

SCHNEIDER Monique

A.I.E.M.P.R GRENADE 2003

Genre et religion : aspects psychanalytiques

Une double entrée dans la question du religieux.

Monique Schneider

psychanalyste, directeur de recherche au CNRS, Paris.

La position de Freud à l'égard du phénomène religieux est loin d'être univoque. Des déclarations de façade campent un projet de déconstruction : analyser les opérations psychiques qui entrent en jeu dans la fabrication de ce qu'on pourrait nommer l'illusion religieuse. A la place d'un système de croyance placé sous le signe du leurre, Freud fait appel à une éthique intellectuelle, à une hygiène de la pensée reposant sur la référence à "notre dieu Logos".

En-deçà de ce travail de sape, une autre voie d'approche se dessine, et ceci dès la fondation même de la psychanalyse. L'exigence critique avec laquelle Freud envisage le religieux n'est pas moins acerbe lorsque l'attention se tourne vers les institutions prétendant se substituer à lui :

"Où donc en est arrivé l'individu, écrit-il à Fliess le 6-2-1899, et combien faible doit être l'influence de la religion de la science - celle que l'on suppose avoir remplacé (abgelöst) la vieille religion - pour que nous n'osions faire savoir à celui-ci ou à celui-là qu'il va mourir. (...) Le chrétien, du moins, se fait administrer, quelques heures auparavant, les derniers sacrements." [1]

Il est significatif que, stigmatisant l'écart entre la "vieille religion" et la "religion de la science", Freud souligne, non la dimension de la croyance ou de l'incroyance à l'égard de l'au-delà, mais bien la dimension de la parole, soutenue ou non par un rituel.

Or c'est bien la question de la parole - simple transmission d'informations ou instauration d'un lien humain servant de support à un acte - qui est au centre de la définition inaugurale de la psychanalyse. Loin de se présenter en héritier de la seule pensée des Lumières - pensée dont il reprend à son compte certains combats -, Freud inscrit le scénario analytique dans un héritage plus archaïque, celui des procès de sorcellerie et du rite inquisitorial:

"Que dis-tu de l'observation qu'on me fait en disant que ma toute nouvelle version des origines premières de l'hystérie est connue et a été cent fois déjà publiée au cours de plusieurs siècles? Tu te souviens de m'avoir toujours entendu dire que la théorie médiévale de la possession, soutenue par les tribunaux ecclésiastiques, était identique à notre théorie du corps étranger et de la dissociation du conscient." [2]

Freud ne récuse donc pas la filiation qui ferait de la psychanalyse l'héritière du rituel exorcisant. Loin de dénoncer la violence inquisitoriale, il relève le défi en posant l'ensemble du rituel comme un exercice de mémoire partagée: "Victimes et bourreaux se souviennent de la même manière de leurs plus jeunes années." De tels rituels feraient ainsi réémerger la violence qui a marqué toute initiation à la sexualité, violence que veut ignorer la psychiatrie qui, au nom de la scientificité, ramène les phénomènes psychiques, les rêves en particulier, à des phénomènes privés de "sens". Contre le verdict scientifique, Freud en appelle au "point de vue profane" qui, "fort de son droit à l'inconséquence, accorde que le rêve est incompréhensible, mais n'ose lui refuser une signification. Guidé par un pressentiment obscur, il semble admettre que le rêve a un sens, mais un sens caché." [3]

Dans cette tension entre la théorie scientifique de l'époque, évacuant la question du sens, et les croyances "guidées par un pressentiment obscur (von einer dunkeln Ahnung geleitet)", Freud renonce à faire la part du raisonnable et du déraisonnable - le raisonnable ne réduit-il pas l'"acte de l'âme (seelischer Akt)" qu'est le rêve à un simple "processus somatique"? -, et se livre en quelque sorte à une hybridation. La finalité scientifique est maintenue, mais les chemins empruntés conduiront la recherche dans des domaines habituellement occupés, soit par le religieux, soit par la pensée "profane", celle des non-connaisseurs.

Ainsi, après avoir assumé la filiation qui fait de la méthode cathartique l'héritière de l'exorcisme, Freud suggère une connexion qu'il ne reprendra pas par la suite:

"Je suis prêt à croire qu'il faudrait considérer les perversions (...) comme les traces d'un culte sexuel primitif qui fut peut-être même, dans l'Orient sémitique, une religion (Moloch, Astarté) (...);

"Je rêve ainsi d'une religion du diable (Teufelsreligion) extrêmement primitive dont les rites s'exercent en secret et je comprends maintenant la thérapeutique rigoureuse qu'appliquaient les juges aux sorcières." [4]

La psychanalyse serait-elle cette "religion du diable" dont rêve Freud? Une précision s'impose: le diable freudien ne correspond pas tout à fait au principe du mal, dans la mesure où l'antisémitisme a fait des Juifs ses héritiers supposé ; Freud est donc bien placé pour savoir que les individus qu'un décret culturel a voués au diable ont peut-être quelque chose à apporter au champ culturel. Apport que Freud décryptera en termes de chaleur et de feu. Les phénomènes de transfert sont en effet placés sous la haute garde de Lucifer-Amor et la survenue de l'état amoureux sera comparée à une "alerte d'incendie". Dans ce recours à Lucifer-Amor, la dimension de provocation - voire de défi - est évidente, mais il faut se garder de ne souligner que la face agressive du propos freudien. La pensée à laquelle Freud s'oppose résolument et régulièrement est celle du manichéisme. Dans son désir, présenté avec humour, de rechercher les traces d'un "culte sexuel" situé dans l'Orient sémitique, il joue avec l'idée d'un agir religieux qui ne serait pas fondé sur la condamnation radicale des cultes différents, en l'occurrence les cultes idolâtres. Nous sommes très loin des thèses que défendra L'Homme Moïse et Freud semble ici fasciné par ce qu'on pourrait appeler un oecuménisme radical, établissant une jonction entre la tradition judaïque et des cultes reposant sur une implication du sexuel. Ce faisant, Freud n'invite-t-il pas à réinterroger l'enjeu de la fête sexuelle dans sa dimension de culte sauvage, en tant que connecté au sacrificiel?

Un tel programme s'ébauche effectivement dans l'approche de l'hystérie, comparée, telle que la présente "Un cas de guérison hypnotique", aux "délires hystériques des nonnes dans les épidémies du Moyen Age", consistant en "de graves blasphèmes et en manifestations érotiques débridées" [5] . Une fois de plus, Freud inaugure l'investigation en s'étayant, non sur la nosographie médicale de l'époque, mais sur des témoignages plus archaïques concernant le rapport au sacré, un sacré régulièrement rencontré dans son visage transgressif. Il parle du "trait démoniaque" de l'hystérie, de "la démangeaison à faire le mal" et de la connexion pouvant être établie entre le lieu psychique où prend naissance l'agir hystérique et "une sorte d'empire des ombres" (Schattenreich). C'est donc la fascination pour des phénomènes culturellement situés dans le champ religieux qui fournit à la fois le matériau et le paradigme

méthodologique - possession, exorcisme - qui serviront de base à la théorisation du psychisme. Dans les ultimes notes de Londres, de 1938, Freud prend congé avec cette dernière remarque: "Mystique, l'obscur autoperception du royaume extérieur au moi, du ça." [6]

Ligne de force actuelle : transfert de transcendance

Un tout autre paysage théorique va se trouver mis en place avec L'Homme Moïse, texte dans lequel Freud renoue avec les dichotomies qui structurent le champ culturel. La paternité est purifiée de toute parenté diabolique, puisqu'elle nous introduit à la Geistigkeit, spiritualité-intellectualité - le terme Geist a la même origine que l'anglais ghost - et représente une élévation par rapport au champ dans lequel la maternité est supposée enfermée, champ de la Sinnlichkeit, sensorialité-sensualité. Loin d'être spécifiquement psychanalytique, une telle dichotomie constitue l'une des lignes de force du paysage culturel viennois ou germanique, tel que l'analyse Jacques Le Rider.

Dans cette mise en perspective, la paternité joue une fonction quasi-sacerdotale, puisque la fonction paternelle se doit d'assumer la dimension de la transcendance - thématique amplifiée avec Lacan -, tandis que la maternité est reléguée dans un champ peu émancipé à l'égard du règne naturel. Sans m'engager ici avec précision dans l'élaboration et la discussion de ces thèses - débat auquel j'ai consacré Généalogie du masculin (Aubier, 2000) [7] -, je me contenterai de souligner le caractère diversifié de l'investigation freudienne et de rappeler les passages dans lesquels Freud insiste sur la nécessité, pour accéder à l'idée de paternité, de s'appuyer sur la représentation du lieu corporel féminin, le Hohlraum, l'espace creux.

Dans "Sur les théories sexuelles infantiles"(1908) et dans "L'organisation génitale infantile"(1923), textes antérieurs à L'Homme Moïse, Freud fait dépendre la compréhension du rôle du père dans la procréation de la connaissance, acquise ou non, du lieu matriciel. Le rôle assigné au père n'est pas alors, selon la théorie actuellement dominante, de séparer l'enfant de la mère en coupant le cordon, mais de pouvoir pénétrer dans ce lieu énigmatique, unheimlich, où séjourne l'enfant avant sa naissance. "Comment y entre-t-il?", telle est la question attribuée à l'enfant. Question insoluble tant que, écrit Freud, "l'existence de la cavité qui reçoit (aufnimmt) le pénis demeure inconnue à l'enfant." [8] . L'accent

n'est donc pas mis sur la coupure, mais sur la jonction et la pénétration. Pénétration dans la nuit maternelle.

Dans "L'organisation génitale infantile", Freud précise nettement les limites assignables à la théorisation qui fait du rapport au phallus ce qui commande la différence entre les sexes. Le primat phallique est certes incontournable, mais il est limité à une étape: "Au stade (...) de l'organisation génitale infantile, il y a bien un masculin, mais pas de féminin; l'opposition s'énonce ici: organe génital masculin ou châtré. C'est seulement quand le développement, à l'époque de la puberté, s'achève, que la polarité sexuelle coïncide avec masculin et féminin. (...) Le vagin prend maintenant valeur comme logis (Herberge) du pénis, il recueille l'héritage du sein maternel (Mutterleibes)." [9]

On ne saurait dire plus nettement que la théorie qui assimile le féminin et le châtré reste sous la dépendance d'une organisation infantile pour laquelle "il n'y a pas de féminin". Il est vrai que, dans ces textes où il est question de régions corporelles spécifiquement féminines, Freud se pose uniquement la question de la représentation de la femme dans l'esprit du garçon. Le vagin n'est reconnu que comme "logis du pénis", comme s'il n'en était qu'une dépendance. Toutefois, même si la tâche attribuée à l'"espace creux", aufnehmen, accueillir, admettre à l'intérieur, n'est mentionnée, dans les textes traitant de la différence sexuelle, que lorsqu'il s'agit de la représentation de la femme telle qu'elle intervient dans la trajectoire masculine, le terme corrélié à cette action accomplie par la femme va réaffleurer, tel un fil rouge, tout au long de l'oeuvre. Il désignera l'opération par laquelle la psyché accueille l'élément refoulé, opération intimement corréliée à la finalité même de l'entreprise psychanalytique.

Le paradigme féminin

La représentation de l'admission (Annahme, Aufnahme) féminine, qui commande la représentation de ce qui est attribué à chacun des deux sexes, n'advient, dans la théorisation freudienne, qu'après qu'ait été élaborée une opération antithétique: la défense contre ce qui veut entrer, la négation. Aussi bien dans les Etudes sur l'hystérie que dans L'Interprétation des rêves, la figure féminine campée par Freud est animée par des mouvements de "défense" de soi, thème qui reviendra dans "Le tabou de la virginité". Défense qui peut être attribuée à l'hystérique, mais que Freud considère néanmoins comme une réaction

typiquement féminine. Dans les premiers textes, la femme est en effet moins définie par le manque que par la façon dont elle s'oppose à l'élément étranger entreprenant de se loger à l'intérieur d'elle-même; elle se métaphorise donc d'emblée comme espace intérieur susceptible de se trouver envahi. Au début des Etudes, Freud ira même jusqu'à faire de la pénétration par un Fremdkörper (corps étranger) l'origine de la névrose traumatique. Cette notion de "corps étranger" représente aussi bien l'événement traumatique (maltraitance, abus sexuel) qui a fait effraction dans la vie que toute initiative externe - rencontre inattendue, intervention médicale - vécue comme effraction, comme viol psychique.

La réponse thérapeutique, telle que Freud l'envisage au début des Etudes, ne peut être que l'expulsion. Ainsi naîtra le projet cathartique voyant dans la parole chargée d'affect une modalité de ce travail expulsif. Il s'agira donc de rejeter au dehors, par l'acte vindicatif ou l'ex-pression verbale, ce qui est venu se loger indûment dans le psychisme. Sans doute est-ce cette insistance sur le mouvement de refus, de négation agie, qui a conduit Freud à établir une parenté entre le refus féminin et le modèle méphistophélique. Les patientes présentées dans L'Interprétation des rêves mettent également en scène une réaction d'effroi devant ce qui risque de s'introduire incognito à l'intérieur d'elles-mêmes, en l'occurrence l'enfant qui n'est pas précédé par une attente consciente. Interprétant le désir d'une jeune femme venant de rêver qu'elle avait eu ses règles, Freud témoigne de sa compréhension: "J'imagine bien qu'elle aurait volontiers joui quelque temps encore de sa liberté avant le fardeau de la maternité." [10]

Il importe toutefois de ne pas hypostasier cette réaction défensive visant à chasser l'intrus, dans la mesure où la traversée de l'"effroi" (Schreck) est compatible avec la présence angoissée d'un désir qui se cherche. Le parcours suivi dans les Etudes témoigne d'ailleurs de ce changement de perspective. Après qu'une complicité se soit nouée entre le thérapeute et sa patiente - "Tout se passe, écrit Freud, comme si elle s'était approprié mon procédé" [11] -, Freud découvre l'inanité du programme visant l'expulsion du "corps étranger" identifié aux souvenirs traumatiques:

"Nous avons dit de ces matériaux qu'ils jouaient le rôle d'un corps étranger; le traitement agit comme s'il éloignait du tissu vivant ce corps étranger (...). Nous voilà maintenant en mesure de voir par où pêche notre comparaison (...). L'organisation pathogène n'agit pas véritablement comme un corps étranger, mais plutôt comme une infiltration.(...) La thérapeutique ne consiste pas à extirper (...), mais s'efforce de faire cesser la résistance pour permettre ainsi la libre circulation dans un territoire jusqu'alors fermé." [12]

Reconversion radicale de la finalité thérapeutique: le corps étranger psychique n'a plus à se trouver expulsé - l'extraction est d'ailleurs impossible -, mais il cesse d'être pathogène quand il peut circuler librement dans les divers circuits psychiques. L'opération décisive sera donc celle de l'admission de l'élément refoulé, opération qui semble aller à l'encontre des réactions primaires de défense. Freud campe alors un interlocuteur auquel serait expliquée cette étrange modalité thérapeutique:

"Celui-ci soulèverait à juste titre cette question: comment un tel chameau est-il passé par ce trou d'aiguille? On parle, non sans raison, d'une étroitesse de la conscience! (...) Le travail stagne, rien d'autre ne peut venir et le souvenir qui apparaissait dans la brèche se trouve arrêté devant le patient jusqu'à ce qu'il l'ait admis (aufgenommen) dans l'espace du moi." [13]

Pour dire le processus psychique décisif qui permet l'acceptation et l'introduction à l'intérieur de soi de l'élément refoulé, Freud recourt au terme - aufgenommen, participe d'aufnehmen - qu'il avait utilisé pour dire l'opération accomplie par le vagin à l'égard du pénis. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'"admettre" dans un "espace creux" ce qui était auparavant, soit laissé au dehors, soit expulsé. Une telle admission rend nécessaire le passage "par une fente étroite" (durch eine enge Spalte). La topographie de l'espace féminin interne va ainsi servir de modèle pour rendre figurable la topique psychique ainsi que les opérations qui la concernent : tenter de forcer l'entrée, rester de l'autre côté de la porte - lieu des éléments refoulés - ou livrer passage au "corps étranger". Deux dimensions de cet appareillage sont soulignées par Freud : la puissance d'accueil propre à un "espace creux" parfois nommé Herberge, logis, et la fonction dévolue à la porte d'entrée, qui rend possibles les opérations de fermeture ou d'admission. Il est d'ailleurs significatif que ces morceaux d'espace corporel soient peu élaborés par Freud lorsqu'est envisagée la sexualité féminine - ne seront retenus que le clitoris et le vagin -, mais qu'ils soient chargés d'une fonction décisive lorsqu'il s'agit de rendre figurables les transformations psychiques; ils sont alors moins nommés que métaphorisés. D'où la constitution d'un espace théorique agencé comme superposition de strates régies par des logiques différentes : alors que la strate officielle, celle à laquelle se réfèrent les synthèses mettant en avant la "leçon" psychanalytique, est fondée sur la logique phallique - ce qui contraint à assimiler le féminin et le châtré, une strate plus discrète, où se logent des termes ayant une charge métaphorique, abrite les représentations féminines à partir desquelles se mettent en place le lieu et le devenir psychiques; d'où son statut d'"infratexte"..

Sans se trouver promus au statut de concepts opératoires, les termes insérés dans le code traduisant le féminin vont hanter certaines avancées théoriques fondamentales. Le texte sur "La négation" a effectivement recours aux notions d'Annahme et d'Aufnahme pour signifier les processus travaillant en sens inverse du refoulement. L'un des buts du travail analytique sera en effet de rendre praticable "la pleine acceptation (Annahme) intellectuelle du refoulé" et, plus fondamentalement, l'"admission dans le moi" (Aufnahme ins Ich). Le psychisme est donc amené, non à faire preuve de sa puissance phallique, mais à se féminiser pour permettre l'ouverture de son "espace creux". Ce vecteur du travail analytique va d'ailleurs se trouver mis en tension avec la logique centrée sur le thème de la castration. Dans "Analyse avec fin et analyse sans fin", Freud, tout en laissant ouverte l'interprétation reposant sur l'angoisse de castration, réfère la résistance masculine se manifestant dans le travail analytique au refus d'annehmen: "L'homme ne veut pas se soumettre à un substitut paternel, ne veut pas être son obligé, ne veut donc pas davantage accepter (annehmen) du médecin la guérison." [14] Une telle résistance a donc trait au "refus de la féminité", qu'elle se manifeste chez un homme ou chez une femme.

Vers une réappropriation du féminin

Comment comprendre la mise en retrait de ces élaborations, certes métaphoriques, concernant ce qu'on peut nommer le "paradigme féminin"? La rivalité par laquelle un tel modèle s'oppose à la logique dominante, la logique phallique, suffit-elle pour rendre compte du double statut imposé aux notions corrélées au féminin : effacement de la nomenclature officielle et présence en sourdine sous une forme métaphorisée?

Au-delà de cette confrontation, une difficulté s'annonce: les opérations prêtées au féminin sont essentiellement envisagées par Freud dans leur face négative: peur d'être délogée par l'intrus, de perdre la liberté, de devenir la proie d'une puissance occupante. Autant de réactions qui invitent à inscrire la réponse féminine dans les parages, soit du masochisme, soit de la protestation "démoniaque". De telles réactions défensives doivent certes être prises au sérieux et, dans l'expérience clinique, cette première rencontre freudienne avec le féminin permet d'ouvrir la voie à des élaborations qui rapportent l'angoisse, non exclusivement au manque phallique, mais à la présence, au tréfonds de soi, d'un creux réceptif, habitable par un autre que soi.

Néanmoins, cette structure d'habitable potentiel est-elle nécessairement vécue par la femme comme Beschwerden, comme

fardeau et objet de plaintes? Il importe de ne pas minimiser ni banaliser une telle lecture, de respecter cette exigence de "liberté", telle que la revendique Virginia Woolf dans *Une chambre à soi*, mais il convient tout autant de ne pas la confondre avec un refus massif. Elle constitue souvent l'envers angoissé d'un désir qui se cherche, ou au moins d'une interrogation qui risque de se trouver bâillonnée d'emblée si on la décode avec la seule grille phallique, corrélant la plainte féminine au manque du "morceau estimé au-dessus de tout". L'"envie du pénis", centrée sur la célébration d'un instrument symbolisant le pouvoir - épée, sceptre, fêrule -, ne rend compte que de l'un des vecteurs agissant dans l'expérience féminine.

Or l'impasse sur laquelle débouche la confrontation de l'expérience féminine avec la logique phallique peut trouver une issue si on réinscrit, dans le paysage théorique, les pistes ayant été tracées par Freud au début de son parcours; pistes néanmoins inquiétantes, dans la mesure où elles permettent d'explorer les défenses féminines plus que les expériences de découverte. La notion d'"admission" est certes présente, mais elle n'est pas rapportée à une expérience qui rende concevable sa dimension de jouissance, sinon en recourant à l'hypothèse du masochisme. Hypothèse qui reste enfermée dans une logique de pouvoir: dominer ou subir. Or le mythe oedipien est effectivement fondé sur une thématique faisant de l'accès au pouvoir la visée essentielle.

Sans doute faut-il s'expatrier dans d'autres champs mythiques pour que se mettent en place les coordonnées à partir desquelles puisse se dégager une autre voie d'approche. Or le conte de Psyché, inséré dans le texte d'Apulée, *L'Âne d'or*, présente l'intérêt de rendre audible la réaction féminine défensive, mais de n'en faire que le point de départ d'un périple traversant une expérience de retournement, d'ouverture sur une dimension extatique. C'est essentiellement sur ce moment de reconversion que j'insisterai. L'histoire de Psyché est contée à une jeune fille qui vient de se trouver capturée par des brigands et "enfermée, comme une esclave, dans un cachot de pierre". On retrouve le thème affleurant dans l'approche freudienne initiale: la plainte féminine devant la perte de liberté et devant un risque d'effraction. La trajectoire suivie par Psyché se distingue néanmoins de celle qui échoit à l'auditrice du conte au moment où, au plus fort de la sidération terrifiée, un oracle intervient, ordonnant que Psyché, "soigneusement parée pour un hymen funèbre", exposée au sommet d'un mont, soit livrée à un "monstre cruel, féroce et serpent" [15]. L'ordre donné par l'oracle est suivi par la famille:

"Une fois accomplis, au milieu du plus profond chagrin, les rites de cet hymen funèbre, on fait sortir du palais, accompagné de toute le

peuple, ce convoi d'une vivante et Psyché, en larmes, est escortée, non vers ses noces, mais vers ses propres obsèques." (IV, 34)

Au lieu d'imposer d'emblée une vision idyllique de la féminité, le conte exacerbe les terreurs sur lesquelles Freud a fait porter l'accent : devenir habitacle de l'autre n'advient pas sans que s'opère un remaniement profond du narcissisme, remaniement pouvant se présenter, dans certaines trajectoires, comme deuil portant sur une préalable revendication d'autonomie. Freud situe d'ailleurs du côté masculin le maintien d'une position de sujet. Déléguer à l'autre le droit d'occuper son propre espace peut néanmoins, au-delà du risque encouru, permettre qu'advienne une expérience de métamorphose interne, expérience sur laquelle débouche la rencontre avec l'être censé incarner le monstrueux, figure de l'inconnu intégral:

"Cependant, Psyché, effrayée, tremblante, en larmes, au sommet du rocher, sent la douce brise d'un Zéphyr qui, d'un souffle caressant, fait d'abord frémir, de-ci de-là, la frange de sa robe, puis, gonflant ses voiles, la soulève peu à peu et l'emporte sur son haleine paisible, d'un mouvement insensible, au-dessus des pentes rocheuses d'une profonde vallée, au fond de laquelle il la dépose, couchée, sur un gazon fleuri." (IV, 35)

Il a fallu que soit ébranlé le sentiment d'autarcie, de *Selbstherrlichkeit*, pour que soit éprouvée, en une expérience non anticipée, un vécu de "transport", remaniant radicalement les processus de subjectivation. L'iconographie chrétienne s'emparera de cette figure - Zéphyr faisant frémir et gonfler la robe - pour représenter l'action opérée par le souffle divin, action qui sera attribuée à la grâce. Or, quoi qu'il en soit de ces références religieuses, c'est sur un processus analogue que débouche l'expérience dont Freud fut témoin, lorsqu'il fut appelé pour aider une jeune mère à nourrir son enfant. L'essentiel va en effet se jouer, dans le "Cas de guérison par l'hypnose" précédemment envisagé, dans le rapport à l'expérience du vouloir. Le vouloir conscient, tel que l'expérimente la patiente, prend d'abord la forme d'une décision de nourrir et la jeune femme est dite "furieuse de son incapacité à nourrir" [16] ; une résistance intervient donc, prenant la forme du refus de s'en remettre à la parole émanant du thérapeute, parole pouvant faire affleurer des mouvements non apprivoisés. Le but est donc moins, pour cette patiente, de libérer l'accès de l'enfant à la nourriture que d'obtenir ce but en exerçant directement un pouvoir sur elle-même. Freud rapporte ainsi sa parole: "J'ai eu honte, me dit cette femme, de voir que quelque chose comme l'hypnose pouvait être utile là où moi, avec toute ma force de volonté, j'étais impuissante" [17] .

Diamétralement opposée à cette exaspération du vouloir est l'expérience de Psyché, transportée par Zéphyr dans des lieux "emplis de grands trésors":

"Mais, outre l'étonnement que font naître en elle de telles richesses, ce qui la surprend tout particulièrement, c'est que ni chaîne, ni barrière, ni gardien ne défendaient cet amoncellement des trésors de la terre entière."(V, 2)

Nous sommes aux antipodes d'une logique volontariste, centrée sur l'affrontement et sur l'expérience d'une victoire remportée sur soi-même. Le régime qui commande l'enchaînement des séquences est quasi onirique; il ne s'agit pas de réaliser quelque programme, mais d'accepter que soit donné ce qui s'avère d'emblée désirable:

"Immédiatement, des vins pareils à du nectar, des plats chargés de mets en abondance, sans que personne les serve, mais comme poussés par un souffle, sont posés devant elle. Cependant, elle ne pouvait apercevoir personne, elle entendait seulement des mots qui tombaient d'on ne savait où, et elle n'avait pour servantes que des voix."(V, 3)

Sommes-nous entrés dans un monde magique, celui du conte, ou l'expérience évoquée nous renvoie-t-elle à une dimension du réel? Plusieurs niveaux peuvent être envisagés.

- D'une part, Freud fait effectivement reposer l'efficacité du travail analytique sur l'attention portée aux "pensées non-voulues", pensées chargées d'une fécondité plus grande que les pensées voulues, dans la mesure où elles nous reconduisent plus sûrement au cœur de nos désirs inconnus.

- Par ailleurs, une expérience spécifiquement féminine, celle de la gestation, expérience que traversera Psyché, repose, quand elle est acceptée, sur une sorte d'abandon aux pouvoirs internes du corps. Nul besoin de préparer soi-même la nourriture dont se sustente l'enfant; l'intérieur du corps se charge lui-même, dans l'intimité viscérale, de ces fonctions invisibles dont s'étonne Psyché.

- S'annonce par ailleurs une dimension essentielle à la question du féminin. "Elle ne pouvait apercevoir personne", est-il dit de Psyché. Or la valorisation phallique est solidaire d'une exaspération touchant le registre scopique. L'ensemble de la pensée de la castration repose sur le

verdict émis par un simple coup d'oeil: avoir ou ne pas avoir. Lorsque Lacan affirme qu'"il n'y a pas à proprement parler (...) de symbolisation du sexe de la femme comme tel", il reste fidèle au primat scopique en mettant l'accent sur le verdict porté par le regard sur l'anatomie féminine: "Le sexe féminin a un caractère d'absence, de vide, de trou" [18] . Une telle conclusion s'appuie d'ailleurs sur un postulat assimilant l'existant et le directement visible. Signalons au passage que la voie d'accès au féminin, dans la logique freudienne aussi bien que lacanienne, fait fi de l'anatomie - les planches anatomiques avaient tracé les contours du territoire féminin interne -, pour, dans le sillage de Charcot, ne retenir du féminin que ce qui, dans la zone génitale, vient s'inscrire sur la plaque photographique.

L'histoire de Psyché nous engage dans un tout autre territoire, en posant les chambres dans lesquelles se trouve la jeune femme comme la métaphore de l'espace féminin interne, chargé de fonctions dont le regard ne peut constater le mode d'action. Fonctions qui concernent indissolublement le rapport à l'enfant et à l'être aimé. Or la loi qui préside à ces deux dimensions, tout du moins dans cette étape parcourue par Psyché, est une loi de cécité. Le "mari inconnu" adresse une mise en garde contre le piège tendu par les soeurs jalouses: "piège dont le but est de te persuader de connaître mon visage que, je te l'ai souvent prédit, tu ne verras plus si tu le vois." (V,11)

Un tel interdit de voir peut faire l'objet de lectures très différentes. On peut s'en saisir pour enfermer la femme dans une position passive et lui interdire toute passion de savoir. Or ce n'est pas dans cette voie que s'engage Freud qui va même jusqu'à faire de cet "interdit de penser", adressé par la culture à la femme, l'une des causes de l'anesthésie sexuelle de certaines femmes.

L'aventure de Psyché, quant à elle, offre un autre traitement du thème de la cécité obligée, cécité qui peut intensifier le réveil des autres claviers sensoriels: le toucher, l'audition: "Cette nuit, son mari dit à sa chère Psyché - car, à défaut des yeux, il était merveilleusement présent à ses mains et à ses oreilles..."(V, 5). Une telle complicité avec la cécité avait été antérieurement rencontrée s'agissant de l'expérience d'Aufnahme; lorsque cette expérience concerne le rapport de l'enfant en gestation, sa visée est bien de laisser entrer celui dont le visage est encore inconnu: c'est donc l'"espace creux" qui rencontre la cécité à l'intérieur même de son opération. Le mouvement amoureux se caractérise également par un lien déjouant les exigences du registre scopique. Donnons la parole à Psyché: "Je ne demande plus à apercevoir ton visage; maintenant même les ténèbres de la nuit ne m'empêchent pas de te voir: je te tiens, toi, ma lumière." (V, 13)

Curieusement, ce qu'on serait tenté de situer sur le plan de l'expérience mystique rejoint ce qu'impose de spécifique le rapport féminin à la jouissance. Un rêve offert par une patiente nous montre cette dernière entrant dans son appartement et se trouvant surprise de l'accroissement spatial qu'il présente : au fond d'un vestibule familial, elle découvre un couloir donnant sur des chambres dont elle ne savait pas qu'elles faisaient partie de ce même appartement. Pour avoir accès à ces espaces supplémentaires, elle doit passer devant ce qu'elle appelle une "statue pour aveugles", statue accessible seulement à l'exploration tactile. Le passage du visible au tactile préside donc à l'entrée dans cette nuit des muqueuses rencontrée dans la jouissance féminine.

Ces rêves de chambre supplémentaire marquent souvent un tournant dans la trajectoire analytique féminine; l'enjeu en est donc, non la possession, par la femme, du "morceau" phallique, mais bien l'accès - accès rendu possible par la transformation de soi en lieu de l'autre - à l'espace interne.

Se dessine en ce point un carrefour où se rencontrent les pouvoirs psychiques propres au féminin et certaines finalités mises en avant par le champ religieux. Dans ces deux perspectives, on assiste à la valorisation d'un involontaire advenant comme un don partant de l'inconnu et à une prise en compte de ce qui déborde le visible, débordement corrélé à l'opération d'introduction, à l'intérieur de soi, de ce qui est originairement vécu comme puissance étrangère. S'ensuit-il qu'il soit nécessaire de décoder le féminin comme nécessairement complice du religieux? Argument souvent mis en avant sur le plan politique: la complicité entre la femme et le non-visible ferait de cette dernière une proie inespérée pour le pouvoir sacerdotal.

Une autre hypothèse peut néanmoins être avancée: n'est-ce pas une conception volontariste du pouvoir, reposant sur la valorisation du dominus - au nom d'une telle valorisation, Augustin est allé jusqu'à voir dans les modalités de l'érection masculine une conséquence du péché, puisque le membre se lève sans obéir à la volonté - qui a conduit à localiser dans le féminin tout ce qui, de l'humain, échappe à une idéologie de la maîtrise?

Si on s'engage dans cette seconde perspective, on est invité à se pencher sur certains modes de penser et de sentir valorisés par le champ religieux, ce qui permet de laisser réaffleurier les territoires de l'humain désertés par la conception idéaliste d'un sujet revendiquant le droit de se camper lui-même comme origine absolue de ses actes, refusant par là

même de rendre compatibles le processus de subjectivation et l'occupation d'une position de destinataire. Nous retrouvons là cette prétention de *Selbstherrlichkeit*, autocratie ou souveraineté de soi-même, dont Freud fait l'un des principaux obstacles à la mutation s'opérant dans le travail analytique. Or ce chevauchement d'un processus de subjectivation et d'une position de décentrement par rapport à soi-même est remarquablement analysé par Mercedes Allendesalazar dans un texte qui, sans mettre en avant une position croyante, rencontre chez Thérèse d'Avila des modalités de vie psychique intimement corrélées à la prise en compte de l'espace féminin: "Chez Thérèse, l'idée abstraite de vide va être remplacée par celle, plus concrète et tactile, de volume et de creux." [19]

Si l'expérience d'un au-delà de l'"autocratie" constitue l'un des fils rouges de la trajectoire féminine, on ne saurait la regarder comme propriété exclusivement réservée aux femmes. Bien que, dans la culture patriarcale tout comme dans ses survivances à l'intérieur de l'héritage psychanalytique, le thème de l'accès à la puissance soit essentiel au développement masculin, on rencontre chez Freud une distinction intéressante en ce qui concerne, dans ce même itinéraire masculin, deux rapports au pouvoir. Distinction apparaissant lorsque est abordée, non la sexualité masculine en général, mais son rapport avec le pouvoir du psychanalyste:

"Le pouvoir (*Macht*) de l'analyste sur les symptômes est en quelque sorte semblable à la puissance sexuelle masculine (*die männliche Potenz*); l'homme le plus fort, capable de créer un enfant tout entier, ne saurait produire, dans l'organisme féminin, une tête, un bras ou une jambe seulement, il n'est même pas capable de choisir le sexe de l'enfant. La seule chose qui lui soit permise est de déclencher un processus extrêmement complexe (...) et qui aboutit à la séparation de l'enfant d'avec sa mère." [20]

C'est donc dans un texte où Freud envisage la *männliche Potenz* comme paradigme de l'efficacité thérapeutique, qu'il souligne ce qui fait d'elle, non un pur pouvoir d'initiative, mais l'acceptation de s'en remettre à un processus non contrôlé. Contrairement à la *Macht*, expression politique de la puissance, la *Potenz* (intraduisible en français) est aux antipodes d'une entreprise visant la maîtrise et la fabrication active. Dans cette lecture de la trajectoire masculine, s'introduit, tout comme dans l'expérience féminine, un rapport à la cécité et à l'involontaire; dimensions que rencontre la clinique dans la crise souvent solidaire de l'accès, pour un homme, à la paternité.

Dans la perspective qui s'est ainsi ouverte, il semble que la ligne de partage ne passe plus uniquement entre masculin et féminin, ou entre paternité et maternité, mais entre deux positions - soit autarcie, soit ouverture à une altérité incontrôlable - qui traitent différemment du rapport à l'inconnu.

[1] .La Naissance de la psychanalyse, Paris, PUF, 1956, p.245.

[2] .Lettre du 17-1-1897; ibid., p.165. Briefe, p.237.

[3] L'Interprétation des rêves, Paris, PUF, 1967, p.90.

[4] .Naissance, op.cit., p.167. Briefe, p.240.

[5] .In Résultats, idées, problèmes, t.1, Paris, PUF, 1984, p.41.

[6] .Ibid. t.II, p.288.

[7] .Genéalogia de lo masculino, Buenos Aires, Barcelona, Mexico, éd. Paidós, 2003.

[8] ."Les théories sexuelles infantiles" in La Vie sexuelle, Paris, PUF, 1969, p.21. G.WW VII, p.180.

[9] .Ibid., p.116. GW, VIII, p.297.

[10] .L'Interprétation des rêves, Paris, PUF, 1967, p.117.

[11] .Etudes sur l'hystérie, Paris, PUF, 1967, p.108.

[12] .Ibid., p.235.

[13] .Ibid.

[14] .Résultats, idées, problèmes,t.II, op.cit., p.267. GW XVI, p.98-99.

[15] .L'Âne d'or ou les métamorphoses, trad.P.Grimal. Paris, Gallimard, Folio, 1975. Livre IV, 33. Le conte couvre les livres IV à VI. Seules les références indiquant le livre et le paragraphe seront données à la suite de chaque citation.

[16] ."Un cas de guérison hypnotique", op.cit., p.33.

[17] .Ibid., p.35.

[18] .Le Séminaire. Livre III, Paris, Seuil, 1981, p.188-9.

[19] ..Thérèse d'Avila, l'image au féminin. Paris, Seuil, 2002, p.35.

[20] ."Le début du traitement" in La Technique psychanalytique, Paris, PUF, 1953, p.89.