

Le Bulletin Freudien n° 7

Mars 1987

LE SIGNIFIANT ET LA JOUISSANCE

Christiane RABANT-LACOTE

La jouissance et son rapport au signifiant $S(A)$

(85) Je vais reprendre ici, d'une autre manière, ce que j'ai écrit pour le Bulletin belge dans le numéro consacré à la féminité¹. Je mettrai en chantier pas seulement le séminaire "Encore", mais aussi l'article des "Ecrits" « *Subversion du sujet et dialectique du désir* » ainsi que certaines formulations du R.S.I.

Reprenons donc la question des limites de la jouissance par rapport à $S(A)$ dont **Lacan** dit que ce n'est pas un mathème, mais un signifiant, le signifiant du manque dans le grand Autre.

A ce point surgit une question : **Lacan**, dans les "Ecrits" pose d'emblée la jouissance par rapport à $S(A)$ or, par la suite, dans le séminaire "Encore", au moment où il écrit les formules de la sexuation, c'est du côté féminin que la jouissance est écrite dans son rapport à $S(A)$. Et dans la suite de son travail, la situation de la jouissance dans son rapport à $S(A)$ va sans cesse être marquée du côté féminin ; il y a un troisième temps, celui du séminaire R.S.I. où la problématique des nœuds borroméens, inaugurée d'ailleurs dans le séminaire "Encore", accentue l'articulation entre la jouissance de l'Autre et la jouissance phallique. On peut penser que ces formulations ne sont pas équivalentes et que la situation de la jouissance par rapport au $S(A)$ ne recouvre pas ce qu'on appelle la jouissance de l'Autre dans les derniers séminaires de **Lacan**.

(86) Dans le séminaire "Encore", p. 26 **Lacan** écrit nettement l'intrication du signifiant et de la jouissance, de façon générale : "Je dirais que le signifiant se situe au niveau de la substance jouissante ; c'est tout à fait différent de la physique aristotélicienne que je vais évoquer, laquelle, de pouvoir être sollicitée comme je vais le faire nous montre à quel point elle était illusoire ; le signifiant c'est la cause de la jouissance ; sans le signifiant, comment même aborder cette partie du corps ; comment, sans le signifiant, centrer ce quelque chose

¹ Questions à propos du séminaire "Encore" Bulletin de l'Association Freudienne en Belgique n° 5, p.17

qui, de la jouissance est la cause matérielle, concept aristotélicien si flou, si confus que ce soit, c'est une partie qui, du corps, est signifiée dans cet apport ... J'irai maintenant tout droit à la cause finale, finale dans tous les sens du terme ; en ceci qu'il en est le terme, le signifiant c'est ce qui fait halte à la jouissance". Nous avons là quelque chose que l'on peut mettre en regard d'une autre formulation lacanienne : si l'objet a est cause du désir, le signifiant est cause de la jouissance aux sens de la cause matérielle et de la cause finale. Dans le séminaire R.S.I. du 17 décembre 1974, **Lacan** insiste sur ceci : "*Il s'agit d'autre chose que de sens dans le terme de jouissance. Le signifiant est ce qui reste, au regard du Réel, comme intervenant dans cette jouissance*". C'est l'énigme de cette intervention qui nous questionne ici, et dans son rapport au Réel.

Lacan, il est vrai, avait déjà usé de ce jeu de mots pour le défaire : "*jouis-sens*", pour marquer que dans la jouissance, ce qui compte, c'est l'intervention du signifiant, c'est-à-dire ce qui, d'emblée, doit être saisi comme hors-sens dans son rapport au Réel. Ceci implique, nous le savons, une option radicale sur l'interprétation. Il ne s'agit pas de faire remarquer à un patient, à propos de certains jeux de signifiants liés à un symptôme, par exemple, à quel point sa jouissance y est accrochée ; il ne s'agit pas d'indexer certains signifiants de ce que **Freud** appelait le "*bénéfice secondaire*". Car faire ainsi c'est faire de la jouissance un au-delà du signifiant, qui validerait le signifiant. On voit donc que refuser la fabrication du sens à la jouissance, c'est respecter simplement la rigueur de l'intrication du signifiant et de la jouissance. Quelle est-elle donc ?

(87) Pourrions-nous nous appuyer sur l'idée, antique, du "*pathein*", du pathétique ? On connaît, dans le milieu analytique, cette mode obscène qui tente de faire valider sa propre cure, l'inscription dans le langage, par un plaisir dit libéré ou par une souffrance qui en serait d'ailleurs le lieu d'authentification interminable. Il est vrai que le terme de jouissance emporte des questions qui touchent au plaisir, à la douleur, à l'affect, à l'émotion, au "*vécu*". **Lacan** ne nie pas cet aspect du pathétique, mais il le déplace en marquant que la jouissance est comme faite du tissu même du langage. En affirmant que le signifiant est la limite de la jouissance, il se pose aux antipodes d'une problématique de l'authentification ; cela n'implique pas que la jouissance soit du côté d'une falsification, mais cela la pose d'emblée tissée avec la question du semblant.

Etre dupe : une nouvelle définition du pâtir

Tout ce que le milieu analytique brasse contre lui, le vécu, l'authentique frisson, l'affect, tout cela, **Lacan** le déplace en affirmant que le signifiant est fait de l'étoffe même de la jouissance. Cela déplace aussi, et nous avons essayé de l'élaborer dans le numéro du "*Discours psychanalytique*" consacré à l'athéisme, le vieux problème de la croyance.

Dans le séminaire "*Les non-dupes errent*", **Lacan** déplace toutes les questions du vécu, du pâtir, du pathétique de la façon suivante : être dupe du signifiant. Voyons là, dans ce qui est inscrit là, à la fois le minimum et le maximum de tout le pâtir. Nous connaissions cette formulation dans le séminaire "*Encore*" : "*nous sommes joués par la jouissance*". Cette formule est exactement équivalente, comme pure tautologie à l'épure que propose cette autre formulation "*être dupe*" du signifiant dans son rapport au Réel. Ce point où le sujet s'évanouit, laissant comme trop superficiellement moïque la question posée en termes d'adhésion ou de croyance, c'est ce qu'engage l'expression « *être dupe* ». Cela renouvelle, on le voit, la question de l'assentiment que le patient peut accorder ou non à une interprétation de son analyste. Si l'interprétation d'un jeu de signifiants ne vise pas la jouissance comme (88)un

au-delà du signifiant, c'est repenser « *l'intérêt* » du sujet dans le lien de la jouissance et du signifiant et n'analyser en fait que la tautologie "*être joué par la jouissance*" dans la mesure où cela pose, différemment selon les structures, la situation ou l'absence du refoulement. Il s'ensuit une nouvelle façon d'aborder la matérialité même du signifiant qui se montre alors une limite intrinsèque de la jouissance et non son opposé. Nous reviendrons justement sur cette question, là où elle se pose de façon cruciale, à propos de ce point limite où l'énonciation est impossible, car elle touche au non rapport du langage et du Réel. Avec la tautologie joué-jouissance ou son équivalent être dupe, nous ne pouvons donc plus employer sans critique les termes pris, être touchés, adhérer, croire même. Cela engage beaucoup de conséquences que nous ne pouvons développer ici, sur le transfert ; ou encore sur la structure grammaticale mise à nu de l'impératif "*jouis*" du surmoi qui méconnaît l'aspect de détour de toute tautologie. Or, cet aspect est essentiel : le détour rhétorique de "*joué par la jouissance*" est absolument nécessaire, il marque le lien même entre jouissance et signifiant.

Les limites de la jouissance lui sont intrinsèques : leur lien avec le processus du refoulement

Lire l'œuvre de **Lacan** nous conduit à penser que la question des limites de la jouissance n'est pas autre chose que la question de la nature même de la jouissance. Penser que le signifiant est la limite de la jouissance est difficile car cela n'obéit pas à l'intuition d'un espace perceptif. C'est pourquoi, bien souvent, on assiste à une simplification de cette question : la position de limites extrinsèques à la jouissance. Il s'agit là du catalogue des interdictions qui mettent des bornes soit par convention, soit par "nature", c'est-à-dire par seuils de douleur et d'insensibilité. Que la simplification de cette question pervertisse du même coup la complexité et la fécondité d'une réflexion sur ce Droit, nul n'en doute d'ailleurs ; car on sait qu'une analyse un peu avancée sur la systématisation de ces énoncés d'interdictions et de permissions ramène plutôt la question sur les règles du symbolique que sur des considérations spatialisantes sur les bornages.

(89) Pourtant, dans les entretiens préliminaires, les plaintes que nous entendons le plus souvent concernent de tels bornages : inhibitions, interdictions énoncées par un autre ou par un "*soi-même*", symptômes vécus comme obstacles à une jouissance désirée. Peut-être le moment où l'allongement sur le divan devient nécessaire, est-il celui où la situation de ces bornes vacille et que l'espace topographique pivote vers un espace topologique.

De quelle manière donc, la jouissance se limite-t-elle dans son rapport au signifiant ?

Dans le séminaire "*Encore*", **Lacan** écrit que "*la jouissance est faite de l'étoffe du signifiant*" ; il va même jusqu'à affirmer que "*le langage, par rapport à l'inconscient, se pose comme appareil de jouissance*" (p.52). Phrase révolutionnaire car auparavant l'appareil de jouissance était essentiellement l'âme et le langage, instrument. **Lacan** poursuit, dans ce même séminaire, p.95 : "*L'inconscient, ce n'est pas que l'être pense ; l'inconscient c'est que l'être en parlant, jouisse, et j'ajoute, ne veuille rien en savoir de plus. J'ajoute que cela veut dire ne rien en savoir du tout*". C'est là que **Lacan** critique radicalement l'existence d'un désir de savoir. D'emblée la jouissance dans la mesure où elle se lie au signifiant va le faire par le rapport du signifiant au refoulement. Rapport, non pas accidentel, mais constitutif du signifiant. **Lacan**, dans ce même séminaire que vous mettez en étude cette année, écrit au tout début : "*le signifiant est à structurer en termes topologiques ; en effet, le signifiant est d'abord ce qui a effet de signifié et il importe de ne pas éluder qu'entre les deux il y a quelque chose de barré à franchir*".

Il n'y a donc pas d'un côté des jeux de signifiants et de l'autre une jouissance qui en serait le référent. C'est ce qui nous empêche de les écouter comme des cailloux surréalistes riant au soleil.

Lacan écrit p.23 du séminaire "Encore" : "ce qui caractérise au niveau de la signification signifiant, signifié, le rapport du signifié à ce qui est là comme tiers responsable à savoir le référent, c'est proprement que le signifié le rate ; le collimateur ne fonctionne pas". Le ratage n'est pas qu'un accident. La jouissance n'est en aucun cas le référent qui (90) serait le tiers dans le rapport entre signifiant et signifié, car nous devons prendre en compte l'existence du refoulement. Les limites de la jouissance ne sont pas extrinsèques, elles sont intrinsèques car elles concernent la constitution même du signifiant où la dimension du refoulement, parce qu'elle touche à ce que **Lacan** nomme le Réel, est essentielle : "la jouissance", c'est-à-dire, "que l'être en parlant jouisse et n'en veuille rien savoir de plus" : ceci est la définition même du signifiant, dans son effectuation même.

Pouvons-nous avancer plus loin et tenter, en poursuivant la lecture de ce même séminaire poser que les limites de la jouissance sont celles qu'opère sa division elle-même ? Vous avez lu comment **Lacan** lorsqu'il essaie de serrer la définition d'une jouissance féminine parle du refoulement de la jouissance qui "conviendrait" au rapport sexuel. Il y a peut-être à comprendre la division de la jouissance par rapport à ce mouvement de refoulement et aussi à renouveler notre attention à ce refoulement en la situant par rapport à cette division de la jouissance.

La jouissance est le maintien d'une place

On peut penser que l'idée de la division de la jouissance est inaugurée par la question de la jouissance féminine chez **Lacan**. Ce serait trop simplifier le fait que dès l'article "Subversion du sujet et dialectique du désir" dans les "Ecrits", **Lacan** pose la jouissance, la jouissance en général, comme je le marquais au début de mon travail, comme ce qui a rapport avec $S(A)$. Il écrivait donc (p.819) "nous partirons de ce que le sigle $S(A)$ articule, d'être d'abord un signifiant ... symbolisable par l'inhérence d'un (-1) à l'ensemble des signifiants ... il est comme tel imprononçable, mais non pas son opération, car elle est ce qui se produit chaque fois qu'un nom propre est prononcé. Son énoncé s'égale à sa signification".

Nous verrons que la rigueur de ces défilés contraint d'autres problématiques que la problématique analytique. D'une autre manière certes, - nous le verrons avec quelques exemples tirés de la vie d'un mystique (91) bien connu des Flandres **Henri SUSO**, et avec, plus loin de nous, un roman de **TANIZAKI** -, mais n'est-ce pas important de trouver le point où la variété des combinaisons logiques se limite ?

Lacan, dans ce même article des "Ecrits" continue ainsi : "Je puis à la rigueur prouver au grand Autre qu'il existe, non bien sûr avec les preuves de l'existence de Dieu dont les siècles le tuent, mais en l'aimant, solution apportée par le kérygme chrétien". C'est ce que, dans un travail précédent publié dans le Bulletin belge, j'ai essayé de montrer à propos de l'invocation ; l'invocation, l'appel, l'évocation sont une seule manière de poser par rapport au langage un au-delà par lequel tous les signifiants deviennent équivalents. C'est une manière de situer le langage tout entier de façon à faire exister un grand Autre comme Dieu et à attendre une énonciation divine qui révélerait l'origine même du langage puisqu'elle serait d'elle-même créatrice.

$S(A)$ ce signifiant imprononçable renvoie-t-il à une énonciation divine ; ou bien le caractère impossible de cette énonciation doit-il éviter de confondre le grand Autre avec Dieu, et justement demeurer irréductible ?

Ce point est très important dans la problématique lacanienne. Dans les “*Ecrits*”, p.819, **Lacan** dit : “*Que suis-je ? Je suis à la place d’où se vocifère que l’univers est un défaut dans la pureté du non-Etre*”. Et ceci non pas sans raison, car à se garder, cette place fait languir l’Etre lui-même. Elle s’appelle la jouissance, et c’est elle dont le défaut rendrait vain l’univers”. Nous voyons ici que “Je” n’est pas une substance énonciatrice puisque **Lacan** prend soin d’écrire “à la place de” avec l’amphibologie de cette expression française, puis “d’où se vocifère” : ceci reprend la manière dont **PLATON** dans le dialogue sur l’énonciation impossible du non-être en la disant “portée par la parole”. On le voit, et c’est quelque chose qui est repris dans le séminaire “*Encore*”, la jouissance est une place qui se garde, à la place de l’énonciation impossible du non-être, dans les impasses du langage ; et il n’est pas interdit de penser aux jeux de signifiants liés à languir qui signifie exténué dans l’attente, mais peut s’entendre comme ce qui met en langue d’Etre, et le réduit à être de langage.

La situation de cette place et la question d’une énonciation impossible

(92) Dans le séminaire “*Encore*”, **Lacan** écrit donc ceci : “*que le non-être ne soit pas il ne faut pas oublier que cela est porté par la parole au compte de l’Etre dont c’est la faute ... c’est vrai que c’est sa faute parce que si l’être n’existait pas, on serait bien plus tranquille avec cette question du non-Etre, et c’est donc bien mérité qu’on le lui reproche et qu’il soit en faute*”. Rapprochons de cela cette phrase célèbre : “s’il y en avait une autre que la jouissance phallique, ce ne serait pas celle-là” : d’où vient cette énonciation, qu’il y en aurait une autre, quand on sait qu’il n’y en a pas ? De la même façon, dans le même séminaire, dans l’écriture des formules de la sexualité, quelle énonciation attribuer à nonEx nonΦx : comment peut-on énoncer la négation d’une fonction à partir du moment où on nie qu’un x puisse y répondre ? Là sans doute la lecture se distingue de l’énonciation. Cette problématique de l’énonciation impossible liée à la jouissance dès l’article des *Ecrits* que j’ai cité, à propos du signifiant $S(A)$ vient à poser le problème de l’écriture dans le séminaire “*Encore*”. Dès cet article d’ailleurs, comme on peut le lire, il trace génialement, à partir de cela, l’origine de la culpabilité : l’Autre étant barré, “l’Autre n’existait pas, il ne reste qu’à prendre la faute sur Je”, situant ailleurs que dans la transgression de bornes, la fameuse culpabilité.

Les enjeux différents du rapport de la jouissance à $S(A)$; leurs liens différents avec l’écriture

Henri SUSO (1295-1366) fut l’un des disciples de Maître **Eckhart** dont les enseignements, partis de Cologne, rayonnèrent dans les Flandres. L’exemple de ce mystique est intéressant pour plusieurs raisons. Tout d’abord pour cesser de parler de “la mystique” en général, ce qui donne toujours des résultats faux et cuistres. Ensuite pour l’étude d’une position possible de la jouissance dans sa définition comme relation à $S(A)$. Enfin, pour essayer de ne pas mettre automatiquement l’étiquette de masochiste à une jouissance qui pourtant met en oeuvre des procédés (93) qui impliquent de la souffrance. Avant même de mener notre argumentation, nous pouvons remarquer que nos repères contemporains sur la souffrance ne peuvent nous permettre qu’une approximation ; nous savons en effet que **Suso** vivait à cette période d’horreurs que l’on nomme la peste noire.

Henri SUSO se maltraitait de façon rigoureuse, et pendant des années il portait des cilices, des habits bardés de cloux, il se flagellait, se faisait faire des gants de cuir garnis de pointes pour ne pas être tenté d'enlever le sous-vêtement de crin qui le blessait, portait sur son dos une croix acérée, se privait de manger et de boire. Tout cela est raconté dans les chapitres de la "Vie" traduits par **Jeanne Ancelet-Hustache (Henri Suso - Oeuvres complètes - Seuil)**. Cependant l'un des passages qui nous a le plus retenu, et qui ouvre les questions de cette souffrance s'intitule ainsi : *"Comment il grava sur son coeur l'aimable nom de Jésus"* : *"A cette même époque, son âme fut embrasée d'une immense ferveur qui enflamma son coeur d'amour divin. Un jour qu'il le ressentait intérieurement et était tout débordant d'amour divin, il se rendit en secret dans sa cellule, entra dans une contemplation d'amour et dit : "Ah ! Dieu tendre, si je pouvais imaginer quelque signe d'amour, un signe d'amour éternel entre moi et toi, comme preuve que je suis à toi et que tu es l'amour éternel de mon coeur qu'aucun oubli ne pourra jamais anéantir". Dans cette ferveur profonde, il ouvrit par-devant son scapulaire, mit à nu sa poitrine, prit en main son stylet regarda son coeur et dit : "Ah ! Dieu puissant donne-moi aujourd'hui le courage et la force de réaliser mon désir, car tu dois aujourd'hui être infus dans le fond de mon coeur". Et il commença à enfoncer la pointe du stylet dans sa chair au-dessus et dans la direction du coeur, et il remua la pointe de-ci de-là, de haut en bas jusqu'à ce que le nom IHS apparût sur son coeur. En raison de ces coups profonds, le sang jaillit abondamment de sa chair et coula le long de son corps sur son sein. Ce qui était une joie de le regarder en raison de son amour fervent, de sorte qu'il prêtait peu d'attention à la douleur" ...*

"Il demeura longtemps ainsi, blessé d'amour, jusqu'à ce qu'enfin, il guérît et le nom IHS demeura sur son coeur comme il l'avait désiré"... "Il porta ainsi le nom sur son corps jusqu'à sa mort et chaque fois (94) que son cœur battait, le nom palpitait". (p. 162-165)

On ne peut pas parler rapidement de la mortification, nous le voyons ici. Peut-on rapprocher cela des inscriptions sur le corps de l'hystérie, rappeler la question des stigmates, celle du masochisme ? Les équivalences en ce domaine n'instruisent guère, surtout à des siècles de distance. Mieux vaut chercher ce que peut représenter un tel nom pour **Henri SUSO**. Nous lisons dans la suite de la "Vie", au chapitre 52, ceci : *"Ah ! mais où se trouve donc le "où" du Fils dans sa nue Dêité ? Dans la lumière superessentielle de l'unité divine, et selon son nom innommé, c'est un Néant, considéré dans son essence, c'est une quiétude essentielle ; selon sa diffusion immanente, c'est la nature même de la Trinité ; selon sa qualité, c'est une lumière produite par lui-même ; en tant que cause créée, c'est l'être qui donne l'existence à toutes choses. Et dans cette ténébreuse absence de mode, toute multiplicité disparaît et l'esprit perd son être propre, il disparaît selon sa propre activité. Et tel est le but suprême, le "où" infini où aboutit la spiritualité de tous les esprits : s'être perdu ici pour toujours est la suprême béatitude"* (p. 302-303).

Le texte si dense théologiquement ne peut être complètement expliqué ici. Remarquons tout d'abord l'excellence de la traduction qui transcrit "où" et ne substantialise pas dans le français "lieu" par exemple, laissant là la place d'un apophatisme qui vient de loin, de **Denys l'aréopagite** à Maître **Eckhart**. Remarquons encore que selon cette théologie négative le nom de Dieu n'est pas seulement imprononçable, comme celui de Yahvé ; ici le nom de Dieu est néant. C'est une sorte bien particulière d'imprononçable. **Suso** lie sa jouissance non pas seulement à **S(A)** puisqu'il croit en Dieu, même si sa croyance va très loin vers l'absence, mais il touche à quelque butée réelle de la problématique du nom quand il l'affirme avec la même audace que Maître Eckhart que ce nom est néant. Ce n'est donc pas le nom référé à une substantialité qui est marqué sur le corps, comme pour l'hystérie ; c'est parce que la théologie eckhartienne de **Suso** faisait de ce nom un néant que l'écriture de ce nom sur le corps devenait

nécessaire. La souffrance n'était sans doute pas la condition nécessaire de cet acte, ce que nous essayions de démontrer.

La consistance logique de tout questionnement sur la jouissance amène à considérer sa division

(95) Maître **Eckhart**, **Ruysbroek**, **Tauler**, **Suso** sont des théologiens et mystiques dits trinitaires. Cela veut dire qu'ils ne mettent pas seulement l'accent sur la transcendance divine mais sur une certaine situation de l'altérité au sein même de la jouissance divine. Le "ravisement" mystique consiste donc à entrer dans ce circuit d'altérité, par le Fils entre le Père, le Fils et l'Esprit saint. Ce qui veut dire que lorsque **Henri Suso** décrit l'extase ainsi : "il sent qu'il est un autre", il ne s'agit pas d'une banale ou exceptionnelle étrangeté à soi-même ; il s'agit d'une identification au Fils dans son rapport au Père. Nous lisons dans "Encore" que **Lacan** estimait la théologie trinitaire comme l'équivalent historique de notre topologie. Quoiqu'il en soit, force nous est de constater que dès qu'une pensée touche à la question de la jouissance en la mettant dans une relation directe avec ce qui, à propos du nom, surgit comme limite du langage, il se produit la nécessité d'une division de la jouissance ; on ne peut la concevoir d'un bloc ; et on peut relire les mystiques trinitaires de cette intéressante façon : l'idée de la division de la jouissance, comme telle, est ancienne.

Différence de la jouissance féminine et de la jouissance de l'Autre

Dans le séminaire R.S.I. du 17/12/74, **Lacan** dit : "Ce que **Freud** nous apporte, nous apporte concernant ce qu'il en est du grand Autre, c'est justement ceci ; qu'il n'y a de grand Autre qu'à le dire". "Mais que ce tout Autre il est tout à fait impossible de le dire complètement, qu'il y a un **Urverdrangt** refoulement originaire, un inconscient irréductible et que celui-là de le dire, c'est à proprement parler ce qui non seulement se définit comme impossible, mais introduit comme tel la catégorie de l'impossible".

Tout questionnement sur la jouissance, pour le discours analytique, touche au lien entre grand Autre et refoulement originaire qui va situer le phallus comme semblant. La jouissance féminine n'est ni la jouissance (96)phallique, ni la jouissance de l'Autre, elle est une certaine articulation entre elles, une articulation liée au dire lui-même : "s'il y en avait une autre que la jouissance phallique, mais il n'y en a pas, ce ne serait pas celle-là". Nous l'avons montré d'ailleurs, à l'aide du séminaire "Encore". Il reste cependant à montrer comment, depuis les "Ecrits" où déjà **Lacan** situait la jouissance en général dans sa relation à S(A) s'articule la manière dont, dans le séminaire "Encore", cette relation de la jouissance à S(A) devient plus nettement la situation féminine de la jouissance. Je voudrais ici citer un texte de R.S.I., qui peut nous aider à éclairer certains aspects de cette question même si cela en suscite d'autres, nouveaux (17/12/74) : "Je ne peux que témoigner que j'erre, que j'erre dans ces intervalles que j'essaie de vous situer, du sens, de la jouissance phallique, voire du tiers terme que je n'ai pas éclairé parce que c'est lui qui nous donne la clé du trou tel que je le désigne, c'est la jouissance en tant qu'elle intéresserait non pas l'Autre, le grand Autre du signifiant, mais le grand Autre du corps, l'Autre de l'Autre du sexe". C'est cette phrase, peut-être énigmatique, qui me semble faire un pont, après-coup, entre les Ecrits et Encore ; le problème en effet n'est pas seulement un problème de lecture de l'œuvre de **Lacan** ; il pose une question sur la jouissance phallique car elle implique dans sa relation au refoulement originaire une relation à

S(A)); mais il y aurait sans doute deux manières de situer le grand Autre, selon R.S.I. ; l'un serait situé par rapport au signifiant, l'autre toucherait le réel de l'écriture et poserait la question de la jouissance de l'Autre. La jouissance féminine articulerait ces deux questionnements sur la jouissance, tandis que du côté mâle, la jouissance marquée par la jouissance phallique touche à l'Autre par le phallus, c'est-à-dire par le semblant et ne peut saisir la jouissance de l'Autre que par quelque chose comme la toxicomanie par exemple. On ne peut méconnaître non plus comment un homme peut, par une femme, **-Lacan** cite **Kierkegaard** par rapport à Régine-, avoir l'intuition d'autre chose que de la jouissance phallique. Mais on peut dire que ce qui est vécu comme articulation chez l'une ne peut être vécu que comme clivage chez l'autre, chez l'homme.

Ceci a des implications cliniques nombreuses. L'une d'elles consiste (97) à dire que si l'hystérique fait l'homme, elle n'articule pas jouissance phallique et jouissance de l'Autre, elle fait un clivage.

Le "journal d'un vieux fou" de Tanizaki

C'est pourtant du côté mâle que nous nous questionnons, à propos de ce roman étrange, fascinant et proche, malgré les erreurs que nous pouvons faire à son sujet à cause de la différence de cultures. Quels sont les enjeux de cette opposition entre jouissance de l'Autre et jouissance phallique ?

Il ne s'agit nullement d'un roman scabreux ni de la description des dernières lubricités d'un vieillard malade, je voudrais le montrer. Il s'agit d'un vieux japonais lettré qui, par successifs accidents cérébraux, sans doute, tombe dans une sorte de torpeur souffrante coupée par quelques éveils où surgissent des moments de désir érotique pour sa belle-fille. Devenu impuissant par son grand âge et sa maladie il écrit un journal qu'on peut interpréter comme celui du progressif envahissement de la jouissance de l'Autre par rapport aux repères phalliques. Cela peut nous aider à entendre quelque chose de nouveau chez les grands malades par exemple.

L'impuissance en ce cas n'est pas indifférente ; d'ailleurs elle ne l'est jamais, car si **Lacan** a raison et que le support sexuel n'est pas inscriptible comme tel, l'exercice même ou l'absence de l'exercice de l'acte sexuel ne pose pas la seule question de la frustration, mais peut être aussi celle du maintien actuel des repérages phalliques qui situent ce non-rapport, ou leur effacement.

Il n'est pas anodin de ne plus pouvoir exercer sa puissance phallique, lorsque avec la souffrance, une torpeur droguée gagne de plus en plus de terrain. Comment se situent les repérages phalliques de la jouissance ? Le roman raconte comment il tente d'apercevoir la jeune femme derrière son rideau de douche ; il aperçoit une épaule, un pied. On pourrait lire en cela un conte de voyeur, ou de fétichiste, quand on le voit embrasser ce joli pied. Ce que j'y lis surtout, c'est le maintien de quelque chose de voilé, ce qui marque spécifiquement tout repérage phallique de la jouissance.

(98) Peu à peu il s'éprend de la jeune femme dont la méchanceté est essentielle pour lui car cela le mène à une certaine radicalité de l'enjeu vital de son désir. Elle lui accorde ce que la traduction du japonais appelle une "accolade", un baiser sur la totalité du corps ; mais elle exige, en échange, un objet précieux, une bague à œil de chat. Le voile n'est plus, mais il reste un agalma brillant, le bijou, au doigt de Satsuko, la jeune femme.

La mort s'approche : le vieillard s'inquiète du lieu de son tombeau et part pour Kyôto. "Ne serait-il pas possible de sculpter le visage et la silhouette de Satsuko à la manière de ces

bodhisattva, d'emprunter ses traits pour en faire un modèle secret de Kannon ou de seishi. Après tout, je n'ai aucune croyance religieuse ; toute doctrine m'est bonne, la seule divinité que je conçoive est Satsuko. Je serais au comble de la joie si je pouvais reposer sous les pieds d'une statue de Satsuko". (p. 179 folio - Gallimard). Puis par crainte de sa famille, il renonce à l'érection de cette statue, pour un destin gravé. Il suffira peu à peu du dessin de ses pieds, de la même façon que sur certaines pierres légendaires : "lorsque le buddha marchait, il était à quatre pouces au-dessus du sol et il laissait sa trace montrant les roues qu'il porte à la plante du pied. Les insectes sur lesquels il marchait ne subissaient aucune atteinte pendant sept jours. On trouve de ces pierres gravées en Chine et en Corée". (p.188)

Comment faire pour arriver à ce but et en garder le secret ? Le vieil homme fait venir la jeune femme à son hôtel et prépare tout le nécessaire pour, non pas un dessin, une calligraphie, mais une estampe : papier de Chine, encre vermillon. Au bout d'heures interminables, il obtient quelques résultats. De quelles traces s'agit-il ? De celles du passage d'un bodhisattva, trace sublimée du passage et de la disparition - puisqu'il va mourir - de Satsuko. Ultime marque phallique : estampe.

Il se passe alors une chose bouleversante : cette transmutation, même peu religieuse, de son désir pour la jeune femme, en trace du passage d'un être parfait, ce point que l'on pourrait trouver marqué d'amour sublime, est exactement le point où est déclaré sénile, fou, par son (99)entourage. Car pour les proches, que signifie ce gâchis de draps souillés d'encre rouge, cette frénésie maladroite pendant une journée entière sur les pieds de la jeune femme, cette tension si forte, ce pouls précipité ? C'est à ce moment où l'écriture trouve une limite au-delà de laquelle il n'y a rien d'une estampe brute sans trop d'effets d'art autres que d'être une limite du signe, c'est-à-dire de renvoyer seulement à autre chose, que cette limite est stigmatisée, par les autres comme brute, obscène, pur signal de tache. Avec cela s'arrête le journal, sinon la vie.

Nous avons, avec quelques pages de **Henri Suso** essayé de situer les enjeux de la division de la jouissance dans leurs rapports avec un signifiant imprononçable. Dans notre lecture de **Tanizaki**, cette division peut être située comme un combat entre les repères phalliques de la jouissance et ce qui est indicible de la jouissance de l'Autre, et ceci met en jeu la matérialité de l'écriture. C'est à la complexité de ces questions que touche le problème des limites de la jouissance.