qu'eux aussi ne sont qu'un mode de vie. N'y laissent-ils pas, comme les événements réels une trace dans la mémoire ? Au bout de la commune étape, ceux qui ont eu le bonheur de vivre leur rêve et ceux qui ont dû se contenter de rêver leur vie, s'en viennent heurter, du même pas, à la pierre imbécile du tombeau ».*¹⁶⁵

Armande Silvestre

S. Lesourd, dans son approche de la question du féminin en tant qu'une découverte adolescente définit, d'après notre lecture de ses travaux, trois piliers importants pour rendre compte de cette opération psychique fondamentale : la désillusion phallique, la reconnaissance de l'Autre sexe en soi et l'impossible complétude Homme-Femme¹⁶⁶. Sans entrer dans les détails de la construction adolescente et des enjeux complexes de ce passage tant travaillé par des psychanalystes¹⁶⁷, nous allons en retirer certains axes indispensables afin de développer notre propos. Nous aborderons donc ce travail féminin des deux sexes du côté des femmes pendant la construction de leur féminité en l'appelant désormais, pour notre part, ainsi : regarder l'objet qui tombe.

¹⁶⁵ Extrait de la préface du livre *Filles d'orient. Contes et récits orientaux* de Louis Gastine.

¹⁶⁶ S. Lesourd, *Adolescences...Rencontre du féminin*.

¹⁶⁷ P. Gutton et les fondateurs du Bachelier, pour ne citer que quelques'uns.

Ii) Mme G. et le retour de l'ombre...

La découverte du féminin en soi est un travail de longue haleine et une certaine angoisse accompagne toujours cette découverte souvent compliquée. C'est, en général, l'angoisse fortement ressentie par une femme qui nous ramène à ce travail du féminin qui nécessite une certaine reconnaissance de notre part restée dans l'ombre, d'abord pour lui donner son dû – c'est comme des morts qui reviennent pour revendiquer le deuil qu'on n'a pas fait après leur décès- et ensuite pour s'en servir dans nos propres créations.

Ce moment crucial de rencontre avec cette autre part du monde est une caractéristique de l'adolescence en ce qu'il fait vivre à la jeune fille et au jeune garçon la solitude absolue de son ex-sistence. Le leurre de la promesse œdipienne de « tu l'auras quand tu seras grand » s'avère caduque et l'adolescent se heurte à la désillusion phallique : le phallus n'est pas quelque chose qu'on peut posséder en grandissant, il n'est qu'un symbole du manque. Après avoir tant rêvé d'avoir la satisfaction absolue, cet attribut phallique, l'adolescent rencontre la solitude, la *vacuité* de son être. Tout ce qui le fascinait et captivait dans son imaginaire depuis son enfance tombe dans les ténèbres de la réalité, les choses paraissant, désormais, comme elles sont. « Mon père n'est qu'un homme » et « ma mère est aussi une femme » sont des découvertes importantes de l'adolescence qui résultent de cette chute de l'illusion phallique.

En effet, les voiles phalliques de l'enfance posés sur la vacuité de l'être soulèvent un à un en laissant l'adolescent en pleine déroute. Cette épreuve, qui ne peut s'éprouver sans vertige, représente aussi pour l'adolescent la rencontre avec l'Autre sexe en soi, soit avec l'étranger jusque là inconnu dans la différence sexuelle de la logique phallique. Elle fait son retour au temps de l'adolescence après avoir été rejetée en tant qu'irreprésentable de la psyché concomitant de l'entrée dans le langage. Et cette partie qui échappe à une quelconque symbolisation fascine autant qu'elle angoisse. C'est le vertige du vide, le vertige du féminin,

car comme il le dit D. Epstein, le féminin « *dé-loge (des certitudes), il dé-robe (la maîtrise), il dé-roge (à la Loi), il dé-range (les habitudes), il dé-signé, dans le sens où il dé-privé du signifiant, du signifié, et...de la signature* »¹⁶⁸. L'angoisse est plutôt l'expression de ce qui est ressenti comme revenant de l'intérieur, du plus intime du sujet. « *L'angoisse n'est pas sans objet* » dit Lacan, simplement que son objet ne trouve son sens que par ce plus intime du sujet, par ce qui s'inscrit à l'antérieur de la séparation du sujet de son objet primordial, soit la jouissance archaïque du corps.

L'adolescence est bien le temps de la rencontre de ce plus intime qui renvoie le sujet à la cavité de son être. Et si cette cavité en tant qu'élément féminin de la psyché ne s'éprouve pas sans vertige, c'est parce qu'elle révèle à celle ou celui qui l'éprouve un vide sans fond où se trouve sa détresse abyssale et sa solitude absolue. Cependant, le retour de ce vide dans lequel le sujet risque de s'engouffrer s'il y replonge appelle fortement à être comblé. En effet, si l'adolescence est la découverte de cet espace autre que phallique, le moment, où les voiles du phallus imaginaire de l'enfance posés sur ce vide se déchirent, est aussi le moment opératoire où les enjeux narcissiques regagnent la surface pour maintenir l'illusion phallique vivace à tout prix. L'amour en est le plus bel exemple en ce qu'il vient masquer le manque en venant voilant les yeux qui n'aperçoivent plus les défauts de l'amant : *un rideau tombe devant les yeux*, comme le définit une expression turque.

« L'hystérisation adolescente » est le terme donné par S. Lesourd pour expliquer ces moyens de défense dont le sujet use face au surgissement de l'angoisse, due à la confrontation aux trois figures fondamentales du manque¹⁶⁹. Ces dernières constituent aussi les trois piliers de l'opération adolescente qu'on a cité plus haut : la symbolisation du phallus en tant que pur signifiant, c'est-à-dire le manque imaginaire de la complétude par une quelconque appropriation du phallus en son propre nom ; la révélation de *La Chose* expulsée hors psyché

¹⁶⁸ D. Epstein, « Il n'y a de Féminin qu'après coup », in *Sortir : l'opération adolescente*, p. 159- 167.

¹⁶⁹ S. Lesourd, « L'incontournable hystérisation de l'adolescence » in *Le féminin : un concept adolescent ?*, p.169-185.

en tant qu'indicible et son retour en tant qu'objet perdu depuis toujours ; finalement, le manque symbolique de l'incomplétude du langage pour *dire le vrai sur le vrai*, pour désigner la vérité absolue de l'existence dont l'adolescent est en quête.

« *C'est comme s'il y avait une poix qui sort de ma bouche, que je retire, que je rejette mais qui se recolle encore et encore à mon visage* ». Ce ne sont pas les paroles d'une adolescente qui voudrait définir ses attaques d'angoisse chaque fois qu'elle doit faire un choix, qu'elle est partagée entre deux décisions, deux sentiments, deux façons de faire, bref entre deux femmes. Ce sont les paroles de Mme G, de cette femme qui demande qu'on l'aide à faire une synthèse de ses deux parts, « *l'une qui est une femme au foyer, l'autre qui est une artiste* ». ¹⁷⁰ Ce sont les paroles d'une femme dans la quarantaine qui a presque passé toute sa vie à remplir son intérieur, sa cavité féminine, qui la pousse pourtant à créer, à dessiner, à écrire, à peindre ; qui la rend *artiste* quand elle la reconnaît au lieu de la traiter comme une poix à vomir. « *Je vis en permanence avec la peur de la mort* » dit-elle, avec cette détresse abyssale de sa solitude que nul objet ne peut remplir, pour laquelle personne ne peut venir en aide ; une détresse profonde « *où l'homme, dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort – mais au sens où je vous ai appris à la dédoubler – n'a à attendre d'aide de personne* » ¹⁷¹.

Son histoire est remplie des deuils qu'elle n'a pas faits. Son histoire est surencombrée. Pas de place pour le vide. Pourtant elle y est quand elle s'exprime, elle regarde son intérieur comme une plongeuse, courageuse et curieuse, elle en parle avec l'air d'une poétesse comme si elle communiquait le sens caché de tout ce qu'elle apercevait. Elle a cette capacité de toucher ce qui est au-delà du visible, de faire ses va et viens entre deux mondes, l'un qui la limite dans l'espace phallique-masculin en lui donnant un cadre sur lequel elle peut s'appuyer pour déployer ses qualités artistiques et l'autre dans lequel elle se sent plus créative, plus libre mais aussi plus cruelle et diffuse.

¹⁷⁰ Voir « Deux pour faire la vérité », p. 148.

¹⁷¹ J. Lacan, (1959-1960) *Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, p. 351.

Mais en quoi cette description de ses attaques d'angoisse comme une poix qu'elle sort de sa bouche et qui revient chaque fois est si forte pour nous? Quelle est son lien avec la cavité féminine, avec la question du vide ? En fin de compte, comment mieux définir, sans le savoir, cette jouissance première de *l'infans*, la jouissance liée à la chair et condamnée à être rejetée dehors, car inacceptable pour la constitution du sujet ?

« *Quelque chose qui nous ressemble, qui nous est intime, nous guette au dehors. Ce qui a été expulsé insiste hallucinatoirement dans le réel (règle de mise en tension du symbolique, et non sa forclusion)* »¹⁷² Ce quelque chose qui est de notre plus intime -si intime que nous ne pouvons l'éprouver que par son rejet ainsi que par son retour angoissant- n'est pas sans lien avec notre « cruauté originaire » d'avant la séparation de l'objet. S. de Mijolla-Mellor distingue cette cruauté originaire de l'indifférence ou du déni de l'autre, car ce terme est l'indication même de l'ignorance de l'altérité au sens où le sujet se confond avec son objet, où celui-ci ne s'est pas encore constitué comme objet perdu. La cruauté originaire dans le sens où l'auteur la différencie de la haine ou de l'agressivité précède cette étape de « *la reconnaissance de l'altérité du "semblable à soi"* »¹⁷³, elle est inhumaine. Ce qui est concerné ici c'est le trop de la jouissance corporelle, l'excès pulsionnel qui séduit le sujet en même temps qu'il l'effracte au réel de son corps. Cet excès de l'appareil psychique, ce plus qu'on arrache de notre intérieur comme un goudron pour justement avoir un intérieur après l'avoir vidé, nous attire et nous guette pour sa reconnaissance. Ce n'est donc pas si choquant qu'une femme se définisse comme plus cruelle et qu'une autre fasse allusion à un « cheval sauvage » quand elles ont envie d'aller au-delà des coordonnées phalliques que les limites de l'objet imposent de l'extérieur comme de l'intérieur. C'est une recherche de vie, une puissance pulsionnelle très forte qui saisit et ébranle le sujet dans son plus intime, mais envers laquelle celui-ci est devenu étranger depuis sa constitution en tant que sujet de l'inconscient.

¹⁷² G. Pommier, *Qu'est-ce que le "réel"*, p. 16.

¹⁷³ S. de Mijolla-Mellor, *Le choix de la sublimation*, p. 182.

Et le destin que cette puissance interne poursuit ainsi que la façon dont elle est abordée par le sujet dépend, certainement, des positionnements subjectifs de chacun/e.

Annie Anzieu décrit cet élément originel de la vie, cette recherche de vie, par les termes de « pulsion initiale » qui prend ses racines bien avant la distinction dedans/dehors, sein/bébé¹⁷⁴. Cette pulsion initiale qui inaugure le cheminement de la vie sexuelle s'ancre comme base d'une existence qui se trouve dans la *femellité* et qui se diversifie, ensuite, en masculin et féminin avec la perte de l'objet d'amour. C'est un monde énigmatique, indifférencié et originel, un monde qui sera l'objet du premier refoulement. Lors de ce premier temps de la relation du nourrisson au corps de la mère où le sein fait partie du corps de l'enfant, la pulsion traîne partout, d'une manière diffuse et sans frontière. Nous avons déjà souligné que c'est dans la mesure où la mère sait accueillir et orienter cet afflux pulsionnel venant de son bébé comme venant de sa propre demande de satisfaction que les frontières entre dedans/dehors, sujet/objet se constituent. C'est justement ici que le premier regard de la mère porté sur le corps de son bébé prend son ampleur ; ses premiers mots issus de sa vie fantasmatique pour nommer son enfant, pour que « *cette pulsion origininaire non différenciée* », si on le dit avec les termes d'Anzieu, se pacifie en se qualifiant ultérieurement comme masculin et féminin, autrement dit en prenant son positionnement dans la différenciation que suppose le développement sexuel et les limites du langage.

Faute de pouvoir définir clairement cet état antérieur à l'usage langagier, cet état où s'emboîtent toute sorte de sensations venant de partout, nous le situons dans la cavité féminine de la jouissance interne, car n'étant pas « *manifeste aux regards, si ce n'est sous forme de grossesse* »¹⁷⁵, il est l'évocation la plus forte du *vide* intérieur comme source de vie, mais toujours soutenu par cette solitude abyssale que l'objet est appelé à couvrir.

¹⁷⁴ A. Anzieu, *La femme sans qualité. Esquisse psychanalytique de la féminité*, p. 90-92.

¹⁷⁵ A. Anzieu, *La femme sans qualité. Esquisse psychanalytique de la féminité*, p.79.

L'importance de l'adolescence comme moment crucial de la vie réside en ce qu'il vient rendre compte de cette cavité féminine en toute personne comme une qualité créatrice, en privilégiant certains objets pulsionnels comme le regard et la voix. L'orientation de la « pulsion initiale » comme source d'excitation-satisfaction primaire dans certains endroits du corps de l'enfant à travers le regard et la voix de la Mère du stade du miroir est dédoublé à l'adolescence en féminin et masculin par l'appropriation de ces objets privilégiés. Ainsi la pulsion scopique, *le regard*, sera plutôt l'éloge de la féminité dans le sens que la jeune adolescente suscite et attend le regard *de l'Autre* en faisant apparaître l'objet du désir dans son propre corps. Avec la réactivation du narcissisme chez la fille, plus que chez le garçon, la surface du corps supplée –par la tenue vestimentaire, les jeux de maquillage etc.- à la cavité féminine, car celle-ci risque aussi de happer le sujet et de le dissoudre dans un vide sans fond. L'adolescente s'approprie, donc, le regard qui la désigne en tant qu'objet du désir dans sa relation aux autres.

La voix, par contre, cette pulsion vocale comme représentant de la position masculine sera valorisée par le garçon en ce qu'elle fait appel à *l'Autre* comme désirant. Dans les anciens films turcs, par exemple, nous voyons souvent la déclaration de « tu es ma femme » lancée par l'homme à l'égard de son amoureuse comme messagère d'un sujet désirant -et non pas comme une prise de possession sur l'autre. La femme en question est ainsi désignée par cette appellation comme celle qui manque au désir de l'autre et inversement comme celle qui rend l'homme désirant par sa souscription -et non pas par sa soumission- au désir entendu dans l'autre. « Je suis celle qui te manque » représente, pareillement, son propre désir naissant d'être l'accueillante, autrement dit la contenante de l'objet dans la cavité de son corps féminin, cet objet pouvant être pénis ou bébé. Ajoutons ici que les femmes, dans ces films, parlent plutôt avec leurs yeux, se protègent à travers l'expression dans leur regard. Il est intéressant de constater que ces femmes expriment tant d'émotions uniquement dans la façon

dont elles utilisent les mouvements dans leur regard, qu'elles font presque tout avec leurs yeux sauf les tâches ménagères. Elles aiment, elles font l'amour, elles protestent, haïssent, s'amuse, crient et font la paix à travers leur regard. Rappelons ces mères qui ont mille façons de regarder leur enfant : le regard de « je te montrerai quand les invités s'en iront », le regard de « tu es tout comme ton père », le regard de « va dans ta chambre et dors », le regard de « ne fais pas de bruit avec ta bouche », le regard de « je t'adore », le regard de « mais qu'est-ce que j'ai fait pour que tu deviennes ainsi » et bien d'autres. Un souvenir de regard des pères ? Surement, mais pas autant, car on ne croise pas fréquemment le regard des pères. Rappelons aussi ces hommes qui ont abandonné leur foyer, qui se sont laissé aller à la suite d'un regard. Et alors, les femmes ? Ce n'est presque pas le cas pour elles, au moins dans ces films.

Mais que reste-il pour une femme de cette rencontre nouvelle à l'adolescence avec sa part restée dans l'ombre ? De cette poix qui lui recolle à la figure et dont elle n'arrive pas à se débarrasser ?

« Mon mari n'est pas jaloux de moi. Je le sais, parce qu'il y a eu beaucoup d'occasions pour qu'il le soit, les rencontres, les diners etc. Il ne me porte pas. Il me considère plutôt comme sa mère. Et de qui un homme peut-il être jaloux de sa femme s'il la voit comme sa mère ? Il ne peut l'être que de son enfant ». D'où la naissance de son deuxième enfant, d'après l'explication de Mme G. Sa fille devenue maintenant une adolescente *« avait perdu son innocence »*. Elle se plaignait, elle était malpropre, elle disait des mensonges, elle se retirait longuement dans sa chambre, en plus elle écrivait ses petits secrets dans son journal intime qu'elle ne partageait plus avec sa mère, bref, elle était presque comme un reflet de sa propre adolescence qu'elle revivait et qu'elle fuyait en courant. Ses attaques d'angoisse n'avaient pas encore commencé à cette époque-là, sauf qu'elle se sentait souvent dans une *« vacuité »*. N'ayant pas de vie professionnelle, elle s'occupait de sa

maison, peignait ses murs avec des figures créées par elle, démontait ses meubles pour les recouvrir avec de nouvelles tissus et elle cherchait spécialement des roses de toutes les couleurs pour son jardin. « *Voilà, disait-elle, la famille et la maison avec un jardin dont j'ai rêvé pendant toute mon enfance* ». Pourtant elle se sentait malheureuse, insatisfaite. C'est dans un de ces moments de malheur qu'elle décide d'avoir un chien, puisque « *ma fille, disait-elle, avait assez grandi* ». « *Mon mari avait peut-être raison. Je faisais la maman pour tout le monde, même pour mon chien* ».

Mme G avait des talents remarquables dans les domaines artistiques. Elle avait fait du théâtre quand elle était au lycée. Elle adorait « *se trouver sur la scène, incarnait les rôles de caractère* » devant tout ces regards portés sur elle. Sa petite fille devenant une jeune fille, elle avait repris son intérêt pour le théâtre qui la faisait « *revivre les émotions de sa jeunesse* » : des pièces à travailler et à retravailler pendant les soirées, de nouvelles responsabilités, des rivalités, mais aussi l'épreuve du sentiment d'être l'objet brillant, l'objet captivant de tous les regards avec l'incarnation de la vie d'une femme légère, cette fois-ci. Après cette réussite et des éloges reçus pour son jeu, elle ne poursuivi pas ce travail car le réalisateur -« *surement à cause de la jalousie de sa femme* »- ne lui avait pas donné le rôle qu'elle espérait avoir dans la pièce suivante. C'est à la suite de son abandon du théâtre qu'elle commença à songer à avoir son deuxième enfant. « *Je voulais voir mon ventre pousser, que quelque chose grandisse en moi, dans mon intérieur* », disait-elle. Un an après elle retomba enceinte.

Toutefois, ni son enfant, ni son chien, ni sa jolie maison, ni non plus la naissance de son deuxième enfant, son fils, ne suffirent à remplir son intérieur. Son bébé devenu, désormais, réel après être sorti de son intérieur, après l'avoir laissé de nouveau vide, commence à lui peser de plus en plus dans la réalité des soins dû à un nourrisson. Son désir d'enfant se révélait comme un désir narcissique de la relation fusionnelle, c'était un mort du

désir, comme le définit Kristeva¹⁷⁶. Elle perd peu à peu son intérêt pour sa maison, pour son jardin, pour ses peintures... tout ce qui l'entourait lui paraissant de plus en plus insupportable. Et le jour où elle se prépare pour le mariage de sa sœur, ce jour où elle est déjà confuse, à la fois heureuse et triste de voir sa sœur grandir, c'est-à-dire s'éloigner d'elle, elle apprend que sa meilleure amie, tant aimée que haïe, divorce de son mari. Quelques jours plus tard, elle a eu sa première attaque d'angoisse qu'elle définira par la suite comme une poix qui l'arrache. C'est ainsi qu'elle décide de faire un travail thérapeutique, après être convaincue qu'elle est au bout et qu'elle n'a plus la force d'ignorer cette vacuité qui la happe et qui demande son dû.

Or, comme toute femme elle sait bien, en quelque part, que son intérieur, sa cavité féminine ne pourrait pas être remplie ou bouchonnée par l'objet phallique, cet objet qui brille quand on l'a ou qui rend brillant quand on l'est. D'ailleurs, dès que ces objets perdent leur brillance, comme son expérience du théâtre, l'arrivée de son chien et la naissance de son fils le montre, elle court auprès d'un autre aussitôt que possible pour faire taire ce qui la remue à l'intérieur. Pourtant, elle sait aussi bien comme ces femmes du mythe de *Totem et tabou* qu'il existe un autre rapport à la jouissance, un autre accès à ce qui la travaille depuis son propre adolescence. Mais l'envie de « voir son ventre pousser » déplace justement les possibilités de sa jouissance interne vers l'extérieur, vers le saillant. Son regard perd de plus en plus la vue qui la détourne de ce qui se passe dans son plus intime, dans sa cavité féminine et pareillement à cette perte du *regard d'un au-delà*, elle perd peu à peu ses qualités créatives. En effet, elle s'accroche fortement à sa position infantile de la revendication phallique qui la maintient dans une attente infinie de satisfaction de la part du père. Et ce père supposé posséder le phallus refuse de lui donner l'objet qui la comblerait « sûrement à cause de la jalousie de sa femme ».

¹⁷⁶ J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, p. 101.

Ce n'est, certainement pas, un hasard si c'est à travers l'adolescence de sa fille que Mme G. éprouve de nouveau -et cette fois-ci avec les attaques d'angoisse devenues incessantes- le retour de ce qu'elle refusait : le féminin, cet espace resté dans l'ombre de l'objet phallique. Si elle l'avait rencontré lors de son adolescence, elle ne pouvait effectuer ce *travail du féminin* qu'à l'âge adulte, quand il ne lui reste plus de moyen de se défendre contre l'accès à sa cavité féminine qui est sans cesse à venir et de tout le temps à fuir.

Ses interrogations sur la place qu'elle occupe à l'endroit du désir de son époux sont étroitement liées à la place qu'elle occupe, ou mieux dit à la recherche de laquelle elle est dans le désir de sa mère. Une mère qui n'a jamais su l'aimer, ni comment, d'après ses paroles. Une « *désaccrochée* » de la vie avec les mariages qui échouent, les enfants dispersés, les travaux abandonnés. Et son père, « *un autre désaccroché de la vie* » qui l'a maltraité et qui les a abandonnées par la suite. C'est à côté de ses grands-parents et de sa tante qu'elle trouve l'enveloppe réconfortante d'une famille jusqu'à son mariage, en trouvant ainsi un point d'ancrage, un lieu où elle peut se sentir aimée. Sa mère reste, pourtant, comme une « *inconnue* » pour elle. Une étrangère à la fois évitée, qui fait horreur et tout autant recherchée, car fascinante. Le *regard noir* de sa Mère qui est resté tapi quelque part en elle comme le noir d'une poix et qu'elle tente de colorer avec ses peintures comme les murs de sa maison, qu'elle recouvre comme ses meubles, l'attaque, cependant, sans cesse du dehors. Mais alors, comment pacifier ces traces féminines de la Mère ? Comment rendre ce vide intérieur non pas comme un espace à combler ou à fuir dans l'immédiat, mais comme un espace qui pousse à créer et à faire bouger ? Voici, notre propos pour la suite.

Iii) Mme P et donner à l'ombre son dû...

« C'est à pouvoir rencontrer l'imprévu qu'il faut être préparé et non à tout prévoir ».

G. Favez

La première fois que nous avons rencontré Mme P. elle avait l'air d'une femme assez calme et réfléchie. Elle mesurait longuement ses mouvements, ses mots et avait souvent du mal à commencer à parler. Elle regardait, souriait et attendait une question pour débiter la séance. Après ce moment de silence de « mais qu'est-ce que je vais vous raconter maintenant, allez-y posez moi une question » elle se mettait à parler jusqu'à avoir du mal à quitter le cabinet. Mme P. nous avait été orienté par un psychiatre pour qu'elle puisse faire un travail thérapeutique sur son état d'angoisse, sur lequel, pourtant, elle n'avait beaucoup d'idées. Elle l'éprouvait avec une forte difficulté à respiration, des battements de cœur et une transpiration excessive... C'est tout ce qu'elle savait et elle voulait que cela s'arrête.

La première fois qu'elle éprouva ce malaise, et cela il y a deux ans et demi, elle était en vacances avec sa mère dans un endroit habituel où elle adorait se reposer. C'était l'été d'une longue année qui avait été marquée par des difficultés dans sa vie professionnelle et des séparations dans sa vie privée. Ce soir là, contente d'être en vacances, elle discutait avec sa mère de tout et de rien, de son travail, de son ancien copain qui était parti vivre à l'étranger avec sa famille et elle avait reçu juste avant son malaise un coup de téléphone de sa directrice qui lui demandait d'interrompre ses vacances plus tôt que prévu. Elle raccroche le téléphone, et la suite est une nuit aux urgences à l'hôpital.

Mme P se définissait comme une femme qui vivait dans les extrêmes, soit elle était timide, soit elle était agressive. Parfois, elle avait des moments de colère où elle ne pouvait

mesurer plus ses mots, ni ses comportements. « *L'injustice m'insupporte* », disait-elle. Mais de quelle injustice s'agissait-il ? Qu'est-ce qui la mettait tellement en rage ?

Elle avait une vie assez ordonnée où elle aimait avoir la maîtrise sur tout ce qui l'intéressait de près : sa mère, son travail, sa relation avec son ami. Ce n'était donc pas très étonnant que son malaise l'ait prise dans un moment de repos et de détente, comme ces rêves qui viennent nous chuchoter dans notre sommeil un bout de notre vérité brûlante. Elle expliquait cette envie de maîtrise par son caractère perfectionniste. Et nous entendions ce perfectionnisme comme une défense contre la crainte que l'imprévu suscitait chez elle. Au bout de quelques séances Mme P avait commis certains actes manqués, « *des expériences inhabituelles* », pour le dire avec ses propres termes, malgré les exigences de son emploi du temps. Cette semaine-là elle avait confondu ses jours de travail -ce qui ne lui était jamais arrivé, d'ailleurs- et en plus elle avait oublié son portable à la maison le jour où elle allait en avoir tellement besoin. « *Est-ce que c'est un effet de la thérapie ?* » demandait-elle laissant sous-entendre « cela ne peut venir que de vous, moi, je n'y suis pour rien ». Malgré elle et grâce à ces *expériences inhabituelles* elle faisait quelques pas pour rencontrer son imprévu là où elle ne pensait pas qu'il puisse être.

Certes, le sujet se projette dans l'avenir en faisant des projets grâce à l'instauration de l'instance de l'idéal du moi en se contemplant ainsi de la place du regard de l'Autre ; de cette place où il se sent aimé ou critiqué, capable ou incapable, suffisant ou pas assez suffisant. Il programme ses journées, son emploi du temps, ses vacances, son avancement professionnel et même ses temps libres. Jusque là rien ne nous semble étrange sauf si nous tenons compte que c'est aussi notre disponibilité à l'inconnu qui nous rend apte à réaliser nos projets. Nous n'entendons pas par là, bien sûr, seulement des événements réels et inattendus de la vie, car la rencontre avec l'inconnu est étroitement liée à la manière dont on traite notre inconnu en nous-mêmes comme étant aussi l'imprévu de notre subjectivité. Tout ce qui arrivait à Mme P

-y compris son malaise- était comme hors programme, la rattrapait du dehors comme un tourbillon qui la bouleversait. C'est comme si tout se déchainait dans ces moments de malaise et de rage où elle se penchait au-dessus d'un vide qu'elle évitait autrefois comme tellement dangereux.

Les premières associations qu'elle fournissait pour expliquer ses moments de colère, où elle se sentait dépassée par ses paroles, se rapportaient à son lieu de travail ainsi qu'à ses relations familiales envers son frère, son aîné d'un an et demi. *« Nous étions dans un mariage, j'étais au collège à l'époque. Mes parents étaient à une autre table. J'étais avec mon frère et son ami d'école. A un moment, les deux étaient sortis pour acheter des sandwichs et ils n'étaient pas revenus pendant deux heures. Je n'ai jamais oublié celà de toute ma vie. Il m'avait laissée seule, moi, sa sœur ».*

Mme P se plaignait souvent d'être négligée par sa famille quand elle faisait des comparaisons entre elle et son frère. La protection qu'elle espérait recevoir de celui-ci ne lui avait jamais été donnée comme cet épisode d'une longue attente dans son enfance en était révélateur. Son désir de voir son frère aîné comme celui qui détient la force phallique la décevait tout le temps, car dans sa famille, c'était elle *« qui était la plus forte »* et qui veillait à son frère aîné et non la contraire. Son frère possédait quelque chose de tellement précieux que sa mère ne pouvait faire autrement que de s'émerveiller sur cet attribut si fragile à protéger. Mais elle, elle devait être forte pour être prête à ceindre son armure quand il le faudrait. Au cours de l'un de nos séances où Mme P se plaignait d'avoir passé sa semaine un peu ensommeillée, elle avait parlé des toutes premières pensées de sa mère lors de sa naissance et celle de son frère, après que nous lui avions posé cette question : *« comment était votre sommeil quand vous étiez petite ? »*.

Il était devenu presque une habitude pour elle de débiter les séances par un résumé plutôt événementiel de la semaine et de se taire ensuite comme si elle n'avait rien à y ajouter.

Nous avons l'impression que tout ce qu'elle vivait ou ressentait restait chez elle à la surface, sur le mode des faits, sans être lié à sa vie fantasmatique. Elle n'avait pas le courage de Mme G qui n'hésitait pas à plonger dans son intérieur en éprouvant, certes, une certaine jouissance exhibitionniste de nous montrer ce qui se trouvait sous ses voiles. Les séances lui donnaient plutôt la possibilité d'un champ où elle pouvait faire travailler cette jouissance avec de jolies formulations et des descriptions saisissantes. Mme P. n'en était pas encore là, ses expressions étaient désertiques et nécessitaient notre intervention pour qu'elle fasse ce travail de liaison afin d'entendre qu'elle avait sa part aussi en tant que sujet de l'inconscient dans son malaise.

Lors de notre travail thérapeutique elle avait commencé à poser plusieurs questions à sa mère sur son enfance, sur comment elle était quand elle était toute petite sans oublier, bien sûr, les années où il y avait uniquement son frère. Sa naissance avait été si facile que sa mère ne s'était même pas aperçu de sa sortie jusqu'à ce qu'elle entende son cri. « *Est-ce que j'ai fait naître un animal ?* » avait-elle réagit d'emblée, ce à quoi son médecin avait répondu : « *votre fille ressemble à une biche* ». « *C'est parce que j'étais couverte d'un gel rouge quand je suis née* » expliquait Mme P.

Nous devons admettre que c'était l'un des moments opérants de nos séances en ce qu'il nous avait pris dans la fascination d'un signifiant -l'animal- émergé du réel avec toute sa nudité. Cela avait probablement à voir avec l'effet que ces premières paroles d'une mère sur son bébé-fille, ces paroles affolantes qui se résonnent comme à la fois vides et pleines de sens pouvaient avoir dans la manière dont Mme P s'y était inscrite à son insu. En effet, dès son enfance, sa vie avait été marquée par son lien *particulier* avec des animaux et celui-ci était plus qu'une adoration car cela lui arrivait de se ressentir parfois comme un animal de forme humaine, de songer d'être entourée uniquement d'animaux et que ceux-ci régnaient le monde. La narration de ce souvenir avait permis à Mme P de saisir le lien entre ce qu'elle faisait et ressentait depuis toujours, c'était comme si tout cela venait de soi, et les premiers bouts de la

construction de son monde fantasmatique à partir du premier regard et des tout premiers mots de sa Mère. De ces bouts du désir maternel, elle en avait plein chez elle dans ses collections de crayons, de gommes, de serviettes, bref, de tout les petits objets qu'elle gardait depuis son enfance. « *Même à quarante deux ans, je n'ai pas pu rejeter ce gel complètement* », avançait Mme P avec le sourire d'un enfant qui savait bien ce qu'il avait fait. Elle ne pouvait pas imaginer une vie sans sa mère, sans son existence. Elle l'appelait plusieurs fois dans la journée et si son appel restait sans réponse, elle pouvait laisser son travail pour aller vérifier chez sa mère si tout allait bien ou pas. « *Tout s'arrête* » pour elle pendant ces moments, le monde ne tourne plus, le temps ne coule plus et rien ne bouge. Elle n'a qu'une seule pensée dans son esprit, c'est d'être sûre que tout est en place, qu'aucun imprévu ne lui est arrivé. Aucune coupure, aucune perte... Pourtant son frère n'était pas comme elle, « *il est plutôt cool* ». Peut-être qu'il ne vivait pas comme Mme P contre la vie, contre ses imprévus, mais qu'il vivait avec.

Quand les mères d'un pays d'Orient -peu importe si elles ont l'esprit occidental ou pas- donnent naissance à une fille, il y a en général deux manières pour elles de les préparer à la vie : soit leurs filles devraient être assez forte pour savoir se défendre, comme c'est le cas chez Mme P, soit elles leur apprennent à maintenir tout l'équilibre de leur famille et de leur maison, y compris de faire *comme si*. Lors d'une conversation, une femme nous avait expliqué en souriant que si elle avait fait son propre travail -elle avait un très bon métier mais elle ne l'exerçait pas- sa relation avec son époux perdrait tout son sens et probablement ils divorceraient. C'était son mari qui travaillait, qui gagnait de l'argent et il était très content de sa vie, car il revenait tous les soirs à la maison les mains pleines pour donner à sa femme ce qu'elle ne pouvait s'offrir avec son propre argent. Est-ce qu'elle était heureuse ? Est-ce qu'elle regrettait de ne pas pouvoir exploiter ses talents dans son métier ? Est-ce qu'elle était en colère contre son mari, contre le monde, contre sa mère qui lui avait forcément transmis

d'être l'*équilibrante* ? Ce sont nos questions à nous, nos coordonnées à nous, car nous pensons d'emblée qu'une femme qui ne travaille pas alors qu'elle a un métier valable devrait forcément être déçue ou frustrée. Il ne nous semble pas que cette femme se posait ce genre des questions. Sa vie s'était construite ainsi et elle ne la gâchait pas tout en sachant, cependant, que son mari *n'était pas sans avoir* le phallus dans la mesure où elle faisait *comme si* c'était lui qui le possédait.

Mme P ne savait pas faire la dupe, ni faire comme si, ni être l'*équilibrante*. Dès les premiers moments de sa naissance sa mère lui avait transmis autre chose : « *ma fille sera une fille forte* » passait-elle par la tête après l'avoir vu sous ce gel rouge. Mme P s'était accrochée à cela pendant toute sa vie comme à une part inséparable d'elle-même. Elle n'hésitait pas à prendre sa défense ou celle des personnes de sa famille, à dire ou plutôt vomir la vérité à la figure des autres et elle disait même pouvoir aller jusqu'à se bagarrer comme un garçon ou tuer quelqu'un pour les protéger, en particulier pour protéger sa mère. C'était pareil dans son travail. Elle se disputait souvent avec sa directrice qu'elle définissait comme « *malade et impitoyable* ». « *C'est plus fort que moi* », disait-elle sans pouvoir pourtant expliquer son état dans ce genre des situations. C'est comme si elle expulsait ce plus de la signification phallique en dehors d'elle chaque fois qu'elle était portée à cette façon d'agir. D'un autre côté, elle pacifiait les mots féminins de sa mère sur un mode sublimé à travers ses collections ainsi qu'à travers son amour et son intérêt particuliers pour les animaux. Ce qui sonnait comme cruel du côté du réel de la Mère primordiale -l'animal- s'était apaisé par l'assimilation métaphorique du médecin -la biche- et puis par le réchauffage de cette métaphore dans les bras de son père qui l'aimait, désormais, comme sa « *petite biche* ».

Soulignons, toutefois, que d'après nous, le souhait de « *que ma fille soit une fille forte* » implique aussi la pensée souveraine d'une mère qui sait bien que sa fille est manquante de l'objet représentant phallique. Alors, elle connote davantage chez celle-ci que pour son

garçon, qui de lui-même possède cet attribut phallique, cette pensée de « malgré elle, elle sera forte ». Toutes les figures masculines dans la vie de Mme P étaient destinées, inévitablement, à la décevoir, car elle attribuait à ces figures une *vraie* puissance phallique dont celles-ci ne pouvaient que lui donner soit l'illusion, soit le manque. Son frère l'avait laissée seule, son père n'avait pas assez pris la responsabilité de sa famille, son oncle ne l'avait pas aidée à l'université, ses copains n'avaient pas pu la porter comme il fallait. Dans une adresse Autre, un Autre tout-puissant et adéquat à sa signification, elle s'adressait à un autre qui ne pouvait que la décevoir d'être manquant et décalé de cette équivalence à soi-même.

Nous avons l'impression que Mme P était remplie de nostalgie sans pouvoir pourtant avoir un regard mélancolique sur elle-même ou sur les choses. Ou bien elle ne pouvait pas avoir un autre regard que mélancolique, car elle était en plein dans la nostalgie d'une Mère qu'elle ne pouvait perdre. C'est une question. De toute façon, il faut dire que nous n'employons pas ce terme mélancolique dans sa connotation psychopathologique mais plutôt comme un adjectif en tant qu'il accentue un certain recul sur soi-même pour un travail du féminin. En effet, tout ce qui subvertissait le déroulement psychique de Mme P lui revenait du dehors comme une ombre absorbante et menaçante. Néanmoins, ce qui l'attaquait du dehors était son propre vide interne, qu'elle vivait comme dangereuse. La valvule de sa cavité féminine s'ouvrait et un trop de sens s'expulsait d'un seul coup dans ses moments de colère. Et sans que ce trop de sens n'ait pu être reçu par Mme P ou par les autres, elle se refermait de nouveau. Sans qu'il ait pu être reçu, ni oublié. « *Et si elles revenaient ces attaques ?* » demandait-elle. Il fallait alors donner à cette ombre son dû en la reconnaissant comme cette partie de soi-même et la regarder se perdre comme un objet qui tombe. A partir de là, elle pouvait commencer à raconter une histoire, sa propre histoire.

« *Cette maison ne sent plus comme toi* » avait avoué un jour sa mère lors de l'une de ses visites habituelles chez Mme P, ayant capté forcément d'autres odeurs, d'autres mélanges,

des parfums émanant de sa fille. Juste avant cette remarque ou plutôt ce reproche de sa mère, Mme P avait amené un rêve à la séance. Elle était aux toilettes avec sa grand-mère maternelle et celle-ci s'était assise sur le wc. Mme P tirait la chasse et voyait qu'au lieu de l'eau, c'étaient des selles qui tombaient. Et elle regardait les selles tombant sur la tête de sa grand-mère sans vouloir faire quelque chose. Ce rêve lui avait laissé un sentiment de déplaisir pendant toute la journée, car, tout simplement, elle n'aurait pas voulu voir sa grand-mère qu'elle aimait tant ainsi, « *couverte de saleté* ». C'était l'une des rares fois qu'elle l'avait vue en rêve depuis son décès et elle ne comprenait pas pourquoi ces saletés y avaient affaire.

« *Tout coule ; l'eau, l'histoire, les étoiles, la vie, l'humain et l'idée...Seul les gouttières coulent en double, de l'un coule la clarté, de l'autre la saleté...* », écrit un poète turc¹⁷⁷. Dans la vie de l'homme, y compris dans ses rêves, ses cauchemars, ses fantasmes, le bon et le mauvais, la lumière et l'ombre comme l'amour et la haine s'entremêlent et rien ne figure à son état pur. Tout ne s'avance qu'avec son contraire. Comment ne pas faire le lien avec la question « quelle femme suis-je ? » en ce qu'elle nous apprend que les différents cotés de l'être féminin ne peuvent être vécus séparément par une femme alors que celle-ci tente souvent de les distinguer pour élire l'Un d'entre eux ?

Le couvercle s'ouvrait de nouveau dans le rêve et l'appareil expulsait dehors son *plus*, celui-ci étant la haine noire envers ses figures maternels. Exempte de toutes les impuretés, Mme P conservait sa grand-mère et sa mère dans son discours comme intouchable, comme indispensable. Elle les dotait à la fois avec ses objets chers, ces objets d'échange et de transmission entre les trois et les couvraient de saleté en leur offrant aussi l'autre face de l'objet : l'objet de la haine. N'est ce pas sa mère qui avait tellement chéri son frère en fermant les yeux sur ses défauts et lui permettant ainsi d'avoir la légèreté d'être imparfait, de décevoir, de ne pas être là quand il était attendu ? N'était-ce pas là une injustice ?

¹⁷⁷ Necip Fazıl Kısakürek.

F. Couchard explique dans son article cette question de maintenance des mères dans une position intouchable du côté de la toute-puissance de la parole et de la pensée maternelles dans les cultures musulmanes¹⁷⁸. L'influence des mères sur leurs filles est tellement forte dans ces cultures que certaines d'entre elles ne peuvent échapper à cette toute puissance maternelle qu'à l'âge adulte. Et cela encore partiellement, car la plupart d'entre elles disent essayer de faire la même chose avec leurs propres filles tout en se rendant compte qu'elles « font une bêtise ». *« Maintenus “sous influence” elles croyaient que les mères avaient fabriqué la parole et la pensée et que, par leur puissance magique, elles devinaient celles des autres »*. C'est vrai que les phrases « les mères savent » ou « les mères devinent » sont des phrases que les filles ont l'habitude d'entendre dès leur enfance. Elles font une bêtise, les mères savent, inutile de la cacher. Elles mentent, les mères devinent, inutile de dire le contraire. Elles sont malheureuses, les mères le ressentent, inutile de persister. Aucune échappatoire donc à l'influence de la toute puissance de pensée des mères, de leur possession anale qui bouche à leur fille toutes les issues. Si Mme P avait un enfant, une fille de préférence, elle disait vouloir avoir la même relation intime avec sa fille que celle qu'elle avait avec sa mère. Comme l'avait fait d'ailleurs sa grand-mère avec sa mère. Mais la maison de Mme P ne sentait plus comme avant, sa mère le savait bien, car Mme P avait commencé à y mettre ses propres senteurs. Elle se permettait de n'être plus adéquate à la pensée maternelle, à son odeur.

« Ce qui m'a gêné le plus dans ce rêve, c'était plutôt le fait de regarder froidement tout ce qui se passait sans agir, alors que j'aurais pu, au moins, rattraper les excréments ». Mais elle ne l'avait pas fait. La chasse étant vidée, elle avait contemplé la chute de l'objet en prenant son recul. Pas d'agir cette fois-ci, mais un choix, c'est-à-dire un acte de silence.

Lors de nos séances Mme P n'a pas eu d'attaque d'angoisse, *« elles ne sont pas revenues »*, comme elle le définissait, car en parlant elle osait déjà reconnaître cette ombre qui

¹⁷⁸ F. Couchard, « *La parole des mères. Parole structurante pour les filles dans la culture musulmane* », in Perspectives Psychiatriques, p.198-206.

la guettait et lui donnait son dû. Elle disait être plus calme à son travail, particulièrement envers sa directrice. Elle arrivait même à ne pas tomber tout de suite en colère contre sa directrice ou ses demandes exigeantes concernant le travail. Elle l'écoutait d'abord, puis elle sortait du bureau de celle-ci sans rien dire sur le moment et y retournait après un temps de cogitation interne pour lui expliquer les pourquoi de ses « non » et ses « oui ». Mais où était passée son agression, sa violence originelle ? A nulle part, elle n'avait pas disparue, bien sûr, sauf que Mme P avait appris à manœuvrer ce qui l'agitait à l'intérieur d'elle-même avant de le vider avec rage. En effet, Mme P savait désormais, depuis qu'elle avait rencontré son propre imprévu, que l'être humain, y compris sa directrice, n'était pas uniquement égal à ses paroles et à ses comportements.

Elle avait appris donc à utiliser des chemins collatéraux en regardant un peu à côté, de loin -c'est justement de cela dont nous parlons quand nous utilisons le terme de “regard mélancolique”, on y reviendra- et empruntait des voies détournées au lieu d'assouvir tout court la pulsion qui l'embrouillait de l'intérieur. N'était-ce pas cela une pacification de la jouissance féminine qui frappait à notre porte en appelant, comme l'écrit si joliment G. Pommier, « *Malheur ou bonheur ? Débrouille-toi avec ce que je t'offre, dure beauté retrouvée ! (...) Malheur si tu veux, bonheur si tu l'oses !* »¹⁷⁹. Malheur si tu me dénies, je ne te laisserai pas et bonheur si tu me reconnais, je te laisserai me donner des couleurs -alors que je n'en ai pas- et me traiter d'une façon indirecte -même si je vais demeurer toujours intraitable-.

Ajoutons que Mme P avait eu aussi une promotion dans son travail alors que celle-ci n'était pas du tout prévue !!

¹⁷⁹ G. Pommier, *Qu'est-ce que le “réel”*, p. 63.

Iiii) Les trois temps subjectifs du travail féminin ou l'au-delà de l'envie du phallus

Ces deux exemples cliniques que nous avons donnés pour illustrer ce qu'on entend par (un) travail féminin, soit par « regarder l'objet qui tombe », impliquent trois points fondamentaux. Ceux-ci représentent aussi les différentes étapes d'un travail psychique non pas chronologique mais logique, au sens où le sujet met en question ses relations avec l'objet. Ce n'est pas un processus chronologique, car la question du féminin en tant qu'élément subversif de l'appareil psychique est de tout le temps à venir et même si son dévoilement est le propre de l'adolescence, sa réélaboration ne peut être effectuée, comme on a tenté de le montrer, qu'à l'âge adulte avec l'épreuve de réfraction de la porte de la cavité génitale de la femme en tant que source de création subjective.

En effet, la renaissance narcissique d'une fille pendant son adolescence au sens où elle accouche de son corps, un nouveau corps étant l'objet le plus précieux, la rend manifeste aux regards en recouvrant comme d'une couche supplémentaire le manque de l'objet phallique. D'un côté, ce mouvement narcissique est nécessaire pour sa constitution en tant qu'elle se fait objet désirable par l'homme, c'est-à-dire pour son identification féminine qui trouve l'un de ses supports dans son envie du phallus et d'un autre côté, cette renaissance narcissique évite le vécu de la perte de l'objet phallique, l'objet qui donnerait la totalité d'une satisfaction absolue. L'envie du phallus est, d'une certaine manière, un lancement vers l'objet que la fille cherche à trouver soit dans son propre corps, soit dans la puissance phallique de l'homme. Cela peut se manifester aussi par un remplacement perpétuel de l'objet qui dédommagerait la fille de la perte de la relation archaïque à la mère, soit du féminin.

Le déplacement psychique d'un objet vers un autre, autrement dit l'investissement pulsionnel de nouveaux objets est, certes, nécessaire pour le développement sexuel de la fille, pour sa maturation psychique, mais ce déplacement-remplacement peut se présenter aussi

comme une difficulté de restituer l'objet en tant qu'objet perdu en masquant ainsi un attachement passionnel à l'objet primordial. Cette suspension de l'objet, ce « reste en devenir » sous un glissement hyperactif représente ainsi une difficulté de la séparation avec l'objet, autrement dit l'inachèvement de la chute de ce dernier.

Cependant, le développement féminin n'est ni réductible à l'envie du phallus qui désengage la fille de son lien primaire à la mère en incluant cette fois-ci l'attribut paternel et pareillement en rendant possible la constitution du fantasme « d'être battu » par le père, ni réductible à un désir de retour à l'attachement archaïque à l'imgo maternelle. Ce qui attend une fille, dès sa naissance, est ce double mouvement pulsionnel entre son envie du phallus et son envie de passer au-delà des coordonnées phallique de l'objet. Cet état d'un double mouvement ou de *pastoute* des femmes ni dans leur envie du phallus, ni dans leur jouissance Autre a été considéré par les tenants lieux « d'une complémentarité sexuelle » comme A. Adler, K. Horney, M. Klein et H. Deutsch, comme un désavantage ou un obstacle devant l'épanouissement féminin qui doit être dédommagé en permanence par un attribut propre à la femme. Or, l'angoisse ressentie par une femme comme une épreuve insurmontable de la perte nous apprend à prendre en compte, une fois de plus, ce double mouvement psychique, ce positionnement de *pastoute* non pas comme un défaut à réparer, mais, tout au contraire, comme une particularité à regagner. Pourquoi ? Parce que, ce positionnement dans *pastoute phallique* permet à une femme d'accéder à ses ressources internes plus directement qu'un homme. Jusqu'ici nous avons tenté d'expliquer les raisons de cet accès plus direct par la relation précœdipienne de la fille avec sa Mère, par l'excitation-satisfaction primaire ou par la pulsion initiale, puis par le regard « diffus » de celle-ci porté sur le corps de sa fille ainsi que la transmission du « plus » de la jouissance d'une mère à sa fille, qui résonne *lourd comme du sel*. Désormais, nous ajoutons à tout cela la cavité créatrice en tant que l'habitus du féminin.

Son abord n'est pas sans angoisse, ni sans crainte et inquiétude, mais son traitement n'est possible qu'avec l'acte de reconnaissance de cette demeure interne des pulsions.

En effet, nous constatons à quel point l'acte de reconnaissance est important pour une fille pour sa constitution sexuelle féminine. Qu'un père déçoive sa fille en ne lui donnant l'objet tant convoité ne peut être que structurant pour que celle-ci s'incline vers d'autres objets d'amour à la recherche d'un autre nom, c'est-à-dire d'une autre jouissance possible ; mais qu'un père ne reconnaisse pas sa fille en tant qu'en devenir de femme ne peut qu'avoir des effets destructifs quand à la constitution de son identité féminine. Ce n'est donc pas, comme le veulent K. Horney ou E. Jones ou encore H. Deutsch, la déception qui fait régresser la fille vers son lien ancien à la mère, mais c'est la non-reconnaissance d'un père de la féminité naissante de sa fille –qui est certainement en lien avec sa propre question paternelle-, comme le montre Freud dans son article sur la jeune homosexuelle.

Le personnage du roman fantastique d'Ursula Le Guin, Terha, est parlant pour illustrer l'importance de l'acte de nomination par une tierce personne, le père, du couple mère-enfant. Ged, reconnaît Terha comme une jeune fille unique en lui permettant ainsi d'acquérir ses propres capacités féminines. Tout cela n'empêche pas que Terha se sente déçue, car Ged la laisse toute seule pour la suite de son voyage. Mais il lui donne, quand même, quelque-chose : sa parole. Une fille peut très bien continuer sa route tout en étant reconnue et déçue à la fois. C'est la parole d'un père qui sert de point de capiton pour la fille, de lieu d'ancrage où elle se sent aimée malgré sa déception due à l'abandon de son rêve infantile. Terha, l'adolescente, doit désormais trouver d'autres nominations, d'autres lieux d'ancrage sur la scène sociale pour se faire reconnaître. L'adolescence est cette quête d'une reconnaissance dans son désir par l'Autre social, l'appel à une nomination qui définirait le sens de son existence dans le monde.

Les femmes qui viennent nous voir, ne semblent pas être rassurées, toutefois, dans leur accrochage à l'objet phallique, mais elles semblent plutôt coincées par le retour du féminin qui demande l'abandon d'une position phallique-infantile. C'est à elles, cette fois-ci, de reconnaître l'habitus de leur jouissance interne qui n'est *pastoute* phallique, c'est-à-dire n'est pas uniquement captive des représentations du phallus imaginaire. Le premier point d'un travail féminin consiste, donc, dans la résistance à abandonner une position phallique et la maîtrise sur l'objet qui donne une certaine sécurité face à l'imprévu. Plus la femme essaye de maîtriser ce qui échappe à l'ordonnancement phallique en reprimant la capacité nourricière de son intérieur féminin, plus cette cavité féminine se fait entendre par l'angoisse. Le deuxième point fondamental représente, alors, la reconnaissance des racines de cette angoisse non pas à l'extérieur, mais, au contraire, à l'intérieur de la psyché. Cela veut dire aussi la reconnaissance de notre propre imprévu, cette extériorité interne qui saisit et ébranle le sujet dans ses points les plus sensibles. Or, ce deuxième temps ne va pas sans une nostalgie mélancolique de l'être parlant qui évoque un double mouvement entre la résistance à la perte de l'objet phallique et l'accueil du féminin comme source de vie. Le sujet reste ainsi dans un état d'*à la fois* en faisant des allers-retours entre son sol protecteur œdipien et un territoire resté jusqu'au là inconnu. Ce deuxième temps qui s'énonce comme un travail d'articulation entre ces deux espaces, phallique et Autre-féminin, représente, ainsi, l'achèvement de la sortie de l'adolescence à travers le processus de séparation de l'objet. Ainsi, le sujet n'est pas seulement celui qui s'aliène dans l'attraction de la demande maternelle, ni celui qui subit les exigences de la réalité malgré ses vœux infantiles, mais il est aussi celui qui crée sa place subjective dans son histoire, en montrant le courage de « regarder » ce qu'il a dû laisser « tomber », c'est-à-dire en ne comblant pas dans l'immédiat le vide intérieur. Cette oscillation constructive entre l'ombre et la lumière, la tristesse et la joie, la solitude et l'autrui se pacifie, dans un dernier temps, par le traitement de la poussée pulsionnelle de la cavité féminine à

travers les voies propres au sujet. La reconnaissance de l'accès féminin, de l'afflux *pastoute* phallique comme un lieu de la richesse au niveau affectif et intellectuel permet, ainsi, à celui-ci de transformer ce qui est de l'ordre d'une effraction violente et source de souffrance à une ressource nécessaire pour son propre « made in » subjectif.

Nous aborderons, dorénavant, les processus subjectifs de la nostalgie mélancolique qui prépare le sujet à un travail de deuil et à la pacification de cette expérience qui confronte le sujet à la perte et à la solitude par la subjectivation et la recreation d'un espace psychique interne.

(...) Mais demandez-vous, je vous en prie, si ces grandes tristesses ne vous ont pas traversées plutôt qu'elles n'ont passé? Si bien des choses en vous ne se sont pas transformées, si vous-même quelque part, en quelque endroit de votre être, vous n'avez pas changé tandis que vous étiez tristes? Seules sont dangereuses et mauvaises ces tristesses que l'on porte avec soi parmi les gens afin de couvrir leurs propos. Telles des maladies traitées superficiellement et de manière aberrante, elles ne font que reculer pour faire d'autant plus irruption après une courte rémission; et elles s'accumulent en vous, constituent une forme de vie non vécue, méprisée, gâchée, une forme de vie dont on peut mourir. S'il nous était possible de voir au-delà des limites où s'étend notre savoir, et encore un peu plus loin au-delà des contreforts de nos intuitions, peut-être alors supporterions-nous nos tristesses avec plus de confiance que nos joies. Elles sont, en effet, ces instants où quelque chose de nouveau a pénétré en nous, quelque chose d'inconnu; nos sentiments font silence alors, obéissant à une gêne effarouchée, tout en nous se rétracte, le silence se fait, et ce qui est nouveau, que personne ne connaît, se tient là, au centre, et se tait.

Borgeby Gard, Fladie, Suède, le 12 Aout 1904

RAINER MARIA RILKE

(Lettres à un jeune poète)

II. La nostalgie mélancolique au féminin

« Ce qui tient un pot n'est pas sa forme, mais le vide dans son intérieur ».

(L'une des règles d'or de soufisme)

Pourquoi parler de la nostalgie mélancolique ? C'est parce que celle-ci évoque un moment de souffle, une pause que le sujet se donne pour affronter la perte et la souffrance autrement que de tomber dans l'inanimé de la dépression ou dans le passage à l'acte. Julia Kristeva, tout au début de son livre *Soleil Noir*, repense la fameuse phrase de Montaigne « *philosopher, c'est apprendre à mourir* » comme une disposition psychique à la mélancolie qui évite le passage à l'acte ou au jeu. Ce que nous inspire cette phrase n'est pas la mort, ni le fait d'apprendre la mort mais celui d'apprendre à rester au purgatoire, cette expérience frontière du psychisme entre le fini et l'éternel. Pas pour toujours, sinon cela deviendrait une souffrance mélancolique -ou cela l'a été déjà- et non un moment de recul dans sa demeure interne.

Il est vrai que le terme de purgatoire évoque un sujet qui n'arrive pas à faire un choix ou à poser un acte, c'est-à-dire à émettre une énonciation subjective, mais préfère rester dans un état limite. Cependant, il est vrai aussi que les sujets de notre époque moderne sont tellement fatigués d'être obligés de choisir tout ce qui concerne leur vie, qu'ils trouvent parfois refuge dans un état de « ni oui ni non », « ni gain ni perte ». Cependant, il y a aussi des moments où le sujet ne peut assumer son choix ou sa perte, ou se préparer à prendre une décision en prenant un certain recul sur soi-même, pour un temps de cogitation interne. Ces moments sont des moments de tristesse, certes, mais en même temps ils sont les messagers d'une transformation subjective et d'une disposition à l'accueil des nouveautés. Une épreuve difficile et courageuse où le sujet se contemple avec ses propres yeux tournés vers sa propre demeure. C'est parfois un regard froid, comme le définit Mme P, sans mouvement spécifique

et à la fois avec beaucoup de mouvements internes, un moment où on laisse se perdre l'objet d'amour et de haine pour ensuite le regagner sous une autre forme. Le sujet entre ainsi dans un territoire qu'il ressent comme appartenant à lui-même, où il n'évite pas sa tristesse ni sa solitude. « *Savoir être triste est déjà un savoir faire avec la tristesse, un art de vivre* » écrit Kristeva¹⁸⁰, et la mélancolie est cette autre face de nous-mêmes, intense comme ces rêves dont les effets durent longtemps.

III)...cette tristesse aimable

Deuil et Mélancolie (1915) est, certes, l'un des textes fondamentaux de Freud en ce qu'il introduit la pulsion de mort et son articulation aux processus primaire du narcissisme. Freud distingue les deux cliniquement, le deuil étant un état de tristesse normal et passager envers l'objet perdu, alors que la mélancolie se présente comme un deuil impossible de l'objet aimé et haï. L'ombre de l'objet qui tombe sur le moi dans le deuil se transforme dans la mélancolie « *en un monument, statue ou stèle funéraire planté au milieu du Moi pour attirer sur lui l'investissement autrefois dévolu à l'objet*¹⁸¹ » décrit S. de Mijolla-Mellor et ainsi la mélancolie évoque précisément un repli dépressif dans lequel le sujet se réfugie d'une manière immobile, sans vie.

Or, l'état mélancolique dont nous parlons ici n'est pas « faire la mort » comme c'est le cas dans la dépression mélancolique, au contraire il est une préparation interne pour ce qui est nouveau, une disposition psychique à la place de l'imprévu.

J. Hassoun, dans son livre sur « *La cruauté mélancolique* », rapproche la clinique de la mélancolie à celle de la passion, la passion étant « *le mode d'expression le plus spectaculaire*

¹⁸⁰ J.Kristeva, *Seule une femme*, p.46.

¹⁸¹ S. de Mijolla-Mellor, *Le choix de la sublimation*, p.285.

d'une structure mélancolique » où l'objet ne s'est pas constitué en tant que « perdu »¹⁸². C'est une confrontation totale au vide dans la mesure où l'enfant est confronté au regard vide de la Mère. Le lieu de l'Autre reste muet. En effet, dans la structure mélancolique il s'agit d'un sujet endeuillé d'un objet qu'il n'a pas pu perdre car, déjà, l'objet primordial du désir ne s'est pas présenté dans son endroit. « *Supposons alors que cet Autre nous refuse sa reconnaissance, qu'à l'instar par exemple où l'enfant se tourne vers la mère pour chercher dans son regard ce qui étaiera les contours de son image spéculaire d'une reconnaissance, celle-ci détourne la tête ou offre à l'enfant un regard vide* »¹⁸³. L'endroit mélancolique reste ainsi « *désespérément comblé, c'est-à-dire misérablement* ».

Cependant, nous distinguons la structure mélancolique qu'on aurait tendance à rapprocher plus à la dépression de ce qu'on appelle le regard mélancolique ou la nostalgie mélancolique. Dans la structure mélancolique, la tristesse est l'objet même du fondement du sujet, à laquelle celui-ci s'accroche comme étant la forme fondamentale de son existence. Il s'agit d'une tristesse qui ne passe pas, qui ne s'articule pas au langage ou qui s'y articule d'une façon artificielle. Le déprimé se replie sur La Chose, sur l'objet réel de l'absolu en n'arrivant pas à le perdre alors que le regard mélancolique tend vers le vide, vers l'absolu pour se ressourcer. Le sujet mélancolique, ayant perdu l'objet absolue de sa jouissance se crée, pour ainsi dire, grâce à cette mélancolisasson un espace psychique au plus profond de lui-même, qui a ses racines, certes, dans l'excitation-satisfaction primaire de l'enfance, dans cette cruauté originare. Toutefois, c'est loin d'être une mise en suspens du désir, au contraire, ce temps de souffle est nécessaire à la réactivation de son désir. Le sujet transforme, de cette manière, le lieu désertique du déprimé en un lieu constitutif. Dans la mesure où le déprimé est emporté par le vide, le mélancolique emporte les bouts de ce vide-La Chose pour recomposer la musicalité de sa subjectivité.

¹⁸² J. Hassoun, *La cruauté mélancolique*.

¹⁸³ J. Hassoun, *La cruauté mélancolique*, p.57.

C'est presque le cas de Mme G qui a pu réussir pendant son travail thérapeutique à transformer son état dépressif, sans ressource et sans création, en état de nostalgie mélancolique où elle pouvait regagner son souffle -si on admet bien que ses attaques d'angoisse lui coupaient le souffle. Elle avait quelque chose à perdre depuis qu'elle amenait le noir ou la *poix* de son chagrin aux séances, comme un objet de réflexion. N'est-ce pas là déjà un renoncement à l'objet, un *laisser l'objet destiné à tomber* tout en conservant, toutefois, la force originelle de la « pulsion initiale » pour trouver de nouveaux objets d'investissement.

« *Apprivoiser le chagrin, ne pas fuir immédiatement la tristesse, mais la laisser quelque temps s'installer, s'épanouir même et ainsi seulement se vider : voilà ce que pourrait être une des phases, certes passagère mais indispensable, de l'analyse. La richesse de ma tristesse serait-elle ma façon de me protéger contre la mort -mort de l'autre désiré-rejeté, mort de moi-même ?* »¹⁸⁴. Mme P qui ne s'est pas seulement vidée mais aussi qui a regardé se vider –voici un regard mélancolique- dans son rêve, s'était permise, ensuite, de ne pas tomber dans le filet de l'agir pour réaffirmer sa certitude souffrante. Mme G qui était venue en se plaignant d'être partagée entre deux sentiments (l'amour-la haine, la tristesse-le bonheur) a fait, d'une autre façon certes, un travail semblable. Le problème, c'est qu'elle ne restait pas déchirée entre deux sentiments comme elle s'en plaignait, mais qu'elle fuyait plutôt l'état de « à la fois » quand elle se sentait confuse. Elle faisait comme si l'ambiguïté de ses sentiments ou la confusion n'existaient pas et les bouchonnait avec son hyperactivité ou bien avec ses états dépressifs. Soit elle n'avait même pas le temps, soit elle n'avait pas la force de vivre sa tristesse. Après ses va et vient entre deux sentiments, deux femmes, elle a dit un jour qu'elle a découvert « *une troisième G* » dans les séances qui, cette fois-ci, prenait le temps d'attendre que ses sentiments s'infusent en elle en laissant de plus en plus leur couleur, en se mélangeant.

¹⁸⁴ J. Kristeva, *Le soleil noir*, p.95.

Ne ressentant et n'étant ni uniquement l'une ni seulement l'autre, Mme G pouvait, désormais, osciller entre les deux et en plus elle y prenait plaisir comme ces enfants qui aiment bien monter en haut doucement au départ quand ils se balancent, rester un moment au milieu et regarder à droite et à gauche et puis descendre de nouveau pour prendre force au sol avec ses pieds et remonter cette fois-ci d'un seul coup en haut.

Le lecteur l'a bien compris, nous n'avons pas l'intention ici de faire un résumé historique de la mélancolie, ni d'avoir une approche nosographique du sujet. Nous nous intéressons plutôt à ces endroits particuliers où le sujet « se mélancolise » en retrouvant les « foyers » de son enfance pour s'y réfugier.

« J'aime bien m'asseoir sur la bordure de ma fenêtre, je m'y sens rassurée », dit une femme de quarante ans.

« Je fais la même chose que je faisais dans mon enfance. Je trouve les coins isolés où je rentre sous une table ou sous une couverture. Je me fais une maison ainsi et souvent je joue le jeu de "enlever tout". Vous enlevez tout ce qui se trouve dans l'univers : les bâtiments, les humains, les étoiles, le soleil. Mais vous savez quoi ? Il y a quelque chose que vous ne pouvez enlever : c'est le vide. Essayez donc », dit une autre femme de trente sept ans.

« Dans ces moments de mélancolie que je ressens quand j'en ai besoin, je me mets sur mon fauteuil vert dans mon salon et je peux regarder dehors comme cela pendant des heures sans faire ou dire quelque chose », exprime une jeune femme de vingt six ans.

Chaque femme aurait ainsi un lieu, un foyer intime où elle se sent rassurée. Ces lieux varient certes selon l'histoire subjective de chacune : pour l'une c'est l'atelier de son père, pour l'autre la terrasse de sa grand-mère ou le divan de son analyste. L'une retrouve le jeu de la toute puissance de son enfance en essayant de toucher aux bouts des deux côtés de son existence -fini et éternel-, jouant ainsi ce jeu de bascule entre deux jouissances –phallique et Autre-. L'autre regarde l'extérieur comme si elle regardait un tableau de peinture pour capter

à la fois le point le plus profond et rester intacte sans s'engouffrer dans ce qu'elle voit. En tout cas, le terme « à la fois » désigne bien le purgatoire de la nostalgie mélancolique : être triste et aimer à la fois cette tristesse, ce vide qui nous tient à l'intérieur, comme le disent les soufis.

Mais de qui et de quelle manière apprend-on cette mélancolisation, à pouvoir rester dans le silence si celle-ci abrite en elle les traces et les souvenirs de l'enfance ?

D. Binkert, dans son livre remarquable « *Die Melancholie ist eine frau* »¹⁸⁵ partage avec son lecteur qu'elle avait appris la mélancolie avec son père, avec son regard plutôt, qui s'étendait au loin sans se fixer sur un objet précis. Un regard volant et léger qui se disperse et un regard lourd à la fois qui reste accroché dans l'air. On n'a nul besoin donc des mots pour apprendre ou transmettre la mélancolie.

Ce sont des moments où la tristesse devient une saveur, des moments qui abritent l'ombre et la lumière. Et chaque fois qu'on traverse la « volée sombre », on retrouve les richesses de notre intérieur. Je regarde ainsi sans panique et sans fuite, de ce fauteuil vert ou de cette bordure de ma fenêtre ou encore du divan de mon analyste, l'objet qui tombe. Je ne tends pas la main pour le sauver/me sauver ou le rattraper/me rattraper. Qui peut être sûr, enfin de compte, que j'ai vraiment envie de rejoindre à celui ou celle qui me manque ?

Dans ces moments particuliers, le jardin de notre enfance nous manque. Et ce jardin, on l'a perdu. Mais on se dit que ce n'est pas si mauvais que cela. Nous retrouverons une île où nous installer confortablement. Un endroit où on peut voir l'horizon de la mer/ de la Mère sans pouvoir y toucher, le cerner ou englober avec une quelconque image ou un objet. C'est le nôtre, on se dit, on s'y appartient. Et peut-être de là, en partant de ces jardins, de ces îles, ces ateliers, ces divans, nous arriverons à nous sentir dans notre demeure aussi à l'extérieur. En d'autres termes nous arriverons peut-être: « *à vivre notre solitude jusqu'à son désarroi*

¹⁸⁵ D. Binkert, *Melankoli kadındır* (*Die Melancholie ist eine frau*).

insoutenable, sans panique et sans censure. A aimer donc cette mélancolie qui est l'autre face de la séduction féminine ; à nous aimer nous-mêmes »¹⁸⁶.

IIIi) Les femmes qui s'expliquent

- *Tu sais, les bananes émettent un son quand elles poussent.*
- *Comment ça? Quel son ?*
- *Comme cela. Les bananas sont d'abord comme les doigts collés d'une main. Puis, ces doigts émettent des sons en se séparant. Si une nuit en août tu entres dans un champ de bananes et s'il n'y a pas d'autres bruits tu entendras ces sons...*
- *A quoi ils ressemblent ces sons ?*
- *Chuck chuck chuck...¹⁸⁷*

Les femmes ont un rapport intime avec la parole. Elles aiment bien expliquer et parfois elles s'expliquent sans arrêt. N'est-ce pas le reproche le plus fréquent des hommes envers les femmes ? Elles parlent trop ! C'est comme si elles vivaient pour raconter et cela même lors d'un acte quelconque aussi bien que lors d'un acte sexuel. Elles réfléchissent à comment le raconter après. D'un côté cela met déjà une distance entre leur jouissance féminine et leur jouissance phallique, elles ne sont *pastoutes* dans ce qu'elles vivent, d'un autre côté cela fait que les mots qu'elles emploient incluent leur jouissance intime, la prolongeant dans leur corps féminin.

Nous savons bien que ce qui fait naître le désir chez la fille et perdre pareillement son objet charnel de la jouissance, c'est le passage à la parole suivi de sa tendance à émettre des

¹⁸⁶ J. Kristeva, *Seule une femme*, p. 46.

¹⁸⁷ Extrait du roman de E. Temelkuran où elle raconte les états différents d'un pays du Moyen-Orient avec ses amours, ses guerres, ses femmes, ses enfants etc. *Muz sesleri (Les sons du banana)*, p.147, traduit en français par nous-mêmes.

sons. Pourtant, la relation d'une fille à la parole n'est jamais une simple relation phallique de l'objet, où l'utilisation des mots comme puissance verbale correspond à la puissance phallique. Elle implique, comme le formule A. Anzieu, « *la représentation inconsciente de soi, déterminée par la cavité génitale* »¹⁸⁸. En effet, selon Anzieu, le développement rapide de l'investissement oral chez la fille par rapport au garçon est en lien étroit avec sa revendication phallique du fait de sa conformation anatomique. La parole est ainsi destinée à compenser l'absence d'un sexe visible en projetant vers l'extérieur les sensations ressenties de l'intérieur, rangeant une part de l'insaisissable de la jouissance dans l'ordre phallique.

Certes, l'enfant-fille échappe à l'excitation-satisfaction primaire de l'enfance avec l'accès au langage en perdant la jouissance maternelle. Cependant, elle regagne une partie de cette jouissance sous une autre forme, cette fois-ci limitée par le signifiant du manque, lors du passage à la parole. La fille, ne pouvant porter la représentation du phallus imaginaire dans son corps, exhibe sa capacité orale pour enfin répondre à la demande maternelle. Elle renonce à la jouissance maternelle et à la fois y accède à distance des mots qu'elle manie. « *Manier les mots, c'est jouer avec un sexe symbolique, et l'utiliser comme moyen de satisfaction narcissique* »¹⁸⁹. L'apparition de la parole chez la fille pacifie ainsi les mots féminins de la Mère, déterminés par la façon dont celle-ci vit sa propre cavité féminine. C'est comme si les mots de la fillette venaient combler *au plus vite et au plus plein* possible les lacunes de l'espace maternel ainsi que l'espace interne propre ressentis non seulement lors de la séparation mais dès l'allaitement¹⁹⁰.

Lorsqu'une femme s'explique sans arrêt cela ennuie peut-être, mais cela ne craint personne, parce que d'habitude c'est le signe qu'elle se débat toujours pour remplir le manque dans l'Autre et cela n'a rien d'anormal puisque la parole apparaît chez elle « *dans sa problématique particulière, métaphorique du corps féminin* ». Son discours n'est pas

¹⁸⁸ A. Anzieu, *La femme sans qualité*, p.76.

¹⁸⁹ A. Anzieu, *La femme sans qualité*, p. 96.

¹⁹⁰ voir p. 72 au premier chapitre.

indépendant de ce qui détermine sa jouissance, autrement dit sa cavité féminine qui la remue à l'intérieur d'elle-même. Sa parole n'est pas sans représenter « *la pensée d'un intérieur, récipient/contenant, qui se distingue en tant que tel du discours phallique de l'homme* »¹⁹¹. Mais lorsqu'elle se tait, cela dérange et cela fait peur car en parlant elle continue à investir l'objet du désir dans la correspondance inconsciente sein/anus/phallus, alors que dans le silence elle entre dans un autre rapport avec l'objet.

La notion de « la capacité d'être seul » développée par D. W. Winnicott (1958) nous éclaire sur cet autre rapport avec l'objet dans ces moments de silence ou de repli mélancolique. S. Dupont, dans son travail sur le sentiment de solitude dans le développement psychique de l'enfant et l'adolescent aborde les différentes étapes de la « capacité d'être seul » dans son rapport à la présence-absence de l'objet¹⁹². Toutefois, ce qui importe dans cette élaboration, au delà de la présence-absence réelle de l'objet, c'est son inscription psychique chez le sujet comme on l'a souligné par l'exemple de Terha du roman d'Ursula Le Guin.

La capacité d'être seul en présence de l'objet, d'être sans l'objet en sa présence évoque ainsi la première étape de la différenciation de l'enfant de sa mère ; l'enfant pouvant désormais s'apercevoir dans son unité corporelle et psychique. D'après notre lecture, c'est une étape où le manque d'objet est pris dans son versant négatif au sens d'une privation. Pourtant, la capacité d'être avec l'objet en son absence implique la capacité de celle de l'intériorisation de l'objet, de rendre celui-ci présent dans l'esprit même dans son absence.

D. Binkert explique le concept de la mélancolie d'une façon assez semblable à cette élaboration de la solitude, qui nécessite un travail important de symbolisation, que le sujet « revit » et « revisite » dans son esprit ses liens avec l'objet. Cependant, ces différentes expériences de la solitude abordées par S. Dupont à partir des travaux de Winnicott comme

¹⁹¹ A. Anzieu, *La femme sans qualité*, p.74.

¹⁹² S. Dupont, « *Clinique du sentiment de solitude chez l'enfant et l'adolescent : de la déréluction à la capacité d'être seul* ».

être avec, être sans, être avec en étant sans, être sans en étant avec apparaissent dans une certaine opposition du dedans/dehors et différenciation du moi/objet. Or, nous avons caractérisé la nostalgie mélancolique du sujet par l'expérience d'*à la fois* au sens où celui-ci est « suspendu » dans un espace « entre deux ». Ce qu'on a défini par « rester au purgatoire » correspond à la conception de l'espace psychique avancé par Winnicott, un espace là où cette opposition moi/autre, dedans/dehors n'est plus en question.

L'enfant va donc osciller entre ces paires de l'opposition et de différenciation en créant un « espace transitoire » afin de ne pas se sentir annihilé ni idéalisé dans le regard de l'autre. La cruauté mélancolique dont parle J. Hassoun comme une forme grave de la psychopathologie se situe, selon nous, dans cette problématique de ne pas pouvoir supporter la solitude en raison de l'absence du premier objet par excellence, la Mère, qui ne s'est pas présenté à l'endroit de l'enfant. Ainsi, ce dernier se trouve dans un lieu désertique où la question de la séparation et de l'opposition ne se posent plus ou se posent d'emblée sans pouvoir rencontrer l'autre dans son désir. Dans ce cas, l'enfant n'*apprend* pas comment supporter la solitude ni comment manier ses objets et faire des essais entre deux côtés lors de son développement, mais il reste plutôt *happé* dans un vide radical de l'objet, celui-ci étant, nous l'avons dit, trop en manque pour être perdu.

La fillette, employant ses mots pour combler son espace psychique et celui de sa mère transforme l'absence réelle de l'objet pénien en une présence symbolique et aussi fantasmatique lorsqu'elle nourrit ses représentations avec les mouvements libidinaux de son intérieur. Sa capacité verbale est une indication de sa capacité créatrice féminine qui se ressource de sensations sexuelles plus internes qu'externes. A l'adolescence, au moment où l'expression de soi reprend son importance, elle retransverse ces étapes et se trouve affrontée de nouveau à son espace féminin. A cette différence que maintenant sa capacité créatrice imaginaire et symbolique devient réalité avec sa capacité d'enfanter. Elle peut désormais

remplir cet espace contenant en réalisant une production réelle de son corps sous la forme d'un enfant. Comme sa production verbale, sa production génitale s'inscrit dans son envie du phallus destiné à combler la cavité féminine. La jeune fille débordée de nouveau par ce retour du féminin, du réel de la chair, rencontre les mots dans leur matérialité comme pur signifiant, dérobés de leur sens imaginaire et à la fois dans leur charge affective des vécus infantiles. Un désinvestissement langagier, des inhibitions momentanées ou durables ainsi qu'une facilité verbale jusqu'au surinvestissement oral peuvent avoir lieu dans cette époque de la vie. L'écriture en tant que production d'un texte peut être considérée comme une autre réponse à ce débordement libidinal où la fille se retrouve devant une page vide à combler, à tracer. Et avec sa main qui trace les signes, les symboles elle crée un toit, un cadre, autrement dit un « c'est cela » masculin, à partir duquel elle peut tisser ses pensées, émettre ses ressentis, autrement dit ses « c'est cela, mais... » féminins en ouvrant ainsi le chemin du plaisir à sa jouissance féminine toujours un peu ravageante. C'est le plaisir de pouvoir créer un « espace psychique » grâce auquel elle peut lier ses propres mouvements intimes avec les mots à l'usage de tout le monde.

Les moments de silence sont des moments où on se retire en général du monde du désir et du sens et surtout de l'affirmation subjective. Ce sont des moments de « *refus de l'illusion théâtrale* » si on le dit avec les termes d'A. Juranville « *refus d'entrer dans le monde du désir, dans le jeu de la relativité et de l'interchangeabilité* »¹⁹³. Même si A. Juranville écrit cela pour une démesure mélancolique, pour un refus radical d'entrer dans le monde du désir et non pas pour une sortie passagère, nous pensons que les silences momentanés impliquent en eux non pas le refus, mais, au contraire l'entrée dans un monde où on peut rester seul « en présence de soi-même ». Ce n'est pas une sortie sans billet de retour - le sujet reste toujours dans le jeu en assumant « *son rôle d'homme ou de femme dans la*

¹⁹³ A. Juranville, *La femme et la mélancolie*, Paris, PUF, 1993, p. 117.

comédie au monde »- mais elle évite justement des sorties définitives du cercle du jeu. Se donner ces moments de silence, saisir les signaux corporels et psychiques venant de soi, cesser de s'expliquer un moment donné et pouvoir emporter ces moments de solitude sans panique est une capacité qu'on peut acquérir à l'âge adulte avec une certaine maturité psychique qui l'accompagne. « Être seul en présence de soi-même » et non seulement en présence de l'objet ni des autres qui nous privent ou frustrant d'une jouissance absolue et accepter cette solitude est d'occuper une position du sujet où il n'est plus question de privation réelle ou d'une frustration imaginaire de l'objet, mais d'une castration symbolique. Les femmes n'y sont *pastoute* soumises, nous le savons, mais c'est justement ce positionnement d'à *la fois* dans la construction de la féminité qui leur donne un accès plus direct à ces moments mélancoliques de solitude. Freud l'a très bien exprimé, les femmes sont passives et à la fois actives dans cette passivité qui demande une certaine énergie psychique pour accueillir non seulement l'objet du désir mais aussi les richesses de leur propre intériorité. Une femme est dans sa propre demeure quand elle a accès à cette drôle de passivité active, à la cavité féminine qui se trouve en toute personne.

Elle est certainement seule, car déjà elle est *une* femme, seule dans sa jouissance qui la clive, seule dans les grandes épreuves qu'elle traverse comme la menstruation, la défloration, la grossesse, l'accouchement, la ménopause ainsi que les fausses couches, la stérilité¹⁹⁴, la vieillesse. Ce sont toutes des épreuves de la vie que chaque femme vit dans ses propres coordonnées subjectives et sociales, liées à son histoire. Cependant, la solitude dont nous parlons ici n'est jamais sans lien au désir qui est le désir de l'autre. Que le sujet écorche ses blessures qui se sont encroutées -avec une certaine jouissance sûrement-, les laisse dans le silence -recevoir et à la fois perdre cette jouissance- et puis leur permettre de s'encrouter de nouveau, revient à dire dans notre appréhension à pouvoir renaître dans le désir de l'autre.

¹⁹⁴ Pour une élaboration plus ample de cette question, il faut se référer au livre de Danièle Brun, *L'enfant donné pour mort*, p. 127-161.

C'est un processus dont on peut témoigner chez nos patients, notamment dans leur relation transférentielle au psychothérapeute. La question de Mme P « *est-ce que j'ai grandi ?* » concomitant à l'apaisement de son agressivité dans son environnement social et familial représente ce mouvement transférentiel quant à interroger le désir de l'autre et à le reconnaître dans sa place de sujet. Ce n'est pas indépendant, bien sûr, de sa nouvelle approche de l'objet qui est plutôt un « être avec sans » qu'une emprise qui ne laisse aucune issue pour soi comme pour l'autre. Par l'intermédiaire des moments qu'elle se donnait pour une cogitation interne, Mme P se créait une espace psychique où elle pouvait respirer aussi sans recours à l'objet dans l'immédiat, autrement dit sans bruit camouflant les sons de son propre désir. Et Mme G, qui avait l'habitude de fixer son regard sur un point souvent dans le mur d'en face et qui commençait ses séances par raconter dès qu'elle se posait, avait, un jour -au bout de quatre mois à peu près de thérapie-, débuté la séance non pas en parlant tout de suite de comment elle allait mais en demandant « *Et vous, comment allez vous ?* », à la suite de quoi elle n'avait pas caché son étonnement : « *c'est vrai que c'est la première fois que je vous demande cela* ». Nous avions compris, après coup, que ce moment d'étonnement dû à une question simple adressée à l'autre était une révélation d'une relation au désir de l'autre après un certain temps de recul nécessaire pour pouvoir entendre « *les sons de la banane* ».

III. La pacification du féminin

IIIi) *Daphné et la pacification du féminin de la Mère*

Daphné est une enfant de huit ans qui est venue nous voir avec sa mère en raison du divorce de ses parents. C'est sa mère qui a eu l'idée de cette rencontre pour que sa fille puisse raconter ce qu'elle ne pouvait partager avec elle. Nous n'avons pas eu l'occasion de continuer notre travail avec Daphné, qu'on a vu seulement quelques fois, mais elle nous a inspiré certaines idées cliniques sur la question de la pacification du féminin qui constitue l'une des problématiques centrales de ce travail de thèse.

Dès le premier entretien, la mère de Daphné nous avait paru plutôt dans un état agité, comme si elle ne savait comment ni quoi faire. Elle était dans une période difficile de sa vie, car elle avait décidé de divorcer de son mari qui la trompait depuis plus d'un an. Daphné ne savait pas pourquoi elle venait nous voir, ni n'était au courant de cette décision de ses parents. D'un côté elle ne savait rien, rien ne lui avait été dit, d'un autre côté elle savait tout, car il passait beaucoup de choses à la maison ; ses parents se disputaient, elle voyait que sa mère fumait sans arrêt, elle ressentait qu'elle était malheureuse et que son père s'absentait plus qu'avant. Mais elle faisait le mort. Elle était plutôt silencieuse dans nos rencontres, tout allait bien pour elle, sa vie à la maison, son école, ses amis... Nous lui avons proposé de faire des dessins, elle aimait bien cela, et alors elle avait sorti de son sac un cahier, arraché un papier dont elle a colorié une partie en rouge et filé ensuite en le laissant sur la table. Après son départ, nous avons compris que ce n'était pas n'importe quel papier qu'elle avait « choisi » de dessiner, mais au verso il y avait un poème qu'elle avait écrit avant :

« *Maman*

Maman, comment tu vas ?

Maman tu vas bien ?

Maman tu vas mal ?

Maman raconte-moi, comment tu vas ?

Papa

Papa, comment tu vas ?

Papa où es-tu ?

Papa tu vas bien ?

Papa raconte-moi, comment tu vas ? ».

« *Son enfance ressemble à la mienne* » avait expliqué sa mère lors du premier entretien. Elle aussi, quand elle avait à son âge, écrivait des poèmes et était une fille calme, sensible comme Daphné. « *Mais, physiquement elle ressemble à son père* », ajoutait-elle. Son discours ne cachait pas l'ambiguïté de ses sentiments envers sa fille, qui représentait aussi le pôle de « l'autre femme » pour elle. Alors qu'elle ne manquait rien de ses responsabilités envers Daphné, quand à sa santé, son école, ses devoirs, ses cours de piano, elle était mécontente de cette ressemblance de leur enfance qui lui rappelait, certainement, des sentiments de haine envers sa propre mère.

Daphné était une fille non désirée. Dès le début sa grossesse, sa mère n'avait pas été sûre de vouloir la mettre au monde, car elle se sentait dépressive à cause de ses problèmes dans sa vie de couple. Il y avait eu des moments où elle avait prié en espérant que quelque-chose tourne mal pendant sa grossesse pour qu'elle puisse s'en débarrasser, et pendant les premiers quarante jours ayant suivi de l'accouchement elle avait pleuré sans arrêt. « *Je me disais que j'étais prisonnière à la maison à cause de Daphné et qu'elle était ma gardienne* ».

En fait, les premiers quarante jours de l'accouchée représentent une période spécifique dans les coutumes traditionnelles, où la mère et le bébé sont entourés en permanence par les femmes de l'entourage, car elles savent bien que la mère a besoin de réconfort durant cette période, et cela non seulement au niveau corporel, mais aussi au niveau psychique. A ce

propos, on dit que les mauvais esprits ne laissent pas les mères tranquilles pendant ces quarante jours après l'accouchement en leur inspirant de mauvaises pensées et étant des responsables de leurs cauchemars ou de leurs va et viens dépressifs. D'ailleurs, c'est pour cette raison que les femmes de l'entourage ne laissent pas la mère seule et accrochent un bout de tissu ou un porte-bonheur au lit de la mère et à celui de son bébé pour chasser les mauvais esprits, pour qu'ils ne viennent plus déranger la mère. Vers le quarantième jour, tout se normalise, d'après cette croyance, la mère s'habituant à son bébé et apprenant comment prendre soin de lui, sort de son état dépressif et pacifie ainsi les sentiments qui l'ont traversé après la naissance. Désormais, elle peut rester seule avec elle-même et avec son bébé.

Nous ne savons pas si la mère de Daphné avait eu cette expérience traditionnelle de l'accouchée ou pas, mais sa dépression semblait durer encore et son discours comme ses comportements envers sa fille demeuraient sur le registre des responsabilités et des devoirs maternels sans qu'elle ait pu y mettre ses émotions. Si F. Dolto avait parlé avec Daphné, elle lui aurait probablement dit que même si sa mère avait eu des doutes sur sa naissance, elle avait voulu venir au monde, puisque rien ne s'était mal tourné malgré la désespérance de sa mère, puisque cette fille avait bien réussi à y tenir. N'est-ce pas comme ces enfants qui se clivent en deux pour faire, d'une part, comme si de rien était, comme si elle ne ressentait rien de la confusion maternelle, en se taisant, en ne se plaignant de rien, étant une bonne élève à l'école et une fille sage à la maison et, d'une autre part, en vivant des exploits de colère dans leur coin ? Pourtant, Daphné s'entendait bien avec son père, elle aimait bien jouer avec lui, ils s'amusaient et, en plus, c'était quelque chose qu'elle ne pouvait faire avec sa mère. Celle-ci était consciente que même si son mari n'avait pas non plus tellement désiré la naissance de leur fille, il l'avait aimée dès qu'il l'avait prise dans ses bras. Sa fille avait accès à quelque chose qu'elle ne pouvait éprouver : l'amour de son mari. Comme cette autre femme, d'ailleurs, avec qui celui-ci la trompait. Mais ce n'était pas la seule raison. Pour elle qui avait

été l'enfant préférée de son père pendant son propre enfance et qui avait éprouvé déjà l'avantage d'avoir cette place unique par rapport à ses frères et à sa mère, elle supportait mal, maintenant, que sa propre fille ait cette place-là par rapport à elle. Ainsi, chargée d'une intense rivalité et de la jalousie œdipienne, en mettant sa fille inconsciemment au pôle de l'autre femme, à la fois enviée et haïe, complice et rivale, elle continuait d'accomplir avec succès ses devoirs maternels.

Daphné était venue aux deux premières séances avec son nounours, un petit hérisson qu'elle portait toujours avec elle en disant qu'elle a laissé le hérisson-mère à la maison. Alors, nous lui avons proposé d'amener les autres la prochaine fois. Et c'est ce qu'elle a fait en revenant avec un sac plein des jouets. Il était encourageant de voir à quel point elle s'amusait et laissait s'exprimer sa colère à travers un jeu fictif autour de ses peluches. Elle les jetait, parfois les caressait, les faisait se bagarrer entre eux et puis les réconciliait. D'après son histoire fictive, la mère-hérisson, abandonnée par son mari, laissait son enfant-hérisson grandir tout seul dans la forêt, car elle pensait qu'il était déjà mort à la naissance. Et puis l'enfant-hérisson encore vivant réussit à survivre tout seul en faisant la connaissance de son ami éléphant qui l'amène, un jour, rencontrer sa famille où notre petit hérisson revoit sa mère qui la reconnaît et lui explique, finalement, qu'il est son propre enfant. « Pourquoi tu m'as quitté alors » demande le hérisson, à quoi la mère-hérisson répond « mais parce que je te croyais déjà mort quand je t'ai mis au monde ». Et le jeu se termine avec des pardons, puis avec une réconciliation ; l'enfant hérisson content, en fin de compte, d'avoir trouvé sa mère.

C'est à ce moment-là que nous avons eu l'idée de proposer à Daphné d'inviter sa mère à venir jouer avec nous, elle qui, d'ailleurs, interrompait nos séances à plusieurs occasions, comme pour demander si elle pouvait fumer ou se servir un verre d'eau à la cuisine. Il faut noter ici que cette femme tellement prise dans son histoire avec son mari, suivait un travail thérapeutique depuis un moment et c'était peut-être la raison de ses

explications ou plutôt du résumé de ses élaborations psychiques lors de notre premier entretien, concernant sa fille et sa propre enfance. Certes, Daphné faisait aussi un travail important avec nous et à la fois dans son coin pendant ses moments de solitude en écrivant, en dessinant et en jouant. Cependant, la mère n'ayant jamais partagé un jeu avec sa fille et Daphné ne s'étant pas permise de contrarier sa mère, se soumettant ainsi au clivage de celle-ci qui voulait sa mort dans son désir et la faisait vivre en même temps à distance de sa haine en s'adonnant à ses responsabilités, n'avaient pas un lieu commun où elles pouvaient pacifier leur lien, comme Daphné l'avait fait à la fin de son jeu. Nous, acceptant d'être son amie-éléphante du jeu, en l'amenant à rencontrer sa mère, faisions plutôt un travail d'interprète entre les deux quant à leur ressenti.

Sa mère, qui disait de ne pas connaître son enfant découvrait ainsi, avec un certain étonnement et une certaine inquiétude, sa fille en plein mouvement physique et psychique, celle-ci bougeant, parlant, sautant, parfois se taisant dans les moments de réflexion, bref, étant vivante dans l'espace du jeu. Pour Daphné aussi, voir sa mère vivante, être là avec son désir de gagner, par exemple, dans les cartes du jeu, son ennui quand elle perdait et pouvoir en parler par l'intermédiaire des jeux était une nouvelle épreuve. Le fait de vivre les sentiments d'amour et de haine dans un espace n'appartenant à personne et appartenant à la fois aux deux, rendait ces sentiments vivables non pas dans leur état brut, qui entraîne le sujet à la perte de sens, mais dans le positionnement subjectif et inconscient que chacun prend à travers ces jeux divers. La rage, la haine ou la méconnaissance de l'autre trouvait ainsi une issue, un moyen de se faire entendre en passant par des signifiants qui range, qui signe, cette fois-ci, la jouissance non apprivoisée dans le plaisir de pouvoir traduire son désir à l'autre. Daphné pourrait trouver, ainsi, un sol pour son identification féminine à sa Mère par la pacification du féminin de cette dernière dans un espace intermédiaire.

SYNTHESE ET DISCUSSION

Les exemples cliniques que nous avons donnés ne se différencient pas de l'exemple de *lire dans les marcs de café* quant au traitement de la jouissance à travers le partage commun des ressentis, ni de l'exemple de *lourd comme du sel* quant à trouver un support pour se faire entendre à l'autre. De même, l'exemple de Schérazade, qui pacifie la jouissance ravageante de Chahriar en lui permettant de redevenir un sujet du désir, implique les mêmes dynamiques d'un champ de parole et aussi du silence qui n'est pas mortel mais supportable pour le sujet. Ces exemples soulignent tous, à leur manière, l'importance de la pacification du féminin, de la jouissance non-bornée du sujet par le lien social. Les sujets trouvent ainsi, par l'intermédiaire de l'autre et en référence à l'Autre, c'est-à-dire en référence au cadre symbolique, les issues pour se faire entendre.

Ainsi, nous avons constaté que la modalité du discours social à travers laquelle les sujets s'expriment, détermine leur façon de s'affirmer, autrement dit leur manière de se faire reconnaître par leur symptôme. Dans une organisation sociale qui doit sa survie à la recommandation de raccourcir l'accès à la satisfaction pulsionnelle par les objets consommables de la réalité, les sujets restent au niveau de l'événement sans pouvoir passer aux deux autres étapes de la construction subjective. Ces trois étapes logiques en tant que modulations du temps subjectif sont celles que Freud a expliqué dans sa théorie du traumatisme comme l'événement traumatisant/hors sens, l'après-coup, le symptôme et que Lacan a défini dans son texte « *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : un nouveau sophisme* » comme l'instant de voir, le temps pour comprendre et le moment de conclure¹⁹⁵.

¹⁹⁵ J. Lacan, (1945) « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », in *Écrits I*, p. 195- 211.

Dans cette structure temporelle que Lacan définit à partir d'un problème logique, la première étape, l'instant de voir, correspond à l'instant d'agir, à l'événement qui n'a que la valeur instantanée d'une évidence et non pas la valeur d'une énonciation subjective. Nous pouvons dire que cette première modulation du temps est équivalente à un agir sans introduire un rapport symbolique du signifiant. Les exemples cliniques de Mme P et celui de Mme G sont significatifs à ce propos, en ce qu'ils montrent la souffrance des deux femmes enfermées dans leur symptôme d'attaques de panique sans pouvoir passer à un acte subjectif-féminin. De même, les symptômes répandus de notre lien social actuel comme l'hyperactivité, le passage à l'acte, la dépression et l'accroissement de la violence témoignent à quel point le sens d'un travail psychique de passer à la rencontre d'une autre étape est vidé par le discours social actuel.

En effet, dans cette deuxième étape, le sujet ne trouve pas sa certitude d'existence dans ce qui se donne à voir, mais il doute, se permet ainsi un temps d'arrêt, et vise ce qu'il ignore de lui-même. En partant de l'instant de voir, il va à la rencontre de ce qu'il ne voit pas, à savoir à la rencontre de l'inconnu du problème pour inférer d'autres combinaisons logiques sur lui-même. C'est le temps pour comprendre, le temps pour cogiter afin de saisir les choses autrement que dans l'instant du regard. On peut dire que cette deuxième modulation du temps subjectif est une certaine prise de distance d'avec l'immédiateté de la sensation. Néanmoins, Lacan n'envisage jamais cette étape comme une isolation, comme si le sujet se retirait du monde de ses semblables pour méditer. Au contraire, il s'agit d'une identification imaginaire où le sujet se reconnaît dans l'autre et découvre son propre attribut dans cette réciprocité avec l'autre.

Seul ce temps de comprendre permet au sujet de passer au moment de conclure caractérisé, cette fois-ci, par une forme personnelle du sujet. C'est le moment où le sujet ne peut que s'exprimer par « je » en touchant ainsi à sa propre vérité subjective. Toutefois, ce

n'est pas une vérité que le sujet touche tout seul, car la vérité dans l'assertion dépend de la réciprocité des relations avec les semblables, de la dimension de l'autre qui est déjà intégralement représentée dans l'affirmation subjective. En fait, les deux autres étapes logiques se trouvent impliquées dans ce dernier temps qui représente ainsi la « naissance psychologique du sujet ». Et le sujet, qui émerge dans l'après coup de l'événement, n'exprime pas son symptôme affirmatif de son ex-istence de la même manière dans les différentes organisations symboliques.

Les bouleversements des mœurs familiales, les nouvelles formes de la relation de couple, la domination du discours techno-scientifique dans l'actualité de notre organisation sociale comme les nouvelles valeurs définies par rapport à des critères de rentabilité et d'utilité ne motivent pas les sujets de la même façon dans leur recherche de l'affirmation subjective. Soit les sujets restent captés par le réel de l'événement dans un agir qui annule la distance avec leur jouissance, soit ils préfèrent maintenir leur positionnement dans une étape *en devenir* sans pouvoir passer au moment conclusif, c'est-à-dire à l'acte subjectif. Il est vrai que le moment de conclure ne peut trouver son sens qu'à travers la deuxième modulation du temps comme un temps de passage et de préparation, mais il est aussi vrai que cette dernière ne mérite son importance qu'avec le recours au mouvement conclusif de l'assertion sur soi.

En ce sens, les femmes et les hommes parcourent différemment leur développement sexuel et psychique, même si, dans ce premier temps de la construction subjective, la place qu'ils occupent dans leur relation à la Mère est la même -phallique- pour les deux sexes. Ce qui définira leur positionnement sexuel, c'est leur identification imaginaire à l'objet phallique qui satisferait la mère et la manière dont ils se détachent de cette relation archaïque. Cependant, le retour du féminin, du lien primordial à la mère pendant l'adolescence bouleverse le sol rassurant des identifications infantiles et amène l'adolescent(e) à la rencontre de l'autre sexe en dévoilant ainsi sa part ignorée de lui-même. L'insistance sur

l'avoir et l'insistance sur l'être sont deux solutions pour affronter les failles narcissiques que l'adolescent(e) découvre avec la chute du voile phallique. Le moment conclusif viendrait ainsi par une assertion subjective de « Je suis une femme » ou « Je suis un homme » avec de nouvelles identifications aux images de féminins-masculins que le champ social offre. Ce dernier temps représente aussi le revoilement du féminin, autrement dit sa pacification par les signifiants du discours social.

Notre critique concernant le discours actuel se porte sur ce point de passage d'une modulation du temps à une autre, car on voit que ce qui est renforcé par le discours de notre société postmoderne, c'est le maintien d'un positionnement adolescent où le sujet n'a pas besoin de perdre l'objet phallique-infantile, c'est-à-dire de sortir d'un *devenir idéal* afin de s'affirmer dans un acte subjectif qu'il assume. Or, une femme ne peut accéder à sa vérité subjective, ni ne peut répondre à la question énigmatique de « quelle femme suis-je » en ne se référant qu'à la possession phallique. En n'étant *pastoute* dans son rapport au phallus, elle abrite ce « plus » du côté de la jouissance qui lui donnerait la possibilité de transformer ce deuxième temps en une autre combinaison possible.

Tout en tenant compte des transformations sociales dues au changement de la modalité du discours et de la souffrance que nous entendons dans notre clinique avec des femmes adultes, nous avons proposé un travail psychique qu'on a nommé « regarder l'objet qui tombe » composé des trois temps possibles correspondant ainsi aux trois modalités du temps subjectifs de Freud et de Lacan : la résistance à la chute de l'objet qu'évoque le retour de l'insupportable féminin, l'élaboration de la perte et la reconnaissance de l'autrui à l'intérieur de soi-même caractérisée par un arrêt mélancolique et, finalement, l'installation du nouveau sujet qui se réaffirme dans son lien au désir de l'autre au sein des mouvements transférentiels. Il s'agit, dans ce processus, à la fois de la pacification du féminin de la femme en s'appuyant

sur ses mouvements intérieurs comme un lieu de richesse et à la fois de la pacification des mots féminins de la Mère à travers l'idée de la création d'un espace transitoire.

Il est vrai que nous n'avons pas spécifiquement abordé la question du masochisme qui aurait pu être l'un des axes importants de ce processus du travail féminin. Sur ce point, le travail de Bernard Penot est révélateur en ce qu'il définit la position féminine des deux sexes par une passivation du but pulsionnel que le masochisme évoque sous la forme grammaticale de « se faire ».¹⁹⁶ En partant du fantasme d'« *Un enfant est battu* », B. Penot éclaire les trois temps de la subjectivation du fantasme qu'on peut rapprocher de nos trois temps subjectifs du travail féminin. Ainsi, le premier temps représente l'activité pulsionnelle d'une recherche de décharge dirigée sur un objet étranger. Regarder l'objet qui se situe en dehors de soi se renverse avec le deuxième temps qui, cette fois implique la dimension subjective de *se faire* regarder par l'objet. Le renversement pulsionnel et le retournement sur le corps propre, comme l'explique Freud dans son texte de 1915 « *Pulsions et destin des pulsions* », évoque la passivation du but pulsionnel qui va de pair avec l'intériorisation de l'objet. Penot souligne que le terme « sujet » est employé par Freud seulement pour ce deuxième temps de la trajectoire pulsionnelle comme l'agent d'un regard extérieur sur soi-même. « Se faire regarder par soi-même » correspond à ce deuxième temps logique où le sujet passe d'un mode de satisfaction pulsionnelle à un autre. En ce sens, l'objet n'est pas toujours l'autre d'en face qu'on regarde, mais il représente aussi le rapport à notre propre autre et le sujet n'est pas seulement celui qui subit les limites et les exigences imposées de l'extérieur, mais il est aussi celui qui prend plaisir à se prêter aux différents positionnements pulsionnels en empruntant des chemins collatéraux, des voix indirectes. Se faire regarder, se faire entendre, se faire voir etc. indiquent tous la quête active de la satisfaction passive de « se laisser faire » du masochisme. La capacité de passer d'un mode de satisfaction à un autre rappelle ainsi le

¹⁹⁶ B. Penot, *La passion du sujet freudien. Entre pulsionnalité et signifiante*.

plaisir infantile de jouer en échangeant les différents positionnements d'un jeu et peut être rapproché de la question du déplacement qu'une femme effectue d'une jouissance à l'autre ou d'un nom à un autre nom.

Certes, le rôle joué par les renversements pulsionnels conditionne un enrichissement lors du processus de la subjectivation et entame l'installation d'un nouveau sujet qui se fait le lieu d'une découverte à travers ses identifications imaginaires avec l'objet. D'une étape à l'autre, le sujet ré-éprouve la perte de l'objet et essaye de le regagner sous d'autres formes. Ces trois temps psychiques sont continuellement à réélaborer et à retraverser par le sujet pendant son existence. Ce qui importe, c'est de ne pas de se retrouver tout seul pour soutenir ce processus de la séparation. Même la nostalgie mélancolique d'une femme qui représente un temps d'arrêt ou d'une solitude où celle-ci prend un temps de cogitation en dirigeant son regard à l'intérieur d'elle-même, implique, comme on a tenté de le montrer, la dimension de l'autre et du désir. Ce temps ne se différencie pas des moments d'une femme qui tisse ses dentelles avec ses rêveries, ses fantasmes dans le prolongement de son silence et de sa patience. La différence n'est pas là, mais elle est au niveau du cadre symbolique qui englobe les sujets et qui est caractérisé, dans notre actualité, par une soif de temps. Comment, alors, *se laisser aller* dans une aventure subjective composée de différentes étapes à traverser, de nouvelles pertes et de nouvelles rencontres à élaborer en ne s'accordant pas le temps qu'il nous faut ? Comment aérer notre sol sans regarder la chute des objets phalliques avec lesquels on bouchonne notre intérieur, l'habitus du féminin ? Et finalement, comment transformer les agir d'*ici et maintenant* en tentatives d'énonciation subjective en réduisant le passage vers l'autrui ?

Nous allons continuer à poser ces questions dans la suite de nos travaux, toujours dans la perspective de penser le sujet de l'inconscient dans son lien au discours social et, surtout,

travailler plus profondément sur le lien entre le masochisme féminin et la nostalgie mélancolique au féminin.

RÉFÉRENCES

ABELHAUSER Alain,

- *Le sexe et le signifiant. Suites cliniques*, Paris, Seuil, 2002.
- « ...donner ce qu'on n'a pas », Article disponible sur la page Internet :

<http://www.lacanian.net/Ornicar%20online/Archive%20D/ornicar/articles/abs0025.htm>

ABRAHAM Karl, (1921) « Manifestations du complexe de castration chez la femme », in *Ouvres complètes II* (1915-1925), Paris, P.B.P., 1965, trad. fr. I. Barande, p.116-142.

ABRAHAM Karl, (1923) « Une theorie infantile de la genese du sexe féminin, in *Ouvres complètes II* (1915-1925), Paris, P.B.P., 1965, trad. fr. I. Barande, p.169-170.

ADIVAR Halide Edip, (1912) *Yeni Turan*, Istanbul, Atlas Kitabevi, 1982.

ADLER Alfred, (1911) *La compensation psychique de l'état d'infériorité des organes*, Paris, Payot, 1956, trad. fr. H. Schaeffer.

AKBULUT Hasan, *Kadına melodram yakışır. Türk melodram sinemasında kadın imgeleri (Le mélodrame va bien à la femme. Les images des femmes dans le cinéma mélodramatique turc)*, İstanbul, Balgam, 2008.

ANDRÉ Jacques,

- *Aux origines de la sexualité féminine*, Paris, PUF, 1995.
- « La sexualité féminine : figures inconscientes et représentations sociales », in *Le féminin en miroir entre Orient et Occident*, KRIER Isabelle et EL HANI Jamal Eddine (dir.), Paris, Campagne Première/éd. Le Fennec, 2005, p. 191-203.

ANDRÉ Serge, *Que veut une femme*, Paris, Seuil, 1995.

ANVAR-CHENDEROFF L., « Une Anglaise parmi les Turques : Lady Mary Wortley Montagu », in *L'Orient des femmes*, PALMIER-CHATELAIN M-E et D'ORTIGUE P.L. (dir), Lyon, ENS, 2002, p. 161-173.

ANZIEU Annie,

- *La femme sans qualité. Esquisse psychanalytique de la féminité*, Paris, Dunod, 1989.
- « L'inquiétante féminité : à propos de l'adolescence », in *Adolescence*, 1993, Tome 11, n°1, 81-84.

ANZIEU Didier, (1985) *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.

ASSOUN Paul-Laurent,

- *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF/Quadrige, 1993.
- (1983) *Freud et la femme Paris*, Payot, 2003.

AULAGNIER SPAIRANI Piera, (1966) « Remarques sur la féminité et ses avatars », in *Le désir et la perversion*, Paris, Seuil, 1981, 2^{ème} éd., p. 55-89.

AYT SABBAH Fetna, *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, Albin Michel, 1986.

BAUDRILLARD Jean, (1979) *De la séduction*, Paris, Gallimard, 1988.

BETTELHEIM Bruno, (1954) *Les blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1996, 3^{ème} éd., trad. fr. C. Monod.

BINKERT Dörthe, *Melankoli kadındır (Die melancholie ist eine frau)*, Istanbul, Ayrıntı, 2001, trad. turque İlknur İgan.

BRAUNSTEIN Nestor, *La jouissance. Un concept lacanien*, Paris, Point Hors Ligne, 1992.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

BREZIS David, *Kierkegaard et le féminin*, Paris, éd. du Cerf, 2001.

BRUN Danièle,

- *La maternité et le féminin*, Paris, Denoël, 1990.
- « Plus j'en ai assez, plus j'en redemande, le cri du corps » in *Cliniques méditerranéennes : Cliniques du corps en souffrance*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 1993, no.37/38, p. 57-63.

- « Douleur d'enfant, violence faite à adulte » in *Enfances&Psy : Douleurs, Souffrances*, no.5, 1998, p. 33-37.
- *L'enfant donné pour mort*, Paris, Eshel, 2001.
- « La place des parents dans l'activité interprétative du psychanalyste » in *Cliniques méditerranéennes : Filiations 2*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2001, no. 64, p. 221-225.

BUTLOR Judith, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York&London, Routledge, 2006, 2ème éd.

CHASSEGUET-SMIRGEL Jacqueline,

- *Recherches psychanalytiques nouvelles sur la sexualité féminine*, en collaboration avec C.J. Luquet-Parat, J. McDougall, M. Torok, C.David, Paris, Payot, 1964.
- *Essai sur l'idéal du moi : contribution à l'étude de la maladie de l'idéalité*, Paris, PUF, 1973.

CHAUMAN Frank, « D'un corps à l'Autre », in *La clinique lacanienne. D'une femme à l'autre*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2005, no. 8, p. 45-61.

CHEBEL Malek,

- *Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995.
- *Encyclopédie de l'amour en Islam : érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie*, Paris, P.B.P., 1995.
- *Le corps en Islam*, Paris, PUF, 1999.

CHEMAMA Roland et VANDERMERSCH Bernard, (1993) *Dictionnaire de la psychanalyse* (dir.), Paris, Larousse, 2003, 3^{ème} éd.

Le Coran, Paris, Albin Michel, 1995, 2^{ème} éd., trad. fr. J. Berque.

CLÉRO Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, Paris, Ellipses, 2008.

COUCHARD Françoise, « La parole des mères. Parole structurante pour les filles dans la culture musulmane », in *Perspectives Psychiatriques*, 1987, 26^{ème} année, no 8/11, p. 198-206.

COURNUT-JANIN Monique, (1998) *Féminin et Féminité*, Paris, PUF, 2000, 2^e éd.

ÇAKIR Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi (Le mouvement des femmes d'Ottomane)*, Istanbul, Metis Kadın Araştırmaları, 1996.

DE MIJOLLA-MELLOR Sophie, *Le choix de la sublimation*, Paris, PUF, 2009.

DEUTSCH Hélène,

- (1929) « Le masochisme féminin et sa relation à la frigidité », in *La féminité mascarade (études psyhanalytiques reunies par Marie-Christine Hamon)*, Paris, Seuil, 1994, trad. fr. S. Hommel, p. 215-231.
- (1932) « L'homosexualité féminine » in *La féminité mascarade (études psyhanalytiques reunies par Marie-Christine Hamon)*, Paris, Seuil, 1994, trad. fr. É. Sznycer, p. 277-293.
- (1944) *La psychologie des femmes I. Enfance et adolescence*, Paris, PUF/Quadrige, 1987, trad. fr. H. Benoit.
- (1945) *La psychologie des femmes II. Maternité*, Paris, PUF/Quadrige, 1987, trad. fr. H. Benoit.

DOLTO Françoise, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil, 1984.

DOR Joël,

- *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Paris, Points Hors Ligne, 1989.
- (1985) *Introduction à la lecture de Lacan. 1. L'inconscient structuré comme un langage 2. La structure du sujet*, Paris, Denoël, 2002, 3^{ème} éd.

DUPONT Sébastien, *Clinique du sentiment de solitude chez l'enfant et l'adolescent : de la dérélition à la capacité d'être seul*, Thèse de doctorat, Sous la direction de Serge Lesourd, ULP Strasbourg, 2008.

ELIACHEFF Caroline et HEINICH Nathalie, *Mères-filles. Une relation à trois*, Paris, Albin Michel, 2002.

EPSTEIN Danièle, « Il n'y a de féminin qu'après coup », in *Sortir : l'opération adolescente*, RASSIAL Jean-Jacques (dir.), Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2000, p. 159- 167.

ERSEN SOYSAL Özge,

- «Uygarlıktan geriye ne kaldı? (Qu'est-ce qu'il nous reste de la civilisation?)», in Cogito “*Freud ve Kültür*” (“*Freud et La Culture*”) Istanbul, YKY, no 49, 2006, p. 87-94.
- «Un regard lacanien sur les psychopathologies actuelles en lien avec le discours moderne», *Parole Sans Frontière*, <http://www.p-s-f.com>, Juin 2007.
- «Sürgün ve Annelik» (L'exil et la maternité), Psikanaliz Yazıları “*Annelik*” (“*Maternité*”), Istanbul, Baglam, no 14, 2007, p. 69–75.
- «Şiddet: Ötekinin Yıkımı» (Violence: la destruction de l'Autre), revue Doğu-Batı “*Şiddet*” (“*La Violence*”), Ankara, no 43, 2007-2008, p. 129-138.
- «Başlangıçta zevk vardı... » (Au départ, il y avait la jouissance...), MonoKL “*Lacan*”, Istanbul, no VI-VII, 2009, p. 606–611.

FAINSILBER Liliane, *Aimée et ses sœurs. Nouvelles approches de la sexualité féminine*, Les écoles buissonnières du psychanalyste, Limay, 1994.

FENICHEL Otto, (1930) « *La préhistoire prégénitale du complexe d'Œdipe* », in *Féminité mascarade (études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon)*, Paris, Seuil, 1994, trad. fr. É. Sznycer, p. 233-267.

FIDAN Hafsa, *Kur'an'da kadın imgesi (L'image de la femme dans le Coran)*, Ankara, Vadi, 2006.

FRAISSE Geneviève, « La femme, un objet pour la philosophie », in *Le Féminin en miroir entre Orient et Occident*, KRIER Isabelle et EL HANI Jamal Eddine (dir.), Paris, Campagne Première/éd. Le Fennec, 2005, p. 231-239.

FREUD Anna, (1922) “Fantasme d’«être battue» et rêverie”, in *La féminité mascarade (études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon)*, Paris, Seuil, 1994, trad. fr. C. Christien, p. 57-75.

FREUD Sigmund et BREUER Joseph, (1895) *Etudes sur l’hystérie*, Paris, PUF, 2002, 15^{ème} éd., trad. fr. A. Berman.

FREUD Sigmund,

- (1900) *L’Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1976, 3^{ème} éd., trad. fr. I. Meyerson, révisée par D. Berger.
- (1901) *La psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, P.B.P., 2004, trad. fr. S. Jankélévitch.
- (1905) *Le mot d’esprit et sa relation à l’inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, trad. fr. D. Messier.
- (1905) *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 2004, trad. fr. P. Koepfel.
- (1905) « Fragments d’une analyse d’hystérie (Dora) », in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 2003, 23^{ème} éd., trad. fr. M. Bonaparte et R. M. Lœwenstein, p. 1-92.
- (1907) « Les explications sexuelles données aux enfants » in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^{ème} éd., trad. fr. D. Berger, p. 7-13.
- (1908) « Les théories sexuelles infantiles », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^{ème} éd., trad. fr. J. –B. Pontalis, p. 14-27.
- (1910) « Un type particulier de choix d’objet chez l’homme », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^{ème} éd., trad. fr. J. Laplanche, p. 47-55.

- (1912) « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. J. Laplanche, p. 55-66.
- (1912-1913) *Totem et tabou*, Paris, P.B.P., 1975, trad. fr. S. Jankélévitch.
- (1914) « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^{ème} éd., trad. fr. J. Laplanche, 81-105.
- (1915) *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1997, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis.
- (1915) « Pulsions et destins des pulsions », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1997, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, p. 11-43.
- (1915) « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1997, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, p. 145-171.
- (1916) « Sur les transpositions des pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. D. Berger, p. 106-112.
- (1918) « Le tabou de la virginité », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. D. Berger, p. 66-80.
- (1919) « L'inquiétante étrangeté » in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, trad. fr. B. Féron, p. 209-263.
- (1919) « Un enfant est battu », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2002, 12^{ème} éd. trad. fr. D. Guérineau, p. 219-244.
- (1920) « Au delà du principe du plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, P.B.P., 2006, trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, O. Bourguignon, A. Cherki, P. Coter, J. Laplanche, J. -B. Pontalis, A. Rauzy, p. 47-128.
- (1920) « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2002, 12^{ème} éd, trad. fr. D. Guérineau, p. 209-218.

- (1921) « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Paris, P.B.P., 2006, trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, O. Bourguignon, A. Cherki, P. Cotet, J. Laplanche, J. –B. Pontalis, A. Rauzy, p. 129-242.
- (1923) « Le moi et le ça », in *Essais de psychanalyse*, Paris, P.B.P, 2006, trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, O. Bourguignon, A. Cherki, P. Cotet, J. Laplanche, J. –B. Pontalis, A. Rauzy, p. 243-305.
- (1923) « L'organisation génitale infantile », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. J. Laplanche, p. 113-116.
- (1923) « La disparition du complexe d'Œdipe », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. D. Berger, p. 117-122.
- (1924) « Le problème économique du masochisme », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2002, 12^{ème} éd., trad. fr. J. Laplanche, p. 287-298.
- (1925) « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. D. Berger, p. 123–132.
- (1926) *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF/Quadrige, 1997, 3^{ème} éd. trad. fr. J. et E. Doron.
- (1927) « Le fétichisme », in *La vie sexuelle* Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. D. Berger, p. 133-138.
- (1930) *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF/Quadrige, 1998, 3^{ème} éd., trad. fr. par P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, p.85.
- (1931) « Sur la sexualité féminine », in *La vie sexuelle* Paris, PUF, 2002, 13^e éd., trad. fr. D. Berger, p. 139-155.
- (1937) « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 2002, 6^e éd., trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, p. 231-268.

- (1938) « Le clivage du moi dans le processus de défense », in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 6^{ème} éd. 2002, trad. fr. R. Lewinter et J.-B. Pontalis, p. 282-286.
- (1938) *Abrège de psychanalyse*, Paris, PUF, 14^{ème} éd. 2001, trad. fr. A. Berman, revue et corrigée par J. Laplanche.
- (1939) *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, trad. fr. C. Heim.

FREYMANN Jean-Richard, *La naissance du désir*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2005.

GASTINE Louis, *Filles d'orient. Contes et récits orientaux*, Paris, Flammarion, 1898.

GOLDER Eva-Marie, *Au Seuil du texte : le sujet*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2005.

GOUTALIER R., « Au XVII^{ème} siècle, les femmes de l'Empire ottoman vues par le chevalier d'Arvieux », in *L'Orient des femmes*, PQLMIER-CHATELAIN M-E et D'ORTIGUE P.L. (dir), Lyon, ENS., 2002, p. 151-161.

GRANOFF Wladimir et PERRIER François, (1964) *Le désir et le féminin*, Paris, Flammarion, 2002.

GÖLE Nilüfer, (1991) *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte/Poche, 2003.

GUTTON Philippe, *Adolescens*, Paris, PUF, 1996.

GÜRSEL Nedim, *Les filles d'Allah*, Paris, Seuil, 2009, trad. fr. J. Descot.

HAMAD Nazir, *La langue et la frontière. Double culture et polyglottisme*, Paris, Denoël, 2004.

HASSOUN Jacques, *La cruauté mélancolique*, Paris, Aubier, 1995.

HAZARD Paul, (1961) *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1994, 3^{ème} éd.

HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, éd. Odile Jacob, 1996.

HORNEY Karen, (1922) *La psychologie de la femme*, Paris, Payot, 1969, trad. fr. G. Rintzler.

HURSTEL Françoise, (1996) *La déchirure paternelle*, Paris, PUF, 1997, 2^{ème} éd.

IRIGARAY Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris, éd. de Minuit, 1974.

ISRAËL Lucien,

- (1974) *La jouissance de l'hystérique*, Paris, Seuil, 1999.
- (1975-1976) *Le Désir à l'œil*, Strasbourg, Érés, 1994.

JONES Ernest,

- (1927) « Le développement précoce de la sexualité féminine », in *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, trad. fr. A. Stronk, p. 399-411.
- (1932) « Le stade phallique », in *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, trad. fr. A. Stronk, p. 412-441.
- (1935) « Sexualité féminine primitive », in *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, trad. fr. A. Stronk, p. 442-452.

JULIEN Philippe,

- (1985) *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, Paris, Seuil, 1995.
- *La féminité voilée. Alliance conjugale et modernité*. Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1997.

JURANVILLE Anne, *La femme et la mélancolie*, Paris, PUF, 1993.

KESTENBERG S. Judith, *Les trois visages de la féminité. Etudes sur le désir de maternité, la grossesse et la sexualité féminine*, Paris, Antoinette Fouque : des femmes, 2008.

KIERKEGAARD Sören,

- (1843) Ou bien...ou bien, in *Œuvres Complètes*, Paris, éd. Robert Laffont, 1993, trad.fr. P.H. Tisseau, revue par E-M. Tisseau, p. 1-653.

- (1843) *Crainte et tremblement : lyrique dialectique*, Paris, P.B/P, 2000.

KLEIN Melanie,

- (1932) « Les premiers stades du conflit œdipien et la formation du surmoi, in *La psychanalyse des enfants*, Paris, PUF, 2009, 3^{ème} éd. trad. fr. J.B. Boulanger, p. 137-163.
- (1932) « Le retentissement des premières situations anxiogènes sur le développement sexuel de la fille » in *La psychanalyse des enfants*, Paris, PUF, 2009, 3^{ème} éd. trad. fr. J.B. Boulanger, p. 209-251.

KRISTEVA Julia,

- *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987.
- *Le génie féminin 2. Melanie Klein*, Paris, Gallimard, 2000.
- *Seule une femme*, Paris, éd. de l'Aube, 2008.

LACAN Jacques,

- (1945) « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », in *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, p. 195- 211.
- (1949) « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, p. 92-99.
- (1957) « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p. 9-61.
- (1958) « La signification du phallus », in *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p. 163-174.
- (1960) "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité »", in *Écrits II*, Paris, Seuil, p. 124-162.
- (1960) « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité », in *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, p. 203- 214.

- (1960) « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits II*, Paris, Seuil, p. 273-308.
- (1964) « Position de l'inconscient », in *Écrits II*, Paris, Seuil, p. 309-330.
- (1964) « Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste », in *Écrits II*, Paris, Seuil, p. 331-334.
- (1966) « La science et la vérité », in *Écrits II*, Paris, Seuil, p. 335-358.
- (1957-1958) *Le Séminaire Livre V. Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998.
- (1959-1960) *Le Séminaire Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- (1962-1963) *Le Séminaire Livre X. L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- (1964-1965) *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- (1968-1969) *Le Séminaire Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.
- (1969-1970) *Le Séminaire Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.
- (1972-1973) *Le Séminaire livre XX. Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.

LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Baptiste,

- (1964) *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines des fantasmes*, Paris, Hachette, 2002, 3^{ème} éd.
- (1967) *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2004, 4^{ème} éd.

LAURU Didier, « Sortir avec : l'impossible de la rencontre amoureuse », in *Sortir : l'opération adolescente*, RASSIAL Jean-Jacques (dir.), Ramonville Sainte Agne, Érès, 2000, p. 91-102.

LEBRUN Jean-Pierre, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2004, 2^e éd.

LECLAIRE Serge,

- (1971) *Démasquer le réel. Un essai sur l'objet en psychanalyse*, Paris, Seuil, 1983.
- (1954-1993) *Écrits pour la psychanalyse, Tome I, Demeures de l'ailleurs*, Paris, Seuil/Arcanes, 1996.

LE GUIN Ursula, « Les tombeaux d'Atuhan », in *Terremer*, Paris, Le livre de Poche, 2008, trad. fr. P.R. Hupp et F. Maillet.

LEMOINE-LUCCIONI Eugénie, *Partage des femmes*, Paris, Seuil, 1982, 2^{ème} éd.

LESOURD Serge,

- (1994) *Adolescences...Rencontre du féminin*, Toulouse, Érès, 2009, 2^{ème} éd.
- *De l'Autre maternel à la construction du féminin : le dévoilement adolescent*, Thèse de doctorat, Sous la direction de Jean Jacques Rassial, Paris 13, 1996.
- « La frustration de l'acte et l'adolescent », in *L'agir adolescent*, HOFFMANN Christian (dir.), Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2000, p. 21-32.
- « L'incontournable hystérisation de l'adolescence » in *Le féminin : un concept adolescent ?*, LESOURD Serge (dir.), Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2001, p. 169-185.
- *La construction adolescente*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2005.
- *Comment taire le sujet ? des discours aux parlottes libérales*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2006.

LIPOVETSKY Gilles, *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1997.

MANNONI Octave, (1963) « Je sais bien, mais quand même... », in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1985, 2^{ème} éd., p. 9-34.

MELMAN Charles,

- (1981) « La jouissance Autre », in *Cliniques psychanalytiques*, Paris, Bibliothèque du Trimestre Analytique, 1991, p. 41-45.
- (1982) « Commentaire Sur La Jouissance Autre », in *Cliniques psychanalytiques*, Paris, Bibliothèque du trimestre analytique, 1991, p. 47–63.

MÉRINI Ahmed-Farid, La femme et le lien social : à propos des *Mille et Une Nuits*, in *Le Féminin en miroir entre Orient et Occident*, KRIER Isabelle et EL HANI Jamal Eddine (dir.), Paris, Campagne Première/éd. Le Fennec, 2005, p. 203-215.

MONTRELAY Michèle , *L'ombre et le nom. Sur la féminité*, Paris, éd. de Minuit, 1977.

NACHT Marc, *L'inconscient et le politique*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2004.

NASIO Juan-David, (1992) *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, P.B.P., 2001, 3^{ème} éd.

OPHUIJSEN J.H.W., (1917) «Contributions au complexe de masculinité chez la femme», in *Féminité masquerade (études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon)*, Paris, Seuil, 1994, trad. fr. P. Penisson, p. 13–27.

PAMUK Orhan, *The museum of innocence*, U.S., Knopf, 2009, traduction anglaise M. Freeley.

PENOT Bernard, *La passion du sujet freudien. Entre pulsionnalité et signifiante*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2001.

PESENTI-IRMANN Marie,

- « L'enfant déchainé » dans le cadre du *Séminaire du DEA de Psychopathologie*, UDS, 2004-2005.
- « La mère et le féminin », in *La clinique lacanienne. De la féminité*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2007, no.11, p. 65-75.

PICKMAN Claude-Noële, « La petite fille existe-t-elle ? », in *La lettre du graphe (revue de l'enfance et l'adolescence)*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2003, p. 21-27.

PLATON, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998, trad. fr. L. Brisson.

POMMIER Gérard,

- *L'ordre sexuel*, Paris, Flammarion, 1995.
- *Qu'est-ce que le "réel"*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2004.

RANK Otto, (1914) « Le double » in *Don Juan et le Double*, Paris, P.B.P., 2001, 3^{ème} éd. trad. fr. Dr S. Lautman, p. 11-140.

RASSIAL Jean-Jacques,

- «La libido est masculine», in *Le féminin: Un concept adolescent ?*, LESOURD Serge (dir.), Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2001, p. 13-23.
- (1990) *L'adolescent et le psychanalyste*, Paris, P.B.P., 1996.

RILKE Rainer-Maria, *Lettres à une jeune poète*, Paris, Gallimard, 1993, trad. fr. M. B. de Launay.

RIVIÈRE Joan, (1917) « La féminité en tant que mascarade », in *Féminité Mascarade (études psyhanalytiques reunies par Marie-Christine Hamon)*, Paris, Seuil, 1994, trad. fr. V. Smirnoff, p. 199-200.

RUMI Djálal-ed-din, (1278) *Mathvani: La quête de l'absolu*, Paris, éd. de Rocher, 1990, trad. fr. E. De Vitray Meyerovitch.

SAADA Kathy, « Faire sa cuisine », in *La clinique lacanienne. D'une femme à l'autre*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2005, no. 8, p. 93-103.

SAFOUAN Moustapha,

- *Etudes sur l'Œdipe*, Paris, Seuil, 1974.
- *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris, Seuil, 1976.

SCHAFFER Jacqueline,

- *Le refus du féminin (La Sphinge et son âme en peine)*, Paris, PUF, 1997.
- «L'énigme du refus du féminin » in *Cahiers de psychologie clinique : Le féminin*, Bruxelles, éd. De Boeck, 2000/2, no.15, p. 59-77.

SCHIMMEL Annemarie, *L'Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, Paris, Albin Michel « spiritualités vivantes », 2000, traduit par S. Thiel.

SCHNEIDER Monique,

- (2004) *Le paradigme féminin*, Paris, Flammarion, 2006, 2^{ème} éd.
- *La part de l'ombre. Approche d'un trauma féminin*, Paris, Aubier, 1992.

SHAFKAK Elif, *Aşk (L'amour)*, Istanbul, Metis, 2009.

SPIESS Martine, *La mise en jeu du corps dans la maternité : contribution à la question de la féminité*, Thèse de doctorat, Sous la direction de Dominique Weil, ULP Strasbourg, 1999.

TAMOURO Abdessamad, « Le féminin chez quelques philosophes arabo-islamiques », in *Le Féminin en miroir entre Orient et Occident*, KRIER Isabelle et EL HANI Jamal Eddine (dir.), Paris, Campagne Première/éd., Le Fennec, 2005, p. 253-263.

TANPINAR Ahmed Hamdi, (1949) *Huzur (La sérénité)*, İstanbul, éd. Dergah, 1992, 5^{ème} éd.

TEMELKURAN Ece, *Muz sesleri (Les sons du banana)*, Istanbul, Everest, 2010.

TEKELİ Şirin, 1980ler Türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar (Les femmes dans les années 1980 de Turquie du point de vue de la femme), Istanbul, İletisim, 1993.

TILLION Germaine, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.

UŞAKLIGİL Halid Ziya, (1925) *Aşk-ı Memnu (L'amour interdit)*, İstanbul, éd. Özgür, 2009.

VASSE Denis, *Le temps du désir : essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.

WINNICOTT D. W., (1958) «La capacité d'être seul», in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, trad.fr. J. Kalmanovitch, p. 325-333.

ZWEIG Stefan, *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*, Paris, Livre de Poche, 2004, trad.fr. O. Bournac et A. Hela, révisée par B. Vergne-Cain et G. Rudent.

ŽIŽEK Slavoj, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge MIT press, October books, 2000, 9ème éd.

TABLE DES AUTEURS

ABRAHAM Karl, 101, 102, 106, 112.	EPSTEIN Danièle, 154.
ADLER Alfred, 15, 103–105, 174.	FAINSILBER Liliane, 95.
ANDRÉ Jacques, 19.	FENICHEL Otto, 101-103.
ANDRÉ Serge, 136.	FRAISSE Geneviève, 32
ANZIEU Annie, 5, 72, 157, 186.	FREUD Sigmund, 9, 15, 33-34, 46-52, 58-
ASSOUN Paul-Laurent, 47–49.	59, 75, 78, 80, 82, 85, 93-96, 101, 105-113,
BAUDRILLARD Jean, 42.	117, 122, 127, 130, 132, 134-137, 180,
BENSLAMA Fethi, 12.	190, 197, 200.
BINKERT Dörthe, 184, 187.	GRUNBERGER Béla, 98.
BOURDIEU Pierre, 59–61.	HASSOUN Jacques, 180, 188.
BRUN Danièle, 82.	HÉRITIER Françoise, 19.
CHAUMAN Frank, 52.	HORNEY Karen, 15, 98, 101, 106-112,
COUCHARD Françoise, 171.	115, 130, 132-133, 174-175.
COURNUT-JANIN Monique, 15, 72–73,	JONES Ernest, 109, 115, 122, 132, 175.
77–78, 88.	JURANVILLE Anne, 189.
DE MIJOLLA-MELLOR Sophie, 156,	KIERKEGAARD Sören, 29, 32, 41, 86.
180.	KLEIN Melanie, 15, 82, 101, 103, 109,
DERRIDA Jacques, 56.	112-113, 115-117, 120, 128, 132, 174.
DEUTSCH Hélène, 15, 98, 101, 109, 122-	KRISTEVA Julia, 15, 90, 113-116, 161,
131, 133, 174-175.	179-180.
DOLTO Françoise, 194.	LACAN Jacques, 15, 29, 48-49, 51-52, 54,
DOR Joël, 34.	59, 80, 82, 90, 110, 11, 116, 132-135, 137-
DUPONT Sébastien, 187.	145, 154, 197-198, 200.

LAURU Didier, 84.	RILKE Rainer-Maria, 178.
LEBRUN Jean-Pierre, 90.	RIVIÈRE Joan, 117, 120-121.
LE GUIN Ursula, 81, 175, 187.	RUMI Djalal-ed-din, 30–32.
LEMOINE-LUCCIONI Eugénie, 72.	SAFOUAN Moustapha, 96, 110.
LESOURD Serge, 10, 33, 52, 61, 82, 97, 99, 129, 152, 154.	SCHAFFER Jacqueline, 15, 32, 127, 149.
LIPOVETSKY Gilles, 45.	SCHIMMEL Annemarie, 28.
MÉRINI Ahmed-Farid, 34-35.	TILLION Germaine, 61.
MONTRELAY Michèle, 15, 55, 83, 89, 111.	VASSE Denis, 59.
NACHT Marc, 45.	WINNICOTT D. W., 187-188.
NASIO Juan-David, 119.	
PAMUK Orhan, 42.	
PENOT Bernard, 201.	
PLATON, 33.	
POMMIER Gérard, 15, 71, 87, 89, 91, 149.	

INDEX

- ADOLESCENCE : 85-86, 97, 125, 129, 131, 153-154, 158-159, 162, 173, 175-176, 18, 199.
- AILLEURS : 33, 35, 37, 50.
- ANGOISSE : 16, 49, 69, 72, 88, 91, 93, 99, 116, 117, 122, 153-154, 163, 176.
- de castration : 72, 77, 79, 98-99, 102-103, 106, 115.
- Attaque(s) d' - : 155-156, 159, 162, 171, 182, 198.
- autre : 14, 56-59, 66-69, 77, 81, 119, 128-129, 158, 188, 197, 201-202.
- image de l' - : 57-58.
- sexe : 59, 129, 199.
- autrui: 200.
- AUTRE : 13-14, 30-32, 53-53, 59, 86-87, 11, 117, 135-136, 141-145, 148, 158, 164, 176, 181, 197.
- social : 20, 84.
- sexe : 152.
- signifiant du manque dans l' - : 88, 99-100, 142-143.
- BÉANCE : 86-87.
- CASTRATION : 49, 93-96, 11, 122, 132-14, 138-140.
- complexe de - : 77, 101, 105-106, 108, 113, 134, 136.
- désir de - : 126-127.
- menace de - : 48, 91, 97, 99.
- maternelle : 73, 93.
- CAVITÉ (Féminine): 155-158, 161-162, 169, 173-174, 176, 186-189.
- CHOSE : 29, 50, 52, 85, 90, 135, 154, 181.
- CONSTRUCTION SUBJECTIVE : 197, 199.
- CORPS :
- morcelé : 53.
- plaisir : 53.
- sexué : 59.
- DEMANDE : 132, 134, 137.
- DÉPRESSION : 179, 181, 182, 194, 198.
- DÉSIR : 29, 33-36, 39, 42, 44-45, 48, 50, 51, 54, 59, 62, 65, 72, 73, 84, 86-87, 89, 95, 99, 107, 112, 122-125, 133-134, 150, 158, 161-162, 167, 181, 188, 191, 202.
- DETRESSE ABYSSALE : 154, 155.
- solitude abyssale : 157.

DEUIL : 153, 155, 177, 180.

DIFFÉRENCE

- sexuelle : 39, 45, 67, 96, 97, 127, 153.

- des sexes : 20.

DISCOURS :

- libéral : 14, 41,

- moderne : 11, 39-40, 49, 64.

- philosophique : 29.

- social : 11, 15-16, 59-60, 65, 70, 77, 80, 88, 197-198, 200, 202.

- traditionnel-islamiste : 11, 37, 75.

ENVIE :

- du pénis : 93-96, 100-101, 103, 105-110, 112- 113, 115-116, 121, 124, 136-137.

- du phallus: 96, 173-174, 189.

ÉTAT LIMITE : 179.

FANTASME : 19, 44, 48, 56, 72, 101, 103, 105, 107-110, 116, 125-128, 139, 170, 174, 201-202.

FÉMININ : 10, 15, 17, 26, 29-30, 32, 34, 83, 85, 88, 91-92, 100, 124, 127, 139-140, 143, 148-149, 152-154, 157-158, 173, 179, 189, 199, 202.

duplicité - : 16

figure - : 27, 74.

identité - : 10, 15.

pacification du - : 192, 196-197, 200.

travail - : 16, 152, 176.

travail du - : 127, 169, 173, 201.

FÉMINITÉ : 10, 14, 56, 70-78, 80, 84, 88-89, 93-95, 99, 104, 106, 108-109, 115-120, 122-124, 128, 130, 133, 136-138, 152.

construction de la - : 14, 16, 39, 80, 190.

représentations de la - : 11, 70.

théorie de la - : 15.

FRUSTRATION : 115, 120, 122, 128, 132, 190.

HYPERACTIVITÉ : 198, 182.

HONNEUR : 14, 43, 60-61, 64, 67, 70-71, 73, 76-77, 88-89, 91, 99, 143-144, 149.

IMAGE :

- de la femme : 19, 21, 24-25.

IMAGINAIRE : 132-133, 135.

INTIME – INTIMITÉ : 14-15, 17, 21-23, 25, 38, 40, 48, 58, 61-63, 65, 67, 73, 78, 154, 156.

JOUISSANCE : 13-14, 34, 42, 51-55, 60, 76, 78, 83-86, 89, 120, 127, 134, 138-142, 145-147, 149, 156, 161, 181, 183, 186-187, 190, 197, 199, 202.

- archaïque : 52, 143
- Autre : 51, 67, 88, 140, 174.
- du corps : 52, 59, 60, 66.
- phallique : 11, 138, 141, 185.
- LIEN SOCIAL : 12, 19, 35-40, 51, 54, 56, 59, 62, 69, 91, 197.
- organisation sociale : 14, 61, 70, 74, 78.
- MASCULIN – MASCULINITÉ : 20, 26, 33, 90, 104-105, 117, 124, 137, 155, 157-158, 189.
- MASOCHISME : 125-128, 201, 203.
- MÉLANCOLIE – MÉLANCOLIQUE : 148, 169, 179-185, 187, 189, 200.
- Regard - : 172, 181-182.
- Nostalgie - : 16, 176-177, 179, 182, 184, 188, 202-203
- MODERNITÉ : 10, 20, 44.
- MODERNISATION – MODERNISME : 22-24, 38, 43, 64.
- conscience moderne : 13.
- NARCISSISME : 31, 47, 78, 96-98, 102, 105, 122, 125, 128, 158, 173, 180, 200.
- OBJET :
 - réel : 132
 - rien: 132
- Objet *a* : 11, 23.
- ORIENT – OCCIDENT : 10-12, 14, 16-18, 20-21, 39, 64, 167.
- PASSAGE A L'ACTE : 179, 198.
- PASTOUTE : 33, 80, 90, 134, 136, 138, 140, 174, 176-177, 185, 190, 200.
- PHALLUS: 10, 30, 75, 77-78, 89-91, 93, 95-96, 98-99, 100-110, 11, 121, 126-127, 133, 135, 137, 139, 142, 154, 168, 176, 199.
- au-delà du - : 10, 31, 140, 156, 174.
- imaginaire: 33, 130, 138, 154, 186.
- logique phallique: 15, 88, 100, 130-131, 153.
- position phallique : 16.
- pouvoir phallique : 10.
- signifiant phallique-signifiant du phallus : 52-53, 67.
- PRIVATION : 95, 132-133, 140, 187.
- PULSION :
 - de mort : 52-53, 180.
 - initiale : 157-158, 174, 182.
 - sexuelle : 51.

RECONNAISSANCE : 12, 15-16, 30, 77, 80, 83, 94-95, 97, 110, 121, 126, 131, 152-153, 156, 175-177, 181, 191.

RÉEL : 132-135, 156.

REJET – REJETER : 89-90, 102, 131, 136, 138, 148, 153, 155-156, 167, 182.

SADISME : 103-104, 115-116, 120-123, 128.

SÉDUCTION : 41-42, 45, 74, 185.

SEXUALITÉ :

- féminine : 14-15, 18-19, 23, 27, 41, 45, 59, 66, 71, 73, 75, 78, 82, 84-85, 87-88, 90, 94, 96, 106, 109, 111, 127, 132, 138, 143, 150.

union sexuelle : 19

rapport sexuel : 29, 61, 75, 141.

SEXUATION : 15, 31-32, 128, 139-140.

SEXE FÉMININ : 19, 74, 77, 79, 85-86, 93, 101, 128, 147.

STADE DU MIROIR : 53, 158.

SUBLIMATION : 29, 62, 65, 90, 115, 127, 148.

SUJET DE L'INCONSCIENT : 10, 15, 86-87, 156, 202.

STRUCTURE: 14, 29, 33-34, 36-37, 39, 49-50, 95, 127, 132, 137, 181.

SYMBOLIQUE : 132-133, 135.

SYMPTÔME : 16, 29, 46, 101, 105, 107, 132, 197.

VACUITÉ :

- de l'être : 153, 159.

VÉRITÉ : 11, 13-14, 27, 30, 34-37, 47, 49, 54-56, 65-66, 74, 122, 144-148, 151, 155, 199-200.

- scientifique : 12.

VIDE : 85-86, 143, 153-157, 162, 165, 176, 179, 181, 184.