

L'intime
genèses, régimes, nouages

Du même auteur

*Sache und Logik der Phänomenologie Husserls und Heideggers,
Beitrag zur Klärung der Idee von Phänomenologie,
Altenberge Akademische Bibliothek 1985.*

*Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes,
(avec un Avant-propos de Niklas Luhmann), Paris Presses Universitaires de France 1997.*

*Norme, fait, fluctuation. Contributions à une analyse des choix normatifs,
(avec Jean-Luc Gaffard), Genève Droz 2001.*

*Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren?
Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft,
Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2002.*

*Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation,
Paris CNRS Éditions 2004.*

*Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft,
Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.*

*Sciences du sens. Perspectives théoriques,
Presses universitaires de Strasbourg 2006.*

JEAN CLAM

L'intime
genèses, régimes, nouages

*Contributions à une sociologie et une psychologie
de l'intimité contemporaine*

GANSE
ARTS ET LETTRES

2007

Couverture :

Illustrations de : Jones. Œuvres reproduites : *Intimacy 1, Intimacy 2.*

© Ganse Arts et Lettres.

Toute reproduction non autorisée est illégale.

ISBN 978-2-9531074-0-1

© 2007 GANSE – ARTS ET LETTRES

37 rue Galilée – 75116 PARIS

Introduction

Le présent ouvrage est le résultat d'une interrogation qui a progressivement développé une insistance propre. En voulant savoir, assez schématiquement au départ, vers quoi les transformations contemporaines de la communication intime orientaient la conception des rapports de sexe et de genre chez les individus et dans les différents groupes et cultures sociaux, nous avons été tenté par des explorations de plus en plus rigoureuses d'un objet qui s'est révélé finalement fort peu travaillé. Nous y avons acquis la conviction que seules des approches croisant des perspectives disciplinaires variées pouvaient aboutir à des conceptualisations sensées et un début de théorisation véritablement pénétrante de sa matière. L'effort a été soutenu par le plaisir pris à la constitution progressive, au fil du travail et sous la pression pour ainsi dire de ses visées théoriques, d'une sorte d'unité d'un nouveau champ de recherche. L'intime pouvait affleurer comme ce qui, à la fois dans le sujet et dans la communication sociale, devenait une réalité ferme, dure et organisatrice, à partir d'une position presque finale, des cours variés du double plan – psychique et collectif – de la vie.

L'intime est une réalité ferme dans le sens où il se laisse approcher comme un objet qui, observé sous une multitude d'angles et de diverses manières, garde une unité descriptive et analytique impressionnante. En effet, on aurait pu s'attendre à ce qu'une thématique insistante de l'intime finisse par le distribuer sur des intelligibles autour desquels se cristallise classiquement la recherche dans les champs en question. On aurait pu s'attendre à ce qu'il se laisse subsumer sous une sociologie de la famille ou de l'interaction rapprochée; ou à ce qu'il se dilue dans une psychologie du rapport dyadique ou une psychanalyse de l'énamoration et du rapport à la jouissance. Bien au contraire, l'objet s'est révélé robuste et capable de réunir autour de lui ces différentes pièces théoriques pour leur donner un centre et se structurer en un champ de recherche tant sociologique que psychologique autonome.

L'intime est une réalité dure dans le sens où il constitue, dans la vie du sujet et dans la communication sociale, un endroit de très fortes tensions et d'expériences douloureuses. Un des principaux risques sociaux semble se situer aujourd'hui dans ce plan : ce sont très souvent des échecs de la relation intime qui mènent aux échecs professionnels, aux « carrières négatives » qui spiralent vers le fond d'une exclusion cumulée. Si l'on tient compte du fait que la famille en s'intimisant de plus en plus fortement place son destin en dépendance des vicissitudes de la relation de couple unissant ou désunissant les deux parents, individuation et socialisation se trouvent dès lors en un rapport de détermination avec

le complexe global de l'intime et de ses problématiques spécifiques. Comme nous le montrons et y revenons à plusieurs endroits de ce travail, aucune société avant la nôtre n'a connu une telle centralité de l'intime. Avec la dureté de l'intime nous suggérons que celui-ci reprend en lui certains tranchants du régime de l'*anagkè* qui a gouverné l'histoire de l'homme depuis son émergence. En effet, c'est aux endroits où s'imaginent et se réalisent les plus grandes douceurs et comme les buts derniers de l'exister que les duretés « anankastiques » font leur retour aujourd'hui.

Enfin, l'intime est une réalité organisatrice du cours de la vie dans le sens où ce sont ses finalités qui gouvernent et hiérarchisent l'ensemble de la projection existentielle de l'individu. La figure du bonheur et des plaisirs comme buts des poursuites individuelles est aujourd'hui celle de gratifications partagées à deux dans des cadres qui closent l'espace-temps de ces comblements sur la dyade qui en jouit, les feurent à l'extrême pour n'en laisser filtrer que des stimulations qui en renouvellent l'excitation et les régénèrent – de tels espaces-temps sont l'appartement, la chambre d'hôtel, la piscine, l'automobile, le voyage à deux... Toutes les autres projections finales de l'individu s'ordonnent à ces jouissances qui se suffisent, capables de prendre à l'existence une grande part de sa détresse et de la sortir de l'ombre d'un tragique qui lui donnait son sérieux et semblait devoir à jamais l'envelopper. Cette organisation téléologique de l'existence autour des jouissances intimes se retrouve au plan de la communication sociale : elle marque les cultures de la consommation et tend à pénétrer, au-delà des sphères de la consommation au sens strict, l'ensemble des interactions.

Ces trois aspects de la robustesse, de la déchirance et de l'articulation finale font l'unité du thème et pour ainsi dire la courbure de l'espace de son exploration. Cela veut dire que quels que soient les trajets que nous ayons accomplis dans l'ouvrage, que leur départ ait été pris dans telle ou telle discipline, que les approches aient approfondi l'imaginaire de l'intime ou sa symbolique, qu'elles se soient limitées à une description du corps à part soi ou au contraire se soient ouvertes aux dualités intimes, qu'elles se soient centrées autour de figures masculines ou au contraire aient complètement basculé vers une considération exclusive du féminin ; c'est toujours un objet central qui s'en est trouvé illuminé. Cet objet, l'intime, y a renforcé sa texture, révélé son unité et sa consistance. La pertinence du type de thématisation que nous lui avons vouée s'en est trouvé confirmée.

Quant au plan de l'ouvrage, nous nous sommes décidé à une division en deux parties. La coupure sépare essentiellement un bloc thématique plus général d'un bloc où la sexualité et le féminin sont centraux. Ceci donne à la deuxième partie une plus grande unité, en même temps que l'ordre des parties suggère que cette unité ne se comprend pas sans les élucidations de la première. La perspective est claire : toute thématisation de l'intimité et de ses problématiques contemporaines débouche sur une problématisation du féminin et de sa représentance du sexuel. Si la transformation majeure de nos sociétés – pour un sociologue comme Giddens – réside précisément dans la mutation égalisatrice des rapports de genre qui s'accomplit sous nos yeux, la perspective que nous adoptons et qui, de l'intime aboutit au féminin, montre à quel point, dans les approches

sociologiques, le sexuel échappe à l'attention et que s'occulte ainsi ce qui se passe, en liaison avec ces changements, dans la dimension de la sexualité – qui constitue le sujet.

C'est pourquoi nous avons insisté, tout au long de l'ouvrage, sur la composante psychologique et psychanalytique d'une description de l'intime. Ainsi, la première partie prend son départ dans une reconstruction de l'intime qui sonde ses sources dans la structuration psychique de l'individu et dans l'imaginaire de l'union dyadique. En parcourant les stations successives du corps social et privé, de l'intimité duale contemporaine, des fantasmes de l'intime et des paradoxes de sa régulation libertaire, elle revient à la problématique posée à son départ : celle de la substance imaginaire de l'intime et de l'inscriptibilité d'un ordre symbolique en elle. Cette première partie se clôt sur l'hypothèse d'un déclin croisé tant de l'image que du symbole impliqués dans la substantiation et la structuration de l'intime.

Le départ a donc été pris dans une généalogie de l'intime à partir de ses premières imaginisations dans la sphéricité d'enclos chauds, nourriciers et protecteurs. C'est là que se laisse situer le lieu d'émergence d'un désir d'intimité qui demeurera dans le sujet paradigmatique de toutes les satisfactions fusionnelles. Il hébergera de manière prégnante les motions imaginaires qui sont caractéristiques de ces satisfactions.

De cette généalogie de l'intime nous passons à une considération du corps intimisé. Il s'agit ici d'explicitier comment le trajet est parcouru anthropologiquement et historiquement d'un corps dont la « vêtue », le « manteau » et la protection sont primairement sociaux et prennent la forme d'habitus et de statuts constituant la *persona* de l'individu, vers un corps dont le moi est la seule peau, surface de sa plus grande algésie.

C'est ici que s'insère la description de l'intimité duale contemporaine mettant en rapport deux corps libidinalisés dans un contexte marqué par le jeu englobant de rationalités systémiques organisant le social et laissant de ce fait la passion intime « sans marges » : elle la contraint à se départir de sa posture expectative, qui lui est normalement intrinsèque, pour épouser une posture plus projective qui tendra vers une sexualisation de l'intimité. La charge de la nouvelle posture, qui est celle d'un choix actif de soi, explique l'émergence d'un sous-système social de soins psychothérapeutiques destinés au renforcement du moi.

La description des espaces, figures et fantasmes de l'intime tels qu'ils apparaissent dans la relation intime aujourd'hui introduit à la problématique d'une régulation sociale de l'intimité qui aille le plus loin possible dans la déconstruction des contraintes pouvant peser sur les choix intimes. En examinant de près conditions et conséquences d'une telle régulation, nous voyons apparaître un conflit qui va opposer l'intention libertaire à une nostalgie du lien. L'appel au symbolique comme référent de l'intimité, lorsqu'elle veut s'inscrire dans le social et sa loi, ne peut que retomber sur la nécessité du deuil à faire de l'inconditionnel : quand celui-ci entre en récession et nous laisse à nos propres rationalisations et la relativité de leurs constructions, il est inutile de se prévaloir de lui pour autoriser et valider une institution ou une convention quelque bonnes qu'elles soient.

La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse, comme nous l'avons précisé, plus particulièrement au sexuel dans l'intime et aux transformations du féminin déterminées par la sexualisation de cet intime. Elle énonce et explicite le concept d'un « régime » de l'intime comme régime d'un rapport au féminin et à sa possession. Partant de la thèse que le sexuel a accédé à une centralité sociale, elle approfondit le sens des différentes catégories de la possession dans leur rapport au féminin et se clôt sur une considération de l'im pératif de brillance qui pèse de plus en plus sur ce dernier.

L'arrivée de l'intimité sexualisée à une place centrale dans la communication sociale n'est pas un fait facile ni à constater ni à interpréter, même si sa donnée empirique semble crever les yeux. Il nous a fallu développer le concept d'une centralité sociale appliquée au sexuel pour pouvoir décrire les modes de projection et de maintien du sexuel en ce centre. Sans ce travail de conceptualisation, nos descriptions auraient relevé de l'essai, se seraient laisser impressionner par l'évidence et n'auraient pu apporter une vision rigoureuse des choses.

Sur la base de ces élucidations du sexuel, nous avons tenté une lecture du féminin comme du lieu asymétrique de la sexuation. Dès sa première émergence, le féminin apparaît comme objet du désir et le reste imaginativement et symboliquement à travers toutes les vicissitudes de la pulsion. C'est pourquoi il est lié à une problématique spécifique de la possession. Le noyau de la deuxième partie de l'ouvrage est consacré à la différenciation et l'approfondissement de cet aspect. Il débouche sur un renouvellement de la question de la jouissance telle qu'elle a été régulièrement posée jusqu'à notre modernité – et qu'elle a été revisitée par la psychanalyse. Enfin, c'est dans l'ordre de la perte (du féminin) qu'arrive à expression les deux régimes que nous distinguons quant à l'ordonnement symbolique social des sexes : le régime d'appropriation et le régime d'intimité. L'ouvrage se termine sur une considération de l'asymétrie des deux régimes et de l'englobance du premier par rapport au second. Le régime de l'intime apparaît dès lors dans sa précarité et la fragilité de ses stabilisations. De son côté, le féminin montre ses nouvelles charges et les nouvelles demandes qui s'adressent à lui.

I.

PENSER L'INTIME :
GENÈSES IMAGINAIRES,
PERPLEXITÉS SYMBOLIQUES

1. Une généalogie de l'intimité

L'intime: une structure d'intensité

Il y a une difficulté d'approche de l'intime qui tient à une complexité insoupçonnée de sa structure. Intime est ce qui est le plus dedans, le plus au fond de quelque chose. La langue produit le mot pour indiquer ce qui se trouve à l'extrême d'un mouvement de pénétration dans l'intérieur d'une chose, ce qui est son fond dernier, tels la dernière pièce d'un temple ou le cœur d'un pays¹. Or, pour dire cela la langue met en œuvre, dans les limites d'un mot, des mécanismes de renvoi, une manière de maintenir immanente au sens une tendance à l'accroissement de son intensité – dans le cas d' 'intime' c'est le sens de l'être-au-dedans qui subit l'intensification. Ces mécanismes et cette immanence n'apparaissent pas au premier abord. En effet, dans la compréhension courante, 'intime' semble dénoter assez clairement quelque chose qui se rapporte très étroitement à une personne ou une chose, qui la concerne ou lui appartient de manière particulière. Cependant, à voir comment se construit ce sens, on se rend compte qu'un grand nombre de rapports demandent à être mis en évidence pour permettre une élucidation réelle de la notion. Une considération philologique nous servira de fil conducteur pour pénétrer dans les replis de sa structure.

Intime provient étymologiquement du latin *intimus* qui est un superlatif de *interior*. Il désigne ainsi à l'origine une intensité particulière de la profondeur ou de l'intériorité. Le français moderne ne connaît de superlativité que défléchie en une circonlocution typique: 'le plus ... [de ...]', par exemple: il est le plus fort, le plus généreux, le plus habile de sa classe; elle est la plus heureuse des mères; c'est le jour le plus chaud de l'année; c'est le plus qu'on puisse donner. Nous faisons abstraction ici du superlatif absolu qui n'est au fond qu'un « ampliatif » – comme l'appelle Beauzée dans sa Grammaire². Ainsi: 'Il est grandement malheureux', 'infiniment aimable', 'c'est une montagne fort haute', 'ce sont des manières on ne peut plus familières', expriment une augmentation de la qualité à un très haut degré. Ils ne contiennent pas de renvoi à un terme par rapport auquel ils constituent des intensifications telles que même en imaginant ce terme

1 Comme dans: *intima finium*, *intima Macedonia*. Sur l'emploi partitif de *intimus*, illustré par le premier exemple, nous renvoyons au *Thesaurus linguae latinae* qui donne une série d'*exempla partitiva* pour *intimus* et les réunit sous un titre expresse, avec la référence à Vaughan, *Latin Adjectives with Partitive Meaning*, 1942.

2 Voir Beauzée 1767, II, p. 454 sq.

atteindre pour sa part un degré très élevé dans cette qualité, elles représenteraient toujours un dépassement par rapport à ce degré extrême. On peut ainsi se rendre compte facilement, en partant de ces exemples, que le superlatif absolu ne comporte pas, dans son idéation, de relance répétée de la majoration de la détermination qualitative. L'intensificateur 'infiniment' est évidemment une expression dont la rhétoricité a figé et vidé le geste dynamique originaire.

Le superlatif relatif, qui nous intéresse en premier lieu ici, ne manque pas, lui non plus, d'une certaine intrication. En effet, il n'est pas toujours facile de préciser si la comparaison sur laquelle il s'adosse est « établie entre les différents degrés d'une qualité ou si elle se fait entre des êtres ou objets différents »³. Que la *latio* de la qualité à son extrême se détermine par rapport à d'autres degrés de cette qualité ou par rapport à un ensemble d'êtres qui la possèdent (à un certain degré ou à quelque degré que ce soit), l'essentiel pour nous est de bien voir que le mouvement de la signification superlative est celui d'une principielle capacité de porter l'intensité de la qualité au-delà de tout degré auquel elle puisse se présenter par ailleurs. De manière générale, il faut insister sur le fait que le superlatif n'est qu'en apparence un mode grammatical facile et courant. Bachelard parle à juste titre de « cette étrange région du superlatif, région à peine étudiée par la psychologie. À vrai dire, toute positivité fait retomber le *superlatif* sur le comparatif. Pour entrer dans le domaine du superlatif, il faut quitter le positif pour l'imaginaire »⁴.

L'adjectif 'intime' ne laisse plus, du fait de l'opacité de son étymologie, transparaître dans la contraction de sa forme ce geste de report de l'indication (de la profondeur) encore plus loin, parfois jusqu'à l'extrême de la possibilité de son report. Littré précise explicitement dans une remarque qu'il adjoint à son article 'intime' qu'« à la rigueur, [l'adjectif intime] n'admet ni plus ni moins; car il est le superlatif d'intérieur. Cependant, on perd souvent de vue ce caractère de superlatif, et alors on donne à intime des degrés de comparaison ». Le puriste aime à garder aux mots leur force originaire et brider les inflations qui les déprécient. Le discours semble devenir inutilement verbeux, redondant autour d'« intime » emphatisé par de telles augmentations. C'est le cas de tous les intensificateurs dont la composition ou la provenance deviennent opaques, motivant une sorte de déflexion du compact onomastique: l'opacité installée dans le corps du mot est alors entérinée et l'on substitue à l'expression de la superlativité intégrée jusque-là morphologiquement au mot, une expression plus explicite faisant usage des procédés réguliers de la construction des superlatifs (le plus que...) ⁵.

Dans l'*intimus* latin il y a donc, au point de vue du sentiment de la langue (Sprachgefühl) du français d'aujourd'hui et de sa structure expressive, une intensification de la

3 Grevisse (1964), *Le bon usage*, § 320.

4 Bachelard 1957, p. 91.

5 Grevisse 1964 (*Le bon usage*, § 368 rem. 1) admet que de tels adjectifs prennent à l'occasion des degrés de comparaison – puisque de bons auteurs pratiquent ces adjonctions comparatives. Voir plus généralement sur le superlatif absolu le même ouvrage § 367.

dénotation qui doit être ressentie comme une compression en un mot de la détermination (de profondeur) et de son intensité. Cette contraction tend et bande le mot de sorte à lui faire désigner, comme par abréviation, tout un procès de renvoi (de répétition de renvois) intensifiant l'idée lexicale première⁶.

Or, si nous regardons d'encore plus près les faits linguistiques latins, nous nous rendons compte que le superlatif ne dérive justement pas d'un mot premier ou d'une idée lexicale première désignant la profondeur. *Intimus* est le superlatif de *interior* lequel est le comparatif d'un **interus*, qui n'est plus usité dans la langue pré-classique et classique ou qui peut-être ne se laisse comme tel que postuler après coup. Meillet⁷ suppose franchement **interus* comme ayant existé dans l'ancienne langue⁸. Il explique sa sortie de l'usage par le fait que « le suffixe marquant l'opposition de deux a cessé d'être productif en latin (cf. *alter*, *ulter*) »⁹. Le lapsus d'**interus* aurait donc des raisons structurales, les correspondants structuraux d'une indication binaire articulée autour de *in* ayant, à un stade donné de l'évolution de la langue, perdu leur effectivité. Telle est la conjecture purement linguistique.

On pourrait cependant faire valoir que, pour certaines significations primordiales, l'ordre de dérivation de leurs expressions ne correspond pas nécessairement à celui de leur invention dans le dire de la langue. L'ordre de dérivation que nous supposons pour ces intensificateurs que sont les comparatifs et les superlatifs, est un ordre logique qui part d'une détermination première non intensifiée – de degré zéro, pour ainsi dire – pour former à partir d'elle et par une sorte de dérivation de l'idée lexicale qu'elle « pose », des formes intensifiées de cette idée. Cela se fait, dans beaucoup de langues, par l'adjonction de composants linguistiques typiques pour un modèle régulier de modulation de l'intensité des qualificatifs. Dans les langues indo-européennes ce sont des préfixes, infixes ou suffixes qui s'adjoignent au mot et se fondent en lui. Ce faisant, ils perdent souvent leur autonomie particulière ancienne, formant occasionnellement des préverbes et des prépositions. C'est le cas en particulier de 'in' d'«*intimus*», comme l'affirme Meillet dans l'entrée citée¹⁰.

Une considération phénoménologique pourrait mettre à mal cette présentation linguistique des choses, orientée un peu trop sagement sur des paradigmes de dérivations

6 Il est clair que la substantivation va de pair avec une contraction de l'expression qui occulte la plupart du temps le mouvement de signification initiale. Voir à ce sujet, le section petit delta de l'entrée: 'interior', 'intimus' du *Thesaurus Linguae Latinae*, p. 2209. Y est exposé l'usage de 'interior' / 'interiora' comme un « neutr[um] pro subst[antivo] », comme dans « *interiora nostra quae dicuntur intestina* ».

7 Dans son *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, art. 'in' (p. 313).

8 Le *Thesaurus Linguae Latinae* (article 'interior', vol. 7, 1 p. 2208) précise en référence à la grammaire classique: « primum gradum non recipi ». Il ajoute pour le terminus a quo de la dérivation: « ab *intra* derivat Prisc. gramm. » – ce qui ne se recouvre pas avec l'hypothèse de Meillet.

9 Meillet, *ibid.*, p. 313.

10 Cf. Meillet, au même endroit que dans la note précédente.

qui sont les inventions tardives de grammairiens intéressés par une systématisation logicienne de la langue. En effet, le senti, l'idée et l'expression des intensifications de certaines significations semblent être originaires en eux-mêmes. Ils semblent précéder le senti, l'idée et l'expression de la détermination neutre ou non intensifiée qui est supprimée, logiquement, aller au-devant d'eux. La thèse serait ici que le senti, l'idéation et l'expression de la détermination infléchie précéderaient ceux de la détermination non infléchie, allant à l'encontre du préjugé qui ferait de ces derniers des modulations spéciales des premiers, sur lesquels ils ne font qu'appliquer leurs effets renforçants.

Ainsi formulée, la thèse introduit une nuance qui nous aide à nous distancier de la pure contrainte logique à penser comme donné d'abord le support, le sujet d'une variation, pour qu'en un deuxième temps celle-ci puisse s'exercer sur lui. En effet, notre formulation ne met plus en concurrence un sujet et ses attributs, une qualité et ses variations, une idée lexicale et ses modulations. Elle pose la question de l'originalité comparative de deux sentis, deux idéations, deux expressions. Une fois établie l'originalité fondamentale du geste intensificatoire, un retour devient possible pour reconcevoir les termes, les mots dans lesquels se sont cristallisés ces expériences du sentir, de l'idéation et de la signification langagière. On apprend ainsi à concevoir la détermination neutre et la détermination intensifiée comme deux qualités à part entière, et non plus l'une comme qualité-support de l'autre¹¹. Se trouvent de ce fait mises en rapport deux qualités auxquelles leur caractère d'intensité est immanent. Suivant cette manière de voir, l'intensité serait constitutive du sens même des qualités.

En intégrant l'intensité à l'intension¹² même de la qualité, nous créons un être tiers dans lequel le geste intensificatoire ('encore plus ... (à l'intérieur, au fond)', 'le plus possible ... (à l'intérieur,...)') et la détermination en laquelle il s'enchevêtre sont contractés pour ne former qu'une intention de sens et, si la langue s'y prête, un lexème. Ce sont finalement deux intensités qualitatives qui sont mises en rapport, sans préjudice de ce qu'une systématisation logique de l'espace d'intelligibilité dont elles font partie pourrait en faire. Il s'agit donc de maintenir l'idée de telles intensités-qualités tout en sachant que leur entification-objectivation dans un discours déconstruira l'immanence du geste au sens, et établira, à la place de ces contractions fortes et de leur correspondance aux premières intuitions qui ouvrent le monde, une dualité ou une pluralité de termes. Le penchant objectivant de la pensée les désintégrera, d'une part, en une qualité servant de représentant-support, et de l'autre, en l'ensemble des intensités dicibles dans le registre de cette qualité. La qualité-support constituera alors le terme de référence pour ces variations.

11 Laquelle ne serait qu'une indication d'intensité venant préciser le degré dans lequel la première est donnée.

12 Nous parlons d'intension au sens de la sémantique: c'est donc la compréhension du concept, ce qu'il veut dire, indépendamment de la question si ce qu'il veut dire a un référent dans le monde ou est consistant avec d'autres intensions ou d'autres manières de penser les objets en discours.

En rétablissant ce détour qui renoue avec les intuitions fondatrices de notre perception du monde, nous inversons l'ordre paradigmatique de la grammaire et établissons le caractère dérivé de la détermination neutre par rapport à la détermination contractant le geste intensifiant et l'intégrant à elle-même comme un élément centralement constituant. Le sens neutre se présente cependant souvent comme le sens propre du lexème. Dans ce cas, il faut insister sur la distance qui souvent sépare le sens prétendument premier des impulsions originaires du dire motivant l'émergence et du mot et de son sens¹³. Nous le faisons en empruntant à Gilbert Durand quelques énoncés très prégnants allant dans ce sens: « C'est le sens figuré qui fonde et même historiquement précède le sens propre »¹⁴. Car « c'est par des attitudes de l'imagination que l'on parvient aux structures les plus générales de la représentation »¹⁵. Le propre est dérivé, car le sens part toujours d'une commotion imaginative, d'une « première et confuse glose imaginative greffée sur les réflexes posturaux »¹⁶. Il peut aller, dans son régime diurne par exemple, « jusqu'à l'argumentation d'une logique de l'antithèse » et à un détachement ascétique et sublimateur du sensible. En posant les cristallisations signifiantes de ce régime comme premières, c'est-à-dire en rétroprojetant les ordres systématisés de la logique et de la grammaire sur les trajets d'émergence des choses hors des substrats imaginaires, nous obtenons le privilège du 'propre' sur le 'figuré'.

L'ordre introduit dans le langage par les descriptions grammairiennes est le résultat d'une systématisation de certaines distinctions et de leur projection sur l'ensemble des faits linguistiques. Les paradigmes morphologiques, syntactiques, de formation lexicale, déclinent toutes les possibilités de rection, de flexion et d'inflexion des mots de la langue. Ils sont complets selon leurs propres critères et tentent la reconstitution d'un ordre qui soit le moins lacunaire possible. Ils ont plus de places ou de formes que le langage n'en produit effectivement. Certaines de ces formes ne sont jamais réalisées ou ne le sont que très rarement. Certaines possibilités paradigmatiques tombent d'ailleurs en désuétude du fait des déplacements insensibles de leur structure: la persistance du non-usage des places (de la non réalisation des formes prévues au sein d'une structure) barrent celles-ci et suscitent une réorganisation de la structure¹⁷. Or, l'ordre et la dynamique du langage sont généralement observés à partir des descriptions paradigmatiques elles-mêmes. Si, bien des fois, celles-ci recouvrent effectivement les structures opératives de la langue, elles ne correspondent pas toujours à ce qui dans la langue est à l'œuvre comme impulsion même du dire. Cette impulsion est étroitement liée aux structures de l'expérience d'ouverture du monde. C'est cela qui fait que la langue adulte ou des adultes, la langue à la hauteur

13 Nous renvoyons ici à nos analyses de la propriété de l'expression linguistique – dans *Sciences du sens. Perspectives théoriques* (Clam 2006a).

14 Durand 1969, p. 147.

15 Durand, *ibid.*, p. 215.

16 *Ibid.*

17 Tel est précisément le cas de **interus* suivant la conjecture évoquée plus haut.

de son usage par des sujets qui se sont adaptés à un monde univocisé de choses fermes et closes¹⁸, ne s'oriente plus que sur ses paradigmes formels et oublie les structures souvent extrêmement contractées de ses commencements¹⁹.

Il est clair que chaque langue d'ailleurs ne couvre qu'une portion fort réduite de ce qui est paradigmatiquement possible²⁰. Même si l'on faisait une sommation des paradigmes de toutes les langues connues dans le but de constituer une grammaire générale, ce paradigme cumulatif ne recouvrirait pas toutes les flexions possibles d'une indication linguistique. Les paradigmes grammaticaux des langues particulières laissent toujours subsister des vides, des places et des fonctions inoccupées (il n'y a pas en français de futur du subjonctif, alors qu'un tel futur existe en grec); mais on peut trouver une combinaison d'un aspect et d'un temps verbaux qui ne soient réalisés dans aucune langue concrète. D'ailleurs ces trous dans les paradigmes sont, à un certain niveau, extrêmement importants pour l'interprétation et la compréhension d'une structure linguistique. Françoise Héritier²¹ a tenté une interprétation structurale à partir non seulement des oppositions binaires fondatrices d'un domaine de la signification, mais surtout des places que les combinaisons du code laissent inoccupées. Elle a traité ces places pour ainsi dire comme des « valeurs de réjection » – pour reprendre ici un concept à la théorie systémiste – et entrepris l'interprétation de l'ensemble à partir de ce qu'il excluait structurellement. L'inoccupation des places ou des fonctions d'une combinatoire générée par une structure n'est pas toujours triviale. Elle peut relever d'un geste fort d'exclusion, qui refoule pour ainsi dire un possible déterminé en ne laissant même pas se configurer sa place dans l'ensemble des possibles. Un tel rejet est si radical que le possible exclu n'arrive même pas à éclore dans l'espace combinatoire de la structure. Il ne peut ainsi jamais se présenter à l'esprit – lequel habite le mode d'intelligibilité ouvert par la structure. Il est de l'impensé qui, relevé comme tel, ouvre une perspective déstabilisante sur l'ordre établi sur le fondement de ces rejets²².

18 Sur l'univocisation du monde, voir notre *Sciences du sens* (Clam 2006a), p. 101 ss.

19 La dé-contraction ou la déflexion de l'expression linguistique, quand elle en neutralise la force d'indication de l'actualité originaire, a le même effet que l'occultation des soubassements imaginaires du réel par les formations rigides de celui-ci. C'est ainsi que se perd le sens de « l'acte augmentant par lequel l'imagination dépasse le réel » (Bachelard 1957, p. 110, nous soulignons).

20 Meillet et Vendryes (1966) ont attiré l'attention, dans leur *Traité de grammaire comparée des langues classiques* (p. 169), sur la relativité et l'approximation des paradigmes.

21 Dans son ouvrage *Masculin – Féminin. La pensée de la différence* (1996).

22 La pratique de cette lecture structurale à partir du négatif de la structure n'est d'ailleurs pas chose facile. On se fourvoie aisément dans l'appréciation de la centralité de certains rejets. Une transposition d'une telle lecture dans le domaine linguistique décuple les difficultés à cause de la bien plus grande complexité des faits linguistiques par rapports aux faits institutionnels et sociaux. Ajoutons que cette problématique de l'occupation / inoccupation des places structurales est au centre des thèses lacaniennes sur le trait unaire ou l'encoche qui ouvrent et marquent les places dans un quadrant qui serait le géométral de la structure (cf. les premiers chapitres du Séminaire sur l'identification, Lacan 1961-62).

Expériences originaires de l'intériorité

Notre propos rejoint celui d'une phénoménologie bachelardienne attentive à l'ordre d'origine des phénomènes et leur naissance de grandes tendances subjectives de leur schématisation imaginative²³. Sur un plan légèrement décalé par rapport à celui qui nous intéresse ici, Bachelard affirme la priorité de la qualité culturelle sur la qualité utilitaire ou fonctionnelle ou encore la priorité du désir sur le besoin : « Aussi haut qu'on puisse remonter, la valeur gastronomique prime la valeur alimentaire et c'est dans la joie et non pas dans la peine que l'homme a trouvé son esprit. La conquête du superflu donne une excitation spirituelle plus grande que la conquête du nécessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin »²⁴. Le décalage du plan de cette thèse par rapport à celui de nos descriptions est relatif. En effet, s'il s'agit pour nous en premier lieu de l'inessence – ou la précedence – originaire de l'intensité à la qualité, il est clair que le tour imprimé à la qualité par l'intensité rénove celle-ci parfois si radicalement qu'il la fait muter de l'ordre des valeurs fonctionnelles à l'ordre des valeurs signifiantes, avec tous les retentissements qu'une telle entrée dans la signifiante implique. Le devenir-signifiant de la valeur est son entrée en résonance avec elle-même et avec l'univers de tous les signifiants possibles.

Une phénoménologie de la perception et de son développement doit s'attacher à restituer les états qui précèdent l'univocisation du monde et du langage. Il lui faut partir des premiers stades de la configuration du monde au-devant de sa saisie sensori-motrice par un sujet à maturation néoténique. L'ouverture perceptuelle du monde est, en effet, déterminée durablement et originalement par ces départs. Une telle phénoménologie peut montrer que des significations primordiales comme celles de l'intériorité ou de la profondeur sont senties, idéées et perçues originairement comme des intensités accrues d'intériorité et de profondeur²⁵. *Interior* et *intimus*, 'encore plus à l'intérieur' et 'encore et encore plus à l'intérieur', 'le plus à l'intérieur que ce puisse être' sont les manières premières de vivre l'intériorité.

Les expériences originaires de ce qui est dedans, profond, sont celles d'un être-au-monde en présence d'un dedans qui se présente comme un creusement derrière ce qui lui fait face. L'être-au-monde est en attirance devant ce dedans qui s'ouvre devant son sens et sa sensation. Le dedans, l'intérieur de quelque chose est ce qui est encore plus dedans par rapport à ce qui s'offre de lui. S'il s'offrait entier, il ne serait pas intérieur, il serait bord. Dans l'intériorité, il y a une articulation phénoménologique originaire d'un dedans et d'un dehors qui fait que dedans est toujours quelque chose qui ne se livre pas, qui est enfoui en la chose. L'intérieur d'une chose est son '*interior*', son encore plus dedans

23 Le concept de « tendances subjectives » est emprunté à Burloud 1954.

24 *Psychanalyse du feu* (Bachelard 1949, p. 38).

25 Ou encore comme une croissance d'intensité de l'intériorité et de la profondeur.

que ce qu'elle montre. Le vécu originaire de l'intériorité est, par conséquent, celui du senti d'une dimension ouverte derrière la surface ou l'aspect des choses et où l'intensité comme croissance d'intensité est première. Elle vient avant la figuration d'une profondeur objective qui reviendrait à la chose comme sa longueur ou sa largeur. En ce sens, l'intérieur d'une chose n'est pas un attribut qui lui revient, mais une dimension structurante première de l'involution du sujet dans les choses. Le monde est alors senti comme ouvert au devant de l'appréhension selon un mode qui toujours le fait contraster avec ce qui s'offre de lui sans effort. Le dedans est encore plus dedans, est intensément dedans, car la présence au monde du sujet est présence à cette aspiration ou cette attirance des horizons filant toujours plus profond au-devant de la perception. Une belle illustration de ce retentissement toujours plus approfondissant de la profondeur en elle-même, est donnée par la description d'un émoi singulier dans *Volupté* ("*Roman intime*") de Sainte-Beuve: "L'onde, et l'ombre, et mon âme, tout redoublait de profondeur et d'infini en moi comme autour de moi"²⁶.

Le redoublement d'intériorité creuse celle-ci en énigme du dedans et la rend productive pour ainsi dire: en effet, il y a comme une tendance générale de faire d'une intériorité redoublée et retentissante, une intériorité-source, une intériorité-origine ou une intériorité agissante ou actuante. C'est ainsi que l'idée même du spontané, de quelque chose qui s'accomplit *sua sponte*, va s'associer à l'idée d'intériorité de manière à situer généralement toute spontanéité (de quelque chose) à l'intérieur (d'elle). En effet, l'évidence veut que le spontané ne vienne pas du dehors, ne soit pas l'effet d'une action hétéronome, étrangère à la chose et s'appliquant à elle de l'extérieur. De plus, la spontanéité semble indivisible, dans le sens où elle ne se laisse pas analyser en une succession d'instances agentes et agies, ce qui fait à la pensée une sorte de contrainte de la situer en un intérieur énigmatique, en une source sans source plus lointaine. On ne peut ainsi s'empêcher de penser le spontané comme venant de l'intérieur de la chose, d'un intérieur qui est source pure d'un acte (d'une *energeia*).

Pour la philosophie ancienne, les manifestations de la vie par exemple sont spontanées dans le vivant et se voient du coup assignées à lui comme les exertions d'une *dynamis* située en son intérieur essentiel (le *ğawhar* des philosophes arabes du Moyen Âge). De même, dans la psychologie scolastique et classique, dont Kant demeure en un sens l'héritier, la pensée est traitée comme une activité spontanée de l'âme rationnelle. L'activité de l'entendement constructrice des concepts se définit d'ailleurs toujours chez Kant lui-même par le caractère de la spontanéité.

C'est pourquoi il nous faut inverser le constat premier d'une tendance imaginaire-catégoriale à situer toute spontanéité à l'intérieur de la chose (qui supporte l'actance de ses effets) en un second constat: l'imagination d'une intériorité intègre toujours, dans une certaine mesure, celle d'une spontanéité. Cela veut dire: non seulement tout ce qui

²⁶ Cité par Molho 1976, p. 115.

est spontané est (à localiser à l')intérieur, mais tout ce qui est intérieur est source de spontanéité (i.e. d'effets spontanés).

Ce dernier constat doit, à son tour, être complété par la proposition suivante : l'intériorité est intériorité contractée (c'est-à-dire intégrant ses intensifications à son sens même), parce qu'elle est toujours pour partie l'expression d'une redondance et d'un *non plus ultra* de l'origine. L'intériorité est toujours celle d'un essourcement (d'un « issir »²⁷) de choses hors d'une origine. Elle est toujours à l'arrière et comme fond dernier d'effets originés. Le regard scrutant l'origine, l'entreprise de remontée aux sources ne peut pénétrer plus avant et s'arrête toujours à quelque chose qu'elle appelle alors intérieur et fond. La tendance est donc de penser l'intériorité-spontanéité comme un intérieur clos sur lui-même, origine factuelle, ferme, dont on ne peut mettre à jour des ramifications remontantes. L'intérieur devient ainsi un dedans originaire et énigmatique, parce que dernier et fermé à l'inspection de ses genèses plus profondes.

Le vivant a, pour reprendre notre exemple, en lui-même la spontanéité de son vivre. Sa vie lui vient de son intérieur. Or, ce que nous nous efforçons d'indiquer, c'est que situer la spontanéité à l'intérieur, n'est qu'un premier versant de cette tendance de l'imaginaire à structurer ses premiers objets ou plutôt à se donner ses premiers schèmes de structuration des objets du sentir et de la pensée. Le second versant est celui sur lequel l'intérieur apparaît non plus comme un terme autonome et dernier, mais comme l'expression précisément d'une perplexité de la construction imaginative, catégoriale et conceptuelle d'aspects objectifs premiers de la représentation. En effet, intérieur est là pour désigner presque exactement l'arrêt par échec de la pénétration dans la chose, c'est-à-dire l'arrêt de la substruction imaginative en elle de recoins plus profondément enfouis. La tendance est donc à chaque fois d'appeler intérieur le dernier terme factice et fermé d'une origination des choses, auquel correspond celui d'une descente imaginative dans le fond de celles-ci.

Nous avons affaire à une identification, motivée par les lois de pré-structuration imaginative de la représentation, de deux termes : *endothen* (de l'intérieur, à partir du dedans) et *ex heautou* (de soi, par lui-même, spontanément). Leur synonymisation dans le discours philosophique sera prégnante tout au long de la tradition qu'il ouvre dès ses commencements grecs. Le *Phèdre* de Platon (245 e) livre le modèle le plus clair d'une telle synonymisation et de la double tendance imaginative qu'elle illustre²⁸. Une synonymisation que nous retrouvons dans la définition cicéronienne (Tusc. 1, 54) du vivant : « quod ... est animal, id motu cietur interiore et suo »²⁹.

27 Qui est la forme ancien-française de lat. 'exire'.

28 Le passage est mentionné, ainsi que celui des *Tusculanes*, toujours dans le *Thesaurus*, au même art., p. 2210. Le *Thesaurus* cite également le commentaire latin du *Phèdre* par Chalcidius qui rend le doublet 'endothen' et 'ex heautou' par *intimo* et *genuino*.

29 « Ce qui est animé, c'est ce qui est mu par un mouvement intérieur et qui lui est propre. »

C'est à partir de là que doit être perçue la substantivation de l'intérieur ou de l'intime comme fond (de quelque chose). Il faut en effet d'abord supposer la tendance de construction catégoriale à situer les effets propres ou spontanés d'une chose en son intérieur, pour comprendre son essence comme son fond. Le fond est ainsi origine essentielle parce que site de la puissance qui s'actue dans toutes les manifestations de la chose elle-même³⁰. Le fond est toujours, structurellement, en tant que terme terminal du scrupule et du dévoilement, caché aux regards. La pensée n'a pour ainsi dire pas d'autre choix que d'appeler intime ce qui rayonne de lui-même l'activité propre de la chose considérée. Et c'est vers le fond qu'il décrit qu'elle se trouve attirée.

Cette attirance correspond, phénoménologiquement, à une tendance première de l'être-au-monde, ancrée dans les schèmes fondamentaux de sa motricité, qui articule l'orientation spatiale de ses projections corporelles perceptives, préhensives et manipulatives sur un double horizon d'une intériorité en mouvement et d'une extériorité qui tente de l'intégrer en elle en l'entifiant – en en faisant un objet déjà accompli ou clos. Bachelard a développé une phénoménologie et une psychanalyse des tendances cardinales de la mise en image du monde comme mouvement d'avènement de l'étant à la perception et l'affection dans un site où sujet et objet se mêlent³¹. Durand a systématisé l'approche bachelardienne en cherchant du côté des dominantes réflexes les « matrices sensori-motrices dans lesquelles les représentations vont naturellement s'intégrer », motivant ainsi les catégories symboliques³² tant de notre pensée, de notre désir que de notre organisation sociale ou de notre instrumentation technologique. C'est du côté de ces approches que nous chercherons un accès à la problématique de l'intime. Celui-ci nous apparaîtra dans son geste originaire comme archétypique d'une tendance générale de l'imaginaire à la création, dans l'espace et les matières du monde, de recoins d'involution et de blottissement.

30 *Le interius hominis* comme *quod est intra hominem* traduit le *to entos tou anthrôpou*, lequel par un glissement devient le *interior homo* (ho esô anthrôpos – l'homme intérieur – de la vulgate grecque et latine d'où il passera, dans un usage proliférant, dans la littérature patristique). Nous renvoyons à l'art. cité du *Thesaurus* p. 2210-2211. Plus loin dans l'évolution du sens nous trouvons la signification d'*interior / intimus* comme fond mystérieux, inscrutable – dans les termes explicatifs du même art. (p. 2212) : *a cognitione remotum*, ou encore, dans des nuances spéciales, *ferè arcanus* (comme dans les *intima consilia* – de conjurés – ou les *interiores ... et reconditas litteras*).

31 Bachelard a élaboré la méthode d'une telle recherche phénoménologico-psychanalytique au fil de ses psychanalyses des éléments. C'est dans le cours de ces travaux qu'il a occasionnellement précisé son projet et sa méthode. Ainsi, dans *La poétique de l'espace* (p. 36), Bachelard parle d'une « coopération de la psychanalyse et de la phénoménologie » comme d'une coopération indispensable « si l'on veut dominer le phénomène humain. En fait, il faut comprendre phénoménologiquement l'image pour lui donner une efficacité psychanalytique ».

32 Durand insiste à juste titre sur le fait que les catégories motivantes et les matrices sensori-motrices rencontrent dans le monde des schémas perceptifs qui se trouvent en concordance avec elles. Cela est le fondement de la surdétermination constante de tous les grands symboles, surdétermination qui les font signifier tant au niveau des images que du monde perçu et des institutions sociales, voire des environnements technologiques.

L'imaginaire de l'intime

« La « profondeur » de notre corps comme de notre esprit nous est immédiatement intime ». Elle est notamment « l'intuition coenesthésique la plus primitive »³³. Ces thèses de Gilbert Durand qui reprennent la méditation bachelardienne sur l'intimité et la corroborent par les enseignements de la réflexologie, annoncent la direction qu'il nous faut prendre à présent. Disons toutefois un mot, pour que les choses soient bien claires et qu'il n'y ait pas de mise en équivalence toute simple des approches, de la différence entre Bachelard et Durand. Il y a, en effet, chez Durand, dans un certain sens, un renversement de la perspective bachelardienne, puisque l'élargissement de sa base théorique mène chez lui à une révision des positions de l'origine comme plénitude. Le travail de Durand, comme phénoménologie ou philosophie de l'imaginaire, se comprend clairement comme recherche des « catégories motivantes des symboles » et situe celles-ci dans « les comportements élémentaires du psychisme humain »³⁴. Durand y intègre essentiellement deux nouveaux matériaux : la réflexologie betcherevienne et une systématique de l'élaboration symbolique qui permet de distinguer différents niveaux s'agencant pour produire des espèces de « groupes » symboliques – qu'il appelle régimes. Une autre direction empruntée par Durand pour parfaire la phénoménologie bachelardienne naît d'une critique de l'orientation trop exclusive de Bachelard sur les éléments ou les substances matérielles du monde sensible et de leur figuration imaginative. Durand trouve qu'une telle orientation occulte les schèmes qui sont à l'œuvre dans l'imagination des éléments tels qu'ils sont. Ces schèmes sont transversaux à la quadripartition élémentaire et bien plus instructifs quant à ce qui se passe dans tout processus d'image. Ils concernent le mouvement même de la trajectoire symbolique et sont au fondement de l'ambivalence de toute symbolique orientée, comme l'est encore celle de Bachelard, sur des « intimations objectives »³⁵.

Il s'agit pour nous à présent de comprendre comment l'intime est enraciné dans l'imaginaire et en quel sens il en constitue un archétype pananthropologique. Pour cela, nous suivrons Bachelard dans son inspection des symboliques de l'intimité. Nous discuterons tant les questions d'interprétation et de méthode qui se posent à un tel projet de reconnaissance de structures de l'imaginaire, que ces structures elles-mêmes.

L'imaginaire de l'intime est un imaginaire de l'espace. La spatialité en est une dimension constitutive. L'intime dénomme dans l'être un être au fond, un être qui a son sens et sa forme d'un repli sur un dedans. Cet être vit de son détachement d'un dehors auquel il ne tourne plus la face, qu'il n'affronte plus, dans lequel il n'est plus suspendu, auquel il ne s'expose plus. Ce sont des images de rondeur et de sphéricité, d'un être-à-l'abri, contenu dans un contenant protecteur qui sont évoquées. La sphéricité est la « puissance

33 Durand 1969, p. 283.

34 Durand 1969, p. 35.

35 Durand 1969, p. 32. Sur la différence et la coordination entre régime, archétype, schème et symbole, voir Durand, *ibid.*, p. 58-66.

emblématique du rond » – comme l'écrit Durand³⁶. À la courbure, la fermeture, elle ajoute la régularité, dimension importante dans la mesure où, aux connotations de la sécurité et de la protection de l'espace rond, elle ajoute la douceur et la paix rayonnée par sa régularité harmonieuse.

Les espaces intimes sont des « espaces de possession, des espaces défendus,..., des espaces aimés, ... des *espaces louangés* ». D'ailleurs, une phénoménologie de l'espace en général non seulement ne peut ignorer l'espace intime, mais a en lui et en l'imaginaire qui le produit, son départ et son fondement. L'espace est le contenant par excellence, et la contenance ne se conçoit pour l'homme – et de cela l'anthropologie livre des preuves universelles – que comme contenance abritante, défendante, durcissant ses limites externes pour rendre possible un espace tendre au-dedans. L'espace en lui-même est toujours incurvé, phénoménologiquement, imaginativement et archétypiquement, selon un geste de possibilisation d'une fragilité intérieure retranchée, découpée dans le grand dehors alentour. L'espace est ainsi impensable sans cette articulation d'une contenance limitante dans une incontenance illimitante, d'une sédation et d'un effroi. L'être « bergé » – pour traduire littéralement le *Bergen* et la *Geborgenheit* heideggerienne – l'être abrité grâce à un être céle à l'intérieur d'une instance abritante, se retranche toujours d'un être exposé, non céle, inabrité (*Ungeborgenheit*). L'espace apparaît comme originairement clivé entre un lieu où habiter et des lieux vagues, perdus, ouverts à tous vents, la *gastina* (latin), le *waste* (anglais), des espaces à pure perte.

L'habiter est la catégorie la plus archaïque de l'être, l'existential primordial. « Notre inconscient est « logé ». Notre âme est une demeure », écrit Bachelard dans sa *Poétique de l'espace*³⁷. L'habiter (*Wohnen*) est, comme Heidegger l'a si fortement mis en pensée et en parole, le geste même du bâtir (*Bauen*)³⁸. C'est pourquoi une phénoménologie de l'espace ne peut ignorer cette teinte absolument originaire de toute spatialité qui la marque pour l'habitation ou la dérélition. L'espace se colore donc, dès son ouverture, du bonheur de la contenance et de la chaleur de l'abritement. Les premières images que rencontre une poétique de l'espace comme celle de Bachelard sont celles de l'« *espace heureux* »³⁹, celle de la maison, d'un espace qui « concentre de l'être à l'intérieur des limites qui protègent »⁴⁰. La maison est « un véritable principe d'intégration psycholo-

36 Ibid., p. 284.

37 Bachelard 1957, p. 19. Par contre, Durand voit la formation, avec « les premières expériences douloureuses de l'enfance... d'un engramme répulsif chez le nourrisson » (Durand 1969, p. 77). Certes, l'existence factuelle d'un tel engramme n'est pas en elle-même décisive, puisqu'elle pourrait être reconnue sans difficulté au point de vue bachelardien. Cependant, c'est l'appréciation d'un tel fait comme origine d'une dialectique entre deux régimes symboliques, diurne et nocturne, qui fait problème.

38 Dans *Bauen Wohnen Denken* (Heidegger 1954, p. 124-138).

39 Bachelard 1954, p. 17. On se référera également, pour cette topo-analyse de la maison, à *La terre et les rêveries du repos* (Bachelard 1948, en part. p. 95 ss.).

40 Bachelard 1954, p. 17.

gique, ... une topographie de notre être intime »⁴¹. Elle n'est pas une chose, mais un « élément »⁴², celui du « blottir » – « n'habite avec intensité que celui qui a su se blottir »⁴³.

Pour dévider le fil de l'imagination productrice ou poétique de l'espace, il se faut situer au niveau d'émergence des images de cette imagination active. Or, celles-ci partent – et Bachelard parle des « départ de l'image » – d'un site rendu méconnaissable par l'évolution psychique lui-même. En effet, l'image spatio-poétique⁴⁴ est essentiellement une commotion qui surprend et saisit l'âme en laquelle elle naît. Le site de cette image s'efface à partir du moment où celle-ci a cessé de l'ébranler. Cela veut dire qu'il nous faut revenir au sentir de « notre premier univers », au sentir de l'espace qui faisait de la maison, de l'être-abrité la modèle de sensibilité même des objets et des horizons spatiaux qui nous entourent. C'est le premier sentir de l'enfance dont nous dépossède « notre vie adulte »⁴⁵. Celle-ci distend tellement nos premiers « liens anthropocosmiques »⁴⁶ qu'elle inverse l'ordre de la genèse des catégories et des représentations : elle fait advenir « l'univers avant la maison, l'horizon avant le gîte »⁴⁷. Elle pose l'espace objectif avant le frémissement qui fait advenir la contenance psychique de l'espace. Elle oublie ce de quoi l'espace univoque est dérivé, ce de quoi il est une forme appauvrie à l'extrême : une forme qui a bridé, étouffé ou amnésié les premiers gestes d'ouverture de l'espace par le nourrisson. La vie ne donne qu'à l'enfance la « pleine mesure de sa cosmicité »⁴⁸.

À la différence de la psychanalyse qui voit la dyade postnatale se disrompre peu de temps après sa constitution, Bachelard semble placer un versant substantiel de la vie sous le signe d'une plénitude durable du désir et de ses complements. La plénitude du commencement se prolonge pour courir à travers l'existence et lui donner, par les puissances imaginaires qui la soutiennent, ses repères et ses symboles cardinaux. « La vie commence bien, elle commence enfermée, protégée, toute tiède dans le giron de la maison »⁴⁹. Une analytique de l'existence qui, à l'ouverture du monde, pose la déréliction, invertit, pour Bachelard, l'ordre du fondement et méconnaît le privilège des valeurs du dedans et de la « Geborgenheit » dans la délivrance d'une assise d'aise primordiale, chaleureuse et confusionnelle à l'existant humain. Elle est, pour lui, une « métaphysique de deuxième position »⁵⁰.

41 Ibid., p. 18.

42 Au sens que Bachelard donne à ce terme, *ibid.*, p. 19.

43 Ibid., p. 19.

44 On dirait en allemand : raumdichterische.

45 Ibid., p. 24.

46 Ibid., p. 24.

47 Ibid., p. 24.

48 Ibid., p. 95.

49 Bachelard 1957, p. 26.

50 Ibid., p. 26. Plus loin, dans le même ouvrage (p. 103), Bachelard écrit : « dans son germe toute vie est bien-être. L'être commence par le bien-être. »

Le thème symbolique de la maison relève d'un archétype de la maternité dont le schématisme central est celui de la descente dans l'au-dedans et du demeurer dans son enlacement profond. Au niveau d'une phénoménologie de l'imagination productive, la « maternité de la maison »⁵¹ – et il faudrait ajouter la mansionalité de la mère – est une donnée fondamentale et ubiquitaire. Le schème de l'intime y a son ancrage : toute intimité a son sens d'un espace de l'intériorité et de la profondeur protégée. C'est un espace non ordinaire, car fermé – et « ce qui sacralise avant tout un lieu, c'est sa fermeture »⁵². Fermé en lui-même, il est à lui-même sa propre jouissance et sa saturation. « La maison tout entière », écrit Durand, « est plus qu'un « vivre », elle est un vivant »⁵³ qui abrite et nourrit en soi un vivant. La féminité de l'intime est archétypale – Durand parle d'un « archétype de l'intimité féminine »⁵⁴.

Si le temps, dans son écoulement, y est si feutré, c'est que l'intime est, comme la maison, la mère et la matrice, un mode de la spatialité originaire. C'est ce qui fait que l'intimité est toujours l'attribut d'un lieu, mais d'un lieu qui n'est pas celui d'un espace ontique de l'extension linéaire. C'est le lieu d'une courbure de l'espace, de son involution en lui-même pour former une anse imaginative où l'être au monde résonne de toutes les gratitudes de son propre abriement.

Les lieux de l'enveloppement intime ne sont pas des places spatiales que l'intime occupe et qu'il pourrait quitter, les cédant à d'autres occupants. Ce sont des lieux de matière, des corps, des substances. L'intime est une manière d'habiter le monde matériel qui fait vibrer en lui le « paradis terrestre de la matière »⁵⁵ originaire. Pour Bachelard, la matière est la substance de l'inconscient du monde, elle est ce en quoi s'image ou s'imaginer le monde. Sous sa forme refroidie cependant, la matière n'est plus que ce que nous rencontrons dans nos explorations utilitaires, scientifiques de nos environnements : le dépôt figé, la trace momifiée de la vie et de sa grande œuvre qui donne à l'être un sentiment, une affection de lui-même. La matière vivante, telle que la pense Bachelard, est la *natura naturans* qui instruit, dans les choses, images et sens. Elle en fait ainsi des étants du monde. Pour voir la vie imaginative à l'œuvre, il faut revenir à l'inconscient des substances et aux rêveries qui le font vivre et revivre. On entre avec elles dans la libre figuration inconsciente du monde matériel. Les êtres les plus simples se révèlent alors être ceux qui condensent en eux les métaphoriques les plus productives, mais surtout les plus profondes, celles qui sont germinales de toutes les autres.

Or, ce qui est frappant, c'est l'insistance avec laquelle cette vie de l'imaginaire apporte au-devant de notre exploration et à mesure que nous pénétrons dans ses figures les plus

51 Ibid., p. 27.

52 Durand, *ibid.*, p. 281.

53 Durand, *ibid.*, p. 278.

54 Ibid., p. 281.

55 Ibid., p. 27.

repliées, des images de concordance, de plénitude, de rondeur paradisiaque : « ... l'inconscient est bien logé, heureusement logé »⁵⁶. Première est l'image qui projette dans le monde une demeure et des substances qui nourrissent à satiété. C'est une image qui invite à prendre abri et puis à suivre le mouvement tournant, involué, qui épouse les parois de la demeure et en fait un séjour en acte. Le « poids psychique [de la région d'intimité] est dominant »⁵⁷. Maintenir vivace en soi la dominance de cette région – c'est-à-dire maintenir le sens et l'image de l'intime dans leur résonance productive –, c'est « bien valoriser » : mettre les choses « dans la perspective des valeurs d'intimité »⁵⁸ et les réinsérer dans les plénitudes premières⁵⁹.

La région d'intimité rayonne ainsi une attraction à laquelle aucune imagination⁶⁰ ne peut se soustraire. Ses « valeurs d'abri » sont, dans le champ des valeurs sémantiques, des noyaux forts et irréductibles. Elles sont l'expression, dans leur pérennité et leur indéfectibilité, de la permanence de l'enfance en nous, de la permanence de ses songes, de ses êtres dominants, des cours qu'ont pris en elle nos retraites oniriques. Les valeurs de l'intimité s'articulent autour de grands schèmes symboliques comme celui de la maison⁶¹, la chrysalide, le nid, la coquille, les coins, mais aussi de ce que Bachelard appelle l'« immensité intime » et qui ressemblerait à la mer devenant un « grand bleu » dans les profondeurs duquel il fait bon évoluer et disparaître. En même temps, le rapport d'intimité est, dans toute sa spécificité, une mise en œuvre de la « puissance du petit ». Il est ainsi « gulliverisant » comme l'écrit Bachelard, et comme le reprend Durand⁶², qui insiste sur cette restriction de l'intime, dans son geste le plus propre, à l'involution et la plaisance du minime.

Les « modèles d'intimité »⁶³, dont Bachelard donne une description phénoménologique et qu'il ouvre ainsi à l'interprétation psychanalytique, sont divers. Chacun emporte un imaginaire propre qu'il est toujours intéressant de solliciter. Mais à tous est commune la maxime : « toute intimité se cache »⁶⁴. Toute intimité est un geste de recherche de

56 Ibid., p. 29.

57 Ibid., p. 30.

58 Ibid., p. 89.

59 Gilbert Durand a renversé la perspective bachelardienne sur la priorité de l'être-bien et de l'être-rond sur l'être simple ou l'être dérélicté. Absolument première est chez lui une angoisse fondamentale devant le temps qui est au départ de toute l'élaboration imaginative, quel que soit le régime considéré – qu'il soit diurne ou nocturne.

60 Puérile ou poétique, car il n'y a d'imagination que puérile ou poétique.

61 « Dans la maison onirique, la topo-analyse ne sait compter que jusqu'à trois ou quatre » (Bachelard 1957, p. 41). La topo-analyse tente de reconstituer les spatialités liquides d'objets symboliques restitués à leur force imaginative première. Or, la maison onirique c'est la maison « de la cave au grenier », avec ses différents étages comme autant d'orbites oniriques indépendants.

62 Durand 1976, p. 83.

63 Bachelard 1957, p. 83.

64 Ibid., p. 91.

l'intime, de revivification de ses replis nourriciers : c'est l'émotion du « nid vivant »⁶⁵ dans le « nid vécu »⁶⁶. Or, l'acte de l'intime amène à confusion l'enveloppe et l'enveloppé, la maison et la maisonnée, la coquille et le coquillage, le nid et l'oiseau... En effet, l'intime ne résulte pas du donné factuel d'un abri physique, de murailles, d'un enclos ou d'une coque. Il est le tissage imaginaire et réel de l'enveloppement qui fait l'abri. C'est ainsi que l'intérieur des enveloppes intimes sont luisantes du labeur de prise corps, dans l'intime, de ce qui l'habite. La maison est féminine dans sa symbolique parce qu'elle se construit de l'intérieur par les femmes qui y œuvrent, car elles œuvrent à elle et à rien d'autre⁶⁷. C'est leur activité nourricière, fondatrice de l'intime, qui fait luire la maison du dedans. Brillance, poli, douceur de l'intérieur sont l'envers de la dureté et de la résilience de l'extérieur. Telle est la réalité biface de l'intime. Comme la maison, le nid est construit « par le corps pour le corps »⁶⁸, par l'effet d'une sorte de « poussée interne » d'un « blottissement actif sans cesse recommencé »⁶⁹.

Au-delà des images archétypiques, des schèmes symboliques dynamiques et des traits structuraux des thèmes de l'intime, Durand – à la suite de Bachelard et de Jung – a attiré l'attention sur le fait que ces thèmes impliquaient un style narratif propre. Si l'on accorde ce fait, il apparaît alors insuffisant de faire l'inventaire des images, des symboles et des traits permettant de délinéer l'imaginaire de l'intime et l'isomorphisme de ses symboles. On ne peut pallier à ce défaut en insistant sur le fait qu'un tel inventaire n'est qu'apparemment statique puisqu'il est fondamentalement une reconstruction des gestes, des mouvements, des émotions actuelles, des « Gestalten » dessinées, déployées dans la succession temporelle par la dynamique de l'image. Ainsi, l'approche phénoménologico-psychanalytique de cet imaginaire serait effectivement incomplète, si l'on pouvait montrer qu'un thème imaginaire héberge, en sus des réseaux d'isomorphismes cinétiques et gestuels purs, une certaine régularité narrative qui donnerait aux rêveries de l'intime non seulement leurs scéneries, c'est-à-dire leurs lieux, leurs décors et les mouvements d'involution et d'abritement typiques qui les construisent, mais en même temps une figure commune de récits qui s'épancheraient en eux.

Nous avons insisté dans notre présentation de l'imaginaire de l'intime sur sa spatialité symbolique et sa dynamique cinétique de l'involution. Nous avons mentionné sa tendance spécifique à redimensionner en très petit ses habitacles, les choses qui les meublent et les événements qui y ont lieu. Nous ne nous sommes pas beaucoup étendu sur le caractère liquidien des éléments dans lesquels se fait la descente intime – et à propos

65 Ibid., p. 95.

66 Ibid., p. 94.

67 Là-dessus, voir *ibid.*, p. 74-75.

68 Ibid., p. 100.

69 Ibid., p. 101. Bachelard cite (*ibid.*), dans ce contexte, le beau morceau de Michelet sur le nid : « pas un de ces brins d'herbe qui, pour prendre et garder la courbe, n'ait été mille et mille fois poussé du sein, du cœur, certainement avec trouble de la respiration, avec palpitation peut-être. »

desquels Durand parle de « viscosité confusionnelle »⁷⁰. Enfin, nous n'avons pas touché un trait que Durand classe parmi les principaux de la thématique de l'intime, à savoir l'acuité de la sensorialité des représentations émergeant dans les replis d'une spatialité d'intériorité⁷¹. Une description phénoménologique extensive de l'imaginaire de l'intime nécessiterait l'inventaire systémique de tous ses symbolismes. Cela n'est pas possible ici et nous devons nous contenter d'une reconstruction des moments les plus importants pour nous⁷². Ainsi notre démarche se limite ici à spécifier ces moments et à introduire, chaque fois qu'il est nécessaire, les compléments descriptifs et conceptuels appelés par nos discussions. Dans ce sens, il nous faut introduire à présent l'idée d'une narrativité typique de l'intime.

La narrativité de l'intime

Les « grandes images ont un dynamisme interne qui les fait tendre à s'organiser en récits typiques et typifiant leur propre régime fantastique »⁷³. C'est cette dimension narrative qui sera au centre de notre intérêt lorsque nous aborderons la discussion des figures de l'intime qui caractérisent les « close relationships » dans nos sociétés d'aujourd'hui. En effet, les lieux imaginaires de l'intimité tels nous venons de les décrire sont des mouvements, des dynamiques de repliement, des schèmes de descente et de replongement dans des sphères abritées et saturantes où tout manque rythmiquement se comble. Or, dans ces repliements un fil narratif va nécessairement se dérouler : l'invention du lieu intime lui-même n'est rien d'autre que l'invention des scènes closes et lisses où se joue une histoire qui a laissé derrière elle tous ses dangers. La pulsion d'intimité n'est pas seulement une tendance de l'imaginaire à rechercher et à s'involuer dans les lieux que nous avons décrits. Les lieux fantasmatiques sont des aménagements du désir même de vivre une communication intime. Ces lieux sont les espaces-temps de déroulement d'une histoire intime, de l'égrènement d'une succession d'événements qui est histoire d'un bonheur de l'intimité.

L'imagination qui crée le canevas des lieux profonds où l'âme est toute émoi d'être si proche de son propre sentir, et où elle sent le monde monter en elle comme une nappe heureuse ; cette imagination élabore, sur ce canevas, des rêveries, des récits de pérenni-

70 Durand 1976, p. 84.

71 Le travail de Vilcot : *Huysmans et l'intimité protégée* (1988) sur l'élaboration du thème de l'intimité dans l'œuvre de Huysmans donne un éclairage intéressant des rapports entre espace intime et sensorialité. L'éclairage est d'autant plus valable qu'il s'agit avec Huysmans d'un auteur qui a très intensément subi la fascination de l'intime. Pour une synthèse rapide du travail de Vilcot, voir Willerval-Chevalerias 1996, p. 71-78.

72 Nous renvoyons par ailleurs aux auteurs que nous avons cités jusque-là, c'est-à-dire essentiellement Bachelard, Durand et Jung.

73 Durand 1976, p. 84.

sation de son séjour profond. Ces histoires sont des variations sur l'idée de demeurer, d'habiter ces lieux, de perpétuer son enveloppement en eux. L'imagination s'invente, dans ces décors spatiaux⁷⁴, des décors narratifs : des personnages, des péripéties, des liaisons, des enchevêtrements de soi avec l'autre. Dans la narratologie des contes et des légendes, cela correspond à la suspension du récit sur un « ...et d'autres choses du même genre ». C'est l'*et caetera* qui laisse le conte ouvert de l'avant sur la répétition des mêmes petits bonheurs, des félicités de l'abri définitif : « et ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants... ».

Le vrai récit dramatique est, lui, imaginé en amont d'une telle fin simplement continue. Il y a dans ce récit en général une dimension de lutte pour l'accession au séjour intime et l'idée que celui-ci ne s'ouvre qu'au bout d'efforts tenaces qui en sont comme le prix. Quoiqu'il en soit, la question qui se pose ici avec l'introduction de la dimension narrative est celle de l'irruption d'une altérité dans l'espace intime. Une fois présente dans cette espace, elle le partage, y dévide des fils événementiels, un déroulement biographique. Surtout, elle est présence d'un désir, enchevêtré à celui qui tisse cet espace imaginaire intime. Ce désir ainsi introduit est lui-même un désir d'intimité. C'est ainsi que se pose, dès l'ouverture de la dimension narrative, la question du partage de l'intimité ou plus exactement de l'intimité comme partage.

La littérature des contes connaît les espaces-temps sphériques séparés de toute réalité, situés dans un temps de l'origine (*in illo tempore*⁷⁵) où se déploie le récit fabulant. L'espace-temps du mythe et du conte est le temps neuf du commencement, encore intact, inusité, capable sans usure de toutes les transformations. Il est sans cesse rénové, régénérant les êtres qui sont en lui, les faisant resplendir de sa propre nouveauté, les maintenant dans sa mollesse et dans son flux. Ses espaces sont tendres, se reforment sans fatigue, toujours verdoyants. Leurs surfaces ne craquent ni ne se brisent. Les tableaux du mythe et du conte n'ont pas d'âge et ne s'écaillent pas.

L'espace-temps du récit premier, celui qui inaugure le sens dans le mouvement de son déploiement même, a une certaine affinité avec ce que nous cherchions à circonscrire comme espace-temps de l'intimité. En effet, tous les deux communient dans ces qualités de l'enchantement sans lesquelles le récit mythique ne peut plus captiver et l'illusion de l'intime n'a plus de retentissement. L'imaginaire de l'intime est précisément un régime de l'*imaginaire*. De même que le mythe qui, s'il sort de son espace-temps original, perd sa capacité d'ouvrir au-devant de l'écoute fascinée un ailleurs quelconque, l'intime n'est rien sans la transformation de son ailleurs en un lieu irréalisant.

Vivant de ce fond premier d'irréalisation et d'enchantement, tant le mythe que l'intime se spécifient en sous-espaces-temps particuliers aux atmosphères, aux cadences nar-

⁷⁴ Qui nous sont apparus, rappelons-le, comme autant de replis savoureux.

⁷⁵ Nous faisons allusion à la notion d'une temporalité spécifique du mythe telle qu'elle a été développée par Eliade (dans *Aspects du mythe* (1963) et *Mythes, rêves et mystères* (1957)).

ratives, aux clés d'énigme singulières. Dans la bulle générale, la sphère globale de l'espace-temps mythique se découpent des lieux plus circonscrits, individualisés, des sous-narrations qui se suffisent : ainsi, le château du roi, père de la princesse, à l'ouverture du conte, est un lieu, une atmosphère, une vie collective, un cycle de récit particuliers ; plus loin dans le récit, lorsqu'il tombe sous le coup d'un endormissement magique, il est un autre lieu, une autre atmosphère, un autre cycle particulier. De même, la chambre de la princesse, cet endroit où elle s'isole dans l'insouciance enfantine, menant une vie de jeu, sans pressentiment des choses à venir, définit un autre espace-temps individuel du conte. Enfin, le château neuf de la fin du conte, celui en lequel aboutit, dans un dernier et véritable repliement, la traversée narrative des espaces-temps successifs et inadéquats du conte – les héros du récit atteignant ce dernier lieu de bonheur, c'est-à-dire de tranquillité intime, à la fin de leurs tribulations. Ce lieu ultime est de son côté et à nouveau une sous-sphère voguant à l'intérieur de l'enveloppe globale, du grand rond du conte lui-même comme espace-temps total de l'enchantement⁷⁶.

Il nous faut concevoir les espaces-temps intimes à l'image de ces espaces-temps du conte. Une certaine recherche s'est intéressée aux séquences du vécu intime, ainsi qu'aux espaces privés de repli qui se sont spécialisés, dans le décours de l'évolution culturelle en Europe, pour accueillir la pratique de l'intimité. Avant de passer à la description de ces espaces, de leurs transformations actuelles, des projections imaginaires qui les peuplent aujourd'hui, nous voudrions tenter de comprendre, ce qui fonde la pulsion d'intimité et lui assure une telle prégnance tout au long de la vie du sujet. Notre discussion de l'imaginaire de l'intime et la remémoration des approches qui l'ont le mieux présenté au regard théorique – celles de Bachelard et de Durand –, nous auront fourni la préparation phénoménologique indispensable pour une bonne saisie de cette pulsion. En effet, sans prise de connaissance de l'effectivité des schèmes de l'intimité dans la structuration de tout un régime d'appréhension du monde ; sans prise en compte du rôle joué par ces schèmes dans la construction d'un grand nombre de représentations élémentaires, le lien entre les structurations profondes de l'appareil psychique et les problématiques du désir d'intimité n'aurait pas pu apparaître.

Individualité et intimité – Le cadre moderne

Nous pouvons considérer que la dimension imaginaire de l'intimité a suffisamment été éclairée. Notre prochaine station théorique devrait être celle des configurations et des

76 Il est clair qu'on ne peut que regretter le fait que les concordances transversales de la littérature fabulatoire ne se sont intéressés qu'aux motifs narratifs, aux modules événementiels de cette littérature et ont négligé par ailleurs toutes les cristallisations de sens autour d'espaces, d'espaces-temps ou encore de qualités du vécu, etc. On cherchera en vain dans les catalogues de motifs du *Verzeichnis der Märchentypen* de Aarne (1961) une indication quelconque sur les espaces-temps que nous tentons de circonscire.

concrétisations du désir d'intimité telles qu'elles peuvent être observées dans le réel des situations. Il est alors clair que ce désir subit deux types de restrictions : l'une symbolique, liée à des projections sociales normatives de sens, et l'autre réelle⁷⁷, liée à la disponibilité des moyens de satisfaction des projections imaginaires. La restriction symbolique est celle qui porte le sens dans l'imaginaire : elle est celle de la Loi qui tranche les liens fusionnels du même avec le même pour créer une altérité fondamentale, condition de possibilité du social. La tension entre un désir d'intimité prospérant au sein de ses bulles imaginaires et les formes restrictives qui lui sont imposées par l'ordre symbolique sera désormais au centre de nos positions des problématiques de l'intimité contemporaine.

Ainsi, entre les approches évoquées de l'intime – qui, chez Bachelard, se réclamaient d'une « psychanalyse » de l'espace et des éléments – et celles d'une psychanalyse plus classique manque une transition à laquelle il faut suppléer. Or, il ne suffira pas de rappeler ce théorème lacanien de la tension entre imaginaire et symbolique pour le faire. En effet, l'intimité est précisément la relation psychique et sociale dont les déterminants imaginaires et symboliques sont les plus difficiles à démêler. Alors que le complexe de castration et la crise œdipienne sur laquelle il débouche représentent des stades universels et nécessaires du devenir psychique de la personne, la relation intime entre adultes mobilise traditionnellement des motifs symboliques qui ne lui sont plus associés aujourd'hui. De fait, la tentation de transposer les motifs anciens aux situations contemporaines est forte. Elle suscite les problématiques sociologiques des transformations des structures d'autorité et d'autorisation, c'est-à-dire de transmission et d'effectivité de l'ordre et de la Loi symboliques. Ces problématiques doivent être posées avec un certain soin pour ne pas mener à des confusions. Nous les rencontrerons de manière récurrente tout au long de notre travail.

Certes, le conte témoigne de l'immémorialité de l'immanence, aux schèmes originaires de l'involution intime, d'un récit d'approche et d'un désir de partage avec un autre de l'espace de ce repliement. Cependant, le sens, la structure et la fonction de l'intimité partagée dans le cadre du conte ou de la féerie sont bien différents de ceux qui caractérisent le désir intime dans nos sociétés. L'intimité sexualisée qui la caractérise est loin d'être le mode généralisé ou dominant de la communication entre partenaires d'une « close relationship » dans d'autres cadres sociaux. Nous devons prendre très au sérieux la transformation particulièrement profonde de l'intimité dont nos sociétés sont témoins depuis un passé récent. La radicalité des changements que subit aujourd'hui la pulsion d'intimité et l'enchevêtrement d'un désir dual en elle doit être reconnue et analysée. Il est ainsi

77 À cet endroit nous faisons un usage trop imprécis du terme 'réel'. En effet, parler de la triade : réel, symbolique et imaginaire ne peut que renvoyer à Lacan et oblige à un traitement adéquat des termes. Le nouage du symbolique avec le réel (d'un monde déterminé sourdement et sans alternative) est très complexe, ses ratages ouvrant des passages pour les engouffrements de la psychose. Celui du réel à l'imaginaire est en tous les cas bien différent de la trop simple version que nous en livrons dans les termes d'une réalité limitante à laquelle le souhait imaginaire se heurte.

indispensable de distinguer les différentes composantes mises en jeu dans l'intimité contemporaine : composante pérenne, anthropologiquement universelle et structurellement archaïque de l'imaginaire du repli dans des espaces-temps sphériques emboîtés, gullivérisés, symboliquement liquides et confusionnels, sensoriellement intensifiants et transfigurants ; composante historique apparue il y a deux siècles avec l'établissement du modèle de l'amour-passion ou de la « romance » comme forme narrative exclusive du déploiement du désir intime ; composante spécifique d'une sexualisation de l'intimité qui fait du rapport sexuel la substance même de l'intime.

La pulsion d'intimité se situe, comme nous le montre Bachelard, à un niveau bien plus archaïque que celui de l'amour-passion, tel qu'il s'est développé dans le roman et dans les mœurs dès 17^e siècle. Le partage de l'intime comme fusion de deux intimités n'est pas aussi prégnant au niveau archétypique général qu'à celui de la passion romantique. En effet, l'involution intime se conçoit originellement, au plan de ses schèmes imaginaires, comme surdéterminée : elle peut héberger des figures solitaires de la rêverie matérielle se saturant dans des replis eux-mêmes solitaires ; elle peut aussi se réaliser dans des rêveries de fusion vivante de deux intimités dans ses espaces de repli onirique. Ce qui donne son profil spécifique au désir intime moderne, c'est qu'il est un désir de fusion de deux espaces-temps intimes, absolument individués, qui forment chacun pour soi le fond individuant de la personne.

L'intime de la rêverie d'involution dans les formes de repliement onirique que sont la maison, le nid, la coquille, les coins, ... n'implique donc pas toujours des formes de partage de l'intimité comme enchevêtrement et fusion de deux désirs d'intimité dans un tel repli. Il peut être vécu dans la rêverie solitaire, ne nécessitant pas d'échange avec un partenaire intime. À partir d'un certain moment de l'évolution culturelle des sociétés occidentales, l'intime va être dominé par un élément narratif de romance et un élément de communication feutrée de partage de soi. Il y a enchevêtrement de deux fils biographiques et de deux intimités dans le ressenti d'un dédoublement intime de l'intime. L'autre intimité fait son apparition dans le monde et croise en lui, contre toute vraisemblance, la première. En effet, la rencontre de deux intimités sœurs est en soi improbable : l'individuation de l'individu dans les sociétés en question est son devenir incommensurable à tous les autres, centrant radicalement autour de lui toutes les qualités et tous les événements du monde.

L'hypothèse que l'on peut entrevoir ici est qu'une telle individuation peut être conçue comme une conséquence du dédoublement du désir d'intimité, plutôt que comme son présupposé. L'intimité à deux, comme forme prégnante de la relation amoureuse, semble logiquement exiger l'existence d'individualités fortement individuées. Il semble naturel que ces individualités, existant d'abord comme telles, se donnent elles-mêmes cette forme du sentiment et de la relation. Or, il peut être intéressant et stimulant d'inverser l'hypothèse et de considérer l'émergence de l'individu moderne comme déterminée non seulement par les transformations des cadres religieux, éthiques et économiques des socié-

tés où il apparaît, mais essentiellement par une nouvelle structuration de son désir d'intime. Une telle restructuration « orectique » (c'est-à-dire du désir) représenterait une mutation décisive coïncidant avec la différenciation et l'autonomisation de la relation amoureuse à l'entrée de l'époque moderne. Elle constituerait l'ouverture d'une nouvelle forme d'individualité.

Dans la mesure où une telle hypothèse fait abstraction des facteurs sociologiques de l'émergence de l'individu moderne, elle doit apparaître comme excessive. Cependant, les transformations du désir peuvent être conçues comme l'envers de transformations sociologiques, collant à elles comme l'intérieur d'un processus vu habituellement de l'extérieur. Rien de l'envers intérieur n'est révélé dans la perspective sociologique, laquelle n'a d'autre objet que la communication sociale et ne fait apparaître que les rapports de reproduction de cette communication⁷⁸. Ainsi, l'hypothèse serait acceptable, si elle pouvait être affinée dans ce sens. Et nous pensons qu'elle peut l'être.

L'individu émerge comme le non-social, comme le terme antithétique du social. Il est ce qui s'oppose au social – de la même manière et selon la même logique qui fait émerger la nature, à l'époque moderne, comme non-moi ou terme antithétique du moi. L'individu est l'exclu structurel de la société⁷⁹ : il est ce qui n'est pas le social, ce qui se définit comme non-collectif, non agrégatif, non ressemblant à la multitude de ceux qui l'entourent, comme régi par une autre logique, d'autres régularités que le social. L'individualité de l'individu prend le sens d'unicité : l'individu est ce qui ne se laisse pas assimiler, sous aucun respect, à autrui. Considérer un groupe ou un grand nombre d'individus comme autant d'unités semblables, formant collectif et régis, dans leur unité collective, par des rapports qu'une science des groupes humains peut reconnaître et systématiser, exige qu'on fasse abstraction complète de l'individualité des individus concernés. La société moderne n'est qu'improprement parlant une collectivité d'individus. Les individus en tant que tels ne sont pas les composants, les unités dernières, les atomes de la molécule sociale. Leur individualité les place en dehors de la société, dans son environnement. Les individus sont des systèmes psychiques autoréférentiels et interfèrent avec les systèmes sociaux de la même manière que deux systèmes autonomes placés dans l'environnement l'un de l'autre le font.

78 Une des versions les plus rigoureuses de l'autonomie de la thématique sociologique est celle de Luhmann pour qui la communication n'a pas de sujet en-dehors d'elle-même. « Seule la communication peut communiquer » (Luhmann 1995, p. 37) et les individus qui prennent part à cette communication ne sont pas pertinents au point de la poïèse communicationnelle, c'est-à-dire au point de vue sociologique. Considérés en tant que consciences individuelles, ils relèvent, avec leurs intentions, leurs vécus, l'explicite et l'inexplicite de leurs projections, de la psychologie. La perspective sociologique ne fait apparaître que la logique interne à la communication sociale comme système auto-reproductif.

79 Nous reprenons ici les thèses de Niklas Luhmann sur l'autonomie autopoïétique des systèmes formés d'une part par la communication sociale (i.e. le système de la société) et d'autre part par la conscience individuelle (i.e. les systèmes psychiques).

La société n'inclut donc pas les individus – elle n'est pas composée par eux ni ne peut les intégrer en elle⁸⁰. Elle est encore moins un organisme dans lequel ces individus se compléteraient fonctionnellement – comme dans les visions organicistes ou fonctionnalistes du social qui attribuaient ou prescrivaient aux différents individus et aux différents groupes sociaux des places et des fonctions en harmonie les unes avec les autres. Même la similitude principielle entre les individus est caduque en tant que base d'une coalescence sociale. L'émergence de masses sociales – ou encore d'une « société de masse » – n'est qu'apparemment conditionnée par l'existence de grands nombres d'individus réduits, par leur similitude, à n'être plus qu'une multitude d'unités. Elle est en fait et paradoxalement conditionnée par l'incommensurabilité mutuelle des individus et le maintien ensemble de leur grand nombre par des nécessités de coopération fonctionnelle n'impliquant aucune adhésion emphatique des individus. Le social ressemble plus, dans ce cadre, à un processus en troisième personne qui s'accomplit en-dehors des individus et indépendamment d'eux. Les nécessités fonctionnelles et la dynamique propre à la communication sociale suffisent pour maintenir une forte cohésion sans engagement (personnel) et une continue production de sens et projection de l'action sans référence à une subjectivité volontaire.

Dans le sens d'une telle présentation des choses, on peut maintenir la formule qui fait de la société (moderne) une société d'individus, à condition de donner à 'individus' un sens fort et d'y voir des éléments non sociaux se définissant par antithèse par rapport à l'ensemble constitué par leur groupement. Alors que l'individu n'est pas pensable hors d'une société dans laquelle il naît, qui le nourrit, l'élève, lui donne le langage et l'accès à la signifiante du monde, cet individu se comprend et s'élabore comme le restant irréductible du social. Il est ce que l'ensemble des autres ne peut en aucune manière saisir, assimiler, s'incorporer. C'est ce qui reste en dehors du champ d'action de la société : il forme une sphère d'expérience intérieure impartageable en tant que telle. Aucune instance sociale ne peut entrer dans le vécu d'un individu – dans un mal de dents dont il souffre, une connaissance qu'il acquiert, une passion qu'il vit, ... Même deux individus pris isolément sont incapables – alors même qu'on supposerait une empathie extrême entre eux – de pénétrer dans la conscience l'un de l'autre. La séparation ontologique des individus comme consciences qui font l'expérience du monde est absolue.

Les vécus de la conscience individuelle, c'est-à-dire ce qu'un individu vit en lui-même, sont ontologiquement inviolables, indistribuables, incommunicables. En ce sens, l'individualité moderne est régie par une loi de l'originalité absolue, dans la mesure où l'individu ne peut que rester en lui-même quoiqu'il fasse. Il ne peut sortir de soi et entrer en autrui non plus qu'il ne peut laisser autrui entrer en lui. Il est impénétrable sur la base même de l'impartageabilité de sa conscience et de ses contenus. Le pas est vite franchi qui mène, de

80 Car il faudrait alors que les individus soient, suivant nos postulats théoriques – empruntés à la théorie systémiste –, des composants, des fragments ou des processus communicationnels eux-mêmes.

cette immanence ontologique à soi, à une auto-immanence plus qualifiée qui est l'originalité. Celle-ci se conçoit comme caractère propre à l'individu qui le singularise, le rend imméconnaissable et qui se prête à être cultivé comme tel parce que devenant une norme des cultures – littéraires, artistiques, sociales – de l'individualité moderne.

La société des individus forme ainsi un ensemble d'unités abyssales creusées indéfiniment par leur individualité comme des unités en mouvement d'involution incessante en elles-mêmes et de distinction continue d'avec les unités semblables (sans fond) avoisinantes. L'individualité creuse l'individu en un être sans fond, centré autour d'un soi en réfléchissement indéfini, filant suivant une ligne involutive dans sa propre profondeur où il ne peut croiser aucun autre, ni former ensemble avec une multiplicité d'autres. L'individu a en lui-même des points de fuite intimes, qui l'aspirent en un mouvement de descente et renversent le monde autour de lui en un monde-en-lui plongeant en une perspective abyssale.

Un des paradoxes les plus intenses et les plus marquants de l'individualisation moderne est celui qu'elle rencontre lorsqu'elle va jusqu'au bout de ses tendances : l'individualisation de l'individu s'exacerbe dès lors qu'elle bute sur des obstacles qui lui rendent la singularisation de l'individu particulièrement ardue. Un individu n'existe que dans la mesure où il a trouvé une assise de son individualité que nul autre n'a trouvée. L'individu n'existe donc que par le biais d'une négation de l'intersection de sa base de singularité avec celle de tout autre. Autour de ces chances de singularité et d'exclusivité il y a lutte. L'individu ne peut être dès lors qu'en étant plus individu que les autres. Il suppose aux autres toujours et par une nécessité de structure, une moindre assise de singularité que la sienne, parce que, s'il ne le faisait pas, il nierait lui-même sa propre individualité. La dureté de la logique de l'individualité comme originalité / unicité est parfois extrême. Elle est particulièrement ressentie dans les sites sociaux où la créativité est la base de la reconnaissance. Elle est structurellement une logique de l'indivisibilité de l'être-soi comme être-plus-soi-que-tout-autre, ce qui revient à nourrir l'ipséité propre de la négation d'autant d'ipséité chez tout autre⁸¹.

La problématique de la relation intime doit être située dans ce contexte de l'antithèse de l'individuel par rapport au social, née d'une individualisation qui définit l'individu-conscience comme ce qui reste irréductiblement en dehors de la communication sociale. En effet, si l'individu est par opposition au social ce qui est radicale immanence d'un vécu à soi – alors que le social est la circulation de communication sur ces vécus, mais sans atteinte ni saisie véritable de ces vécus dans et par la communication –, il reste cependant animé d'un désir de partage de soi à son propre niveau d'invulnérabilité. Les cultures

81 Cf. Valéry (1960) dans *Monsieur Teste*: « Chez ce peuple d'uniqes règne la loi de faire ce que nul n'a jamais fait, et que nul jamais ne fera... Ils ne vivent que pour obtenir et rendre l'illusion d'être seuls... Ils fondent chacun son existence sur l'inexistence des autres, mais auxquels ils faut arracher leur consentement qu'ils n'existent pas » (p. 49). « Bizarre royaume où toutes les belles choses qui s'y produisent sont une amère nourriture pour toutes les âmes moins une » (p. 50).

de l'individualité, en faisant du social le dehors et l'autre de l'individu, ont exacerbé le sens d'un partage de soi dans la sphère propre à l'individualité égoïque comme rencontre de deux immanences-à-soi absolues. En effet, le social, en étant extériorisé de plus en plus par rapport à l'individualité, a glissé dans ses connotations vers l'extériorité, brute et influençable, l'inauthenticité, la trivialité hostile à toutes les expressions du vrai vécu comme partage exclusif du soi. Il forme dès lors antithèse par rapport à l'effectivité, l'originalité et l'authenticité d'un vivre plein qui ne prend pas en compte des points de vue d'utilité ou de fonctionnalité sociales. Le social prend de plus en plus un caractère d'étrangeté pour l'individu : celui-ci porte souci à soi comme à l'essentiel qui reste une fois retranchées toutes les contraintes extérieures de la subsistance, lesquelles sont toujours assimilées à des contraintes collectives.

Le désir d'intimité

L'immanence ontologique à soi sans possibilité de sortie vers la dimension autre du groupe et des lois de sa communication se transmue, par ce glissement des significations, en une solitude qui retentit en elle-même et cristallise de plus en plus fortement le malaise, le deuil de la perte de l'espace d'échange et de liaison sociaux. L'individu ressent cette perte comme celle d'une *légereté* que l'existence avait quand elle était portée par cet échange et cette liaison. Les solitudes individuelles commencent, chacune à partir de son propre site d'involution et de séparation, de se dire à soi et aux autres, de faire entendre les voix isolées d'une nostalgie de l'échange, de l'enchevêtrement et de la fusion. Deux élans prennent leur départ ici : celui de la refondation d'un lien social ; mais aussi celui d'une désespérance du social qui le liquide intérieurement et cherche les satisfactions profondes dans le partage intime de deux ineffabilités / authenticités.

Si les deux élans sont nostalgiques d'une même idée d'échange et de lien chauds, l'un la place dans les profondeurs de l'histoire ou les promesses de sa parousie⁸², l'autre la situe dans un présent de repli dans l'intime, de désintéret de l'extérieur et de limitation de tous les bonheurs possibles à cette sphère et à ses rythmes respiratoires, feutrés du lent prononcement de soi. Les solitudes créées par l'immanence ontologique du vécu conscient, par le mouvement d'involution de tout ce qui retentit en lui et par la recherche d'originalité et d'authenticité comme singularisation radicale nécessaire au maintien d'un juste sentiment du monde ; ces solitudes finalement « se parlent ». Elles se parlent dans le sens où l'une parle à l'autre parce qu'elle dit ce que l'autre se dit au plus profond d'elle-même. Elles résonnent l'une dans l'autre par l'empathie de leur passion commune. Elles s'invitent en quelque sorte à se rejoindre.

82 La nostalgie du lien peut se retrouver aux deux extrémités du spectre politique : elle peut être révolutionnaire-conservatrice ou révolutionnaire-progressiste. Tant l'un que l'autre camp voit le mal dans l'individualisme moderne. Chacun mobilise d'autres ressources et d'autres options pour le contrer.

Leur lieu de jonction primordial est d'abord – et à partir du romantisme – la littérature. La première littérature de l'intime parle d'ennui, de spleen comme d'un état où tout se dérobe à la saisie et où le monde semble s'abîmer dans l'insignifiance et l'invalleur. Dans sa radicale extériorité sociale, il ne vaut la peine d'aucun effort. Cette extériorité paraît si irrémédiable que rien ne semble pouvoir réconcilier le monde qu'elle enfante avec les véritables élans de la subjectivité. Il reste certes le rêve puéride de retourner la problématique et de lancer la subjectivité, à la manière d'un tourbillon igné, dans une entreprise enivrante de transfiguration héroïque du monde⁸³. Cette option du premier romantisme ne survit pas au déploiement des forces de transformation que l'époque découvre être strictement sociales du social : la société semble se transformer plus profondément et plus durablement de l'intérieur, sous le calme de ses surfaces d'ordre et d'équilibre, que sous l'action d'un génie dégorgeant ses puissances créatrices. L'évolution économique, politique, scientifique, technologique et culturelle de la société bourgeoise apparaît dans l'autonomie de sa logique quasi systémique. Elle entre ainsi en concurrence avec les imaginations de reconfigurations volontaires du social par la résolution d'individus exceptionnels. Cette découverte d'une logique sociale non seulement cohérente, mais d'effectivité supérieure à celle de l'ancienne histoire des rois et des héros, frustre définitivement les rêves d'individualités égrèges de bouleverser le monde par la force de leur volonté et la justesse de leur intuition. Elle accentue décisivement les tentations de repli intime.

La reconnaissance des individualités solitaires entre elles part d'un modèle littéraire, comme nous le disions. Les mouvements d'involution intimes commencent d'une manière dispersées à une époque où on ne peut rien imaginer qui convienne mieux à l'homme et lui permette à la fois de vivre et de bien-vivre, en-dehors de la société de congénères mus par une sympathie réciproque et une naturelle inclination au bien. Seul l'homme mauvais est seul, solitaire et fuit la société de ses semblables. Tel est l'axiome qui établira la destinée d'un Rousseau dans l'incompréhension et l'opposition les plus vives par rapport à ses contemporains. Le rousseauisme ne cessera cependant, en dépit des rejets et des souffrances qu'il inflige aux subjectivités qui veulent s'y reconnaître, de gagner des adeptes avec l'avancement du siècle. Au début du 19^e siècle ce ne sont plus, dans la littérature, que des solitudes d'individus résonant chacune pour soi et créant des cercles d'auteurs et des publics de lecteurs vibrant à l'unisson de ces accents. Le modèle qui s'établit place l'individu au centre d'une double tendance : celle de la séparation et de la distinction en une individualité absolument originale qui se pose contre le social, d'une part ; celle de la recherche d'un nouveau genre de commerce intersubjectif, l'échange intime qui ne connaît qu'un partenaire et s'accomplit dans la sphère de repliement des individualités-à-part-soi déjà solitaires.

83 Tel est le personnage du génie romantique de l'action, l'Empereur. Ce personnage fait pendant à celui du génie romantique de la rêverie, du détachement et du repli dans l'écriture.

Ainsi, l'intimité moderne se dessine comme tension entre :

- d'une part, l'entretien de soi comme individualité imméconnaissable dans l'originalité qui est une culture de la séparation et la distinction de soi d'une société contre laquelle l'individu se définit – comme ce qui tombe structurellement hors de sa poïèse communicationnelle ;
- et d'autre part, un désir de partage de ce que l'entretien de soi a réservé et cultivé comme impartageable pour l'ensemble des autres.

Cette tension se démultiplie de toutes les tensions, toutes les contradictions, tous les paradoxes liés à chacune des tendances qui la constituent. Ainsi, l'entretien de soi dans l'originalité peut se subvertir en une mode, une tendance collective, mimétique, grégaire, à la pose et au génialisme. Cela rend nécessaire des formes de culture de l'originalité qui vont à l'encontre de toute ostentation de l'originalité et des risques de subversion de sa finalité – qui sont des formes très compliquées, menant à un épuisement progressif et une mutation de la problématique en question. De même, la recherche de la communication intime va induire les innombrables intrications de l'échange amoureux entre sincérité et insincérité, sur la base de l'invérifiabilité du vécu intime pour les partenaires de l'intimité – avec les mêmes conséquences d'épuisement et de transformation des formes paradoxales en jeu.

La sexualisation de l'intime qui, pour nous, caractérise la figure contemporaine de la communication intime, oscille elle aussi entre ces deux termes de la distinction et de l'indistinction. En cela, elle semble rejoindre un trait universel et fondateur de l'érotisme. En effet, Georges Bataille a formulé, en partant des prémisses qui sont ceux spécifiques à la pulsion érotique et ne rejoignent qu'indirectement les nôtres, le paradoxe qui tend cette pulsion. En tant qu'êtres sexués, nous sommes des êtres discontinus, c'est-à-dire physiquement et biologiquement distincts. Chaque membre de l'espèce a en soi les fondements de l'autonomie de son être : il se déplace, se nourrit, se reproduit à partir d'impulsions qu'il se donne lui-même et son maintien dans l'être nécessite une activité particulière à lui et qui ne bénéficie qu'à lui. À la différence de la génération de vagues qui se suivent dans un mouvement d'agitation des eaux ; à la différence de la reproduction par scission de protozoaires ; la reproduction du vivant sexué est fondée sur un axiome de discontinuité des êtres qui y œuvrent et des êtres qu'elle produit. Cette discontinuité s'entend comme distinction d'existences à part soi, vécues dans des intériorités incommunicables et fatalement livrées à la désintégration. Sans discontinuité, pas de sexualité, et sans sexualité, pas d'acmé du sentiment de soi et du monde comme retentissement dans un au-dedans de la sensation d'être prenant la forme d'un « sentiment de soi »⁸⁴.

84 Bataille 1957, p. 110. Précisons que Bataille voit la discontinuité / sexualité comme ce qui porte le sentiment d'un au-dedans à une nouvelle acuité. Bataille tend cependant à attribuer la sensation d'être même aux êtres infimes : « Si simple que soit un être, il n'y a pas de seuil à partir de duquel apparaisse l'existence au-dedans » (ibid., p. 23).

La contribution de Bataille, laquelle nous intéresse à ce stade du travail, concerne la phénoménologie du rapport de la distinction / discontinuité à la nostalgie de la continuité, la continuité étant supposée première. Les êtres discontinus, s'ils ont en partage la distinction de l'être, ont aussi et surtout en partage celle de la mort. La distinction entraîne la naissance pour soi et la mort isolée de l'être discontinu : « Lui seul naît. Lui seul meurt. Entre un être et un autre, il y a un abîme, il y a discontinuité »⁸⁵. La discontinuité ne se laisse penser que comme séparation insurmontable, que comme abîme rendant impossible tout toucher continuateur, (r)établissement d'une jonction où les êtres s'interpénètrent, se confondent, coulent l'un dans l'autre, perdent leurs limites distinctives. Les êtres discontinus sont des existences-au-dedans, des intériorités séparées, incommunicables, parce que les uns ne peuvent rien pour les autres, chacun vivant et mourant pour lui-même. Ce n'est que par la mort qu'ils peuvent revenir à l'interpénétration et la confusion liquidiennes, à la continuité originaire. Au-delà de la communicabilité que nous avons soulignée plus haut quand nous avons relevé la structure d'immanence ontologique à soi de toute existence structurée comme un dedans (une intériorité), Bataille transporte la problématique au niveau métaphysique et donne à cet être-condamné-à-être-en-soi le sens de la mort et « du mouvement de passion »⁸⁶ qui lui est lié : l'agonie.

Or, à prolonger ce parallélisme entre l'enquête structurale et l'enquête métaphysique, nous voyons émerger le désir d'intimité décrit plus haut (comme le désir de partage des résonances de la solitude et de l'originalité individuelles) sous la forme d'un désir de rétablissement de la continuité entre les êtres discontinus par la conjonction sexuelle. La pulsion de conjonction des êtres sexués – c'est-à-dire des êtres de la plus intense discontinuité – par le sexe est une pulsion d'abolition de la distinction-séparation et d'un retour à la continuité primitive. C'est une pulsion violente, destructrice de formes et qui fait régner la mort comme absence ou terminaison de toute distinction, de tout frémissement d'être. « La mort a le sens de la continuité de l'être »⁸⁷. Cette construction de la sexualité chez Bataille correspond très exactement à la thèse freudienne de la pulsion de mort comme tendance du vivant organique à retourner à un état de tension nulle qui est celle de l'anorganique indifférencié⁸⁸.

Elle nous renseigne sur ce qui peut se trouver éventuellement au bout de toute pulsion fusionnelle entre intériorités fatalement distinctes et livrées à des destins séparés. Elle nous enjoint surtout d'être très attentifs « aux mouvements de passion » qui por-

85 Bataille, *ibid.*, p. 19.

86 Telle est la terminologie de Bataille. Nous explicitons un peu plus loin l'axiome bataillien de l'existence, en dessous des formes qui semblent neutres et stables de l'être, de mouvements passionnels qui les font être ce qu'ils sont. Mettre en évidence ces mouvements, c'est rendre raison des formes arrêtées du grand mouvement mortel de la dépense vitale.

87 Bataille, *ibid.*, p. 19.

88 Cf. *Jenseits des Lustprinzips* in Freud Studienausgabe III, p. 246 sq.

tent ce qui apparaît comme un être donné en toute neutralité. L'être le plus abstrait doit s'interpréter pour Bataille à partir de ce qu'est le frémissement du moindre sentiment d'être comme retentissement dans un vivant d'une existence à part soi, au-dedans. Il nous faudra donc être particulièrement vigilants par rapport à ce qui se donne à voir dans les désirs d'intimité modernes comme des états et tenter de les reprojeter sur les mouvements passionnels qui les sous-tendent. En particulier, il faut observer dans le paradoxe de l'extériorité / intériorité et dans la pulsion de conjonction et de fusion la violence qui pourrait lui être immanente.

Ces considérations sont éclairantes et nous apprennent à approcher le désir d'intimité moderne sous l'angle de sa structure métaphysique. Elles en manifestent le noyau de traits constants qui sont les universaux de tous les schématismes de la fusion⁸⁹. Toutefois, leur intérêt pour la discussion en cours dépasse le relais thématique qu'elles nous proposent. En effet, nous pensons qu'elles doivent être lues non pas comme des thèses sur la référence universelle de la conjonction sexuelle à la violence et à la mort, mais comme des témoignages de l'arrivée à une acuité à peine soutenable du senti profond de l'angoisse causée par la discontinuité, l'être-à-part-soi de l'être individuel dans notre modernité.

La formation de l'individualité moderne doit se lire comme un processus d'approfondissement de l'angoisse dans la mesure où, comme le décrit Bataille en le généralisant à l'espèce, elle est un processus d'approfondissement de la discontinuité. Il ne s'agit pas ici d'une discontinuité physique objective : la discontinuité des corps humains et l'autonomie de leur physiologie post-natale n'a nullement varié depuis les débuts de l'humanisation. Il s'agit bien sûr du sentiment de séparation, de l'être-séparé des autres qui va s'aiguiser jusqu'à revivifier le grand schème métaphysique de la discontinuité pour en faire l'expression d'une insoutenable déréliction. L'individu moderne se sent discontinu comme aucun individu d'une société avant la sienne ne s'est senti, en dépit de l'invariance de la discontinuité physiologique à travers les époques ainsi que de la validité universelle du schème métaphysique de la discontinuité ontologique.

L'émergence de l'individu est l'émergence de l'angoisse individuée par le biais du sentiment d'abandon, de « helplessness », de l'être livré-à-soi d'une existence-au-dedans absolument solitaire, qui ressent tous ses dehors comme autant d'abandonnements irrémisiblement angoissants. C'est qu'il y va toujours pour cette existence-au-dedans de son propre être et de son propre anéantissement. Les formes et les limites du monde épousent les contours exacts de cette existence. Il faudrait parler d'un monde-moi-peau pour dire cette arrivée du moi à l'extrême de son isolement, qui est nécessairement un extrême de son extension. Les frontières sensibles du monde sont les frontières sensibles du moi. Le monde ne fournit plus de lui-même une enveloppe quelconque au moi et celui-ci se

89 Remarquons que ce sont d'autres schématismes que ceux révélés par Bachelard et Durand. Bataille ne s'intéresse pas aux grands schématismes de l'imaginaire en tant que tels, mais à l'interdit élémentaire unique qui les sous-tend. Nous revenons là-dessus dans notre discussion de la constance / latence des symboliques du social.

retrouve exposé à la pression totale de l'étant qui s'exerce directement sur toutes les parcelles de sa peau⁹⁰.

On peut en effet appeler peau la surface de contact sensible d'un être avec le monde. L'exposition du moi au monde est totale parce que toutes les médiations sociales doivent être expressément réappropriées par le moi et n'être que son œuvre pour avoir une efficacité quelconque. L'individualisation ne veut donc pas dire que ces médiations sociales, ces projections de significations saturantes et ces inhabitation d'attitudes et de comportements adéquats, ne se font plus. Elle veut dire que ces médiations se font pour l'individu au-dehors, à la manière d'un processus impersonnel, et qu'elles sont perçues par lui comme profuses, contradictoires, induisant dans leur offre propre le doute sur ce qu'elles donnent⁹¹. La société moderne n'isole pas ses individus en les privant des médiations sociales structurelles – du langage, du sens et de l'action, mais bien en leur en transmettant le choix, la légitimation par des arguments de raison ou de prédilection et la responsabilité de les rendre viables⁹².

C'est ainsi que le social perd sa capacité de faire enveloppe et livre l'individu directement au contact d'un étant qui l'interroge de toute part et risque de l'écraser du poids de son énigme. Le vide est insondable qui s'ouvre partout au-devant de lui. C'est pourquoi l'image de la pression atmosphérique et le schème du monde-moi-peau conviennent si bien ici. C'est la pression d'un alentour spatial qui s'exerce sur la peau du moi comme sa surface de contact psychique à même le monde⁹³. La mésosphère sociale, si elle est omniprésente et envahissante par sa surproduction de discours, n'est d'aucun effet pour amortir le contact. Elle ne s'interpose plus entre l'individu et le monde, mais se tient à part et fait désormais partie de l'extériorité du monde dans ce qu'elle a de brut, d'étrange et d'inquiétant dans le contact immédié avec le moi.

90 Sur le corps et son enveloppe cutanée, voir le prochain chapitre « le corps intimisé ». La montée en sensibilité de la peau y est décrite et conceptualisée.

91 Il nous faut encore une fois renvoyer au chapitre suivant pour un traitement plus détaillé d'une sociologie de l'indétermination sociale du corps, c'est-à-dire des perplexités de l'inculcation de ce que Mauss a conceptualisé comme « techniques du corps ». La transmission de ces techniques est hypothéquée par de multiples hésitations touchant leur légitimation scientifique et axiologique ainsi que les prototechniques nécessaires à leur inculcation même.

92 Nous ne voulons pas creuser la thèse sociologique de l'individualisation telle qu'elle a été présentée par Beck, Giddens et Lash (1994). Nous admettons ici les propositions qui énoncent les phénomènes fondamentaux et hors de doute : l'individualisation est une forme de « disembeddingness » hors du social avec une charge énorme de choix, une optionnalité systémique touchant tous les domaines de la vie et transformant presque l'ensemble de l'agir en résultat de décisions formelles.

93 Nous retrouvons cette image d'une extrême pression atmosphérique pesant sur toutes les parcelles de l'épiderme comme image finale du premier roman de Michel Houellebecq (1999). C'est l'image d'un écrasement de l'enveloppe sous une pression croissant indéfiniment et d'une suffocation.

Une telle existence individuelle n'a donc plus aucune assurance auprès de quelque chose d'englobant qui la rattache à des réseaux de sens pensé et agi, à des croyances, des rituels, des institutions, des coutumes, des manières d'être dans le menu, l'ordinaire et l'extraordinaire. Ces réseaux tissent l'individuel et le social en une même fabrique. Leur destruction est celle d'une enveloppe qui semble avoir été déchirée, une peau qui a été décollée et qui met les chairs à vif. L'existence est dépouillée d'une protection élémentaire, dermique, d'un cuir natif qui défendait des morsures de l'angoisse.

Certes, l'on sait que l'angoisse est bien plus intensément présente dans les sociétés primitives que dans les nôtres. La magie et la sorcellerie sont précisément les modes de pensée dont est absente l'idée d'une neutralité factuelle de ce qui arrive. Toute transformation d'un état en un autre est angoissante parce qu'elle est représentée comme l'effet d'une volonté et d'une puissance ressenties toujours comme excessives par l'homme. Leur excessivité est celle de ce qui peut, pour des raisons propres, dissoudre toute forme, changer tout état en son contraire, briser toute limite, rompre toute discontinuité. Or, la pression de l'angoisse pèse ici sur l'ensemble du corps social et corrèle avec une diversité d'englobances chaudes, strictes et complètes qu'il offre aux existences individuelles en son sein. L'angoisse ici comme ailleurs est angoisse devant la violence d'une rupture de formes, d'un déchirement de limites d'intérieurs qui seront violés, inondés, ravagés par des irrptions destructrices. Mais elle s'exerce ici sur une totalité sociale dotée encore des modes adéquats de contact avec elle, le mode primordial de rapport collectif à l'angoisse étant le religieux⁹⁴. C'est surtout un mode très adéquat et la considération de sociétés traditionnelles structurées encore autour de la centralité et de la diffusivité du religieux, montre que celui-ci fonctionne très bien et rend possible des cycles réglés d'exposition, d'endurance et de surmontement de l'angoisse⁹⁵.

Il ne s'agit pas pour nous ici d'approfondir la question extrêmement complexe de l'économie de l'angoisse dans des sociétés de structure très différente des nôtres. Il nous faut donc nous accommoder de raccourcis et admettre qu'il y a un déplacement de la pression anxieuse, dans les sociétés d'individus, de l'enveloppe sociale et ses tissus quasi-organiques aux tissus sans enveloppe de l'individualité autonome. Les sociétés modernes voient les existences de leurs membres s'individualiser à tel point qu'elles en deviennent des existences-au-dedans dernières sans emmantèlement protecteur quelconque. Les philosophies de l'angoisse écloses dans la modernité, celle d'un Pascal, d'un Kierkegaard ou

94 Nous nous plaçons toujours dans une optique bataillienne qui est ici, nous semble-t-il, tout à fait convaincante.

95 Le mécanisme fondamental ici est, d'après Bataille, le sacrifice dans lequel les trois moments sont très clairement identifiables. Le sacrifice représente une espèce particulière – certes la plus importante – de la transgression comme violence réglée, à savoir le mode religieux de la transgression. C'est donc déjà à ce niveau premier que les trois moments énumérés se retrouvent comme structurants : c'est la transgression en tant que telle qui expose à l'angoisse en provoquant sa crise, institue un espace et un temps dans lequel elle est endurée, élabore son dépassement qui découle comme un bienfait de l'échange réglé avec elle dans le cadre transgressionnel.

d'un Heidegger, donnent des descriptions fines à souhait de cette nouvelle exposition à l'angoisse dont l'individu est le centre algésique⁹⁶. Il suffira d'y renvoyer ici.

C'est à ce point d'ailleurs que nous pouvons rejoindre la thèse bataillienne à son niveau thématique. Toute existence comme telle se comprend comme la discontinuité d'un être qui a un sentiment, quelque vague qu'il soit, d'un au-dedans de lui ou d'un être-pour-soi dans une intériorité qui est le lieu où il s'affecte, se sent lui-même. Cette intériorité se perçoit comme opposée à une extériorité qui la menace par sa simple excessivité, sa démesure. L'existence comme discontinuité et sentiment d'un être-au-dedans dans un être-affecté par soi-même, est en même temps sentiment de son être menacé par un être au-dehors dont l'irruption en elle détruirait ses frontières et annihilerait son être. Or, la discontinuité existentielle de toute existence peut être ressentie plus ou moins intensément. Elle l'est certainement plus à partir du moment où la discontinuité double son donné objectif d'une intensification culturelle spéciale de la structure qu'elle laisse établir⁹⁷.

Ce creusement de la séparation du monde corrélant avec une involution abyssale en un au-dedans-de-soi de l'être qui s'est séparé, mène la vie à des niveaux insoupçonnés de dépense énergétique. Cette dépense, Bataille y voit un luxe et une luxure, une ivresse de destruction créatrice. Plus la vie s'élève dans la production par séparation de formes discontinues, plus elle devient dispendieuse et plus elle tend au déséquilibre. Elle s'éloigne de plus en plus de sa balance énergétique réglée par un principe de constance – que Freud a justement interprété comme « principe de Nirvana » allant ainsi au-delà de la régulation homéostatique, pour postuler une tendance à établir l'homéostasie aux niveaux les plus bas possibles. C'est donc la dynamique vitale elle-même qui fait que les existants disjoints s'éjectent hors d'enveloppes mondaines au sein desquelles étaient blotties les formes de discontinuité inférieures. La vie dans l'exubérance de ses formes s'aventure au-dehors de ses emmantèlements protecteurs. Elle dé-couvre, dé-tecte, désabrite, expose à l'injure ses créations les plus riches, qui dès lors apparaissent comme ses créations les plus cruelles. Elles saignent en permanence. La vie, comme un cœur sacré, est *semper cruens*.

96 L'essai de Hans Jonas (1934, 1954) de lire l'angoisse moderne dans les communautés gnostiques anciennes est problématique: des motifs modernes peuvent se retrouver, mais le religieux lui-même est encore à l'époque une ressource sociale, même si c'est la crise du religieux social qui fait émerger des courants comme le courant gnostique.

97 L'intériorité comme discontinuité, existence-au-dedans et capacité d'« expérience intérieure » – au sens de Bataille – est, comme nous l'avons vu plus haut, déjà pleinement donnée avec l'homme (avec lequel « nous sommes de plain-pied dans l'expérience intérieure », comme dit Bataille dans *L'érotisme* (p. 115)). Elle est cependant variable, pour Bataille, au cours de la vie de celui-ci, selon les alternances de son désir – ainsi elle entre en crise dans l'activité sexuelle. « Le sentiment de soi varie ... dans la mesure où celui qui l'éprouve s'isole dans la discontinuité » (ibid., p. 110). Nous pouvons ainsi considérer que les différentes cultures et époques historiques ont connu différentes formes et intensités du sentiment de soi. Une variation culturelle de la discontinuité s'impose quasiment pour celui qui adopte le cadre théorique bataillien.

Ces lois premières de l'exubérance vitale se prolongent à travers les phénomènes culturels, qui doivent être lus dans la continuité des structures métaphysiques de l'exister comme vivre, c'est-à-dire comme processus de distinction de plus en plus poussée de formes-avec-dedans livrées à l'angoisse de l'anéantissement. La culture se laisse concevoir, à ce point de vue, comme une poussée de la vie vers des formes improbables moyennant des dépenses inouïes d'énergie – et il faut voir dans l'intelligence, la volonté, la technique, des formes d'énergie ou de dépense énergétique.

Dans ce cadre théorique, le désir d'intimité apparaît très clairement comme la « tendance », la nostalgie des créations les plus riches de la vie et de la culture à retourner à des états d'abritement sphérique, de « bergement » (*Geborgenheit*), de cèlement chaud, de blottissement organique, sans pointe de conscience perçant la poche liquidienne de somnolence première. Ici, il n'y a qu'un battement sourd de la vie, un respir où sont mêlés le respirant et le respiré. Les formes de la vie les plus discontinues ou les plus intensément existantes au-dedans sont celles qui développeront les désirs les plus intenses d'intimité, en rapport avec la rigueur de leur exposition.

Cependant, dans le cadre de la théorie bataillienne de l'érotisme, ce désir de retour à la continuité ne se laisse pas interpréter comme un désir de blottissement avec gullivérisation, emboîtement sphérique, ramollissement confusionnel, intensification sensorielle, comme chez Bachelard. C'est un désir de mort, et plus précisément de transgression violente qui détruit, dans la pratique érotique, symboliquement mais agressivement, les formations vitales séparées pour les ramener à une sorte de coma extatique de jouissance aux limites (du meurtre). Ainsi, le partage d'une telle intimité prend chez Bataille la forme d'une pratique érotique transgressive où l'obscénité, l'inversion des valeurs de l'amour bienveillant, la violence réglée et organisée jouent le rôle essentiel.

Tout converge à présent vers une figure centrale qui semble être la référence ultime du désir d'intimité. C'est cette figure qui fait comprendre ce désir et donne sens à son essor. C'est elle qui fait comprendre son exacerbation et son accès à une centralité sociale. Cet objet est dessiné par les points d'aboutissement d'une multitude de forces arrivant de tous les points de l'espace d'interaction sociale. Il se découpe comme l'objet dur où se terminent à la fois les visées d'interaction et les derniers replis des frontières de l'individu. Il s'agit du corps comme de ce sur quoi s'exercent de plus en plus fortement les pressions issues de la séparation ontologique, de l'être-à-part-soi avec un dedans, du déchirement des enveloppes de la mésosphère sociale, de la production d'une attirance par l'apparence comme unique ressource pour créer de l'ancrage et du lien. Il nous faut à présent voir comment le corps arrive, dans notre modernité, à cette place, venant d'horizons tout à fait différents. C'est ce mouvement de rétrécissement de l'individu social à son corps et son enveloppe dermique que nous voulons reconstituer. Nous attendent sur ce trajet une multitude de faits éclairants. Ils donnent une compréhension forte des transformations sociales et culturelles qui font émerger l'intime dans sa fermeté, sa dureté et sa position finale dans l'architecture des poursuites individuelles.

2. Le corps intimisé

La description sociologique des sociétés de notre modernité tardive semble avoir le choix entre deux styles d'observation ou deux accentuations possibles de ce qui se donne à voir en elles : on peut, d'une part, s'attacher à mettre en évidence la nouveauté des évolutions en cours, en plongeant les phénomènes dans l'espace de transformation radicale que nos sociétés semblent sans cesse ouvrir devant elles et explorer ; de même qu'on peut, d'autre part, observer le donné à travers le prisme des sémantiques et des conceptualisations familières pour le comprendre, sous ses aspects les plus pertinents, dans les limites d'intelligibilité qui sont les leurs. On peut, d'une part, être convaincu que les transformations sociales qui s'accomplissent sous nos yeux ne sauraient être surestimées dans leur radicalité. De l'autre, la permanence de certaines logiques de la continuité peut paraître indubitable. Il semble, en effet, qu'autour de chaque phénomène qui apporte de la nouveauté et rompt profondément avec les attitudes, les comportements, les convictions connues, les modèles familiers de la communication se reforment toujours à nouveau. De manière générale, on peut observer toutefois que la nouveauté des phénomènes est de fait tellement forte, qu'elle dépasse les capacités de traitement de tout ce qui dans la communication sociale s'active à intégrer ses influx, de sorte que l'opération basale de la génération et de la régénération du sens dans la communication ne réussit plus. C'est ce fait qui marque le contexte dans lequel la reconstitution d'inertie autour des modèles de la compréhension du monde et des ententes sociales qui les accordent, se met massivement à l'œuvre. La société contemporaine a la puissance de ruiner l'ensemble de ces modèles, de suspendre à tout point de vue les synthèses courantes du sens et de s'adonner à la mélancolie muette des saturations engourdissantes et de l'expectation vide¹. Elle recule cependant devant cette potentialité sienne. Au lieu de cela, elle laisse l'évanescence du monde être le fond non perçu de l'organisation collective de la perpétuation d'une intelligibilité familiarisante de l'être.

Corps (biologiques) et statuts (sociaux) n'ont pas été épargnés par la désintégration des réalités que les transformations radicales du social ont impulsée. La société a ici aussi, dans ses tensions novatrices, la puissance de réduire les uns et les autres en poussière. Ce qui se passe, cependant, est une reformation des sémantiques coutumières autour des deux, avec effet d'invisibilisation des contextes émergents et de la radicalité de leurs nova-

¹ Nous renvoyons à nouveau au roman de Julian Barnes (1986), *Staring at the Sun*, en particulier à ses derniers chapitres où une telle « Stimmung » est fort bien décrite.

tions. Nous partirons dans ce qui suit d'une discussion de ce que corps et statuts représentaient dans les sociétés prémodernes. Nous montrerons les relations étroites liant corps, statut et tradition. Nous poserons ensuite la question des transformations qu'ils subissent avec la modernité. L'exemple d'une reformation sémantique tardive nous servira de repère pour montrer la vacuité d'une détermination sociale des corps. Nous tenterons, pour clore, de donner une idée de ce qu'exigerait une telle détermination sociale et des restructurations de la communication qui iraient de pair avec elle.

Status, persona, corpus

Les différences de position sociale d'individus et de groupes sont, dans les contextes prémodernes, constitutives de la société elle-même. La société se perçoit comme ensemble ordonné et hiérarchique. Elle reçoit son sens et son ordre du rapport qu'elle établit entre ses membres. La gradation de ceux-ci suivant des liens hiérarchiques donne à chacun une place et une fonction dans l'ordonnance globale. L'insertion dans des ordres, dans lesquels un divers se range selon des relations de subordination et de surordination organiquement complémentaires, constitue le schéma dominant de la solidarité sociale des sociétés traditionnelles. C'est la forme dans laquelle la société fait sens de soi et avec soi et se comprend comme une et complète².

Le corps et la corporéité font leur entrée ici sous un double rapport. D'abord, la division interne qui articule et « membre » la société de part en part comme un tout organique, une division que Dumont appelle hiérarchie, n'est rien d'autre au fond qu'une distribution de « face » (prosôpon, persona³) ou de « facité » sur ses membres. Cette distribution est graduelle ou dégressive. Elle suit de haut en bas les positions sociales, ordonnant et organisant la société selon des schémas plus ou moins complexes de gradualité – avec leurs différenciations latérales, leurs incisions d'intermédiaires sur l'axe central, leurs croissances marginales. La mesure de face distribuée est le *status* consenti. Les statuts avec leur dépendance mutuelle, leur sens de l'unité et de la complétude, sont ainsi, avant les individus qui les revêtent, ce de quoi la société est faite. Le statut se comprend, comme tout concept d'ordre, à partir du sommet de l'organisation dont il est l'élément constitutif. Le statut parfait, au sommet, est celui de la personnalité / facité pleine du citoyen « complet », que ne touche aucune *deminutio* (diminution, réduction) statutaire. Le statut plénier est celui d'une *plenitudo* d'inclusion ou si l'on veut d'inorganicité ou d'emmembrément sociaux de l'individu par le biais de sa *persona*. Les autres statuts correspondent

2 Il est clair que nous travaillons ici avec le concept de hiérarchie développé par Dumont et composons avec certaines des thèses de ses livres. Voir Dumont 1966, en part. la Postface de 1978: « Vers une théorie de la hiérarchie », p. 396-403.

3 Nous nous appuyons ici sur une large recherche sur le concept de *persona*, *prosôpon* (Eliachevitch 1942, Garnsey 1970, Hirzel 1914, Malten 1953, Nédoncelle 1948, Praechter 1904, Schlossmann 1906, Trendelenburg 1908).

à des gradations privatives, des diminutions continues de cette plénitude au sommet⁴. Ces privations partielles d'attributs de la personnalité / facité tendent parfois à se complexifier et produire un très grand nombre de statuts intermédiaires que seule une très grande attention à la formalisation, le plus souvent juridique s'élaborant dans un « Rechtsbetrieb » savant et de forte continuité, parvient à fixer. Elle permet également de « casualiser » prétentions et litiges à leur sujet. La hiérarchie n'est pas un système déductif; ses ordres ne sont ni linéaires, ni transitifs ni univoques. Elle est une croissance luxuriante, *autour d'une mesure*, de variations en partie confuses, souvent requalifiantes, toujours de manière ou d'une autre limitantes de cette référence centrale. Le tout se pense à partir de la mesure pleine, c'est-à-dire de son être intacte⁵.

Avoir une *persona* ou encore avoir un corps (*corpus habere*) c'est se faire reconnaître par la société et les institutions qui en manient le pouvoir et le droit une inviolabilité, une invulnérabilité ou une intangibilité de soi (de son *corpus*). Le statut a un rapport premier à la considération, la prise en compte ou l'égard (*Rücksicht*, *respectus*). Secondairement il réfère au ménagement, à la précaution prise, au soin donné à une chose, devant laquelle on recule, on s'efface, à laquelle on fait place en lui cédant la sienne, parce qu'elle ne doit pas être touchée ou blessée. Le statut est d'abord un attribut spatial ou spatial-auratique: il crée autour de l'ayant-statut une aura, un espace antérieur du rayonnement de son apparence et de sa « face »⁶. Celui qui a *persona*, *corpus*, statut plein et libre, ne se meut pas, ne se déplace pas dans l'espace social comme un corps individuel dans un horizon qui l'inclut. Il déplace lui-même de l'espace. Dans l'espace de son mouvement, il s'accompagne de l'espace de son *respectus* et mène avec lui le geste du faire faire place devant lui. Il ouvre l'espace social à la publication de son statut. Il publie spatialement son statut et ouvre ainsi l'espace public.

Le premier traitement des corps sous le rapport de leur socialité et de son imprégnation en eux, est l'effacement ou la cession de l'espace devant eux. C'est de cet effacement que se comprend le non effacement, le refus de reculer et de faire place qui se muent aussitôt en leur contraire: saisir, occuper, rendre saisissable, permettre la saisie (à tout moment) de la place, dépouiller de tous les égards, livrer à la libre saisie, à l'arbitraire de tout un chacun le *corpus* qui l'occupe et la déplace avec lui. La gradation va de la non disposibilité (de l'ayant face / *prosôpon*) jusqu'à la disposition illimitée, complètement

4 La conceptualité du droit romain est bien sûr plus détaillée et plus précise. Elle distingue *conditio* (rang), *status* (état civil) et *munus* (fonctions, offices, honneurs) – distinction qui se reflète vaguement dans la nomination romaine à trois termes – *nomen* (nom sacré de la gens), *praenomen* (rang selon la succession des naissances) et *cognomen* (surnom, qui correspond à l'*imago* sociale, la *persona*, le rôle social de l'individu). Voir là-dessus Mauss 1950, p. 352.

5 Dumont (1970, 69ff.) interprète cette relation à une référence centrale dont la plénitude est opposée à la tangibilité, la diminuabilité pour ainsi dire de toutes les autres références, à partir de l'opposition pur / impur.

6 Un exemple de thématization de la spatialité symbolique se trouve chez Simmel (1977) où est décrite l'atmosphère cotonneuse qui entoure l'apparition de l'homme riche.

instrumentalisante (d'un tiers sur le (corps du) sans-face, l'*aprosôpon*). L'ordre social de la hiérarchie se fonde sur la non licéisation de la disposition de corps ou sur la distinction entre des corps disponibles et indisponibles. La non licéisation est la condition d'ordre supérieur, la condition la plus improbable par rapport à la licéisation. Elle inaugure un état et établit une structure qui surpassent ceux où les corps, vivant d'une symbiosis présociale, n'étaient objet d'aucun égard et ne revêtaient l'aura d'aucun statut⁷.

Les sociétés statutaires impressionnent par la spatialité cérémonielle dont elles cultivent les formes, parfois avec passion⁸. Alors que les sociétés poststatutaires de notre modernité, que nous qualifierons, avec la sociologie contemporaine, de sociétés fonctionnellement différenciées, remplissent l'espace du mouvement incessant de particules et d'objets sans qualités – tels les personnages de la scène d'ouverture du roman de Musil⁹ –, les hiérarchies statutaires exigent de la lenteur pour que puisse se faire la manifestation de la préséance dans l'effacement. À partir d'une certaine vitesse ou lissité fonctionnelle (de processus) de la communication, la corporéité statutaire s'éteint et avec elle disparaissent l'ensemble de ses appareils cérémoniels. La prégnance de la différenciation statutaire et sa force se montrent précisément dans leur originarité et leurs modes d'expression prélangagiers. Cette différenciation a ses racines, en effet, dans la motricité symbiotique primordiale et les gestes d'ouverture inaugurale de l'espace.

Tel est le premier rapport de la société au corps. C'est le rapport de l'être-dans-la-société du corps. La société l'entoure et lui dispense l'espace de son apparition en elle. Elle se montre sur lui comme un complexe d'égards et d'octrois¹⁰. Les corps revêtant leur statut sont les nœuds discrets autour desquels la société se rassemble comme l'ordre qu'elle est et manifeste le sens de sa composition et la solidarité de ses parties. Cela, elle le fait dans l'octroi originellement moteur et rituel d'un égard à un être « personal » ou facié. À la gradation allant du corps pleinement facié au corps complètement infacié correspond celle des prérogatives et des égards sociaux qui vont s'éteindre dans le non droit de la disposition totale –

7 Certes dans le monde animal, le moins fort cède la place au plus fort. Il lui signale sa soumission par des gestes et des rites. Cela est cependant encore très éloigné de ce que nous décrivons ici d'un égard symbolique qui reste toutefois ancré et motivé dans du physiologique archaïque.

8 C'est bien de la passion que le duc de St Simon déploie dans la défense des inégalités statutaires, lui qui porte la sensibilité aux moindres octrois / refus de l'égard à des degrés extrêmes.

9 Le roman de Musil s'ouvre sur une description célèbre d'une agitation urbaine vue comme un très grand nombre de mouvements enchevêtrés d'hommes et de choses, observés d'une perspective physico-météorologique.

10 Nous utilisons le terme octroi dans son sens originare qui est celui d'accord, de concession, ainsi que de chose accordée (gracieusement, volontiers ou tout simplement) et non pas dans le sens dérivé de droit (taxe) levé, dû, revendicable. Le glissement de signification s'est fait, comme le suggère la construction de l'entrée dans le Littré, à travers les coutumiers qui parlaient de droits accordés par le souverain à des instances régionales ou locales qui en faisaient des droits dus en les appliquant ou les réclamant (« octroi de la ville de Lyon : permission que le roi avait donnée à la ville de Lyon de lever sur elle des deniers, d'où par extension du sens de subside accordé, droit qu'on lève sur certaines denrées à leur entrée dans une ville »).

comme condition servile. La société est un rassemblement de communautés originaires symbiotiquement constituées (*gentes, tribus, fratriae, familiae*), qui se rassemblent autour des corps de leurs membres selon les gradations indiquées. Le corps exige l'octroi de l'espace et du temps nécessaires à l'accomplissement de son apparition. Sur ce corps et son apparition la société elle-même est en accomplissement¹¹.

Le deuxième rapport fait de la société un instar du corps. En effet, la société se comprend comme *corpus* au sens de la *corporatio* du droit romain, c'est-à-dire comme agrégation de parties formant ensemble un *body politic*¹². Avant que la dogmatique juridique ne forme les abstractions de sa théorie de la *corporatio* – lesquelles ont d'ailleurs eu peu d'influence sur la philosophie politique des origines du « compact »¹³ humain –, la société était déjà représentée à la ressemblance d'un corps humain, composée comme lui de membres et assignant à chacun de ces membres une « fonction » sociale propre à lui. L'analogie du corps et du social ne relève cependant pas d'un allégorisme platement fonctionnel. Elle pose trois corps en correspondance imaginale¹⁴ : le corps cosmique, le corps humain et le corps social. La séparation des régions corporelles selon les directions cardinales et de sous-régions selon une variété de biais de découpe donnent naissance à des cosmologies, des anatomies ou des sociotaxies très compliquées. L'homologie des corps est en elle-même extrêmement complexe et significative. Le corps comme figure est ici symboliquement totalisé : tant le corps humain que le corps social sont alors aspirés par de grandes symboliques qui y marquent leurs figures archétypiques¹⁵.

La société possède ainsi deux rapports décisifs au corps : d'une part, un rapport dans lequel le corps est revêtu d'un statut qui en fait un individu facié et lui donne droit à des égards, le constituant par là comme membre d'elle et se constituant elle-même dans cet octroi de respects en lui ; d'autre part, la société est dans un rapport de ressemblance ou de reflet au corps dont la composition et l'étendue symboliques se retrouvent dans ses articulations à elle. Les deux rapports ont été déconstruits à l'époque moderne. Le

11 Il y a des cas où la gradation hiérarchique est pensée dans des termes strictement émanatistes, de manière à ce que toute éminence, toute obligation d'égard se trouve absorbée dans une personne, laquelle la redistribue et la répartit sur les degrés inférieurs de sa hiérarchie. La « prosopie », la « facité » n'est pas accordée originellement à une pluralité d'individus, mais est incarnée en un seul, pour ensuite en être dérivée. Cette conception ne correspond pas au modèle romain – ni grec – qui est à l'arrière-plan de notre présentation et l'inspire plus ou moins directement.

12 C'est ici que se conçoivent les abstractions menant à la conception d'une personnalité morale des *corpora* sociaux – associations religieuses ou professionnelles, états, entreprises (modernes).

13 En anglais, le mot qui désigne le corps résultant de l'association ou du « covenant » est le même que celui désignant ce dernier.

14 Nous utilisons le terme forgé par Henri Corbin pour désigner le domaine d'idéation imageante placé entre le sensible et le suprasensible et qui permet de donner corps à des réalités qui ont en soi déjà quitté le règne purement corporel. Il est clair que nous dépouillons cependant ce terme de ses connotations mystiques.

15 « the body ... underlies all metaphor » écrit Lambek (1998, p. 107) en commentaire de ses descriptions d'organisations et de médiations sociales mélanésiennes.

statut, comme catégorie juridique définissant des modes inégalitaires d'assignation de positions sociales à des individus et des groupes, a été éliminé des droits des sociétés modernes qui ont basculé de la forme d'organisation stratificatoire à un mode de différenciation fonctionnelle ne reconnaissant aucune hiérarchie entre les sous-systèmes fonctionnels et ne permettant pas la formation d'un centre ni d'un sommet sociaux. La société ne peut plus être conçue comme *corpus* ou rassemblement unifiant de plusieurs pour la poursuite de la fin essentielle de l'homme ou de fins déterminées. Avec la disparition de la différenciation statutaire, la socialité des corps amorce un déclin que plus rien n'arrête. Les gradations de la dépense spatiale et temporelle liée à l'apparition personnelle / faciale du corps perdent leur objet. La motion de l'espace dans l'apparition, le gestuel primordial de la cession d'aire face à celui d'un commandement d'effacement et d'égard, les figures du conteste des précédences et des préséances, l'accomplissement du social lui-même sur le corps et sur sa motricité originaire symbolisant les premières spatialisations (Einräumungen) du monde et de la communication, toutes ces coïncidences des symboliques corporelles et sociales se désintègrent. Avec l'arrivée à maturation d'une nouvelle forme de différenciation sociale qui rompt définitivement avec toute symbolicité, les sémantiques qui densifient le sens au-delà de ce que supportent les nouvelles dynamiques de la contingence sociale et de son ouverture de l'avenir à tous les influx, tombent en désuétude.

L'« homme total »

Nous voulons affiner notre descriptions de la corporéité statutaire. Nous voulons mieux comprendre les phénomènes de la prégnance statutaire des apparitions corporelles et de l'articulation sur le corps du valoir social. Il nous faut pour cela changer de point de vue et passer d'une considération sociale-structurelle à une considération d'anthropologie culturelle. La perspective change ce faisant dans la mesure où les rapports des positions sociales complémentaires que l'on pouvait lire dans le gestuel du ménagement et de la déférence devant des apparitions corporelles ne sont plus au centre de l'intérêt, mais bien la cristallisation sur le corps de sens social en général.

Nous suivrons ici les analyses de Marcel Mauss sur les « techniques du corps ». Comme il est connu, Mauss est parti de ses recherches d'anthropologie comparative pour formuler des thèses générales sur l'unité du social, du psychique et du physiologique. Ces thèses forment le cadre dans lequel le concept d'*habitus* a été formulé – un concept dont la carrière a été étonnamment fertile dans la sociologie française de la fin du 20^e siècle. Au point de vue de notre questionnement, c'est le phénomène général d'incorporation du sens psychique et social qui nous intéresse. Nous adhérons ainsi de très près à la problématique maussienne.

L'enquête ethnographique a longtemps été dominée par le donné central et dur des conceptions religieuses, de l'organisation sociale et de l'équipement technique. Sa systématisation dans la largeur de tous les champs de la construction sociale du sens a été tar-

diver. C'est dans le cadre de cet élargissement que l'intérêt pour des phénomènes non thématiques comme les techniques du corps est apparu. Ces techniques furent projetées par Mauss comme les « façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss 1950, p. 350). L'accouchement, le nourrissage, le sevrage, la démarche¹⁶, la manière de s'asseoir, le coucher, la danse, la manière de nager, les techniques de plongée, la salutation, ... condensent non seulement un savoir-faire, mais aussi signification et différenciation : ils sont différents d'une culture à l'autre et varient même au sein d'une même société selon le sexe, l'âge et la position sociale. Ce point de vue ethnographique fait apparaître sur les corps d'individus vivant dans une société la variation et les particularités de la technique et de l'expression des actions quotidiennes et extra-quotidiennes qu'ils accomplissent. Il révèle un sens de grande portée là où la mêmeté des fonctions et l'égalité des résultats empêchent de voir autre chose que les formations massives de leur évidence. L'idée d'une couche sensée de faits qui sont les « faits physiologiques » devient de plus en plus plausible à mesure que l'observation adopte ce point de vue. Ces faits sont-ils étudiés dans leur relevance comme des incorporations de projets de sens, que leur solidarité avec les deux autres couches, également isolables, de faits, à savoir les faits psychologiques et les faits sociaux, devient immédiatement visible. Tous ces faits sont des accomplissements de l'expérience mondaine de l'individu. Mauss affirme que ces faits se mélangent et s'unissent. « Le social, le psychologique et le physiologique se mêlent » (ibid., p. 303), « le corps, l'esprit et la société » (ibid.), « corps, âme, société, tout ici se mêle » (ibid.). Ils subsistent dans un « unisson » (ibid., p. 301), forment unité. En particulier le physiologique et le social sont directement unis (ibid.) et ne nécessitent parfois nulle médiation psychique consciente. Dans tous les cas, ces faits constituent trois couches de « phénomènes de totalité » et s'incorporent dans l'« homme complet », « non compartimenté » ou « homme total » (ibid., p. 304)¹⁷.

Adopte-t-on donc ce triple point de vue de la prégnance globale de toutes les fonctions et de toute expression corporelle de l'individu pour la description de la réalité sociale, la « nature sociale de l'«habitus» » (ibid., p. 369) devient visible. On devra ainsi voir dans l'éducation, l'appartenance, la mode, le prestige, ... des « habitudes » variant suivant les sociétés et constituant autant de techniques et de documents de l'« ouvrage de la raison pratique et collective » (ibid.). Ces techniques s'effectuent sur le corps et deviennent des

16 « gait » est le mot que Mauss préfère au français 'marche'.

17 Les formules de Mauss sont distribuées sur un certain nombre de ses travaux, tels : « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », « Les techniques du corps ». Ces textes se trouvent dans le recueil *Sociologie et Anthropologie* (Mauss 1950). Certains insistent plus sur l'unité du physiologique et du social, d'autres sur celle du social avec le physiologique ou du psychologique avec le physiologique. Dans une seule et même contribution on trouve parfois des mises en évidence de l'une ou de l'autre de ces unités, dans les « Rapports » par exemple, sur l'unité du « complexe psycho-physiologique total » (ibid. p. 305). Sur ces différentes thèses unitaristes règne cependant la grande thèse de la totalité des trois domaines dans l'individu social incarné.

techniques et des habiletés du corps. Des techniques inculquent ainsi au corps des techniques qui font de celui-ci « le premier et le plus naturel des instruments », en font en somme un « objet technique » (ibid., p. 372). Sans formation du corps, les systèmes des « montages symboliques » qui constituent la « vie symbolique de l'esprit,... de la conscience » (ibid.) ne peuvent advenir.

Aucun agir corporel n'est purement fonctionnel. Toute activité corporelle a une certaine contingence, une bande de variation qui en font une technique. Elle n'est jamais simple processus physiologique en troisième personne, comme la digestion par exemple¹⁸. Comme technique, elle exige apprentissage et mise en pratique, et avec cela, à nouveau, des techniques d'inculcation. Sur tous les plans nous avons affaire à un donner forme, c'est-à-dire à de l'intention, de l'idiosyncrasie et, au fond, à un « tour » expressif. La « technicité » du physiologique le soustrait à la dimension des simples décours opératifs, aveugles, effectués en troisième personne. Elle suppose à toute activité corporelle une forme donnée, passivement appropriée, sédimentée dans le faire et la conscience collectifs – et, sur leur fondement, dans le faire et la conscience individuels. Tout agir corporel est intrinsèquement expressif, dans le sens où son expressivité (primairement sociale) ne peut être abstraite sans que les corps dans la société ne soient éjectés hors de leurs trajectoires et tombent aveugles et désarticulés dans un espace amorphe. Le désancrage hors du sédiment social du « mode de vie, le modus, le tonus, la « matière », les « manières », la façon » (ibid. 375) mènerait à l'effondrement de l'ensemble de la motricité, très finement articulée, du corps individuel¹⁹.

Si l'on admet cette approche, la sociologie voit s'ouvrir devant elle une carrière herméneutique-critique captivante. En effet, « le physiologique », comme Mauss l'appelle, fournit un matériel prédiscursif ferme, que ne peuvent relativiser les observations des couches supérieures de synthèses sociales du sens. Le physiologique marque, à rebours de cette relativisation, toute création sociale de sens de ses propres imprégnations dans le corps. Ces imprégnations appellent et attendent l'interprétation. Le corps « muet » devient ainsi la source la plus fertile de l'intuition sociologique. Il offre les icônes les plus fermes de l'ordre symbolique. Les discours sociaux sont par comparaison, si l'on abstrait précisément de leur

18 Cela peut être contesté dans la mesure où ces processus sont également culturels et où la plupart des cultures ne les connaissent pas, voire sont incapables de les reconnaître comme « physiologiques » au sens de leur construction dans la science moderne. C'est ainsi que beaucoup de dysfonctions de la digestion, du sommeil, de la grossesse, etc. sont culturellement conditionnées.

19 À la lumière de cette approche, la distinction entre comportement fonctionnel et expressif – courante dans la psychologie de la personnalité, d'un Allport par exemple (voir là-dessus Hall et alii 1957, p. 273ss) – se révèle problématique. Certes, un moment fonctionnel est toujours donné : une activité corporelle tend toujours à produire un changement réel dans le corps ou dans son environnement, changement qui lui permet de persister dans l'existence. Une isolation du fonctionnel n'est pas possible, du moment que le corps, lorsqu'on le réduit à une pure fonctionnalité, cesse de pouvoir fonctionner. Saper l'expression ou l'expressivité ne laisse pas la fonction intacte. Plus précisément : l'empêche tout simplement de persister.

imprégnations corporelles et les prend dans leur teneur sémantique thématique, bien moins instructifs. En effet, ils ont l'inconvénient de contaminer, par les interprétations, explications, argumentations qui sont contenus en eux comme discours-objets, les discours sociologiques qui les observent et en proposent analyse et interprétation²⁰.

Phénomènes d'incongruence

La profondeur de l'ancrage de l'habitus corporel qualifie les sociétés dont la structure est toute orientée sur le maintien d'une continuité des états sociaux connus, coutumiers, normés et normants, ainsi que, corrélativement, sur le rejet et l'obstruction de la contingence – comme variation et novation. Des sociétés du changement, comme les sociétés modernes, vivent, à l'opposé de celles-là, de leur ouverture sur la variation et d'une dynamique de l'import du nouveau, qui œuvre toujours aux limites de la capacité d'intégration de ce nouveau par ces sociétés. Les crises vécues par ces sociétés sont témoins du risque constant que celles-ci courent d'être dépassées par les exigences d'adaptation au nouveau que l'ouverture à la contingence implique. L'accélération du changement, par exemple des rôles sociaux et des modèles d'interaction, n'est pas sans incidence sur le domaine des habitudes incorporées. Or, ce domaine a une temporalité propre qui n'est pas celle de la mobilité sociale de groupes et d'individus dans les sociétés où l'avenir ne peut cesser de croître et de s'accélérer²¹. C'est ainsi qu'apparaît une problématique de croisements de « modes » corporels incongruents²² : les uns sédimentent de vieilles expressivités de manières d'être culturelles locales transmises par le biais d'inculcations et d'appropriations prédiscursives ; les autres sont atteints et adoptés au cours de la carrière sociale de l'individu. Le croisement des deux modes rend la description sociologique difficile. Une orientation trop étroite sur les modes plus profonds peut favoriser des interpréta-

20 Le reproche que Lévi-Strauss (1950) fait à Mauss est célèbre – à savoir qu'en adoptant le point de vue des indigènes et de leurs dogmes manaiques, il s'est laissé fourvoyer dans son interprétation du don.

21 Simmel a souligné le rôle de l'argent dans la dissolution des relations extrêmement étroites, sinon de la « fusion », existant entre l'individu et sa possession, sa position sociale et les « contenus matériels de son être » (1977, p. 360)

22 L'incongruence est déjà là, sans aucun doute, au niveau traditionnel. En d'autres termes, la congruence parfaite n'est jamais donnée. Même les systèmes de castes les plus rigides connaissent des relativisations de leurs ascriptions sous la forme d'une distinction entre ordre formel et ordre empirique (*varna* et *jati* dans le système indien). Les contingences de l'incorporation, les aberrances légères ou graves des exemplaires vivants par rapport à leurs modèles idéologiques, la répartition, sur les individus, des attributs (*guna* et *karma*) à travers les castes et les sous-castes sont à l'origine d'une complexification du système – qui se reflète dans la création de sous-castes. La répartition transversale des attributs et la répétition des modèles de distinction à travers les statuts les plus éloignés les uns des autres garantissent, pour Dumont (1966, p. 81), la cohérence et la solidarité de l'ensemble du système. Voir à ce sujet Bétéille 1998, p. 1026ss., ainsi que la position d'Aristote sur l'esclavage naturel que nous discutons plus bas.

tions qui surévaluent la stratification. Elle peut également perpétuer la croyance en une permanence et une capacité d'insertion de manières d'être traditionnelles en perpétuant une vision ethnoculturaliste de la société qui ont par ailleurs, et à juste titre, perdu beaucoup de terrain dans la description sociologique. La permanence de couches physiologiques d'expressivité, qui contrastent et contredisent l'expressivité des rôles et des interactions sociales actuelles, pose un problème sociologique. Elle met en évidence la nécessité, dans la description de sociétés de changement comme les sociétés modernes, de relativiser ou même d'abandonner les thèses maussiennes de l'homme « total » et des phénomènes sociaux de totalité.

Il suffit de comparer les nouvelles élites politiques, économiques et culturelles, dans un pays comme l'Allemagne par exemple, à ce que furent leurs prédécesseurs avant les égalisations massives promues par le 3^e Reich et la république de Bonn, pour se faire une idée de ce phénomène de la persistance d'habitus corporels incongruents. L'exemple allemand fournit une image impressionnante du mélange et de l'inversion des contenus symboliques de l'expression incorporée et de sa prégnance sociale. En effet, on observe ici comment des modes corporels qui ont toujours été associés à une simplicité, rusticité, étroitesse petite-bourgeoise des origines fonctionnent comme adjutants des carrières politiques, économiques et culturelles des individus. Parallèlement, les thèses se trouvent quotidiennement relativisées qui affirment le maintien des *habitus* traditionnels des élites françaises et anglaises. Certes, dans ces cadres nationaux, de tels *habitus* fonctionnent encore en partie comme des assurances de la validité du passé et jouent un rôle important dans la construction de l'identité culturelle. Ce rôle cependant ne s'articule pas à la production ni au renforcement d'une structure stratifiée que la réalité sociale a déjà désertée. La culture de ces *habitus* est, en effet, reléguée dans le domaine fictionnel des médias de masse qui produisent les narrations dans lesquelles de telles assurances sont puisées. De tels *habitus*, réalisés par des individus sur leurs corps, leurs expressions communicationnelles, leurs attitudes et leurs convictions, feraient un effet ennuyeux et apparaîtraient dénués de portée, s'ils allaient jusqu'à un sérieux et un unisson marquants. De fait, ils tombent dans le domaine d'une communication polysémique qui en joue et s'en entiche comme d'une coquetterie. Ainsi, le double sens est clairement souligné par un mode habituel global qui, lui, accentue suffisamment modernité et coolness. On répudie ainsi tout ce qui n'est pas assez moderne et cool comme tout à fait inacceptable et dérogeant au minimum dont tout un chacun doit faire preuve pour prendre part à la communication publique et jouer le jeu de sa fluidité.

Mauss était conscient des limitations qui devaient être apportées à sa théorie de l'habitus dans ses applications aux sociétés où des processus de modernisation sont en cours. Il a, en effet, précisé ses thèses de manière à cantonner les phénomènes de totalité aux sociétés qui n'ont pas connu de transformations culturelles impliquant des différenciations sociales posttraditionnelles. C'est l'« homme instinctif » qui incarne pour lui l'« homme total » : La totalité du physiologique, du psychologique et du social ne peut être prégnante que dans un homme à qui demeure épargné le clivage des unités origi-

naires du sens en une variété de fonctions et qui ne soumet pas les « divers compartiments de la mentalité » (Mauss 1950, p. 305) à un contrôle distanciant. Les strates supérieures de la société, qui souvent s'éduquent à une plus grande maîtrise de l'instinct et de l'affect, réduisent ce faisant leur adhésion au corps. Elles produisent ainsi, en ayant recours à une médiation psychologique plus dense entre le physiologique et le social²³, de nouveaux habitus caractéristiques. Ceux-ci répriment toute une série de modes corporels qui seraient, en leur absence, parvenus à expression dans la totalité « instinctive ». La théorie maussienne subit ainsi un effet de contamination caractéristique des théorisations sociologiques classiques. En effet, la corporalité des habitus est pensée en elle de manière intensiviste, pourrions nous dire, comme si les habitus corporels étaient d'autant plus intenses que le corps y participait de manière positive déterminante. Des habitus réalisant des dénégations du corps apparaissent alors moins corporels, moins totalisants que ceux qui laissent vivre des besoins, des expressions, des potentialisations du corps. L'éducation à une « résistance à l'émoi » (Mauss 1950, p. 385) qui revient à une « éducation du sang-froid » (ibid.) avec l'inculcation de techniques corporelles destinées à promouvoir des « mécanismes de retardement » (de la réaction, ibid.), est pensée comme allant dans le sens d'une déconstruction de la totalité physiopsychosociale.

Les destins de la corporéité ne sont cependant rien d'autre précisément que les constructions sociales de cette corporéité, constructions faisant l'objet de l'analyse sociologique. La théorie de l'habitus se met elle-même en défaut lorsqu'elle fait dépendre les qualifications du corporel instruit dans le social, d'une corporalité intensive des modes. Le corps se révèle cependant d'autant plus subtilement et plus décisivement être corps qu'il est nié avec force.

Il reste que la théorisation maussienne nous a aidé à voir, dans toute leur largeur, les phénomènes de coïncidence du corps, du psychisme et de la société. Une herméneutique culturelle n'aura jamais fini d'y puiser inspirations et modèles. Ce que nous nous proposons à présent, c'est une discussion du processus fondamental de généralisation de la corporéité ou encore de l'admission de tous à la *persona* et au *corpus*. Que devient le corps lorsque tous ont droit à la plénitude du *corpus* et comment se configure alors la communication sociale ?

Généralisation de l'inclusion

L'égalisation des conditions a été reconnue, dans la philosophie politique et une grande partie de la sociologie du 19^e siècle, comme la dynamique fondamentale des sociétés modernes. La tendance à l'égalisation était perçue comme une nécessité quasi objective de l'évolution sociale et l'ensemble des processus de modernisation étaient vus comme

23 Mauss souligne dans ce contexte que « les faits psychologiques [jouent le rôle] d'engrenage ... je ne les vois pas comme causes, sauf dans les moments de création et de réforme » (ibid., p. 385). C'est le cas dans les évolutions qui mènent à une domestication ou une disciplinisation de l'affect.

convergent en un faisceau enveloppant cette tendance. L'égalisation et la convergence forment ainsi un théorème de l'observation scientifique de la modernité par elle-même. Tocqueville voit ainsi dans le processus de démocratisation la tendance la plus forte et structurellement dominante des sociétés d'Europe et d'Amérique du Nord. La suppression des hiérarchies statutaires, qui apparaissent comme des prolongements d'une inégalité injustifiée et injuste posée à la naissance, se présente comme une loi historique qui balaie quasi irrésistiblement l'ancien ordre naturel-hiérarchique²⁴. À sa place, un nouvel ordre s'établit, qui se fonde sur la libération d'individus pour la réalisation de buts et modes de vie qu'ils choisissent, sans contrainte et à part soi, comme ceux qu'ils veulent poursuivre.

Une telle manière de voir occulte cependant la paradoxité radicale des processus en cours. L'égalisation, l'admission de tous à l'accès à un bien, une prérogative, un médium ou une manière de communiquer qui, dans la structure hiérarchique des sociétés stratifiées, étaient statutairement distribués, transforme de fond en comble les objets désormais égalitairement octroyés et les contextes de leur accessibilité généralisée. Une telle égalisation ne peut être représentée, dès lors que ses contextes eux-mêmes sont transformés, comme une simple levée des limitations de l'accès, lesquelles en ont jusque-là limité la jouissance à un petit nombre. On ne peut penser cette levée de l'exclusion comme une simple levée d'obstacles qui généralise tout simplement la jouissance à un plus grand nombre d'ayants droit. On ne peut la penser comme un élargissement des cercles des personnes privilégiées jusqu'à inclusion de toutes.

La suppression de privilèges statutaires n'est pas un monopole des sociétés modernes. L'élargissement progressif de la *civitas* ou du *ius civium* aux cercles concentriques des peuples voisins et alliés de Rome, aux peuples italiques et finalement à tous les hommes de naissance libre résidant sur les territoires de l'empire en est un exemple. Des évolutions à grande échelle de ce type et leur conception comme des tendances naturelles à l'abolition de déprivations qui commencent à être ressenties de plus en plus intensément comme telles, occultent, quand elles sont mises en relation avec les conditions modernes, la spécificité de ce qui est en jeu à chaque fois. Ainsi, le développement décrit par l'agrandissement progressif des cercles des électeurs au suffrage censitaire dans les états modernes de l'Europe post-révolutionnaire, apparaît comme une récession continue et sûre de l'inégalité naissant de la distribution historique de la propriété. Le fait que la maxime de l'inclusion universelle devient le mythe politique d'une transformation radicale de la structure sociale favorise la conception des évolutions comme progrès d'une tendance évidente et

24 Tocqueville et Prévost-Paradol, qui considère la régression d'un régime démocratique à un régime aristocratique comme tout aussi improbable que l'écoulement à rebours d'une rivière vers sa source, ne sont pas représentatifs de l'intellectualité du 19^e s. sur ce sujet. Même des penseurs aussi progressistes que Renan sont très sceptiques quant à la démocratie politique et apprécient l'existence en elle d'éléments traditionnels comme une sécurité contre la propension au « désordre » – propension qui existerait dans tous les régimes strictement égalitaires. Un panorama rapide des différentes positions est donné par Ponteil 1968, p. 23-60.

désormais irrésistible. Ce faisant on oublie que le basculement structurel vers une différenciation fonctionnelle de la communication sociale est un processus à la fois radical et paradoxal qui tranche toutes les références naturelles et les ancrages originaires.

La problématique de l'égalisation ou de l'inclusion ne se tient pas à l'entrée de la modernité comme un programme normatif qui, dans le cours de sa réalisation historiquement favorisée par des conjonctions complexes de facteurs, provoque ou accompagne le passage d'une différenciation stratificatoire à une différenciation fonctionnelle du social. Il faut se garder d'identifier la revendication d'inclusion avec la revendication de justice. Les sociétés traditionnelles projettent fort bien, comme fondées dans leurs représentations du juste, des revendications normatives d'inclusion ou d'admission à des droits garantis. La différence avec la revendication d'inclusion moderne est que les droits en question ne peuvent être conçus que comme des privilègements à garantir par des statuts. Les droits pré-modernes sont des droits matériels définissant des statuts et des contenus juridiques qui leur sont associés. Ils n'ont rien à voir avec des maximes formelles qui doivent subir des épreuves d'universalisation procéduralement établies avant de pouvoir être reliées à un contenu. Leur relation à un contenu est essentielle, elle ne peut être remise en question et révisée dans des procédures triviales dès que des revendications d'universalisation, qui toujours échangent leurs contenus, ont produit de nouvelles normes – comme cela est la règle dans les systèmes juridiques de la modernité. Les revendications normatives d'inclusion connues des droits pré-modernes sont des tendances locales de dotations de droit. Ce sont pour ainsi dire des *piae causae*²⁵, qui laissent inchangée la structure de la société et qui d'ailleurs ne peuvent en concevoir la transformation. Elles créent de nouveaux statuts, changent certains statuts existants ou admettent un cercle déterminé d'aspirants à des positions statutaires données. Elles accroissent régulièrement l'intrication des rapports statutaires, sans nier ni dépasser la logique de la complémentarité (des positions sub- et surordonnées) immanente à toutes les structures hiérarchiques.

Par contre, la revendication d'inclusion universelle qui accompagne la différenciation fonctionnelle constitue une rupture structurelle. La théorie de la société luhmannienne a donné de cette rupture une description très vaste couvrant l'ensemble des sous-systèmes sociaux. Peter Fuchs l'a articulée autour des trois moments de l'hypercomplexité, de la polycontextualité et de l'hétérarchie, et a tenté d'y ancrer tout le potentiel de paradoxité de la société moderne²⁶. Les ordres du sens de cette société ne sont pas consistants et n'ont pas de subsistance en dehors des accomplissements de leurs opérations. Les questions du sens et de l'action ne sont pas décidables dans ces conditions. Notre thèse est que, dès lors que de telles questions sont devenues indécidables et que les ancrages naturels et temporels ne sont plus disponibles pour que ces questions puissent être même

25 Voir le chapitre « Der Begriff der sozialen Kontingenz und seine theoretische Konstruktion » dans Clam 2004b.

26 Voir notre note critique sur l'œuvre de Fuchs dans Clam 2003.

posées, la généralisation de l'inclusion, l'admission de tous à toutes les positions, à tous les médias, à tous les systèmes sociaux, sont devenues nécessaires.

En admettant tous les individus à la personnalité, la question se pose de savoir si une telle « démocratisation » du statut plénier représente un privilège de ceux qui étaient jusque là défavorisés ou un déprivilège de ceux qui jusque là étaient favorisés. La levée des limitations d'accès statutaires fait-elle des citoyens de ceux qui ne l'étaient pas, des nobles de ceux qui étaient bourgeois, des bourgeois de ceux qui étaient ouvriers, etc. ou inversement? Suivant nos prémisses, la réponse est négative dans les deux sens. Les véritables universalisations statutaires modernes ne sont pas des élargissements empiriques des cercles des ayants droit se prolongeant jusqu'à ce que tous y soient subsumés. L'universalité formelle est plus que le fait que la classe des sans droits soit désormais pratiquement vide. Elle rend le statut paradoxal et le désagrège complètement. La généralisation empirique, factuelle – comme subsumption d'aspirants qui ne laisse de fait personne en dehors de sa subsumption –, pourrait, dans certaines conditions, mener à des tensions, mais pas à l'autodissolution paradoxale du statut. Les formes de socialité hiérarchiques, graduées d'après la plénitude juridique des statuts qui admettent un plus ou moins de personnalité, de « prosopie », de liberté, ont des architectures très complexes qui articulent, les unes sur les autres, la multitude des positions accrues et les orientent sur des valeurs de perfection. Cette possibilité de l'articulation et de la mesure se perd avec l'universalisation formelle. Il n'y a pas de statut de la citoyenneté pleine sans les gradations complémentaires en modes subordonnés de la citoyenneté et en modes d'exclusion de la non-citoyenneté. L'admission formellement universalisante de tous au *corpus* abolit la hiérarchie statutaire de la corporéité. La personnalité et ses diminutions graduées allant jusqu'au retrait total de la personnalité ne sont plus reliées entre elles. Les unes ne se comprennent ni ne s'accomplissent à partir des autres.

Statut et inclusion

Pas plus que d'autres objets de la construction sociale, les corps n'ont, dans la société moderne, un fondement où se supporter. Ils ne peuvent s'orienter sur aucune mesure de l'intangibilité, l'intégrité ou l'égard plénier, car de telles mesures exigent des hiérarchies des ordres du sens où se fonder. Le « idéal standard » – selon l'expression de Samuel Butler (1994, p. 248) – demeure, jusque très tard dans la modernité, l'homme d'éducation libérale (au sens de *liberalis*), vivant libéralement (*liberaliter*), une variation du citoyen aristotélicien libéré de toutes les servitudes domestiques et utilitaires²⁷, ayant en commun avec lui l'eudémonisme qui donne à l'ensemble de la vie une architecture univoque de moyens-fins réglant la projection et la mise en œuvre de toutes les poursuites (de l'homme libre pour mener une vie gaie et distinguée). Dans l'histoire de la philosophie, le statut

²⁷ Pour s'adonner à la *theōria*. *Theōria* est dès le départ un élément de distanciation de et de renoncement à la vie qui transpose les vraies joies de la vie dans le domaine suprasensible.

de ce sujet supérieur a été au centre de longs débats : on a insisté d'une part sur le fait que l'exemption du souci utilitaire accordée au citoyen et sa faculté de s'adonner à loisir à la *theōria* et au bonheur qu'elle donne ont pour condition l'asservissement d'un nombre non négligeable de non citoyens ; que la réalisation de la mesure parfaite de l'homme en certains quant à la taille, la démarche, le port et les comportements a pour corrélat sa non réalisation dans beaucoup d'autres. L'homme parfait se révèle dans son corps, dans l'expression corporelle de son caractère, dans la liberté et la libéralité de son être. Le corps servile, par contre, porte inscrits en lui les stigmates de la servitude : courtaud et disharmonieusement musclé, il montre son instrumentalité pour les véritables buts(-en-soi) que sont les hommes libres qui lui commandent²⁸. Ainsi se répartissent sur un versant la figure et le lustre, sur l'autre le retrait du *prosôpon* et l'obscurité d'un paraître qui s'annule.

On pourrait penser que la question se pose aujourd'hui sous un tout autre signe. Dans l'antiquité, – ou plus généralement dans les sociétés traditionnelles dont la subsistance ne pouvait jamais être durablement assurée – la division du travail social devait défavoriser très durement la majorité, afin qu'une minorité puisse réaliser les idéaux culturels des sociétés concernées. Aujourd'hui, les ressources n'étant plus rares, chacun peut accéder à une vie libre. La mise en capacité de tous de choisir librement leur buts paraît, en effet, réalisée. À en juger par la sécurité et le confort de l'existence matérielle et l'abondance du loisir, tous semblent vivre aujourd'hui comme des *eleutheroi* et des *gentlemen*²⁹.

Certes, on voudra argumenter en partant de la distinction entre biens divisibles et indivisibles et montrer que la surabondance des ressources ne lève nullement la rareté de la disposition idéale qu'on en a. Même si ces ressources sont réparties, admettons-le, de manière globalement égale, il suffit que demeurent des déprivations relatives, parfois fort limitées, pour qu'elles soient perçues et interprétées comme interdiction d'accès, exclusion, refus de la disposition. Des stratégies de la distinction dessinent, au sein même de l'abondance, des lignes qui incluent les uns et excluent les autres de la participation à des capitaux qui en deviennent symboliques et indivisibles. Les symbolisations raréfient

28 Les formulations les plus claires se trouvent chez Aristote dans la Politique 1254 b 27ff (bouletai men oun hê physis kai ta sômata diapheronta poiein ta tôn eleutherôn kai tôn doulôn... (la nature veut différencier aussi les corps des hommes libres et des esclaves)). Cette différenciation naturelle de la figure corporelle n'est cependant ni toute à fait régulière ni mécanique. « Il arrive souvent « (symbainai de pollakis), « as a matter of fact », pourrait-on dire, que les attributs corporels soient distribués de manière à ce que des esclaves aient des figures d'hommes libres. Sans cette ambiguïté, esclaves et hommes libres seraient tout aussi différents entre eux que les hommes des dieux (ibid.). L'« homme total » doit être « lu » ou colligé dans ses attributs individuels et interprété dans la figure globale qu'il donne à voir parce que les hommes ne se distinguent jamais pour former des espèces différentes. Il y faut, dans chaque culture, un certain sens, une certaine pratique pour discriminer les qualités sensibles qui se perçoivent et s'interprètent comme des signes de l'incorporation sociale.

29 Dans l'optique aristotélicienne l'abondance libre pour les vraies fins, c'est-à-dire les fins-en-soi (eleutheroi gar to mê pros allon zên, (il est propre à l'homme libre de ne pas vivre pour quelqu'un d'autre – i.e. que sa vie soit (sub) ordonnée à celle de quelqu'un d'autre) Rhetorik i,ix,29).

et rigidifient des biens qui sont en principe accessibles à une généralité. L'ordre symbolique culturel apparaît, dans une telle description sociologique, comme mécanisme de reproduction de la déprivation sociale et de la raréfaction paradoxale. Elle s'effectue comme pratique de réinscription de la différenciation hiérarchique-statutaire³⁰.

Le programme est alors le découvrément de toutes les symbolisations qui, dans un contexte d'admission universalisée à tous les systèmes sociaux, maintiennent une exclusion latente. La garantie de l'égalité de l'accès de tous à tous les systèmes sociaux, garantie manifeste, constamment déclarée et renouvelée dans les textes constitutionnels, légaux et réglementaires, est minée par des distinctions fines qui s'instrumentent surtout de codages corporels du statut. De tels codages sont subtils et souvent non remarquables pour ceux qui n'y sont pas introduits. Leurs effets n'en sont pas moins drastiques, ces codages n'étant pas appropriables en dehors des cercles et des groupes qui les reproduisent, et leur chance d'être réduits étant dès lors très restreinte. C'est ainsi que les différences statutaires, à suivre cette description sociologique, se perpétuent dans les symbolisations culturelles et les techniques du corps transmises et inculquées au sein de groupes spécifiques³¹. Ces descriptions affirment donc la persistance, dans nos sociétés, de statuts ou d'effets statutaires et de leur inscription dans des corps.

Notre analyse nous a conduits à soutenir que l'inclusion universelle moderne était autre chose que la levée empirique de l'exclusion. Celle-ci donne – hypocritement peut-être – à tant d'individus accès à tous les systèmes sociaux que presque aucun ne reste dehors – alors que de fait les exclus paraissent nombreux. Nous disions que les différenciations statutaires n'avaient plus d'appui social parce qu'elles ne peuvent plus renvoyer à des étalons de perfection et à gradations descendantes à partir d'eux. Dès lors, des ensembles hiérarchiques consistants ne peuvent plus s'organiser. La différenciation fonctionnelle et la généralisation des droits de participation à tous les produits sociaux qui y est associée ont rendu les statuts radicalement paradoxaux et les ont livrés à une dissolution silencieuse et irrésistible. Nous voulons, dans ce qui suit, montrer comment la prégnance corporelle d'un « idéal standard » social a pour pendant la prégnance corporelle de rôles qui lui sont subordonnés ; et que les tentatives d'avoir l'un sans l'autre sont vouées, dans le contexte de la dynamique moderne de l'inclusion universelle, à l'échec. Nous passerons ensuite à la description de destins corporels dans les sociétés contemporaines. Il s'agit ici d'esquisser la problématique de la libidinalisation et de l'intimisation du corps et de montrer comment la sémantique du corps se réorganise autour du paradoxe de la généralisation d'un rôle primaire corporel.

30 Nous renvoyons bien sûr à l'œuvre de Pierre Bourdieu, en particulier *La distinction* (1979) et *La reproduction* (1970).

31 Une telle interprétation correspond à une synthèse de deux approches, celles de Bourdieu (ibid.) et de Foucault (1970 et 1975).

Un idéal tardif de la personnalité : le gentleman

Parmi les idéaux élitaires européens, le gentleman anglais est celui qui a le plus longtemps cultivé la conception statutaire d'une existence libérale (au sens de *liberalis*) et l'a portée haut jusqu'à une période avancée de la modernité. Comparé avec lui, le gentilhomme ou l'homme de qualité français cesse d'être un standard social dès avant la fin de l'Ancien Régime. Constituée comme une caste héréditaire, la noblesse n'est pas seulement un style de conduite de l'existence. Elle est soumise, comme matrice d'un type social de « personnalité » (de *facité*) plénière ou supérieure, à des conditions fortement restrictives. Sa « libéralité », en particulier, est considérablement limitée par son parti pris inflexible pour l'ordre féodal et une conception prémoderne de la religion³². L'idéal de l'homme de qualité est d'ailleurs très tôt défié par un nouvel idéal de personnalité, celui de l'« honnête homme », plus adapté à une bourgeoisie cultivée, industrielle, de haute conviction morale, étrangère à l'« allure », la dépense ostentatoire et la gratuité du risque physique – où s'éprouve, dans un style hegelien, la « personne » par sa propre mise en péril³³. Ce nouvel idéal connaît, enfin, avec le romantisme un renouvellement radical : les guerres napoléoniennes ouvrent à une jeunesse bourgeoise la perspective enivrante d'une vie glorieuse acquise et dépensée sur les champs de bataille, dans les salons et l'échange littéraire³⁴. Renouvellement de très courte durée. En effet, il est très tôt suivi d'un profond désenchantement qui en réduit la portée et le sublime dans la poésie et la fiction. Il ne garde plus dès lors que deux moments, tournés vers l'introspection, qui sont ceux du sentir tumultueux et de l'élaboration littéraire de tous les vécus. Il perd ainsi ses liens à l'histoire vivante (de la révolution et de guerres de conquête) et pousse les énergies vers le sentir interne et sa réflexion en lui-même³⁵. La figure de l'« écrivain » apparaît, marquée d'une « souffrance du monde »³⁶ qui lui donne son motif majeur. Elle rassemble en soi toute l'authenticité de l'existence et a de grandes difficultés à s'adapter socialement³⁷.

32 Sur la résistance et l'adaptation de la noblesse française dans la période post-révolutionnaire, voir Higgs 1987/1990. Il est clair que ce sont surtout les « légitimistes » dans la noblesse française qui correspondent à l'image que nous esquissons ici. Le fait est que l'émergence d'une mentalité économique libérale, liée à une affirmation de la positivité de l'échange monétaire est beaucoup plus tardive, dans l'ensemble de cette noblesse, qu'en Angleterre. (Higgs, *ibid.*, p. 202 sq). Pour une comparaison entre les deux noblesses, voir Taine 1986 I, p. 27-69 et p. 207-209.

33 La transition d'un idéal à l'autre passe par la critique janséniste de l'homme aristocratique et de sa « gloire », c'est-à-dire par une « démolition du héros » (Bénichou 1948, p. 97-111).

34 Fait on ne peut plus clairement documenté dans les romans nostalgiques de Balzac et de Stendhal.

35 La tristesse (ennui et mélancolie) naît du retrait de la possibilité de vie tonique dans le monde, dehors, – monde accaparé par la rationalité petite-bourgeoise et évanoui comme le rêve d'une expansion héroïque transformatrice de l'histoire. Elle se substitue aux impulsions vitalisantes de la période précédente.

36 Voir là-dessus Bénichou 1973.

37 La problématique est au centre de l'énorme enquête de Sartre (*L'Idiot de la famille*, 1970) sur une figure littéraire capitale du 19^e s., Flaubert. Le Stendhal de Léon Blum (1947) est également fort intéressant sous ce respect.

L'idéal de personnalité du gentleman ne connaît pas la concurrence d'une figure pathétique, littéraire, socialement inadaptée qui est celle du *héros* intellectuel. Dans le gentleman s'affirme simplement et entièrement un rôle primaire social et les moyens d'une conduite de la vie, adéquate à ce rôle, lui est accordée sans réserve. J'entends par rôle primaire un rôle social qui, doté de privilèges et de capacités, assume une fonction de représentant de l'adéquation (de la demande) de la personne et de (son comblement dans) la société. Aux rôles primaires est déléguée la jouissance de toutes les gratifications que la société est capable d'offrir. On leur accorde d'incorporer la mesure maximale de reconnaissance et de favorisation sociales afin que la société puisse imaginer et embrasser ce qu'elle est à même d'offrir – pour ainsi dire l'enveloppe de son don. Ces rôles ont à mener les différentes formes d'existence sociale plénière devant les yeux de tous, au dehors, en particulier devant ceux qui sont par rapport à eux dans une position complémentaire / ancillaire / secondaire.

Les motifs du maintien d'un style de l'existence sont ici plus importants que ceux de l'authenticité du sentir et de l'élaboration littéraire qui poussent son pendant français dans la marginalité sociale et lient son travail créateur à une constitution psychique fondamentalement névrotique³⁸. Le *pathein* comme disposition originaire ou comme condition durable est ici rejeté. L'intérêt pour le maintien de la belle figure et pour la réalisation concrète de l'existence libérale, dans le monde au-dehors, l'emporte sur la tendance à laisser l'idéal se briser contre les bassesses et les laideurs du monde³⁹. Au lieu de déclarer l'idéal invivable dans les conditions de socialité moderne, qui sont celles, comme nous l'avons vu, de l'universalisation de l'inclusion, l'inégalité est acceptée et défendue comme une condition générale naturelle, inabrogeable et en somme juste – car donnant à chacun le sien – de l'être en société⁴⁰. La réalisation de l'idéal de personnalité libéral exige le maintien d'une base matérielle et débouche sur la reconnaissance de la propriété en capital et du revenu rentier comme forme normale et « méritée »⁴¹ du « gain » de la vie élitaires.

La destination de la vie libérale du gentleman devient impossible si cet attribut financier vient à manquer. Une existence destinée à ce statut échoue alors, comme elle échoue-

38 Sur la constitution névrotique de l'écriture littéraire, voir l'œuvre de Sartre (1970) citée plus haut.

39 Une trace tardive des différences existant entre noblesse française et anglaise se trouve chez Mauriac (1979) qui met dans la bouche d'un de ses héros un croquis alerte de la jeunesse de Cambridge: « frivolité savante, cet art d'éluider les propos graves, les confessions, les aveux, cette science de vivre heureux et avec grâce » (Le nœud de vipères, p. 64).

40 Elle est même réclamée par les états subordonnés. La femme d'Ernest Pontifex, inférieure à lui socialement, ne souhaite rien d'autre que de retourner vivre dans les conditions modestes et grossières qui étaient les siennes (« what us poor girls wants is not to be jumped at all of a sudden and made honest women of; this is too much for us... » (Butler, p. 284). À l'opposé de la nature du gentleman, un « good character » (Butler, p. 263) des sphères inférieures peut facilement se perdre et se corrompre. La perte du caractère va de pair en général avec une perte de la *persona* (sociale).

41 Nous pensons à l'allemand 'Verdiens' qui veut dire, à une différence de genre près, à la fois mérite et revenu. Dans une première version allemande de ce travail nous écrivions: « als Normalform elitären "Verdiens" ».

rait si elle devait s'assumer trop longtemps dans une condition très étroite et très pénible. Cependant, et c'est là qu'apparaît très clairement la conjonction entre corps et statut, cet attribut financier appartient à une nature, qui se constitue, nécessairement, ailleurs, hors du domaine monétaire. La base matérielle pour la réalisation de l'existence libérale est le *proprium*, une condition nécessaire de cet idéal de personnalité qui s'imprègne en elle – son manque rend cette réalisation impossible. En même temps, elle n'est pas le tout de cet idéal. La nature, dont elle est le *proprium*, ne se laisse décrire qu'en des termes qui évoquent l'« homme total » de Mauss. Dans l'idéal du gentleman les traits corporels, psychiques et sociaux sont en effet inséparables. Au premier plan, et comme quintessence du tout, se trouve la figure corporelle comme accomplissement de l'apparence de cette *persona* spécifique. La nature est visible dans une forme physique et peut être reconnue en elle. La conjonction d'une nature psychique (mais en quelque sorte héréditairement transmissible), d'une apparence (corporelle) et d'un *proprium* (social) ouvre l'espace d'une problématique de la reconnaissance (au sein des arts de la fiction, théâtre et roman), laquelle appartient intrinsèquement à un tel idéal de la personnalité.

Le gentleman de Samuel Butler

Nous voulons expliciter l'incorporation statutaire du gentleman en suivant le fil conducteur livré par une prosopopée littéraire. *The Way of All Flesh* de Samuel Butler est un roman d'éducation dont le mouvement décrit la lente et douloureuse maturation du héros, Ernest Pontifex, vers l'existence libérale d'un gentleman. L'ample narration par Butler de périodes de la vie de son héros font l'effet de mises en scène de « reconnaissances » qui rappellent les schémas de romans du 18^e siècle: la vraie nature du héros comme gentleman se révèle, en dépit de déchéances sociales passagères et de dures épreuves physiques, dans sa figure et son caractère. C'est cette nature sienne qui lui désigne l'unique style de vie qui lui convienne, celui d'un particulier fortuné, aux intérêts très divers, littérairement doué et de sensibilité raffinée.

Ce qui est intéressant chez Butler, et qui contraste avec le roman du 18^e siècle dont les péripéties se closent de manière un peu trop lisse, c'est le caractère risqué de l'ensemble du cours de la vie du héros, surtout en rapport avec sa destination sociale. Bien que le dénouement du roman soit finalement heureux et que ses péripéties s'alignent en une succession d'épisodes qui s'ajoutent bien, constituant un cumul d'expériences et d'apprentissages réussis, les reconnaissances ne développent pas facilement leur effet de catalyse. Dans le roman du 18^e siècle, la « mine » ou la « jambe » étaient des attributs qui révélaient pour ainsi dire immanquablement leur homme⁴². Dans le monde social de ce

42 Une des narrations les plus fortes de reconnaissances accomplies par le moyen de la figure, de l'aspect purement physique, du port et de l'habitus, en dépit de toute sorte de circonstances contrariantes et d'un radical effet de travestissement, est le *Tristan* de Gottfried de Strasbourg – épopée ou « roman » médiéval de l'amour courtois. Les scènes de « reconnaissance » y sont nombreuses

roman étaient répandues une plus grande facilité et une plus grande improbabilité, une plus grande bienveillance pour tout dire, que dans l'œuvre bien plus proche du réel et quasi-autobiographique de Butler. Ici le risque d'échec est bien plus sérieux et les *dei ex machina* bien moins enclin à intervenir. Surtout, il ne suffit pas que le héros se montre et laisse sa mine produire son effet pour qu'un regard sage, recoupant un certain nombre de circonstances, le reconnaisse – et mette fin à ses tribulations. Cette aspérité du roman et de ses reconnaissances, Butler la souligne en établissant un contraste quasi thématique entre un gentleman qui a tous les attributs manifestes de sa condition, tels l'origine aristocratique, la grande fortune, la légèreté et la gaîté des manières, et son héros, à qui ils manquent presque complètement. À la différence de Towneley – le gentleman en question –, le héros de Butler n'arrive à la condition et l'idéal personnel du gentleman qu'au bout d'une évolution qui le libère de toutes les étroitures de son éducation familiale et religieuse. Cela empêche la reconnaissance de se faire facilement, mais ne la rend que plus instructive pour celui qui cherche à cerner ce qui est vraiment déterminant dans cet idéal.

L'essence du gentleman réside pour Butler dans sa libéralité. Une telle essence libérale répugne à toutes les contraintes et toutes les compressions malades de la pensée, du sentir et de l'action. Elle est tolérante, humainement inconsistante, aboutissant sans effort et toujours enjouée⁴³. « Well bred or agreeable poeple » (Butler, p. 327) sont reconnus grâce à la manifestation de cette manière d'être en eux. Le développement d'Ernest Pontifex jusqu'à devenir un gentleman est tourmenté. Ses stations sont marquées par la levée successive des compressions douloureuses qui lui ont été imposées, des violences qui ont été faites à sa nature. Ces violences manifestent, par effet d'opposition, la nature qui les subit. La voie d'éducation parcourue par Ernest Pontifex est celle d'une expérience de soi qui conduit à la découverte de la destination *gentlemanly*. Un mentor veille sur

(notons celle de Tristan lui-même à la cour du roi Marke, ainsi que celle de son père adoptif, Rual, à la même cour, v. 2759-4331), mais surtout l'insistance sur la manière qu'a la figure noble de percer à travers tout ce qui peut la travestir ou la défigurer, tels le dénuement, la faim, la soif, la fatigue, l'émaciement du visage, la maigreur des membres, l'allongement de la barbe, le blanchissement des cheveux... Tant Tristan que son « père » apparaissent dans un état de détresse extrême, à la manière de mendiants ou de pestiférés, et n'ont aucun moyen de prouver leur origine « riche », « schône » ou « höflich ». Pour éviter rapt et persécutions, ils doivent au contraire la cacher. Or, précisément elle se trahit dans leur figure déjà – abstraction faite de leur maintien et de leur éducation (ce dernier point étant tout à fait essentiel et contribue à faire du Tristan de Gottfried une sorte d'hymne à la *paideia* courtoise).

43 « ...Christianity and the denial of Christianity after all met as much as any other extremes do... [they] have the same ideal standard and meet in the gentleman; for he is the most perfect saint who is the most perfect gentleman ». Ce qui importe, quels que soient la conviction et le style de vie de l'individu, c'est cette « charitable inconsistency » qui s'oppose à « uncomplainingness » ou au « insisting on it to the bitter end », le « riding consistency to death » (toutes les citations dans Butler, p. 248 sq). Butler est conscient d'un paradoxe de « l'inconsistance consistante » (voir p. 249 et p. 327) et pense que la tendance à la consistance, c'est-à-dire pour lui à l'intolérance, la dureté et la défiguration de la nature doit être combattue de manière attentive et zélée (« be hot in striving to be as lukewarm as possible » p. 327).

cette évolution, à savoir le narrateur qui déploie l'histoire à partir de sa fin : il rassemble ainsi un à un les éléments qui mènent à l'accomplissement de la destination, aux noces de la nature avec le destin, à la complétude de l'existence libérale dans la réunion de tous ses constituants. Il veille surtout, à travers toute la narration, à la fortune d'Ernest qui lui est confiée comme à un tuteur devant demeurer inconnu. Ernest parcourt l'ensemble de son chemin sans se douter qu'il est en possession de la condition nécessaire pour être un gentleman, à savoir une grande fortune avec des revenus périodiques confortables. Le parcours d'expérience sert à la purification et à la manifestation de la nature qui, à la fin du roman, entrant en possession de son *proprium*, s'en trouve accomplie.

L'incorporation statutaire effectuée sur Ernest Pontifex se fait après coup pour ainsi dire. En tous les cas, elle est en devenir, tout au long du roman. Ernest est une nature qui doit être libérée des liens qui l'enserrent et la mutilent, pour se réveiller à sa vraie destination : son corps est constamment et cruellement contrarié dans son épanouissement ; son geste est pénible à cause d'une éducation religieuse qui a tout rigidifié dans l'enfant qu'il fut ; son regard est timide ; sa force n'a jamais été développée. Les dures expériences qu'il fait le délivrent littéralement. Elles montrent la difficulté du chemin qui mène à la libéralité pour celui qui n'y est pas né de par son état. Elles montrent aussi que le chemin ne doit pas devenir trop pénible ou difficile, car alors le pathétique prévaudrait et l'existence basculerait dans la maussaderie et l'absence de joie. Légèreté et gaieté sont des attributs primaires de l'idéal du gentleman. C'est pourquoi le séjour d'Ernest dans la marginalité et la pauvreté ne doit pas se prolonger, de même que son endurcissement physique par la prison et la maladie⁴⁴. À ces deux occasions le narrateur intervient pour soustraire son héros à l'épreuve. Il le sauve pour le statut qui lui est destiné.

Dans l'ensemble, le motif psychosomatique est très présent et significatif dans la narration de Butler. La souffrance physique ainsi que l'épreuve psychique laissent des traces, la première dans l'âme, la seconde dans le corps. Elles sont toutes deux défavorables au « good breeding » et ne doivent pas dépasser certaines limites pour rester compatibles avec lui. Plus cette psychosomatique est sensible, c'est-à-dire plus la souffrance (socialement déterminée) du corps est impressible dans l'âme et plus la souffrance de l'âme est impressible dans le corps, plus la nature qui les subit se révèle noble et gentlemanly.

Tout cela débouche sur une profession de foi élitiste-eudémoniste en la naissance (good stock), l'éducation (good breeding), la libéralité (inconsistency) et la capacité de bonheur (happiness) : « We set good breeding as the corner-stone of our edifice, ... as the touchstone of all things... That a man should be well bred and breed others well ; that his figure, head, hands, feet, voice, manner and clothes should carry conviction upon this point, so that no one can look at him without seeing that he has come of good stock himself, this is the desideratum. And the same with a woman. The greatest number of

44 Sur la pauvreté, voir Butler, p. 287 : « poverty is very wearing... like measles or scarlet fever he had better have it mildly and get it over early ».

these well bred men and women, and the greatest happiness of these well bred men and women, this is the highest good » (Butler, p. 328) ⁴⁵.

L'exemple emprunté à Butler fournit un concept clair de l'incorporation statutaire qui s'oriente sur l'idéal de personnalité que représente le gentleman et sur l'existence qui lui convient. Ici une figure désirée prend forme, celle d'un « homme total », physio-psycho-socialement intégré, lequel cependant ne se laisse d'aucune manière généraliser ou universaliser. Tous ne peuvent être appelés à un tel idéal, car cet idéal exige, en son sens même, des rôles qui lui soient complémentaires. Il se profile comme thème sur l'arrière-plan d'un horizon, d'une masse ou d'une matière dont il se détache – et qui demandent ce détachement ⁴⁶. Des idéaux matériels ne peuvent être universalisés, mais uniquement des procédures formelles de choix propres d'idéaux. Cela veut dire : seul le consensus sur le libre dissensus peut être universalisé. L'inclusion formelle universelle désintègre le statut général dans lequel tous doivent être admis et crée les paradoxes et la dynamique d'un choix de valeurs ouvert et polycontextuel qui adapte la communication sociale à des sélections sans préférence de valeurs.

L'indétermination sociale du corps

Retournons à l'interrogation sur la manière dont la communication sociale dans nos sociétés détermine le corps. La réponse suggérée jusqu'à présent est claire : elle le fait par le biais du statut. Mais alors, il nous faut demander encore : d'où les corps ont-ils leur prégnance sociale à l'heure où aucune présélection rigide du statut ne la leur offre ? Comment s'accordent-ils à leurs rôles sociaux ? Quelle est la fonction des techniques productrices de savoir-faire et d'expression corporels qui plongent dans le corps une identité sociale se sédimentant dans sa physiologie même ?

Après la dissolution du statut, les corps ne s'atténuent pas tout simplement pour devenir comme des espaces blancs dans le paysage social. Ils continuent à être socialement formés : les disciplines générales, au moins, doivent leur être inculquées, qui leur permettent de prendre part à la communication « civilisée ». Un comportement différencié d'après le sexe, le milieu et l'âge doit également s'acquérir. Cependant, dans le contexte de la dynamique d'une inclusion universelle formelle – qui accompagne la différenciation fonctionnelle –, les dispositions inculquées sont surtout d'un type spécifique que nous pourrions appeler des non-disciplines. Ainsi, il est important de voir qu'à côté ou même avant les disciplinements socialisants du corps une dé-disciplination disposition-

45 Le texte continue comme suit : « towards this all government, all social conventions, all art, literature and science should directly or indirectly tend. Holy men and women are those who keep this unconsciously in view at all times whether of work or pastime. »

46 Un témoignage impressionnant de complémentarité statutaire se trouve dans le roman *Victory* de Conrad où le gentleman et son serviteur se recherchent et se trouvent inconsciemment et de manière parfaitement spontanée.

nelle est en cours qui vise à l'acquisition de propensions à la mobilité, l'agilité et la versatilité (attitudinale, convictionnelle d'abord, spatiale et motrice ensuite). Une telle dédiscipline est en opposition avec les disciplines traditionnelles qui tendaient à l'appropriation consciente ou inconsciente, fière ou résignée, en tous les cas à la stricte appropriation de rôles sociaux cristallisés autour du statut social. Cette appropriation est régulièrement liée à un ethos du contentement et de l'acceptation de la place prescrite dans l'architecture globale des positions⁴⁷. Par contre, dans les sociétés modernes tardives, toute discipline intègre une mesure considérable de conscience de la contingence. Sur le fond de toutes les disciplines qui sont encore nécessaires ici, joue toujours un savoir intensément ressenti de leur facticité. Cette sensibilité à la facticité rend la sanction disciplinante, le punir éducateur très difficile. Elle révèle en lui une contradiction interne et l'éducation se trouve inhibée par l'empathie. C'est de manière très hésitante et quasi craintive qu'est alors exclu ce que les sélections basales du sens et leur inculcation disciplinante rejettent.

La détermination sociale des corps intègre ainsi dans son impulsion originare une mesure d'indétermination significative, à effet paradoxal. Les corps sont formés au changement de forme et à la rétention partielle, dans l'accomplissement du rejet lui-même, des formes que les corps rejettent. La contingence des décisions encourage et parfois exige de sauvegarder les options écartées dans l'horizon de décisions futures. Des modèles de discipline sont de la sorte recherchés qui permettent de maintenir cette ouverture à l'un *et* à l'autre afin d'effectuer l'annulation, le cas échéant, de tout ce qui a été fait. Les corps doivent apprendre la grammaire de la socialité moderne : ils doivent se soumettre à un apprentissage qui, dans un pas de deux, à la fois s'impose une prescription et s'y soustrait en maintenant possible sa reprise et son annulation, en tout les cas en formant à des obligations qui se suspendent partiellement elles-mêmes. Le programme d'apprentissage de cette grammaire inclut ainsi l'inculcation de non règles, laquelle inscrit, dans la grammaire elle-même, un tour suspensif de retrait des règles – dans un comportement social qui ne lie pas, dans la relation intime du mariage et du démariage, dans la musique électronique, dans le montage d'images ou dans le poème libre.

47 En effet, la société n'est plus perçue comme une totalité organique ou comme totalité tout court dans laquelle chacun a une place qui lui revient. Les places peuvent être librement choisies et représentent très souvent des places et des positions transitoires. Cela est d'autant plus le cas qu'une conscience très aigüe des effets fatals (parce que cumulants et mutuellement renforcés) des dévoilements biographiques existe chez le plus grand nombre. Cette conscience est en somme une sorte de crainte de retour à l'ancienne structure dans laquelle les places étaient interchangeable et le devenaient d'autant plus strictement qu'on s'éloignait vers les marges. Dans ce sens, ce que les sociologues appellent les « carrières négatives » – avec effets autoreforçants des échecs multiples distribués sur la palette des systèmes sociaux, amenant une généralisation de l'exclusion – sont, dans les sociétés modernes, des lieux de restratification et surtout de fatalisation de l'existence, dans un cadre qui, de par sa structure et sa dynamique, est complètement averse à ce genre de tendance.

L'incorporation d'individus dans l'espace d'une telle société semble ainsi très loin de produire en eux l'« homme total » issu d'une conjonction très forte des imprégnations physiologiques, psychiques et sociales. Les techniques du corps qui sont mises en œuvre pour l'inculcation de techniques du corps, les deutérotechniques pour ainsi dire, se perdent dans ces sociétés comme tout le reste de la connaissance et du savoir-faire disciplinants. La société est de moins en moins capable d'inculquer des manières sédimentées ou traditionnelles de la corporalité, parce que elle ne sait plus comment s'y prendre – elle ne sait plus par exemple comment apprendre de manière adéquate (ni trop empathique, ni trop autoritaire, ni trop psychologisante, ni trop bourrue, etc.) à une parturiente de se comporter. Les prototechniques elles-mêmes, c'est-à-dire les manières de la corporalité, comme par exemple l'accouchement, ont été désappries et il n'existe pas de besoin social de les restaurer. Les deux types de techniques (les proto- et les deutérotechniques) sont déléguées à des systèmes spécialisés qui puisent dans un savoir et un savoir-faire rationnels et réflexifs. Ni l'instinct ni la simple symbiose sociale ne nous enseignent la manière correcte et personnellement adaptée de marcher, de se lever, de s'étirer, de ramasser un objet... Ce sont des points de vue médicaux, hygiéniques, orthopédiques, utilitaires qui guident l'interrogation ici. Les manières de la corporalité – et presque aucune n'est ici exceptée – forment de plus en plus l'objet d'un examen et d'une délibération de l'individu parcourant mentalement des séries d'options préparées par des experts et recommandées par eux. Par rapport à ces manières, « les gens » expriment massivement un besoin constant – et parfois urgent – d'éclaircissement, d'orientation, de recommandation et d'initiation précise à la pratique permettant un faire par soi-même, sous la direction d'un « mode d'emploi » écrit, imagé ou audio-visuel. C'est une sorte d'*indétermination* générale qui règne dans ce domaine des usages de la corporalité. Cela a pour effet le sentiment d'un « mal faire » (les choses), créateur d'un malaise entretemps typique de nos sociétés. Tant que des options claires et fortement convaincantes n'ont pas été dégagées par une préoccupation longue et sérieuse avec la chose et n'ont pas été apprises sous la vigilance d'une observation de second degré se préoccupant, elle, des manières correctes de l'apprentissage, le manque d'assurance de la praxis est très aigu.

Un programme sociologique devrait inclure, afin de décrire judicieusement nos sociétés, une systématique des techniques du corps et une recherche sur la manière dont ces techniques sont transmises, apprises et révisées. Il serait en effet important de savoir quelles techniques sont les premières à être touchées par cette « indétermination », pourquoi elles le sont et avec quelles conséquences ; quels points de vue dominant dans ce processus de dé-détermination : sanitaires, esthétiques, économiques, sociaux... On present l'énorme effort de recherche nécessaire pour établir une sociologie de l'habitus partant d'un postulat de déclin des conjonctions fortes du physiologique, du psychologique et du social et faisant sa place à une indétermination corporelle perplexante, toujours déjà là, au départ de tout usage du corps. Nous devons cependant nous contenter ici d'indications rapides. Ainsi nous pouvons signaler des phénomènes qui illustrent la tendance et en montrent les effets, notamment la fugitivité sociale du corps qui le prive de

sa façonnabilité sociale (antérieure à l'irruption de l'indétermination) et le livre à la dynamique de sélections en soi sans préférences normatives. Les systèmes sociaux enveloppant immédiatement le corps individuel – tels la famille, l'éducation, le système médical – tentent de lui inculquer des dispositions à l'ouverture, c'est-à-dire des dispositions à la disposition non ferme, contingentes et variables. Ils lui inculquent une sorte de propension à l'ondoyance⁴⁸.

Dans la philosophie critique du pouvoir, laquelle se comprend comme « microphysique du pouvoir » et se donne pour tâche le découvrément des disciplinements auxquels le corps est soumis, les phénomènes ont été lus linéairement : le corps est ici objet ou victime des techniques dirigées contre lui et appliquées à sa chair ; il est l'adresse ultime de toutes les disciplines et de toutes les contraintes. La logique subtile de cette efficace des pouvoirs sur le corps devait être suivie jusque dans les discours qui livraient l'évidence pour l'action disciplinante : celle-ci ne pouvait être remise en question, tellement les principes et les convictions qui la dirigeaient étaient évidents, soustraits au doute, formant une sorte de fondement évidentiel de la communication sociale en général. Dans ces conditions, une méthode devait être développée, une archéologie du pouvoir, de ses discours et ses configurations épistémiques devait être mise en œuvre qui identifie les sources des restrictions imposées à la corporalité et leurs formations déterminantes. C'est ce biais clairement archéologique qui donne à la théorie du pouvoir et son analyse discursive une orientation marquée sur la détermination⁴⁹.

Notre approche suggère en fin de compte un changement de perspective. Il s'agit d'abord de constater l'indétermination sociale de la corporalité et d'imaginer ses effets sur les structurations de la communication sociale dans ses rapports directs et indirects au corps. Il est donc important de rendre plausible l'inversion du schéma et de l'effectuer : en partant désormais, dans toutes les analyses de la corporalité sociale, de l'indétermination au lieu de la détermination, il faut montrer comment, à travers tous les phénomènes corporels-sociaux, c'est la perplexité, la recherche d'orientation experte et d'initiation au faire à part soi qui sont premières. Ce point de départ est à mettre en rapport avec le phénomène de corporalité sociale le plus prégnant qui est celui de l'icônisation et l'ubiquitarisation du corps libidinal. La question est à poser si un rapport existe entre la donnée structurelle d'une indétermination sociale de l'incorporation, d'une part, et l'intense présence phénoménale du corps dans la communication sociale sous la forme d'images ubiquitaires de corps fortement libidinalisés, de l'autre.

48 Des métaphores de la softness, de la lissité matérielle, de la glisse dont friction, bruit, réfraction sont absents, peuplent les descriptions sociologiques de la postmodernité, dont un parangon est Augé 1992.

49 Sur cette approche de Foucault et sa critique, voir Clam 1996b.

Libidinalisation et intimité des corps

Si un tel rapport existait et était robuste, cela voudrait dire que le corps désormais socialement indéterminé est devenu lui-même un déterminant éminent de la communication sociale. La thèse nous paraît plausible à partir de trois hypothèses qui demandent à être explicités. Premièrement, un rapport entre indétermination et libidinalisation se laisserait établir si nous pouvions interpréter le déclin des imprégnations sociales-habituelles du corps comme un devenir-libre du corps pour une hédonisation de ses aperceptions les plus importantes et les plus courantes. Deuxièmement, il existerait un rapport entre présence imagée du corps et détermination de la communication par lui, dans la mesure où un recul de la détermination des corps par la société tend à libérer les corps, à les laisser rayonner une puissance de fascination que plus rien ne bride, à les rendre ainsi « centraux » dans la communication et leur donner du coup un ascendant sur celle-ci, inversant finalement le rapport de détermination existant jusque là. Troisièmement, il se ferait une sommation des deux rapports indiqués dans la mesure où la généralisation du marquage libidinal de la corporalité renforce à la fois l'indétermination sociale du corps et la détermination corporelle du social. C'est dans ce triangle formé par le déclin de l'imprégnation sociale du corps, l'ascension du corps jusqu'à devenir une instance imprégnante du social et la rencontre des deux processus dans un phénomène, celui de la libidinalisation, pour l'interprétation duquel la sociologie ne semble pas encore suffisamment préparée, que se situe notre suggestion d'approche. La perspective qu'elle dégage peut être articulée autour de quelques thèses.

Avec la mise en train des grandes disciplines modernes, le corps a dû, sous l'action constante de contraintes douloureuses tant extérieures qu'intérieures, épeler le langage des ordres rationnels du sens et l'acquiescer. Au tournant de la modernité tardive dans lequel nous nous situons, l'apprentissage prend une direction inverse : c'est le corps qui est aujourd'hui l'emblème, l'alphabet qui se prescrit à l'épellation et à l'appropriation. La société semble devoir « apprendre » le corps ou l'articuler comme le sténogramme d'un non ordre (et d'un non langage), d'une fragmentarité de l'être et du désir. Que ce sténogramme ne soit pas celui du corps hiératique, ni du corps politique / dominant, ni du corps esthétique, mais du corps libidinal qui excite directement le désir sexuel et le projette sur des satisfactions fragmentaires, molles, toujours gratifiantes, n'est pas facile à expliquer. Certes, on peut toujours puiser dans le réservoir des motifs psychologiques profonds et interpréter la libidinalisation des corps, dans nos conditions sociales, à partir de rapports toujours pensables, mais jamais vraiment nécessaires. Cependant, ce genre d'explications est voué à demeurer spéculatif tant que la désintégration des registres corporels des différences sociales et l'émancipation des corps de la plupart de leurs enchâssements et leurs imprégnations sociaux n'ont pas été explicités en relation avec la libidinalisation de ces corps libérés.

Disons simplement que la libidinalisation des corps a à voir avec la retombée de la corporalité dans le domaine précommunicationnel – de la conscience isolée ou de l'individuel

pris en lui-même. Le retrait du corps hors du social, qui va de pair avec la volatilisation de sa détermination sociale statutaire, le renvoie dans les limites d'une relation à soi coextensive aux synthèses de sa conscience – qui relèvent pour Luhmann d'une poïèse basale différente de celle de la communication⁵⁰. Le corps socialement indéterminé effectue une sorte d'involution narcissique. Plus avancée est la dissolution de son objectivation sociale, plus solitaire, vacillante et surtout plus autoempathique devient sa relation à soi. Un corps qui se relie à lui-même par le biais exclusif des synthèses conscientes se trouve dans une solitude complète avec lui-même et devient sujet à une angoisse quasi constante de vulnération par le contact avec le monde. Sa peau se marque comme une enveloppe d'une extrême sensibilité, formant la surface de contact de son moi avec le monde. Elle borde le corps sans l'abriter. Sa finesse et sa sensibilité lui donnent une vulnérabilité extrême, en font un contour fantasmatique où s'exprime l'alerte anxieuse d'une constante improtection. La peau est une surface d'angoisse tissée de cet être exposé constamment à la blessure physique, au déchirement de l'enveloppe et l'ouverture des chairs à la pénétration par ce qui pique et tranche. La sécurité pour cet être qui ressent plus l'improtection de son enveloppe et de sa frontière que la protection qu'elles ne lui promettent qu'en apparence, est puisée dans un type de relation dont le rapport à la peau est central. C'est la relation intime qui seule est capable de rendre à la peau, par le genre de proximité, de ménagement et d'attouchement qui est le sien, le rapport exactement adéquat à son exposition et sa sensibilité. Cette relation rapproche et installe dans une proximité qui se modèle sur le contact d'aimance et ses soins caressants, deux indéterminités corporelles, incarnées dans deux individualités incomparables. Elle les maintient dans le rôle de « confirmateurs du monde » l'un pour l'autre⁵¹ qui prend forme dans la manifestation, par l'attouchement des peaux, de degrés extrêmes de ménagement et de bienveillance. Quand le social dévêt le corps de ses enveloppes statutaires, le corps se retrouve dans un état où il n'a jamais été aussi finement dérivé, où sa nudité n'a jamais eu autant besoin de désangoissement⁵², n'a jamais été aussi dépendante des ressources d'apaisement délivré par les aspects préconsommatoires de l'ébat amoureux⁵³. C'est pourquoi l'érotique de la douceur mutuelle que s'offrent deux moi-peau qui se reconnaissent dans leur fragilité et leur improtection est une invention réservée aux conditions sociales d'indétermination corporelle qui marquent notre présent⁵⁴.

50 Sur la poïèse basale, par opposition aux poïèses dérivées, voir la tentative de préciser la théorie de l'autopoïèse luhmannienne chez Clam 2004b, en part. le chapitre « Grundparadoxie des Rechts ».

51 Luhmann 1982, p. 208.

52 La nudité primitive n'est pas, comme on le sait, directement érotique. Elle est toujours liée à des marquages symboliques du corps, quelque minimes qu'ils soient, qui le soustraient à la nudité et le « revêtent ».

53 Alors que les aspects consommatoires de la sexualité sont transculturellement très semblables, la variation se retrouve, d'une part, dans les prodromes de la consommation, et de l'autre, dans la symbolique.

54 Certaines cultures attachent à la peau de très riches complexes de significations. Ainsi les Yaka dont les rituels thérapeutiques ont été rapportés par R. Devisch (1998). Dans l'interprétation qu'il

La libidinisation que nous connaissons aujourd'hui est un phénomène très particulier. Elle a très peu à voir avec d'autres époques d'effervescence sensuelle ou sexuelle, le temps de Pétrone et de Martial ou la Renaissance par exemple. Ici le rapport des corps est asymétrique, basé sur la possession masculine et non intimiste⁵⁵. L'idée d'une sexualité soft et de son érotique est en soi nouveau et caractéristique. De même, il est important de voir que l'imaginaire social érotique contemporain est imprégné de cette sorte de sexualité et non pas d'une autre. C'est de là que le reste des signifiants érotiques prennent leur sens – et se donnent à comprendre par exemple comme phénomènes minoritaires. La croissance de la sensibilité et de la fragilité dermique jusqu'aux extrêmes donne à la sexualité d'aujourd'hui son empreinte typique. Le corps libidinalisé s'enracine dans les processus de l'individualisation et l'intimisation et se trouve enchevêtré avec leurs subtiles logiques de l'indétermination et de l'involution.

La libidinalisation qui va de pair avec l'indétermination sociale du corps peut être interprétée comme une désimprégnation de l'aperception communicative du corps. C'est un découplage du physiologique et du social – dans la terminologie maussienne – qui donne lieu à un monocouplage physio-psychique d'autant plus intense. Le phénomène est intéressant dans la mesure où il représente une sorte de dé-émergence de la communication qui va à l'encontre de la tendance générale à la pénétration de tous les domaines par la communication et la responsabilité sociales. Certes, le phénomène de cette désimprégnation est lui-même induit et conditionné par la percée de configurations sociales spécifiques et débouche en fin de compte dans une puissante détermination en retour de la communication sociale par le corps qu'elle vient de désinvestir et qui se désédimente progressivement d'elle. L'effet en retour est puissant parce qu'il subordonne la communication dans son ensemble à un domaine de couplage (parmi ses différents domaines de couplage) qui la refoule le plus durement et la ramène presque à son niveau d'émergence. Nous voulons dire le domaine des relations intimes qui, parmi les différents systèmes de la communication sociale (tels que le droit, la politique, l'économie, la science,...), est celui qui tend le plus fortement à se passer d'un codage systémique ou d'une syntaxe généralisante et à se cantonner dans des symbioses purement corporelles et psychiques. La détermination en retour du corps sur la communication se cristallise dans une tendance lourde d'intimisation de la communication. Plus exactement : la ten-

en donne – en s'inspirant d'Anzieu – Devisch souligne que la peau est « the interface (*luutu*) of all exchanges with the other and the world » (p. 130), un « locus of sociality » (Strathern, Lambek 1998, p. 12), qui assure un « sentiment of being intact and cohesive » au sein de l'ensemble social, le « social skin » (Devisch, *ibid.*, p. 153).

55 Sur les pratiques sexuelles romaines, voir Halett / Skinner 1997. Même dans la poésie amoureuse extrêmement sensible d'un Propertius ou dans certains poèmes, particulièrement délicats sous ce respect, d'Ovide, la métaphorique dominante de l'ébat amoureux demeure encore très proche de ses aspects sexuels consommatoires et se cristallise autour de la *contentio*, la lutte des amants entre eux. Une métaphorique qui est encore déterminante au 18^e s. – tant qu'il s'agit de l'érotique (corporelle) et non de la passion (sentimentale) –, avec une forte floraison à la Renaissance.

dance va à une subordination de toutes les manières de communiquer à celle de l'échange intime, ainsi qu'à son appréciation comme but eudémonique de la communication dans son ensemble. Cela transforme la communication sociale, qui s'est jusque là toujours présentée comme son propre thème final, en un environnement, un contexte ou l'alentour d'une communication libidinale-intime, psychiquement et corporellement surdéterminée, qui rassemble en elle toute gratification. L'ensemble de la communication ou encore la 'society at large' devient ainsi la scène ou le décor, l'horizon ancillaire de l'eudémonie véritable qui est celle de l'être-à-deux intime et érotiquement doux.

Pour conclure, jetons un regard rétrospectif sur nos résultats. Statut et corps sont étroitement liés dans les ordres sociaux prémodernes. Tous deux sont des catégories substantielles de la socialité et recouvrent des réalités fermes et efficaces. Leur fermeté peut croître au point de se manifester dans le phénomène de totalité qu'est une correspondance étroite du physiologique et du social. La société moderne et sa différenciation fonctionnelle de tous les ordres du sens apportent alors l'érosion des statuts et la fugitivité des corps. L'universalisation formelle de l'inclusion détruit la base logique des structures hiérarchiques du sens et de la consociation. Cela peut être reconnu sur un exemple, celui du dernier idéal de personnalité statutaire en Europe, le gentleman. La question de la position du corps sans statut dans la communication sociale devient alors d'autant plus aigüe. L'inversion du schéma de la relevance sociale du corps se met en place. La signification sociale du corps ne réside plus dans sa détermination par la hiérarchie sociale et ne s'accomplit plus dans l'imprégnation corporelle de traits statutaires ou culturels. Le corps est bien plutôt un déterminant primordial de la société et une puissance symbolique qui, dans le cours de la perte de sa détermination sociale, se libidinalise dans une large mesure. Par le biais d'une architecture des fins qui place la relation intime érotisée au sommet de toutes les séquences de moyens-fins, et par là au sommet téléologique de toute communication, le corps libidinal dépouille celle-ci de son sérieux et la transforme en une simple scène où l'expérience intime-érotique déroule ses fragments.

La libidinalisation des corps va de pair avec l'apparition de buts finaux restreints à des jouissances puisées dans un échange érotique intime qui se suffit à lui-même. Les contextes sociaux d'un tel échange sont de plus en plus minces et le libèrent de toutes sortes de considérations de convenance ou de durabilité sociales – pour ne rien dire de l'érosion presque complète des prohibitions et des restrictions tabouisant la sexualité en général ou certains modes du jouir sexuel. Libidinalisation et intimisation contribuent ainsi de manière déterminante à l'éphéméralisation et la fragmentation des constructions du sens – qui sont toujours des constructions finales. Elles minent la logique des poursuites qui ne peuvent s'assurer qu'après de grosses machines du sens. Elles sont une précondition essentielle de la généralisation d'une *epistêmê* qui se passe de telles assurances, c'est-à-dire d'une *epistêmê* qui peut accomplir et passer outre la mort du sujet pour se stimuler des jeux du signifiant et ne voir dans le sens que leur effet.

3. Intimité duale et choix de soi

L'intimité comme fait psychique et comme relation sociale

La saga sociologique de l'individualisation voit l'individu se constituer à partir d'une première cristallisation de son intériorité et de son impugnabilité comme conscience (*syneidêsis*¹) dans le christianisme primitif et l'hellénisme. Une telle individualité va se renforcer au cours de l'histoire et acquérir une base dogmatique – théologique et juridique – large et assurée. Elle arrive à dominance dans les élites de la Renaissance pour se populariser avec le roman du 18^e siècle, et régner définitivement au lendemain de la défection des liens traditionnels par la révolution bourgeoise. L'ordre bourgeois accélère le régime d'individualisation en détruisant ou érodant les solidarités statutaires ou coutumières. Il autonomise radicalement les personnes en ne reconnaissant d'autre type de rapports sociaux obligants que les rapports contractuels. L'émergence de l'acteur économique et juridique rationnel est le corrélat de l'apparition de la société économique. L'une et l'autre provoquent la constitution d'un pôle d'individualisation contestataire extrême, qui est celui de l'individualité créatrice – du génie romantique (héros ou écrivain). La forme violente que prend, dans les fascismes, la réaction autoritaire de massification sociale au régime d'individualisation bourgeois a sans doute empêché cette réaction de perdurer – par-delà l'improbabilité de son insertion dans les cadres d'une société polycontexturalisée sans système-maître². L'époque qui s'ouvre avec la fin du régime de production fordiste marque une mutation non seulement économique, mais culturelle. La modernité tardive ou postmodernité connaît, au point de vue de l'évolution de la tendance d'individualisation, un déclin de la distinction entre l'individu ordinaire et l'individualité créatrice. Tous les individus sont appelés à participer au même mouvement de profit ou de jouissance des positivités sociales et vitales. Les individus phares (stars – de la culture, du sport, de l'économie ou de politique) ne s'isolent pas, dans un mépris de la multitude, mais sont des pionniers dans la recherche de manières de se mouvoir qui donnent les plus fortes satisfactions individuelles. Ils inventent et mettent ainsi à disposition de l'imitation des modes de « bouger » qui incarnent une volonté de réalisation maximale de l'individu.

1 Voir l'art. *syneidêsis* dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

2 Les sociétés fonctionnellement perdifférenciées sont dites polycontexturales parce qu'elles n'ont ni centre ni sommet (idéologique, potential, technologique,...) et ne peuvent donc pas être pilotées par un système privilégié. Voir à ce sujet nos rappels sociologiques autour des thèses de Peter Fuchs (sous le titre : *Généralisation de l'inclusion* du chap. précédent).

À l'envers d'une telle saga, notre perspective s'ouvre sur une individuation de l'individu par le désir d'intimité, plus exactement par le désir de partage de l'intime. La poussée vers le partage de l'intime est en effet la même poussée qui met en mouvement le soi de l'individu vers son intime propre. Plus l'individu se centre sur sa propre intériorité comme singularité et originalité d'un sentiment du monde, plus cette intériorité demande à être partagée avec une autre intériorité. Le même mouvement individualise l'individu moderne et lui donne ses grands schèmes amoureux. L'hypothèse stimulante dont nous voulions partir se laisse ainsi formuler : c'est par l'invention de l'intimité partagée comme telle avec une autre intimité partagée comme telle que l'individu naît à sa singularité moderne.

C'est par l'établissement de cette demande de l'autre comme demande intime, comme demande au plus profond de soi, que le soi de l'individu, tel qu'il apparaît dans l'histoire de notre culture, advient. La quête d'un autre individu comme autre intimité devient quête absolue et se substitue aux formes de quêtes absolues d'un grand Autre que toutes les cultures connues plaçaient du côté des puissances numineuses transissant le monde ou du côté d'un être qui le transcende. Certes, toutes les cultures ont connu des formes violentes, irrésistibles, enivrantes de l'amour et de ses jouissances et leur ont donné expression dans leur religion, leurs institutions, leur art, leur sagesse. Toutes font une place centrale à la figure d'un partenaire, d'un complément charnel – issu d'une côte ou simplement occupant une place irréductible aux côtés – de l'homme parfait. Toutes lui font une place structurante car elle est celle de ce qui complète dans le genre, le sexe, le désir et les rôles l'être premier. Beaucoup ont développé autour de l'union (du *gamos*) de ces deux êtres des érotiques, parfois très subtiles, très techniques et tout à fait profanes. Cependant, aucune culture n'a connu une telle éclipse, un tel obscurcissement, une telle perte de sa substance symbolique³, tout en laissant subsister la place structurante décrite,

3 La question cruciale de savoir si cette perte des symboles centraux est une vraie disparition du symbolique dans nos sociétés ou si elle n'en est qu'un obscurcissement passager est non seulement très difficile à trancher, mais à poser déjà. En effet, il faut spécifier le sens du symbolique dont nous parlons : s'agit-il du symbolique impliqué dans la mise en images du monde par le biais de représentations construites selon des schèmes imaginaires ; ou plutôt et spécifiquement du symbolique social qui structure le sens des actes d'échange interhumain, des gestes relationnels, des objets cristallisant le sens de l'être en commun ou encore simplement et généralement, qui structure le sens des faits sociaux totaux ? La distinction proposée semble indiquer déjà la réponse. Le symbolique imaginaire ne peut s'absenter puisqu'il est bio-anthropologiquement ancré et intégré aux structures réflexologiques de la sensori-motricité ainsi qu'aux structures cognitives élémentaires qui forment le départ du développement de l'intelligence. Par contre, le symbolique social peut être considéré comme variant, puisqu'une réorganisation radicalement neuve du social semble capable de se passer de ses constantes. Nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie du travail. Jusque-là nous parlerons de *latence* du symbolique, en donnant au terme un sens qui ne préjuge en rien de la réponse à apporter là-dessus : s'agit-il d'un amoindrissement, d'une perte, d'un anéantissement réels de substance symbolique ou simplement d'une phase de récession dans laquelle le symbolique recède en dehors de toute visibilité, mais dont il pourrait ré-émerger ?

en la destinant à un être qui ne pouvait, en l'absence de ses couvertures symboliques, que révéler toute sa fragilité⁴ et plonger le désir dans des perplexités inouïes⁵.

La problématique de l'intimité moderne qui arrive à ses stades d'exacerbation aujourd'hui est celle de l'enchevêtrement de (deux) désirs absolus qui ne peuvent se rencontrer que dans une double fragilité extrême. Cela est dû au fait que les figures de grands Autres capables d'offrir des assises et des modèles de saturation⁶ au désir sont entrés dans une latence qui ne peut être ni volontairement prolongée ni volontairement levée.

Cette perte des modèles du désir n'a pas mené à une division ou une scission démultiplicatrice du désir qui l'aurait mis en adéquation avec sa nouvelle situation. Le voilement des dieux n'a pas fragmenté le désir. Le désir n'a pas répondu à la retraite de son Autre par une brisure de sa masse, une rupture de son élan total. Le désir est resté, dans sa racine, désir total, élan unaire d'un être aspirant de tout lui-même à quelque chose d'autre. Une diffraction du désir aurait permis sa répartition sur une multitude de petits objets et surtout lui aurait fait perdre son unité de manque radical ressenti toujours dans les fonds thymiques de la présence la plus simple au monde. La problématique de l'intimité s'ouvre précisément avec l'indestruction de la radicalité, la massivité et l'unité de l'élan désirant comme expression de la demande d'un tréfonds.

C'est par cette radicalité, massivité, unité que le désir se maintient dans une sorte de quête impossible et semble se mettre lui-même en échec. Or, pour la psychanalyse lacanienne, le désir a cette unarité de par sa nature même : il est libido au sens freudien du terme, désir sexuel – et non pas énergie psychique en général, comme dans la théorie jungienne. Son économie a la dureté propre d'une demande infragmentable qui va vers des objets dont aucun ne peut être saturant. La libido est à la fois insubstituable – par diversion, variation de l'investissement ou même sublimation – et insaturable. Ses objets, parce que toujours nécessairement fragmentaires, ne la captent qu'illusoirement. Ces prémisses rendent inopérants les concepts d'une thérapie psychique par diffraction du désir et sa fixation (*Bindung*) dans une variété d'objets secondaires.

En effet, la ténacité de la demande est là, toujours inatténuée. Rien ne peut décourager une telle demande. Tout ce qu'on observe quand on examine au point de vue sociologique certaines configurations contemporaines de l'intimité, c'est la mise en circula-

4 C'est peut-être cela le sens profond de la « frailty » shakespearienne : en effet, la femme est essentiellement fragilité non pas en elle-même, mais parce qu'elle assume le rôle d'un objet du désir qui ne peut donner ce qu'on attend de lui. En effet, on n'attend de lui rien moins que la restitution d'un sentiment d'intégralité (ou de continuité, pour parler avec Bataille) de l'être par le surmontement de la fragmentation et de la discontinuité de ses existants centraux. Nous renvoyons sur cette problématique du féminin, au dernier chap. du présent ouvrage ainsi qu'à Clam 2006c.

5 Nous pensons essentiellement aux couvertures symboliques du religieux que nous avons mentionnées plus haut. Nous avons vu (dans le chap. précédent, sous le titre : *Le désir d'intimité*) que le religieux était le mode le plus adéquat de traitement de la question de l'interdit et de sa régulation par une transgression mythologiquement, liturgiquement et sacrificiellement réglée.

6 Quelque « irréelles » qu'elles soient. Il faut et il suffit qu'elles soient authentiquement symboliques.

tion de styles de relation intime qui intègrent à la relation en tant que telle des mécanismes de désillusionnement réguliers ou constants, qui ne sont pas uniquement ou nécessairement des mécanismes de remise en question de son authenticité, de son équitabilité⁷, de sa valeur émotionnelle ou encore de son intérêt et son profit humains ou intellectuels. La particularité de ces styles – qui sont en fait souvent de vagues tendances non thématiques – est d'intégrer à la liaison intime un mouvement de déliaison constant qui fait sa juste place au moment de désillusionnement inhérent à la projection de l'intimité contemporaine⁸.

Une telle déliaison prend toutes sortes de formes : évitement de la proximité, pour rendre précisément une libre proximité possible – on vit séparé (chacun garde son appartement) pour ne pas entrer dans les ambiguïtés fatales de la conjugalité obligeante⁹ ; évitement du compromis et du renoncement altruiste par méfiance de ses propres motifs et crainte d'hypothéquer moralement la relation ; maintien de cercles d'amis séparés comme de sphères d'autonomie affective et sociale – facilitateurs d'un désengagement qui, rendu ainsi sans cesse possible, garantit le libre choix de l'engagement. Et une multitude d'autres traits relationnels qui se laissent assez facilement compléter.

Un tel style d'intimité préadapte pour ainsi dire la liaison à l'éventualité ou la fatalité de la déliaison. Il ne doit pas être compris comme exprimant la volonté d'une relation intime réduite dans sa portée ou son intensité. La tendance est de libérer l'intimité pour des intensifications extrêmes, de la déshypothéquer de toutes sortes de « liabilities », de l'établir sur son terrain exclusif, de ménager ses ressources en leur laissant l'espace et le temps nécessaires à leur régénération. L'idée est de rendre la relation à son originalité et sa créativité premières – en osant la faire correspondre à leur élan. Or, l'intimité, comme la relation sexuelle, a des exigences de variation, d'exploration innovante, de raffinement pour pouvoir durer. Elle demande la redécouverte de tout ce que son entrée dans les mœurs, son embourgeoisement précoce, sa reconnaissance sociale et institutionnelle – qui constamment l'assimile au mariage pour la faire bénéficier de ses protections fortes –, ont occulté d'elle.

En fait, quel que soit le style choisi par la relation intime contemporaine, qu'il soit plus traditionnel (conjugalöide), ou plus innovant (déliaisonniste), la relation elle-même ne peut échapper à ses propres opérations psychologique et sociologique. Elle ne peut se transmuier en quelque chose qui sort des structures d'intensité de l'intériorité ; qui déroge à l'imaginaire de l'intime avec ses symboliques du blottissement et de la fusion ; qui se passe d'une narrativité du partage intime ; qui relève d'autre chose que d'un désir – méta-

7 Sur l'importance de ce point de vue, voir l'ouvrage *Sexuality in Close Relationships*, 1991.

8 Lequel n'est pas purement cognitif – acquis dans un savoir psychanalytique, sociologique ou dans l'expérience personnelle qui se sédimente dans une connaissance du monde et des hommes (la « *Menschenführung* », de Freud) ; mais correspond à la structuration contemporaine de la relation intime elle-même en laquelle vit une sorte de pressentiment de son échec quasi nécessaire.

9 Voir l'ouvrage de de Singly (2000) *Libres ensemble, L'individualisme dans la vie commune*.

physique et psychique – d'intimité avec sa violence propre et son impossibilité intrinsèque ; qui puisse se découpler de sa dépendance dynamique d'une intensification de l'individualité rejaillissant sans cesse sur elle par la demande d'un autre intime faisant fonction de « confirmateur du monde », selon la formule, déjà citée, de Luhmann. Nous avons insisté sur ce dernier rapport et sa dimension sociologique : nous l'avons présenté comme un rapport de dépendance entre l'abyssalisation de soi en individualité incommensurable d'une part, et la reconnaissance de cette individualité par une autre qui d'ailleurs partage avec elle le même trait absolument isolant, discontinuant de l'incommensurabilité. Dans ce sens, plus l'individu s'individualise, plus il a besoin d'une confirmation du monde tel qu'il est éprouvé, agi, transformé incomparablement par lui, de la part d'une autre individualité abyssale reconnaissant la validité du mouvement de la première dans sa propre intériorité – et inversement. De tels rapports sont pour ainsi dire des données dures de l'intimité contemporaine.

Dans ce qui suit, nous allons, en un premier temps, changer de cap et nous intéresser à une entrée dans le sujet de l'intimité à partir de ce qui s'établit dans nos sociétés comme un système de soins de mieux en mieux reconnu et organisé, spécialisé dans le traitement du mal-être psychique. C'est à partir de ce mal-être et par les biais qui s'offrent pour son traitement que nous tenterons d'explicitier le lien entre les conditions sociales de l'individualisation – qui placent la relation intime au premier rang des poursuites individuelles – et la plainte qu'articulent une majorité de jeunes et de moins jeunes adultes aujourd'hui. Nous identifions comme tension centrale au sein de l'individualité contemporaine l'opposition entre une posture active-projective et une posture passive-expectative de la poursuite eudémonique. La perplexité du désir d'intimité s'y origine également. Nous faisons état des pressions qui tendent à réduire la posture passive-expectative laquelle reste prisonnière d'un monde qui ne peut tenir ses promesses de satisfactions intimes, alors qu'il les fait miroiter comme se trouvant en son fond et comme destinées à se déployer par la grâce de la rencontre désirante. Cette posture et le monde imaginaire qu'elle projette sont en effet érodés par deux facteurs essentiellement : d'une part, par la sexualisation de l'intimité et, d'autre part, par le renforcement psychothérapeutique du moi capable désormais de s'engager dans la relation intime tout en construisant un potentiel constant de désengagement hors d'elle. C'est cet aspect paradoxal qui retiendra notre attention dans le prolongement de cette description psychosociologique des tendances actuelles qui travaillent le désir de bonheur intime.

Émergence de la fonction psychothérapeutique

La demande de thérapie psychique de la personne est très forte dans nos sociétés. Les indicateurs d'une telle demande sont assez clairs : la fréquence des recours à un conseil psychothérapeutique ou à des psychanalyses longues, les hospitalisations psychiatriques

passagères ou durables, sont en augmentation¹⁰. Elles témoignent, dans nos sociétés, d'une constante dysthymique bien marquée.

Nous tenterons dans ce qui suit une présentation des contextes sociologiques de cette tendance. Nous nous attacherons à décrire les reconfigurations structurelles de nos sociétés autour de rationalités fonctionnelles autonomes et leurs conséquences sur les compréhensions de soi et les projets biographiques de l'individu. La nécessité de prendre distance par rapport aux imputations du phénomène à des causalités sociales ainsi qu'aux jugements normatifs qui s'y annexent apparaîtra alors clairement. Ce sont deux postures fondamentales et antithétiques qui se dégagent au fil de nos analyses de la situation et des stratégies de l'individu dans nos sociétés : l'une projective et rationalisante, capable d'adéquation aux logiques propres des différents systèmes sociaux ; l'autre expectative-passive, solidaire d'un fond de facticité identitaire que l'individu ne peut remettre en cause sans perdre ses sécurités existentielles. Ce conflit attitudinal nous initiera aux dilemmes de l'individualité contemporaine.

Essayons de comprendre d'abord le contexte et la portée sociologiques du développement de la psychothérapie. Ce développement correspond à l'émergence d'un dispositif scientifique et d'une pratique thérapeutique spécialisés dans l'investigation et le traitement du mal-être psychique d'individus isolés ou de groupes intimes. Prenant le relais d'une psychologie des profondeurs dont le projet cognitif avait acquis progressivement les dimensions d'une *Weltanschauung*, l'appareil scientifique de la psychothérapie se détourne des grandes questions anthropologiques et philosophiques pour se concentrer sur une connaissance des mécanismes concrets qui déterminent la valétude comportementale des individus. La plupart des écoles psychothérapeutiques ont pris leurs distances par rapport aux grandes psychologies du début du siècle – tout en réceptionnant leurs catégories et leurs concepts fondamentaux – et se sont équipées d'outils théoriques au profil plus pragmatique empruntées aux écoles behavioristes ou fonctionnalistes en sciences sociales. Quant à leur pratique thérapeutique, elle s'est le plus éloignée du type d'analyse de longue durée élaboré par Freud ou Jung, lesquels inscrivaient le travail analytique dans un projet de transformation lente de la constitution affective-névrotique du patient. Alors que la psychanalyse se présente pour ses patients comme une aventure psychique qui tend à doubler le parcours biographique et devenir une existence à double fond communiquant sans cesse avec ses origines, les psychothérapies se développent sous le signe d'une demande sociale de traitement de formes massives ou culturellement généralisées de la dysthymie. Ainsi, les « analyses » représentent des parcours initiatiques extrêmement prenants et très coûteux, où les méthodes et les techniques doivent être à chaque

10 Je renvoie au *Forschungsgutachten zu Fragen eines Psychotherapeutengesetzes* (Meyer 1991) qui contient une documentation très fournie sur la demande psychothérapeutique en Allemagne, l'Allemagne étant le pays où cette demande est le mieux satisfaite au niveau international. Le *Forschungsgutachten* est un travail d'un énorme détail, une véritable monographie sociologique sur cette demande et les moyens existants pour y répondre. Voir aussi Willems 1994.

fois individuellement respécifiés. Dans tous les cas, leur activité thérapeutique doit se plier au rythme des dessertements des résistances, dont l'échelle est souvent multiannuelle. Ces thérapies sont en somme restées trop tributaires de leur ancrage originaire dans une « leisure class » où le projet biographique avait un niveau de réflexivité très élevé¹¹. Il faut attendre le développement de psychothérapies moins élaborantes et plus orientées sur le résultat concret pour prendre acte d'une « sociétalisation » corrélative tant du mal-être psychique que de ses thérapies¹².

Ainsi, pour Giddens, l'émergence des pratiques psychothérapeutiques est un syndrome de la réflexivisation spécifique de la modernité tardive. Il existe pour lui une « most distinctive connection between abstract systems and the self... » qui détermine « the rise of modes of therapy and counselling » (1991, p. 33). « Self-identity becomes problematic in modernity... Therapy is not simply a means of coping with novel anxieties, but an expression of the reflexivity of the self » (id., p. 34). Giddens voit par ce biais l'ambiguïté du phénomène : « like broader institutions of modernity, it balances opportunity and potential catastrophe in equal measure » (ibid.). La modernité n'est pas vue comme une avenue à sens unique menant à l'aliénation, mais comme ouvrant des espaces entiers de l'agir et du vivre. Comme nous le formulerons plus loin, elle est créatrice de l'optionnalité même sur le fond de laquelle quelque chose comme l'aliénation peut être pensé ou ressenti. L'émergence du terme et de la réalité de l'aliénation est caractéristique des conditions de la socialité moderne. Ce qui révèle la création de choix innombrables comme le corrélat et l'arrière-plan de l'aliénation, ce sont ce que Giddens appelle les « fateful moments » (ibid., p. 143) qui peuvent devenir ainsi des occasions de recentrement, de « reskilling » ou de « empowerment » de la personne¹³. La solidarité corrélationnelle entre optionnalité et aliénation doit donc être soulignée comme une donnée cadre de la modernité.

Intéressons-nous de plus près au phénomène psychothérapeutique et tentons d'en approfondir les conditions. Il nous faut voir d'abord qu'il renvoie à une reconnaissance du caractère non fortuit, ou encore à la généralité sociale des phénomènes d'inadéquation

11 Erdheim 1982 livre une interprétation psychanalytique de la demande de psychanalyse qui se fait jour dans la bourgeoisie viennoise : elle serait l'expression d'une crise de doute identitaire née de l'impuissance politique et culturelle grandissante d'une classe débordée désormais par les mouvements et la culture de masse.

12 L'opposition entre psychanalyse et psychothérapie atteint une certaine acuité chez Lacan. Pour lui, elle est l'autre de la psychanalyse (*Écrits* (Lacan 1966), p. 324). La cure analytique est, à l'opposé des thérapies brèves, essentiellement interminable, indéfinie. La « hâte à conclure [est] un élément en lui-même questionnable », écrit Lacan dans le même contexte (ibid.). La guérison est suivant la formule fracassante : « un bénéfice de surcroît de la cure psychanalytique » (ibid.).

13 Les thèses de Giddens maintiennent une caractéristique à la fois un peu ambiguë et un peu rapide de la réflexivisation, en deçà de ce que ce thème exigerait d'élaboration théorique. Par exemple, la paradoxalité des ordres réflexifs de la modernité – incapables d'autofondation – n'est pas éclairée. Par contre, la réflexivisation se révèle être une caractéristique contrastive très instructive pour opposer modernité et tradition et amener une compréhension intéressante de l'une et de l'autre.

tion et de souffrance psychiques. Cette reconnaissance inaugure une intégration du souci de bien-être psychique à l'ensemble fonctionnellement structuré de la communication sociale. Elle correspond à une double prise de conscience.

Il y a d'une part celle d'un risque structurel de vulnération psychique. Le devenir adulte d'une personne passe par les étapes d'une longue et intense dépendance physiologique et affective, qui sont, en même temps, celles d'une extrême susceptibilité traumatique. L'être-au-monde de l'homme comme être incarné longtemps confié à la sollicitude d'autrui avant d'acquérir son autonomie existentielle apparaît comme une tâche dont le succès n'est rien moins que garanti. Dès sa naissance, l'individu fait face à cette tâche de devenir-soi, à un processus d'individuation que Jung place au centre de sa théorie psychologique et de sa pratique thérapeutique. Il est dès lors assujéti à des risques psychiques que rien ne peut annuler¹⁴.

D'autre part, il y a la reconnaissance d'un conditionnement social du mal-être ou des pathologies caractérisées du psychisme. La socialisation des individus apparaît comme un processus de sevrage et de discipline nécessaire, mais qui désormais tombe – réflexivement, dirait un Giddens – dans la responsabilité de la société. Celle-ci n'a plus la possibilité, à ce niveau de transparence des processus constitutifs, d'imputer les exigences, les voies et les moyens de la socialisation à des instances externes telles la coutume ou les dieux. Elle doit en répondre elle-même. Ces processus étant cependant inéluctablement disciplinants et associés à des imputations de responsabilité nécessairement aveugles, il en résulte une dynamique oscillante qui aggrave l'autoresponsabilisation sociale en en approfondissant les impasses. En effet, si la société peut agir par le moyen de programmes législatifs et de flux de financements publics sur les aspects les plus rigoureux de la socialisation, elle ne peut en éliminer les risques inscrits dans sa facticité même. Ainsi, il est impossible de donner à un enfant les parents qu'il aurait bien aimé avoir ou qu'il « mérite » ou qu'il lui faut. De même, il est impossible de ménager aux individus des destins sans aspérité ou avec juste ce qu'il faut d'aspérité¹⁵. Ces limites structurelles à l'action méliorative sociale ont un effet d'emballement et d'aiguillonnement renforcé. En effet, ballottée entre la plasticité d'une socialisation réflexive et l'inélasticité du « matériel » psychogénétique et motivationnel humain, la société tend, dans le doute, à élargir sa responsabilité plutôt qu'à la restreindre. La prise en charge sociale de la parentèle –

14 Freud, dans « Der kleine Hans » (1969, en particulier p. 121-122), a cependant clairement affirmé la possibilité d'atténuer les risques traumatiques en changeant les aspects les plus oppresseurs de l'éducation et de la socialisation de son époque.

15 Et cela pour des raisons essentielles : en effet, la personne étant en partie (formée par) son propre destin, c'est-à-dire par l'hypercomplexité des rapports qui interdisent toute lecture du fond de l'individu, elle ne peut se le donner à elle-même ni exiger de la société qu'elle le lui impartisse de manière équitable. Ne confondons donc pas les processus de socialisation qui établissent un rapport entre l'individu et l'environnement social qui est le sien, lesquels peuvent être sociologiquement spécifiés dans une large mesure, avec la facticité des données originaires constitutives tant de l'environnement que de l'individu.

dans les milieux socialement fragilisés –, dont il est aujourd'hui question en France (sous le titre de « reparentalisation »), va dans le sens de cette surresponsabilisation, laquelle tend à englober également les risques psychologiques encourus par les personnes dans le courant de leur affiliation sociale ultérieure.

La socialisation des risques psychologiques, mieux la « sociétalisation » de la variance psychique elle-même sont caractéristiques de la modernité tardive. Celle-ci articule l'ensemble de la communication sociale autour de fonctions différenciées en sous-systèmes autonomes. C'est ainsi que le traitement de la variance psychique va s'insérer dans cet ensemble fonctionnellement structuré en s'autonomisant sous la forme d'un sous-système thérapeutique. Ce processus de différenciation et d'autonomisation de la psychothérapie est un des plus récents dans nos sociétés. Alors que le système médical est fonctionnellement quasi-autonome dès l'émancipation de ses facultés de la tutelle des systèmes universitaires classiques, aucun système scientifico-thérapeutique ne s'était constitué autour de la variance psychique. Il n'en faut pas seulement chercher des témoins dans la séparation ou l'enfermement des « aliénés » assimilés à des délinquants communs – illustrant ainsi l'embarras du système médical à les héberger d'une manière ou d'une autre, ainsi que l'incapacité du système scientifique à expliquer les phénomènes de déviance mentale. Il faut aller à l'encontre des focalisations de cette problématique sur les pathologies pour découvrir le véritable enjeu de l'une des différenciations fonctionnelles de la modernité la plus avancée. En effet, c'est à partir du moment où non seulement la pathologie psychique est reconnue comme risque humain tombant dans une responsabilité partiellement ou totalement sociale, mais où surtout la constitution psychique en tant que telle est reconnue comme déterminée, au moins partiellement, par et structurellement solidaire des processus de socialisation, que cette différenciation s'enclenche véritablement. C'est la sociétalisation de la variance psychique qui marque la naissance d'un système psychothérapeutique différencié. Et c'est à partir du moment où les psychologies des profondeurs cèdent la place à des pratiques plus sérielles que ce système se dote de ses réseaux et de ses organisations spécifiques. La pratique psychothérapeutique est ainsi la figure institutionnelle de cette différenciation.

L'opinion courante d'ailleurs, celle qui pour Giddens souvent reflète, dans des formes conceptuellement frustes, un savoir relativement pertinent des rapports sociologiques, accuse la société des maux psychiques manifestement généralisés. Ce qui est socialement aussi répandu et aussi caractéristique de certains contextes sociaux (professionnels, familiaux, intimes...) ne peut finalement, selon le bon sens général, qu'avoir des causes sociales. En effet, la perception des phénomènes de mal-être et de disruption psychiques oscille entre le psychologique et le social. De la dysthymie massivement répandue aux pathologies aujourd'hui les plus familières (dépressions, phobies, troubles alimentaires), tout se laisse décrire avec une forte évidence à l'aide de dichotomies qui opposent ce qui est socialement normal, humain ou même juste, à ce qui ne peut l'être, tels certains rythmes de travail et de consommation, certaines pressions de l'environnement sur la vie familiale ou les déstabilisations évidentes des relations intimes par une érosion on ne peut plus voyante des valeurs...

On lit dans la presse, on nous montre dans les médias, l'on entend répéter à longueur de journée que la société « agresse, mutile et brise » – sans précision d'objet. Cette imputation de responsabilité forme une sorte de common knowledge que tout le monde peut présupposer. Ce sont nos sociétés qui fabriquent le stress et avec lui finalement ces maladies de la psychè dont un grand nombre de nos contemporains souffre.

Notre thèse est que nos sociétés sont avant tout des fabriques d'optionnalité, des productrices de possibles. Ce n'est que dans cette mesure qu'elles fondent la légitimité des imputations que nous évoquons. Et c'est uniquement ainsi qu'elles justifient une telle responsabilisation sociale : c'est-à-dire uniquement par le détour de la création sociale d'optionnalité. Il nous faut donc distinguer entre une universalisation structurelle de l'autoréférence sociale – qui voit dans la communication sociale à la fois l'origine et l'adresse de tout ce qui se passe en elle – et une « responsabilisation » morale qui rendrait la société « coupable » des phénomènes qui ont lieu en elle. C'est pourquoi nous commencerons par expliciter les structures avant de discuter les perceptions et les imputations. En effet, la suspension des imputations de culpabilité a pour notre propos un sens méthodologique. Il s'agit d'éviter un blocage axiologique de notre investigation qui l'empêcherait d'aller jusqu'au bout de son projet – qui est celui d'éclairer l'un des phénomènes les plus ambigus de notre modernité, que sont notamment les perplexités de l'individualité. En nous abstenant d'épouser les perceptions sociales des phénomènes, nous sursoyons à l'urgence de proposer des alternatives théoriquement fondées, urgence à laquelle se prennent des approches sociologiques trop affectées par la négativité des rapports que font voir leurs descriptions. En temporisant avec les qualifications, nous permettons à l'enquête de se poursuivre au-delà des bifurcations que représentent les prolongements théoriques d'une « life politics » chez un Giddens ou de « politics of politics » chez Beck¹⁶. Contre les imputations massives, il faut tenter de maintenir l'approche dans une neutralité morale conséquente. Pour éviter les problématiques abrégées, il nous faudra parcourir les détours analytiques nécessaires.

La société comme unique référent d'elle-même

Nous partirons d'un double constat : celui d'une lourde composante dysthymique dans nos sociétés ainsi que celui de l'imputation de cette composante aux régimes aliénants sécrétés par ces sociétés elles-mêmes. Nous nous interrogerons sur la pertinence de cette imputation et poserons une première thèse qui est celle du donné structurel de

16 Nous ne discuterons pas ces prolongements ici. Une telle discussion dépasse le cadre de notre sujet et fait référence à un débat méthodologique et épistémologique fondamental. Nous nous contenterons d'indiquer que ces propositions pèchent souvent par un utopisme ou une naïveté dus à une projection des perceptions, des attentes et des dispositions d'un site social, celui des groupes instruits, volontaires et discursivement socialisés, à l'ensemble de la société. D'ailleurs ces propositions ne sont pas consistantes à l'intérieur même de ce site, car elles sont entraînées dans les paradoxes de la rationalité de la motivation et du choix tant individuels que sociaux.

l'autoréférence de la communication dans les sociétés modernes tardives, justifiant ainsi indirectement la perception d'une omniresponsabilité sociale.

Explicitons d'abord cette thèse. Elle veut dire que la société est devenue, aux confins actuels de sa modernité, sa propre et unique référence. Sur ce constat convergent les sociologies les plus marquantes aujourd'hui : celles de Luhmann et de Giddens – et à un moindre niveau de généralité celles de Beck et de Lash¹⁷. La société de notre présent, qui est elle-même une et en ce sens « société mondiale » (*Weltgesellschaft*)¹⁸, ne peut plus rien imputer à une causalité extérieure à elle ; le choix d'une hétéroréférence (*Fremdreferenz*, dans la terminologie luhmannienne) ne lui est plus donné. Elle est sa propre enveloppe dans le sens où elle n'est pas entourée de quelque chose qui lui est extérieur et qui puisse être causateur d'effets en elle. Tous les faits sociaux doivent être autoimputés, c'est-à-dire imputés par la société à elle-même. C'est cela que tente de saisir un concept de plus en plus central des sociologies de notre modernité¹⁹, à savoir celui de réflexivité. Si le concept tend à s'associer, dans son abstraction et la plasticité de son usage chez les différents auteurs, à toute caractéristique de la consociation contemporaine, une des dimensions fondamentales qu'il thématise, est celle d'un devenir optionnel de l'ensemble des faits sociaux. Tout ce qui dans les sociétés prémodernes était donné comme factuel et invariant devient ici objet de choix, donc de délibération, de négociation et de décision : vision du monde avec ses catégories, ses symboles et ses classifications, *habitus* et mode d'être, et jusqu'au caractère de l'individu.

L'ultime extériorité, subsistant encore à la fin de l'âge classique, la nature, n'a pas échappé au mouvement qui intègre tout donné de la communication à l'autoréférence sociale. La nature est en effet entre temps complètement socialisée. La « production sociale de la nature » en fait un projet social, techniquement reproductible²⁰, une « decided nature » ou « manufactured nature ». Elle tombe ainsi dans le domaine de l'autoréférence sociale, c'est-à-dire dans celui de l'imputation à soi par la société de tous les faits

17 Un ouvrage fort instructif mettant le phénomène de la réflexivité au centre de la socialité moderne – alors que Luhmann parlerait ici d'autoréférence et affinerait le concept jusqu'à l'extrême – est celui de Beck, Giddens & Lash, *Reflexive Modernization* (1994).

18 Là-dessus nous suivons Luhmann pour qui il ne peut être question que d'une société mondiale, alors que les autres sociologues cités sont un peu moins radicaux, ou attribuent la mondialisation à la globalisation d'un régime de production et de commodification qu'est le capitalisme (« post-organisé », selon Lash). Ceci laisserait entendre une possibilité de sortie concertée hors de ce régime, alors que pour Luhmann la société mondiale est plus radicalement l'expression d'une socialisation contemporaine de références identiques s'accomplissant dans le même temps, le même présent de la communication, au sein de toutes les sociétés régionales existantes. Nous renvoyons aux développements les plus récents de cette vision d'une « société mondiale » (*Weltgesellschaft*) dans Luhmann 1997, I, p. 145 sq.

19 Qu'elle soit qualifiée, différemment selon les auteurs, de haute ou de post- ou d'hypermodernité.

20 On se reportera là-dessus à l'ouvrage désormais classique de G. Böhme 1992. Selon la formule de Beck, la socialisation de la nature, vue surtout sous l'angle du génie génétique, revient à une « democratization of God » (1994, p. 46).

naturels. Un fait de nature est construit dans la communication sociale comme ayant une spontanéité physique originaire ultimement contrôlable par la société planétaire et donc relevant de ses projets et de ses décisions. Même les risques cosmiques ou extraplanétaires réveillent les réflexes progressivement invétérés de décisions démiurgiques, pourrions nous dire, qui témoignent de ce que Beck a appelé une « démocratisation de Dieu »²¹. Ainsi, l'annonce dans les médias d'une collision entre la terre et une comète à l'horizon du premier quart du siècle prochain appelle une concertation scientifico-politique qui assure « notre » capacité de destruction de ce corps cosmique à l'aide de bombes atomiques lancées hors de l'atmosphère.

Si la soci(ét)alisation de la nature n'est pas toujours perçue comme telle, si au contraire les industries du loisir la stylisent en une référence encore saine, forte, rassérénante et revigorante, c'est bien parce qu'une telle référence fait défaut. Il existe ainsi un immense flux de projections qui tentent de la maintenir ou de la rétablir dans son idéalité d'extériorité salutaire, de renouer avec la bienveillance d'un ordre cosmique en-dehors de nous, pour et contre lequel nous ne pouvons rien et sur lequel nous pouvons fondamentalement nous reposer. La seule exigence de cet ordre est celle d'un soin respectueux de ce qu'on pourrait appeler ses principes de formes : ses rythmes cycliques, ses logiques auto-réparatrices etc. Il est aisé, pour les sociologies que nous évoquons, de montrer en quel sens le désir d'une référence externe claire et exigeante, est le témoin le plus parlant d'un enfermement dans l'autoréférence et que le projet écologique d'une restauration de l'autonomie (*Eigengesetzlichkeit*) naturelle ressemble à celui d'une sortie planifiée et surveillée de la planète de son assujettissement à l'utilité de l'homme. C'est le paradoxe de la production par l'homme d'une nature vierge. Beaucoup de projets de la modernité, entre autres précisément celui d'une individualisation complète, relèvent de cette structure paradoxale et sont du coup intrinsèquement problématiques. Ce sont ces paradoxes qui motivent la qualification de la réflexivité de (post-modern) « predicament »²².

La conscience de la réflexivité est plus marquée dans les domaines de l'action collective que dans celle des choix individuels. À elle seule, l'innovation technologique contribue à une perception exagérée de la capacité des systèmes scientifique et industriel de mettre sans cesse de nouvelles options d'organisation de la vie à la disposition de nos sociétés. L'entente sur l'appropriation de ces options emplit les flux d'information quotidiens et promeut la conscience d'une négociation continue de l'avenir : celui-ci paraît disponible et est perçu comme dûment tel. Tout est choix pour nos sociétés dans la mesure où les capacités de changer ce qui est aujourd'hui sont sans cesse produites par la société ou l'aujourd'hui même. L'ouverture à l'innovation sociale ou collective fait actuellement partie des dispositions généralisées dans nos sociétés, et la réflexivité – dans le sens de l'optionnalité – du présent et de l'avenir y est vécue comme une donnée de fait. Elle est

21 Voir note précédente.

22 Tel est le titre de l'ouvrage de Hilary Lawson, *Reflexivity. The Post-Modern Predicament* (1985).

parfois malaisément vécue, mais alors pour être encore plus fortement affirmée : l'hostilité à l'ouverture prend la forme de programmes politiques formellement parallèles à ceux de la production de l'innovation ; elle se dote d'un type de communication tout à fait analogue à celui par lequel l'ouverture se gère au quotidien. La « positivisation »²³, dès les commencements de notre modernité, de la normativité sociale prévient tout blocage de l'innovation par des obligations ou des interdits inconditionnels en affirmant la constante possibilité d'une altération de la norme. Celle-ci est produite en même temps que l'innovation elle-même, comme sa condition intime. Elle fonde le dogme social le plus prégnant de l'époque, qui est celui de la changeabilité des choses. Toute notre communication sociale autour des enjeux collectifs laisse transparaitre ce présupposé. C'est le sol sur lequel s'engagent tous nos débats.

Rationalités systémiques et atténuation des clivages

J'ai évoqué l'autoréférence sociale de l'action collective pour la contraster avec ce qui se passe au niveau de l'individu et de la sphère psychique. On pourrait en effet montrer qu'il existe, dans nos sociétés, une discrédence entre l'acceptation et le maniement de la réflexivité sociale d'une part, et celle des agents individuels, de l'autre. Un indice en est que l'individu apporte à sa gouvernance des exigences de rationalité et de planification qui sont dans l'ensemble moindres que celles en vigueur au niveau collectif. En effet, réflexivité veut dire ici, rappelons-le, la nécessité de choix autofondateurs dans des contextes où aucune référence orientante ou contraignante externe n'est donnée, c'est-à-dire finalement dans des contextes de contingence parfaite. Tant les préférences que les principes de leur sélection sont ouverts à la décision et au choix. Dans de tels contextes, c'est un agencement de rationalité instrumentale et de rationalité limitée qui réussit à assumer au mieux la contrainte d'autoréférentialité. Ainsi nos sociétés se gouvernent, face à la production constante de contingence et à la croissance de leurs options, par le moyens de programmes administratifs instrumentaux agencés sur des programmes constitutionnels finaux²⁴ mis en œuvre par la direction de flux d'argent vers les sous-systèmes, les organisations et les groupes sociaux concernés²⁵. Elles répondent ainsi au défi de leur réflexivité par une combinaison de rationalités – que nous pouvons subsumer sous le concept de 'rationalité systémique'. Tout autre conduite ruinerait l'autoréférentialité fondamentale de nos systèmes sociaux et signifierait une dédifférenciation de ceux-ci ame-

23 Sur ce concept, nous renvoyons à notre *Droit et société chez Niklas Luhmann* (1997).

24 La théorie des programmes conditionnels et finaux a été d'abord développée par Herbert A. Simon et fut reprise par Luhmann dans sa théorisation systémiste de l'administration et des organisations formelles en général. Voir sur la théorie luhmannienne de ces programmes notre *Droit et société chez Niklas Luhmann* (1997).

25 Le principal théoricien de l'interpénétration des différents systèmes par le biais de leurs médias de communication demeure Talcott Parsons (1956).

nant une régression vers des formes d'organisation hétéroréférentielles : nations constituées autour de l'autorité de guides charismatiques, communautés adossées à des orthodoxies idéologiques ou religieuses, sous-groupes sociaux ancrés dans la segmentarité stricte du *genos*, etc. La réflexivité de la modernité sociale arrive à maturation et peut répondre solidement d'elle-même dans la figure d'une gouvernance rationnelle complexe qui est la sienne aujourd'hui.

Par comparaison, la nécessité pour l'individu de répondre réflexivement c'est-à-dire consciemment et optionnellement de la grande majorité des faits de son existence ne peut être assumée avec une maîtrise comparable à celle que nous avons observée au niveau social. Certes, l'individu ressent une forte pression de rationalisation et s'y plie aussi. Comme participant aux systèmes sociaux, il est contraint de mettre en œuvre une rationalité qui leur est congruente. Ainsi, l'individu ne peut assurer son inclusion dans le système économique s'il s'obstine à aller à l'encontre de ses exigences d'optimisation des conduites utilitaires individuelles – en amont de leur agrégation dans les organisations du système. De même, l'inclusion dans les systèmes juridique, politique, scientifique ou éducationnel se traduit par une adéquation des conduites individuelles aux rationalités spécifiques de chacun d'eux. C'est aussi en tant que participant à ces systèmes que l'individu développe une gouvernance personnelle calculante, programmante et autodifférenciante, analogue à celle à l'œuvre dans les différents systèmes et leurs organisations.

L'appréciation du degré de pénétration de cette gouvernance dans les sphères de la vie privée de l'individu reste cependant variable. Ainsi, Aldo Haesler, dans son travail sur l'économie des ménages (ce qu'il appelle la « gestion ménagère ») (1995, p. 178-181), montre comment le ménage échappe originairement à la rationalité utilitaire et comment il tend à réaliser, au lieu d'une maximisation toujours plus poussée de ses avantages marchands et monétaires, une balance entre travail et loisir. La gestion ménagère est une « stratégie économique 'minimaliste' » à laquelle il est « impossible d'appliquer ... les critères de la rationalité économique » (id., p. 179). Cependant ce ménage subit de plus en plus les contraintes de rationalisation partant du système économique. Il s'y plie en un sens assez particulier : en effet, ces contraintes ne vont pas dans le sens d'une assimilation du ménage à la rationalité ambiante, mais dans le sens d'une fonctionnalisation du ménage au service de cette rationalité ; l'économie a précisément besoin de préserver le ménage en-dehors de son emprise immédiate parce qu'il est un réservoir de ressources, un refuge de chaos, de gratuité et de réciprocité non-marchandes, de « socialité primaire » (ibid., p. 180). La famille postmoderne est vue par Haesler, à la suite de Lüscher, comme un espace stratégique d'épanouissement de l'individu « multiperspectif », un « atelier de réparation » et de ressourcement de cet individu. L'économie a besoin de cet individu dans son intégrité comme de l'acteur « irrationnel » nécessaire à la dynamique d'une consommation chaotique ou effrénée. Une trop grande rationalisation de la consommation par un ménage s'assimilant de plus en plus en « unité de production » se gérant avec une rationalité managériale tuerait pour ainsi dire la dynamique de consommation de l'accumulation capitaliste par une consommation qui s'alimente à un

imaginaire qui transforme les biens en symboles en les douant d'attraits libidinaux et de valeurs fantasmatiques. Haesler en vient à supposer un rapport entre la croissance de la rationalité calculatoire ambiante et la persistance de l'irrationalité ménagère et de son imaginaire de gratuité et de dépense : l'une semble trouver une compensation dans l'autre, une abréaction nécessaire pour ainsi dire à ses contraintes disciplinantes.

Impressionnante est surtout l'émergence d'une capacité de différenciation qui permet à des logiques hétérogènes de coexister et d'être couplées au sein d'un soi multiple. Le soi joue de ses rôles, mais surtout de l'élasticité produite par la différenciation et l'agencement intersystémique : ceux-ci créent un accroissement paradoxal et complémentaire tant de l'indifférence que de l'interdépendance entre les logiques systémiques. Les individus – ou en terminologie luhmannienne, les systèmes psychiques – vivent, pourrait-on dire, avec quasiment autant de tension et autant d'aisance opératives que la société l'incohérence des rationalités auxquels ils doivent localement obéir et entre lesquelles il leur faut jongler. La « guerre des dieux » comme dysharmonie des axiologies régionales ou fonctionnelles n'a plus, ni pour la communication sociale ni pour l'individu, la dimension dramatique qu'elle avait pour la modernité de la cage d'airain et ses sociologies. Cette dysharmonie est en effet elle-même opérativisée dans le jeu intersystémique et devient un atout permettant des couplages structurels hautement improbables et performants.

Ceci ne revient pas à nier que les tensions et le malaise causés par cette impossible conciliation, ce déchirement aliénant entre les ordres du sens tant individuels que sociaux. Des clivages aussi irrémédiables et la nécessité de vivre avec eux sans espoir de jamais lever, sont loin d'être enthousiasmants. Ainsi fatalisme nihiliste ou décisionnisme romantique semblaient être des choix éminents pour une modernité qui a accédé sans retour à une réflexivité tragique. Cependant à l'encontre de ces choix, les redispersions systémiques de la modernité tardive, accomplis essentiellement grâce au déploiement de dynamiques insoupçonnées inhérentes à certains de leurs média de communication généralisés comme l'argent et l'information, ont favorisé l'émergence de marges de choix très confortables, contrastant avec les rigidités de la socialisation qui prévalaient jusque-là²⁶. Les contradictions et les arbitrages intersystémiques perdent de leur acuité à cause d'abord de la caducité des oppositions régionales qui avaient jusque-là, pour un Weber, un caractère sombrement fatal : entre nations et entre cultures, les différences ne se conçoivent plus comme destinales (*schicksalshaft*), rendant inéluctable leur lutte à mort.

Les représentations d'une rareté existentielle des espaces, des ressources et des tolérances, ployant l'existence collective sous la loi d'un *agôn* d'extrême dureté et exigeant de l'individu une constante discipline et mobilisation de ses énergies, se désintègrent

26 Ceci n'est pas uniquement vrai pour le « single » citadin, mais pour les ménages à deux et les familles. Celles-ci réapprennent à gérer autrement leur intimité et à la stabiliser à un niveau de réflexivité que la modernité prédictive ne préfigurait pas. L'article de D. Edgar, et H. Glezer, « Famille et intimité : 'carrières familiales' et reconstruction de la vie privée » (1994) contient des informations intéressantes sur ce thème.

après la deuxième guerre mondiale. Celle-ci rend la guerre impossible, amène une récession de la primauté du politique, autoritaire à l'intérieur et polémique à l'extérieur, et permet au système économique de dynamiser et de démultiplier les différenciations fonctionnelles déjà à l'œuvre dans la modernité. En déployant son inventivité catallactique, l'économie renfloue les économies nationales en ruine, enclenche un cycle de croissance d'une rare solidité, endogénéise l'innovation technologique, unifie et contracte jusqu'à son quasi écrasement l'espace-temps de toutes les sociétés du monde. Innovation, croissance et accumulation soutenues desserrent peu à peu le centrément national des économies. La croissance des échanges commerciaux internationaux est, durant cette période, bien plus importante que celle des produits nationaux des partenaires de ces échanges. À l'horizon de la globalisation économique, c'est tout un ensemble d'architectures spécifiques de la modernité qui se transforment : au principe hiérarchique d'organisation succède un principe hétérarchique et réticulaire d'une organisation plus complexe et bien plus adaptée aux nouvelles structures de la communication sociale ; à la transitivité des fins succède leur indifférenciation par rapport aux motivations et leur fonctionnalisation dans des ensembles plus vastes et moins transparents ; aux jeux à somme nulle, l'élasticité d'arrangements qui font croître simultanément des valeurs opposées ou complémentaires. Le passage à la société mondiale se fait par des défocalisations et des décentrements inimaginables dans l'ancien cadre où prédominaient encore l'extensionnalité d'espaces rares et la dure réalité des référents. Le nouveau cadre est lui, par contre, caractérisé par l'intensionnalité de signes profus et la molle virtualité des symboles.

Le ramollissement général des contraintes est la caractéristique centrale des configurations sociales apparues depuis trois décennies : l'économie sort du règne de la rareté réelle pour entrer dans celle de la rareté produite par un médium monétaire détaché de toute couverture réelle, devenu signe pur et crédit sur un avenir en accélération constante ; la politique rénove également son médium, le pouvoir, qui, au lieu d'être amoindri par sa distribution et son enchevêtrement, en est considérablement augmenté dans sa disponibilité et son efficience – la politique tant intérieure qu'extérieure se dépolémise ; le droit se positivise et s'ouvre à la contingence normative en se dégageant de toutes ses présuppositions onto-déontologiques ; la science prend congé de sa figure fondatrice de système producteur de la vérité pour déconstruire ses certitudes le long des circularités de sa propre théorie. Les sociologues de la postmodernité décrivent alors l'espace existentiel qui s'ouvre à l'individu contemporain comme étant un espace du surf ou de la glisse²⁷. Les résistances des choses sont abolies : la virtualisation sémiologique de la réalité la fluidifie et permet de la traverser sans rencontrer d'aspérité. Un exemple marquant de ce ramollissement du réel est encore une fois celui de l'argent devenu médium électronique et permettant une consommation indéfinie de signes sans qu'aucun déboursement ou encaissement ne prenne forme concrète. La monnaie fluidifie la marchandise

27 Haesler 1995, p. 85 sq et p. 200 sq passe en revue un grand nombre de ces phénomènes d'apaisement.

en signe et la met en correspondance avec les rythmes de renouvellement des apparences dont a besoin le capitalisme tardif pour perpétuer son accumulation²⁸.

Les limites de l'adéquation individuelle

Ici nos analyses arrivent au point où les descriptions de la postmodernité que nous citons perdent en abstraction pour devenir plus impressionnistes et souvent plus moralisantes. Une chose est de décrire et de théoriser les phénomènes de fluidification vers lesquels convergent les transformations de la modernité, une autre de les juger à l'aune de conceptions, le plus souvent « humanistes », de la personne et de la société. L'individualisme apparaît ainsi comme une « ère du vide » (G. Lipovetski). Il a, à l'époque post-moderne, partie liée avec un capitalisme à la recherche de solutions de plus en plus pressées, de plus en plus risquées de ses crises d'accumulation (D. Harvey). Un monde lisse s'ouvre à un homme également lisse, corporellement ondoyant, mentalement fonctionnel, psychiquement narcissique, coruscant et versatile, en phase avec les valeurs hédonistes-consuméristes, sans durée et sans substance, de notre présent. Tels sont les constats les plus fréquents. Nous ne pensons pas que ces constats manquent de pertinence, nous pensons simplement qu'ils viennent trop tôt; qu'ils passent à côté d'une caractéristique centrale de l'époque qu'est l'ambiguïté généralisée de toutes ses composantes²⁹; qu'ils négligent, dès lors que ces qualifications morales apparaissent comme le fin mot de l'analyse, de poursuivre le travail descriptif et conceptuel; ainsi ils se font illusion sur la possibilité de maintenir, dans les conditions de la modernité tardive, l'unité et la substantialité d'un agent humain au centre de systèmes de cognition et d'action qui eux-mêmes ont perdu toute unité et toute cohérence³⁰.

Notre thèse est que l'individu accompagne finalement assez bien la rationalisation des systèmes où il recherche à être inclus. Nous avons déjà esquissé l'émergence d'un individualité calculante et différenciante, tout en soulignant un nécessaire déficit de rationalité par rapport aux organisations qui, au sein des différents systèmes, mettent en œuvre les logiques propres à ceux-ci. Nos sociétés, en faisant abonder le possible et en élargissant les marges de leurs potentialités, réduisent, parfois à néant, les rigidités de l'ancienne modernité. Ces marges constituent alors le vivier d'une existence qui perd de son sérieux pour gagner en ludicité, agrément et facilité. Et c'est jusque-là que va notre affirmation

28 Ce sont là les thèses bien connues de David Harvey 1990 et de Lash & Urry 1994.

29 Chez Lash et Giddens, la finesse des analyses provient parfois directement d'une volonté de nuancement, de l'effort de tenir compte à chaque fois de l'ambiguïté des effets.

30 La liste des critiques de la modernité capitaliste comme destructrice de l'espace public et promotrice d'un repli vers la privauté et l'intimité, ou encore le narcissisme – qui représentent, selon Lash, des « *privatised survival strategies* » – est longue: à commencer par Habermas 1965, Sennett 1995, et pour finir avec Lash & Urry 1994. Cette critique n'est pas toujours progressiste, mais peut prendre des formes parfois très conservatrices, comme chez Bellah et al. 1985.

d'une congruence entre les conduites personnelles et les rationalités systémiques, facilitant l'accompagnement de leur dynamique par l'individu. Le deuxième volet de notre thèse est que cette congruence est bornée : la limite de cet emboîtement de rationalités est, en effet, assez solidement établie à l'entrée du domaine intime de l'individu. C'est là où la transformation des composantes affectives dans le sens d'une plus grande congruence avec les rationalités ambiantes se révèle être très ardue.

Identité et passivité

L'individu, à la différence d'une entreprise ou d'une organisation en général, manifeste une inertie identitaire liée à une vision du monde transmise par l'éducation et inahabituée dans des pratiques quotidiennes qui lui donnent sa forme concrète et ses contours sociaux. Cette inertie est le résultat d'une confiance qu'a l'individu dans son environnement et qui lui permet de ne pas se désagréger psychiquement dans l'urgence de transformations nécessaires à sa survie. Dans la théorie de Giddens, c'est la confiance (trust) qui permet à l'individu de vaincre l'angoisse ontologique, de se reposer sur un environnement dans lequel il peut se construire une identité dans la durée³¹. Une organisation développe certes une certaine inertie que la théorie saisit par le concept de routine, mais celle-ci n'est pas une condition de définition de l'identité. Elle est un élément important dans la rationalité complexe d'un jeu enchevêtré d'innovations et de pratiques routinières, sans pour autant devenir le sol d'une confiance existentielle nécessaire à la constitution d'un soi. La problématique du changement et de sa rationalité se présente ainsi différemment dans la société et pour l'individu. Le changement individuel doit sauvegarder la confiance et ne peut remettre continuellement en question ses ancrages. Il est ouverture à un apprentissage qui doit se faire sur fond d'une certaine quiétude passive. Sans cette relative inertie, le changement s'emballerait en une insécurisation généralisée de l'identité. Le changement institutionnel ou organisationnel, par contre, implique une composante programmatique, rationnellement planifiante qui fait du changement un projet calculé qui peut prévoir des restructurations radicales.

L'apprentissage individuel, lui, doit se fier à l'événement transformateur d'une expérience qu'il ne peut précalculer. Il y a ici une confiance en la correction ou l'authenticité de l'expérience, c'est-à-dire en la justesse de la relation qui existe entre l'intériorité de l'individu et l'expérience formatrice qui tombe en elle. Les charmes de l'apprentissage individuel viennent précisément de là : il se surprend comme promotion incalculable de soi dont l'unique orientation reste le sentiment d'authenticité de l'expérience. Le changement de l'individu ne peut être planifié par celui-ci et amené par la mise en œuvre de moyens rationnels. L'individu doit justement présupposer la santé de ses liens

31 Tout en étant proche du concept giddensien de « trust », le fond de passivité affective que nous désignons ici est plus spécifique et fait référence à une élaboration plus poussée de la notion de l'affection.

passifs au monde et à lui-même³², c'est-à-dire présupposer une relative quiétude – quelque attaquée qu'elle soit – de son identité pour être capable de changement. C'est pourquoi celui-ci prend la forme chez l'individu d'une ouverture à l'apprentissage plutôt que celle d'une transformation planifiée et calculée de ses arrangements internes. L'individu ne peut que s'ouvrir avec plus ou moins de confiance, par l'expérience et l'apprentissage autotransformants, au changement, alors que l'organisation pense le changement comme tel et le pratique sur elle-même. L'organisation doit d'ailleurs progressivement formaliser tous les apprentissages passifs qu'elle fait, et qui naissent de l'expérience acquise dans les routines, au risque d'acquérir la flottance d'une intériorité – ce qui arrive parfois dans certains cadres, tels que les groupes artistiques (troupe de théâtre, groupe de musique...) ou de certaines associations politiques vivant de la « *Betroffenheit* » (être-affecté).

L'inertie identitaire de l'individu est ainsi une structure complexe dont l'explicitation est difficile. Elle implique tout un travail sur les rapports non thématiques de la sphère passive de la vie psychique. Même animées de l'enthousiasme le plus frénétique pour le changement, les personnes le plus souvent jeunes, assoiffés de connaissance, de plaisir ou de vie, qui se lancent de toute l'énergie de leur être dans l'aventure d'un changement radical de leur culture native, ne peuvent ni prévoir ni accomplir le changement par elles-mêmes. Le caractère passionnant d'une telle entreprise réside précisément dans l'intensité de ses surprises, le sentiment d'authenticité du vécu (transformateur), l'imprévisibilité de ses gratifications. La lecture – surtout d'ouvrages de fiction, essentiellement de romans – a représenté, dès le départ de la modernité en Occident, un modèle prégnant de formation de l'identité par un apprentissage passif réunissant les moments que nous décrivons. L'inertie et la passivité sont caractéristiques de l'attitude du lecteur qui laisse agir sur soi la fiction et en tire une jouissance d'autant plus grande que cette action est plus forte. Même la formation de l'intelligence et l'acquisition du savoir ne sont pas aussi planifiables et technicisables qu'on le croit communément. Intelligence et savoir se développent et s'acquièrent par paliers, sur lesquels tout se restructure à nouveau. Le projet pédagogique de la Renaissance, prolongé dans l'institution collégiale des Jésuites au 17^e siècle, relève de ce type de changement volontaire, planifié et strictement périodisé de l'individu. L'opposition de ces deux éducations à la « lecture » de fiction est très véhémente. Dans ces éducations, on suppléait à la lecture de fiction, pour la formation de la sensibilité, par de la morale expresse ou par une fiction moralisante qui, ne mettant en scène que des schèmes allégoriques d'entités morales, n'atteignait pas les couches de la sensibilité qui ne s'ouvrent qu'aux vécus authentiquement « pathétiques ».

La posture rationnelle exigée de l'individu par les systèmes différenciés de la modernité est celle d'une conscience active, qui thématise des situations et des intérêts pour faire ses choix et ses décisions. Elle ne peut jamais se réduire à un agir coutumier, non

32 Des synthèses passives de son egoité, pourrions nous dire en langage phénoménologique.

réfléchi et semi-passif. Elle présuppose toujours une attention thématique ainsi que des optimisations appréciant comparativement différents paramètres. Elle est donc fortement antithétique de la posture que nous venons de décrire. Certes, elle s'applique de plus en plus à l'esquisse biographique des individus : ceux-ci escomptent les chances de telle éducation, de telle école, de telles disciplines, et même de tels contenus d'apprentissage ; la tendance est même aujourd'hui à une planification, dès le plus jeune âge, de « carrières formatives » qui constituent des parcours optimisés et impeccables menant à des positions sociales privilégiées. Avec l'émergence des nouvelles régulations du travail qui amènent une précarisation notable du salariat, ces calculs prennent une dureté et une précision quasi-organisationnelles. Toutefois, quelque importante que soit l'extension de cette rationalité aux domaines de changement individuel, elle ne peut nullement détruire le fond inertial-passif de la transformation de l'identité de l'individu. Elle demeure surtout exclue d'une des dernières projections expressément « pathétiques » de ce changement, à savoir celui de la relation intime et de ses rétributions affectives. En effet, ici, la posture fondamentale est celle de l'inertie identitaire dans laquelle l'individu attend qu'il lui arrive quelque chose – de gratifiant – et s'ouvre, pour stimuler son attente, aux images, aux symboles, aux désirs qui parlent à sa sensibilité et son imagination. Une rationalisation de la projection désirante de la relation intime serait une absurdité.

Certes, l'on peut annoncer simultanément dans plusieurs magazines, s'inscrire dans un grand nombre de clubs de rencontres, traiter systématiquement toute l'information pertinente diffusée... , la systématisme de la démarche ne garantira ni la rencontre, ni ne créera le partenaire. En ne faisant croître que marginalement la probabilité de la relation, elle doit s'accommoder d'un effet massivement pervers, qui est celui de l'érosion du fond de confiance dans la facticité de soi et du monde. Il n'y a ainsi qu'une relation statistique de probabilité très relative entre la rationalité instrumentale optimisée de la recherche et la disponibilité du recherché. Alors que typiquement un projet d'action rationnelle produit son résultat – une réduction de la masse salariale produit un dégrèvement des comptes, un effort publicitaire, même s'il est soumis aux aléas des goûts et des climats, produit un effet réel de connaissance ou de notoriété – l'hypercomplexité de la relation intime semble irréductible et la projection d'action autour de cette relation non rationalisable. En dernier ressort, celle-ci semble fondamentalement ouverte à l'aléa et exiger une ouverture non planifiante au monde.

Ce sont ces prémisses qui rendent, dans nos sociétés, la volonté de bonheur parfois si enragée. En effet, l'individu est agacé par le caractère hétérogène, souvent franchement antithétique et conflictuel de sa double posture. Il éprouve son tiraillement, sans le reconnaître comme tel et sans identifier les forces qui l'exercent, comme une véritable mise en échec de ses projets de vie, voire du caractère projectif et volontaire de la substantiation de sa propre biographie. Considérons d'abord le tracé sociologique de cette dimension projective de l'individualité comme vecteur principal de la volonté de bonheur.

Les choix de soi

L'individu de notre modernité considère la vie toujours comme *sa* vie, comme activement sienne. Elle est un donné dont il veut faire quelque chose dans le sens où c'est lui qui en détermine la substance, qui lui donne son contenu. En ce sens, l'individualité de notre modernité est un choix de soi multidimensionnel et polysémique :

1. *choix* de soi (génitif objectif) est celui que l'individu fait *de ce qu'il veut être*, la configuration, par lui-même, de sa propre identité, de son profil et de ses contenus. La liberté sartrienne est l'affirmation emphatique de la possibilité d'un tel choix en dépit, grâce et en dépassement de la « situation » de l'individu et de sa finitude. Je peux toujours choisir ce que je veux être et le fondement de cette possibilité n'est pas utopique pour Sartre, mais métaphysique, existentiel, inannulable. L'être-pour-soi est tel qu'il est toujours, indépendamment de tout vouloir conscient ou tendance inconsciente, ce choix-de-soi réalisé, parfait, toujours déjà accompli. Le choix est toujours déjà fait parce que le pour-soi ne peut jamais coïncider avec lui-même et qu'il y a en lui une faille infranchissable qui est sa liberté. Il est donc toujours pro-jet quelque lourdes que soient les habitudes qui « coutumiérisent » son être et lui voilent ses sources projectives-actives.

2. *choix de soi* (génitif subjectif³³) veut dire choix personnel, choix fait par soi par opposition à des choix qui seraient imposés, suggérés plus ou moins instamment de l'extérieur. C'est l'option antithétique de l'hétérodétermination, le *choix authentique* par lequel s'affirme l'ipséité du moi envers l'impersonnalité du « on ».

3. *choix de soi* veut dire affirmation, acceptation de soi tel qu'on est. C'est une des maximes déontiques les plus courantes de la psychothérapie contemporaine. Il faut se choisir et non pas se rejeter intérieurement, parce qu'on se déplaît, se méprise ou se déteste. La psychothérapie prêche ici un *amor sui* que la morale et le confessionnal chrétien avaient déjà senti le besoin de fortifier – face aux excès de reniement de l'orgueil. Sans acceptation de l'ombre qui est en soi, nul ne peut arriver à une pacification de sa psyché.

La perplexité de la psychothérapie (ou comme Lacan l'appelle, la psychothérapeutique) devant les questions globale de sens, devant les choix de *Weltanschauung* accomplis en dehors d'elle ou à accomplir en elle, est soulignée par Lacan dans un développement intéressant de son Séminaire sur les psychoses. Il y est question du discours intérieur commun continu qui occupe l'intériorité de l'homme moderne. Ce discours est, pour Lacan, tout pénétré de contradictions, il est un facteur de malaise constant, d'une mauvaise conscience structurelle (« ...personne dans l'état actuel des rapports interhumains dans notre culture, ne se sent à l'aise. Personne ne se sent honnête... » Séminaire III, p. 152). Ce discours est appelé par Lacan « discours permanent de la liberté » (ibid., p. 150). La description qu'il en donne, est, au point de vue sociologique ou philosophique politique, quelque peu confuse. Cependant la direction dans laquelle il montre est

33 Dans ce sens, l'expression fait certes une certaine violence à la langue.

robuste : il situe ce discours au croisement de la problématique idéaliste de la compatibilité des libertés, de la dialectique hegelienne de la maîtrise, de la théorie marxienne de l'aliénation et plus obscurément à l'endroit du flottement et de la guerre des valeurs et des ordres normatifs dans nos sociétés. L'ordre social est lourd d'un conflit permanent qui vit dans le discours intérieur et le grève d'embarras et d'insincérité. Dans ces conditions, la psychothérapie semble consciente de l'impossibilité de sortir de cette structuration du discours intérieur. Elle s'en tient à une abstinence rigoureuse « quant à l'essence des mœurs et au statut de l'individu » (ibid., p. 152) ainsi qu'à un « évitement de ce plan » (ibid.). Elle se concentre, par contre, sur d'autres effets du discours dans l'homme. À la différence de la psychanalyse telle que Lacan la conçoit, elle fera du moi son point d'ancrage et sa norme de synthèse. Une formule, parmi tant d'autres, de rejet inflexible de l'*ego psychology* par Lacan se lit (dans le cours du même Séminaire, p. 164) : « ... la psychanalyse ne consiste pas à rendre consciente une pensée, ni moins paradoxales les défenses d'un *ego*, afin d'obtenir ce qu'on appelle imprudemment son renforcement ».

Ainsi, le choix de soi soutenu par la psychothérapie est un choix volontaire, actif et transgrediant vers le monde et sa réalité. Les trois sens précités convergent vers une accentuation du volontarisme du choix qui centre ce choix sur l'individu et nie très énergiquement toute autre prise en compte que de soi. Le soi ne doit de *respectus* (Rücksicht) qu'à soi et à nul autre être ou circonstance.

Cette compréhension des choses et la posture entreprenante, proprement ekstatique-active qui consiste à sortir de soi pour saisir le possible dont la vie est le champ, ne sont nullement l'affaire d'une élite stirnerienne ou nietzschéenne et ont perdu tout *pathos* résolvant pour devenir les réalités les plus prosaïques de nos sociétés « détraditionnalisées » (Giddens). Elles deviennent communes dès les années cinquante – après avoir été vécues et ainsi « démontrées », avant l'heure et la lettre, par les élites « existentialistes » d'entre les deux guerres. La démocratisation d'habitus individualisants qui semblaient expressément révolutionnaires et radicaux s'est faite très rapidement et quasiment sans heurts – ce qui en soi ne laisse de surprendre³⁴. Ainsi, l'éducation purement reproductive a presque complètement disparu³⁵ et dans tous les milieux l'autonomie des goûts, des choix et des (dés)engagements est accordée à un âge assez précoce³⁶. À la fonction d'orientation de l'autorité et de la hié-

34 Cela pourrait donner occasion à des méditations tocquevilliennes sur l'effondrement programmé pour ainsi dire du monde bourgeois, ainsi que sur la globalisation d'une culture démocratisante des cultures elles-mêmes – et non seulement des institutions et des droits.

35 Si les anciennes institutions et anciens groupes sociaux qui ont séculairement cultivé l'éducation reproductive existent toujours, si extérieurement certains symboles sont maintenus, les contenus sont très éloignés de ce qu'ils étaient. L'érosion des valeurs bourgeoises a été spectaculaire. La disparition, surtout en France, du monde bourgeois, de ses enracinements coutumiers, idéologiques, esthétiques, a été tout simplement cataclysmique.

36 C'est la directivité elle-même de l'éducation qui est remise en question, dans la mesure où l'éducation est largement débordée dans ses cadres institutionnels et formels : il existe une influence informante diffuse qui provient des médias d'information électronique et dont l'impact est finalement

rarchie succède la participation à des cultures globales, générationnelles ou particulières-optionnelles, diffusées par les médias, en dehors des foyers et de l'école, et dont un « monitoring » restrictif est pratiquement impossible. Ces cultures sont des cultures de l'individualisation sans limite. Elles représentent des invites à la désinhibition des attitudes et des goûts, à l'ouverture à la nouveauté et à l'agrément, au rejet ou à l'esquive de toute tension disciplinante³⁷. Aucune n'héberge des principes d'exigence inconditionnelle caractéristiques de la morale ou de la tradition. L'individu n'a à s'orienter, en elles, que sur ses goûts. Il se détermine selon ses envies. Ce type de liberté est extrêmement individualisant, car il manque de toute attache éthique et de toute prétention à l'universalisation. L'envie est ici ce qui oriente la détermination libre, à l'abri de tout risque qu'une obligation (sociale) quelconque vienne « voler son monde » au moi libre.

Les envies étant cependant stimulées et substantiées par le même système culturel qui les institue en déterminations dernières de l'agir, elles prennent d'abord un profil en quelque sorte collectif : les médias créent les thèmes, inventent les styles et divulguent les contenus de la communication sociale dans leurs enceintes tant publiques que privées et donnent ainsi leurs objets aux envies individuelles. Cependant loin d'être unitaires et du coup contraignants, les contenus produits le sont en telle profusion que les envies font face à une pléthore de choix potentiels lesquels reprennent par là une caractéristique individualisante. Nous avons à faire ici au même effet décrit plus haut comme création d'alternatives par accroissement de la variété et élargissement des marges aux frontières. Les profils des projets qui en résultent n'ont donc pas un caractère massif, mais forment plutôt des communautés ou des bassins communicationnels où peuvent fleurir toutes sortes de singularités. Sur l'arrière-plan de la culture médiatique musicale par exemple, dans laquelle communié au niveau planétaire des segments générationnels entiers, se détachent des profils musicaux plus individués et plus individualisants. Le mouvement est ainsi double : d'une part une tendance à la formation de cultures globales et s'affirmant telles, fondatrices de communautés (dans le sens de choses communes) mondiales ; de l'autre, des détachements de singularités qui sont des singularités de choix parmi une profusion d'alternatives créées par l'agilité et l'inventivité du médium.

L'acquis d'une individualité qui appréhende la vie comme un champ de possibles ouvert à l'activité de choix extraits de leurs ancrages traditionnels (disembedded, detraditionalized) est aujourd'hui parfaitement généralisé et sans résonance militante ou passionnelle. La réalité de l'individualisation est prosaïque et sa remise en question est tout à fait marginale³⁸. Cependant si personne ne songe à enfermer l'individu à nouveau dans

plus important que celui de l'éducation familiale ou scolaire. Cette influence n'a plus rien à voir avec les conditions de la reproduction culturelle de l'âge bourgeois dominé par la lecture / écriture.

37 Lipovetski, dans *L'Ère du vide* (1983), a beaucoup insisté sur ce contraste avec l'autoritarisme du style de socialisation moderne, par opposition à la ludicité de la modernité tardive.

38 Elle est le fait de groupes qui dans la retraditionalisation cherchent une extinction pure et simple des problématiques de la modernité.

le giron de sa famille, de sa classe, de sa culture et de sa tradition, la condition de l'individu qui choisit activement son propre projet n'est pas aisée. Nous voudrions le montrer non pas en arguant d'une « difficile liberté », mais en tentant une reconstruction du conflit entre la posture rationnelle-active d'un soi multiple participant à une pluralité de rationalités systémiques d'une part, et la posture fondamentale de confiance inertielle du même soi, de l'autre.

Certes, la réflexivité de l'existence sociale postmoderne est une charge lourde à porter pour l'individu : les choix sont embarrassants, souvent insincères ou fallacieux ; leur liberté illusoire, puisqu'ils sont préformés par des cultures globales au sein desquels les choix ne peuvent être authentiques ; enfin, en n'ayant d'autre centre que l'individu, ils apparaissent comme immoraux, narcissiques ou pervers. Nous retrouvons ici la filière de la critique humaniste de l'individualisme dont nous avons discuté les défauts plus haut. Cette critique peut être pertinente. Cependant ce que nous envisageons, c'est un tout autre champ de tension qui, lui, est interne à l'individualité moderne-tardive elle-même. Notre thèse est que la problématique de cette individualité comme choix de soi est plutôt celle de son ancrage dans une posture active de projection volontaire et rationalisante orientée sur des opportunités toujours ouvertes et toujours croissantes par le jeu de génération de possibles spécifique à nos sociétés. Plus exactement, c'est celle de l'irréconciliable conflit entre cette activité promotrice des choix et la passivité fondamentale qui forme le fond de confiance nécessaire pour laisser le monde venir à soi.

L'amour sans marges

Ces deux postures ne peuvent en effet coexister dans un soi sans qu'une articulation quelconque en organise les relations. Or, ces deux postures se révèlent fondamentalement inarticulables et ne peuvent s'agencer que grâce à des constructions difficiles, insincères qui sont plus souvent en crise qu'en bon fonctionnement. De fait, l'articulation la plus simple qui laisserait le fond inertial-passif être fond existentiel en soi pour une posture plus active dont l'exertion irait vers le monde, est une conciliation plus problématique qu'un franc déchirement. Les deux intentionnalités sont conflictuelles dans leur sens même. Tentons de cerner cette conflictualité.

Il ne s'agit pas ici d'un conflit entre des rationalités, des logiques hétérogènes que n'unifie aucune superrationalité (métaphysique). Nous avons vu que ce conflit perdait son acuité et son tragique avec la démultiplication des potentialités de chacune de ces rationalités, la création de marges virtuelles qui ramollissent leurs surfaces de friction et désamorce au moins la violence de leurs contradictions. La fluidification médiatique et sémiologique de ces champs d'action les font communiquer dans une même transformation des conflits en processus de déconstruction progressive des plans contradictoires et une production profusionnelle d'alternatives. Les contradictions entre logique économique et logique politique par exemple ne sont plus vécues comme des conflits dramatiquement aliénants, mais suscitent des redoublements d'activité au sein de chacun des

systèmes pour mettre au monde un très grand nombre d'alternatives permettant une plus grande élasticité de leurs couplages. Ainsi, les crises politiques de l'économie ne sont pas résolues par une intervention brutale du pouvoir sur les régulations économiques autonomes, mais par les tendances au sein de chacun des systèmes à pousser encore plus loin sa médialisation – ou la fluidification de ses opérations : c'est en poussant encore plus loin le découplage de l'argent de ses couvertures matérielles, en libérant encore plus sa dynamique dématérialisante et en allant au bout des logiques de sa différenciation que l'économie produit des marges d'alternatives où la politique puisera certains de ses ajustements ; de même, l'invisibilisation du pouvoir comme force est un gisement d'alternatives par lesquelles la politique réduit les rigidités de ses régulations et rend possible des solutions hautement improbables à la contingence polémique de la socialité. Surtout les conflits interrationnels commencent dès le départ dans une même posture active et optimisatrice qui sait jouer d'agencements instrumentaux, finaux et systémiques pour articuler les unes sur les autres différentes rationalités. Nous avons vu comment l'individu volontaire, planificateur et multiple savait en tirer parti. Nous avons pu souligner l'être-en-phase d'un aspect de l'individualité contemporaine avec la croissance de l'avenir. Nous y avons vu une véritable dé-tragisation de l'individualité moderne.

Tant l'une que l'autre composante de cet aménagement postmoderne des rationalités de l'action semblent inadéquates pour la « gestion » de l'affectivité individuelle et de son champ principal qu'est la relation intime. En effet, la création de marges par le biais d'une sémiologisation croissante du médium semble aller à l'encontre de la nature même du médium de la relation intime qu'est l'amour. L'amour devrait, pour élargir les marges des choix individuels de soi et atténuer le tiraillement entre projection active et expectation désirante, se délester de ses couvertures réelles, accentuer sa composante sémique et circuler avec plus de rapidité et d'efficacité. Il créerait alors une variété d'alternatives à l'une ou l'autre relation en échec et multiplierait les possibilités d'infléchissement d'une communication destinée à dévoiler – bienfaisamment ou voluptueusement – les fonds du moi tout en les protégeant. Il inonderait la vie privée d'opportunités affectives où l'individu pourrait, par combinaison ou oscillation entre ses deux postures, puiser le petit nombre d'options qui le satisferaient. Le conflit entre les postures perdrait de son acuité et, surtout, l'individualité sortirait de la forme destinale de l'existence, attachée depuis tout temps à la facticité et l'incertitude de l'être au monde de l'individu humain. Au lieu que l'hérédité, le caractère, l'origine familiale et sociale, la genèse vulnérée ou traumatique de la personne ne soit destin pour celle-ci, dans son attente d'une réponse intime³⁹ à son désir, une sémiologisation de l'amour qui le rendrait plus fluide et plurimorphe pourrait aider à démultiplier les chances de la relation intime et l'ouvrir à l'emprise de projections actives, volontaires et planifiantes. Au lieu que l'individu attende son bonheur intime de l'aléa insondable ou de la grâce de l'instant, en contradiction à peine sou-

39 Au sens étymologique de profonde.

tenable avec ses manières de penser et d'agir les plus prégnantes aujourd'hui⁴⁰, il pourrait coupler sa rationalité de principal consommateur de la croissance sociale du possible avec ses tentatives intimes, désormais nombreuses, variées et décisivement moins aléatoires. Il pourrait coupler son agilité de servant des différents systèmes avec une versatilité intime qui le délivrerait d'une dépendance fatale de l'insaisissable fond du monde. Ses attentes cesseraient d'être aussi longues à satisfaire. L'être en patience de la grâce du monde sortirait de cette temporisation qui mine ses facultés positives et son élan vital. Ses attentes cesseraient d'être voilées dans un fond sans pourquoi et prendraient des profils identifiables, exprimables et dès lors capables d'être implémentés.

Fin de la patience

Ce processus d'une dé-passivisation de la relation intime est en cours dans nos sociétés. Il s'accomplit sur deux plans : la sexualisation de l'intimité et la redynamisation psychothérapeutique de l'individu. Ses limites sont celles mêmes, supposées plus haut, qui ferment l'affectivité individuelle à une gestion par croissance des possibles, élargissement des marges de l'action et couplage avec des dynamiques originairement réfractaires. L'épreuve de l'hypothèse de l'inexistence d'une telle option passe par l'appréciation de la portée des deux processus de dé-passivisation que nous venons d'indiquer.

Dans notre contexte, la sexualisation de l'intimité désigne principalement le basculement de la relation vers des plans de réalisation à la fois plus prévisibles et plus concrets. Elle s'entend surtout comme permettant des rapports et des pratiques sexuels sans référence nécessaire à l'amour. Alors que l'échange amoureux est difficile, risqué et régulièrement improbable puisqu'il pousse la communication dans ses paradoxes originaires, la relation sexuelle a ses gratifications – ou ses disgratifications – en elle-même. Cette relation a une objectivité factuelle que l'amour ne peut avoir. Ce sont précisément ces disparités entre amour et sexe qui préparent ce dernier à se substituer, dans des contextes d'expansion nécessaire du médium amoureux, à l'amour, pour élargir ces marges et faciliter sa circulation. La relation sexuelle est structurellement intime et s'inscrit dans la biographie de l'individu comme un vécu spécifiquement personnel. Elle a l'avantage sur l'amour – qu'on ne peut qu'attendre – d'être un événement dont l'arrivée est sûre, qu'on peut projeter et obtenir, et qui donne substance et variété à la vie intime⁴¹. Le risque

40 L'homme dans les sociétés traditionnelles désespère *a priori* des entreprises où il s'engage seul et sans propiciation des puissances du monde ou de l'au-delà. Ce qui ne lui est pas donné par la faveur du monde – et n'a été acquis que par volonté ou entreprise –, n'a pas pour lui le même goût que ce qui lui est « gracieusement » accordé. Il y a une pudeur, une honte invétérée à forcer le destin, à être soi-même l'artisan de son propre bonheur. L'idée d'un bonheur acquis par calcul est inconcevable.

41 Giddens 1992, p. 78 sq assimilerait cette vision de la sexualité à son modèle masculin, de plus en plus reproduit, parfois de manière compulsive, par des femmes – trompées par ses attraits. Je discuterai la position de Giddens à la fin du chapitre.

d'une expectative sans fin et d'une dévastation de l'affectivité par le non-événement est banni par l'ouverture à la relation sexuelle⁴². Sa fréquence peut être modulée par l'insertion dans des cultures plus ou moins libertaires. À l'extrême, promiscuité parfaite ou libre errance des satisfactions constituent une sorte de stimulation sans relâche de l'intimité et le sentiment d'une biographie débordante d'événement. Les cultures urbaines nocturnes créent des espaces de probabilisation extrême de l'entente intime, et offrent parfois les commodités de sa consommation sexuelle immédiate. Les sémantiques complexes de l'amour élaborées entre le 16^e et le 20^e siècle, dans lesquelles l'amour se conçoit tant comme recherche de possession que comme dévoilement et livraison de soi, entrent en régression à mesure que la socialisation de l'individu se fait le long des lignes d'autonomie et d'activité de la posture projective volontaire décrite plus haut. C'est ainsi que le « rapport » sexuel permet d'élargir le champ de l'intime aux dimensions d'un espace d'entente soustrait aux aléas de l'affinité parfaite et de la conjonction ineffable.

Le deuxième processus de dé-passivisation annoncé plus haut est celui que nous tentons de saisir comme redynamisation psychothérapeutique de l'individu. La plupart des écoles psychothérapeutiques⁴³ semblent inscrire leurs concepts de thérapie de la personne dans un programme de renforcement de l'affirmation de soi. Le projet psychothérapeutique lui-même se conçoit comme un travail de la personne sur elle-même, aidée, stimulée ou provoquée par le thérapeute. L'entrée en thérapie n'a de sens, du point de vue de la majorité des écoles, que s'il s'accompagne de la volonté de quitter la stance passive ou « pathétique » de l'être ouvert sans défense au malaise, pour une stance active de la reprise en main du destin propre. Le dessein est celui d'une autotransformation où le thérapeute n'œuvre que dans le sens d'une catalyse⁴⁴. Le travail thérapeutique est un travail à deux, supporté cependant, dans ses séquences les plus ardues, par le « patient » lui-même – et où le plus dur est précisément la transformation du *patiens* en *agens* et l'ouverture, par celui-ci, de soi-même à son « insight » et son action propres. Dans ce sens, ce sont les trois dimensions analysées plus haut du choix de soi qui se trouvent redyna-

42 C'est dans la sexualité ou la différence sexuelle elle-même qu'est inscrite à la fois l'attente et ses ravages. Ravages qui dans l'interprétation de Jacqueline Schaeffer (1997) sont ceux du non avènement du véritable ravage de la jouissance. Ainsi, l'attente est d'abord celle de la fille. Par opposition à elle, le garçon a une sexualité d'entreprise et d'assaut, « sexualité de conquête... [le garçon] est bien appuyé sur son analité et son angoisse de castration, dans l'activité et la maîtrise de l'attente... » (p. 145). Par contre, la fille, elle, est vouée à l'attente, elle attend d'abord un pénis, puis ses seins, puis ses règles, la première fois, puis tous les mois, elle attend la pénétration, puis un enfant, puis l'accouchement, puis le sevrage, etc. elle n'en finit pas d'attendre » (ibid.). Ces attentes Schaeffer les qualifie de non maîtrisables, ce sont des « expériences de perte réelle de parties d'elle-même ou de ses objets », c'est pourquoi Scheffer conclut « qu'il faut à la fille l'ancrage d'un solide masochisme primaire » (p. 245).

43 Nous faisons abstraction des courants ésotériques ou mysticisants qui, en s'ouvrant à l'influence de sagesse ou de mystiques orientales, reviennent à l'idée d'une soumission au destin ou d'un anéantissement de l'individualité dans le religieux.

44 La thèse est bien sûr le plus accusée chez les psychologues systémistes.

misées : invention de soi, par soi et non par autrui, dans la reconnaissance de ses limites et leur acceptation⁴⁵. La thérapie aura parfois un versant anamnésique et interprétatif qui permettra au patient de lire les vrais déterminants de sa « patience », de les voir inscrits dans sa formation psychique, dans le cercle des siens comme celui d'autant de figures tutélaires ou fatales dessinant toujours, à des décennies de distance, le destin de la personne par répétition de leurs anciennes constellations. C'est souvent cet enfermement dans la reproduction des constellations les plus malfaisantes que la thérapie tente de briser. Dans tous les cas, la thérapie doit sortir la personne de la torpeur de son attente toujours déçue, toujours vide. Elle ne peut jamais gager sur sa satisfaction fortuite. Au contraire, elle permet un renversement des termes qui réintroduit la figure du couplage évoquée plus haut : en redynamisant la personne pour la rendre capable d'un choix de soi, elle l'installe dans une biographie, dans un courant événementiel rénovés. La thérapie dévoile le lien existant entre le non-avènement de la satisfaction de l'attente désirante et la structure clivée ou bloquée de la psyché. La psychologie des profondeurs permet alors de lire la biographie de l'individu comme le déploiement de sa structure psychique elle-même. Ce n'est pas un hasard si tel individu ne « rencontre » que tel type de personnes, si ses relations intimes connaissent toutes les mêmes péripéties et les mêmes échecs. Une thérapie qui revitalise le choix de soi en l'orientant hors des redondances autodestructrices vers des stabilisations plus positives peut alors ouvrir la voie à l'avènement préparé, induit, des relations attendues.

Nous devons préciser ici que la notion de la psychothérapie que nous utilisons s'est colorée, tout au long de nos analyses, des problématiques spécifiques de l'intimité. Psychothérapie tend de plus en plus dans notre texte à désigner plus particulièrement la thérapie des difficultés psychiques nées de la relation intime, et surtout de son absence ou de son non advenir dans les formes désirées ou profondément attendues. Il est clair que cette coloration du sens premier est induite, que la psychothérapie ne traite pas uniquement des malaises affectifs nés de relations à deux ou de leur absence. Son champ est bien plus vaste⁴⁶. En dépit de ce rétrécissement factuel de sa notion, difficilement évitable quand elle est sans cesse sollicitée à partir de problématiques de l'intimité, les descriptions de ses tâches et de son style d'approche, comme processus à chaque fois spécifiques de dégagement du soi, nous semblent demeurées valides dans leur généralité. Encore une fois, cette généralité est mince, car la variété des écoles et des démarches est immense. Elle est même rompue lorsqu'on prend en compte les orientations psychothérapeutiques divergeant considérablement du consensus de base élaboré dans les « Tiefenpsychologien » classiques. Le mieux serait donc de s'accommoder sciemment du rétré-

45 Il est clair, que le travail sera modulé, selon les cas, par le privilégier de l'une ou de l'autre dimension. Ainsi, on insistera, avec un patient narcissique, sur la troisième de ces dimensions, celle de l'acceptation de l'ombre pour réinventer un moi désinflationné et authentiquement actif.

46 Nous avons, au début du chapitre, tenté de développer la notion à partir d'une corrélation avec celle, très générale, de dysthymie (que l'on trouve chez Kretschmer 1922).

cissement de la notion aux contextes de l'intimité – tout en notant que toute intimité n'est pas affective ou parfois ne permet pas l'éclosion de relations affectives véritables, mais se limite à une communauté de vie marquée par la co-dépendance⁴⁷. Dans l'ensemble, notre conception de la psychothérapie en confirme la vision lacanienne comme une forme d'*ego psychology*, sans pour autant en reprendre les accents dépréciatifs.

Ceci dit, la thérapie psychique se laisse donc appréhender comme une stratégie d'accroissement des virtualités de l'intimité et d'élargissement des marges de son médium. Elle correspond à une demande sociale très insistante de combler l'hiatus ouvert entre une posture projective et rationnelle qui donne à l'individu la maîtrise habituelle de ses divers champs d'action d'une part, et une posture inertielle-identitaire favorisant l'expectative là où se concentrent les enjeux intimes cruciaux pour le bonheur individuel, de l'autre. En effet, la meilleure maîtrise des diverses rationalités systémiques et le plus grand profit qu'on puisse en tirer ne peuvent compenser une frustration des attentes intimes. C'est pourquoi la recherche d'une conciliation entre des modes aussi divergents de l'exister est si intense. La psychothérapie, telle qu'elle s'est différenciée en sous-système fonctionnel de nos sociétés, offre un type de conciliation qui va au-devant de ces besoins. Sa capacité, à la différence tant de l'amour que de la religion ou de la sociabilité, d'héberger un dire sans réticence de la sexualité et une explication avec soi-même sur elle, lui permet d'intégrer dans ses stratégies cette autre composante de dé-passivisation de l'intimité. C'est ainsi qu'elle s'installe comme un recours fonctionnel indispensable d'un individu dont les ancrages traditionnels dans une famille, un milieu, une sociabilité qui probabilitisent la réponse du monde à ses attentes intimes, sont érodés. L'entrée en psychothérapie marque la fin de la confiance dans l'agencement spontané des attentes et des réponses, de l'accueil et de l'événement, de l'ouverture désirante et de l'advenir factuel. Elle reflète l'épuisement de ces homologues, ces correspondances qui vont pendant longtemps de soi et qui tissent le mouvement premier de la biographie individuelle.

C'est au moment où ces correspondances s'enrayent, que l'individu doit inventer ce recours qui à la fois lui explique l'arrêt de l'accord spontané et lui donne le courage de transformer sa confiance pour en faire un produit de sa conscience et de son dessein. L'individu doit accepter la brisure de sa confiance magique dans le fond du monde d'où lui provient la moitié de son existence – la brisure de ce qu'Épiqueure appelait dans d'autres contextes *elpis*. Il doit s'accepter comme le propre artisan de son bonheur et concevoir celui-ci comme un artefact de son travail, d'une production quasi consciente de soi. Ce travail est ainsi et au premier chef un travail de deuil, de renoncement à la représentation d'une réussite gracieuse des choses et de la vie. Le désenchantement de l'intimité est bien plus douloureux que celui des rapports collectifs actifs au monde. Ces rapports peuvent en effet fonder un monde humain, assez bien protégé par lui-même et permettant une existence à l'abri des souffrances immédiates de la faim, de la maladie et de la

47 Sur les ménages de co-dépendants, on se reportera à l'ouvrage de Janet Woititz 1994.

servitude. Par contre, l'intimité moderne se conçoit comme le domaine du « secret » et d'une individualité unique, érudant toute expression et toute saisie. Par les qualités innombrables qui ne sont qu'à elle, elle est pour ainsi dire infiniment individualisée⁴⁸. Elle est faite de propriétés exclusivement propres et ne se partage pas. Sa figure est celle de l'irressemblance et de l'impossibilité de confusion avec un autre. Or, plus l'individualisation des individus et de leurs biographies s'accuse, plus les attentes individuelles deviennent improbables – et plus improbables leurs satisfactions. Cela mène, logiquement, à une sursollicitation du médium amoureux et de la magie de l'éclosion de l'improbable qui est le propre de son œuvre.

C'est en effet ce qui se passe à l'entrée du 19^e siècle où l'amour romantique se substitue à l'amour passion extramatrimonial que la possession achève. La conjonction de deux individualités insondables est la rencontre de deux infinis et participe de tous les paradoxes d'une telle figure. À l'aboutissement de cette évolution se trouve la crise d'une intimité qui parie follement sur l'accord par le monde d'un bonheur qui arrive par ses voies à lui. Dans un contexte d'autoproduction de la société et de production sociale du monde, ces paris deviennent sans objet. La consommation des forces dans l'attente est vécue comme consommation de soi dans une patience stérile. C'est alors le soi, profilé dès ses apprentissages les plus précoces à être un bassin énergétique et le point d'exertion d'entreprises et de pro-jets, qui se rebelle. À la problématique de la patience (sans terme) d'une liaison gracieuse et sans pourquoi succède celle d'une rencontre « cognitivisée », où la connaissance de soi et des déterminants de sa propre variance psychologique permet de circonscrire les choix relationnels et d'exclure ceux qui seraient les plus risqués. La capacité même de contrôler et guider ses choix affectifs, aujourd'hui de plus en plus répandue et diversement inhabituée, témoigne d'une inversion de la figure problématique. L'irrationalité ou la magie de la liaison fait place à une rationalité relationnelle issue d'apprentissages de la déliaison. La liaison se pense et se configure à partir de la déliaison, laquelle va pénétrer tous ses recoins et l'intégrer finalement à sa propre logique.

Le travail psychothérapeutique touchant la relation intime est précisément le point de culmination de cette inversion des apprentissages. On y commence par apprendre à se délier avant de se lier et pour pouvoir le faire. On y apprend à se lier sur un fond toujours présent de déliaison qui est non seulement garant d'un sauvetage de soi de tout naufrage affectif, mais surtout constitutif d'un être-à-part-soi autour duquel s'organise toute la socialisation de l'individu moderne. Ces faits sont phénoménologiquement évidents : relationnellement, la déliaison est première de par l'étrangeté des deux individus (structurellement individualisés) qui se rencontrent. Le retrait en soi est sans cesse en acte : mille petits chemins sont balisés à tous les détours de la communication intime qui ramènent vers les lieux divers où le soi a une sorte de consistance objective sociétale. L'individualité est construite par une société qui, en lui déniait toute compacité sub-

48 Sur l'individualisation et l'amour, ainsi que leurs rapports voir les deux ouvrages de U. Beck et E. Beck-Gernsheim 1990, 1994.

stantielle et toute épaisseur communautaire, la (re) cycle dans des processus où elle se tisse une pluralité de consistances, distribuées sur ses différents champs d'action. Sa vie s'opère sur ces sites de consistance, hors desquels la communication devient imprévisible en perdant ses repères de connexion (son *Anschlussfähigkeit*, dans la terminologie luhmannienne). En dépit de leur éclatement hétérotopique, ces consistances et leur régénération continue dans le flux de la communication obligent la relation intime à réadhérer sans cesse au profil énergétique et projectif du soi autonome.

Avenir de l'intimité

Nous sommes partis d'une interrogation sur le statut de la pratique psychothérapeutique dans nos sociétés. Nous avons pu identifier une fonction spécifique de cette pratique, sa généralisation à la société, sans frontière de groupe ou de classe, ainsi que son autonomisation par rapport au système médical et aux relations intimes en tant que telles. Nous avons suivi l'élucidation des conditions sociologiques d'un tel développement et esquissé la problématique des choix individuels et de la relation intime. Le contraste de deux postures, caractéristiques chacune d'un aspect fondamental de l'individualité, nous a mené devant la question de la spécificité des structures « pathétiques » de l'intimité. Nous l'avons approchée de manière contrastive : pourquoi un individu attend-il quelque chose du monde et une entreprise pas ? Pourquoi l'existence ne pourrait-elle pas être complètement approchée dans une posture rationnelle-active, supposant éliminée l'attitude inertielle passive ? Est-ce parce que l'individualité comme infinie détermination demeure inspecifiable ? Est-ce donc à cause de son hypercomplexité ? Cela suggérerait que les individus ne se trouvent pas parce que rien de saisissable, d'humainement spécifiable ne peut déterminer, favoriser leur rencontre. La chance de leur conjonction est enfouie, comme toutes les conjonctions incalculables, dans le secret du monde. Questionnaires, psychogrammes, bilans affectifs, ... ne seraient d'aucune aide.

La dé-passivisation de l'individualité est devenue une nécessité. La souffrance sociale distribuée sur les intimités tant isolées de l'individu en manque affectif, que relationnelles de couples ou de familles se déchirant et se ravalant au fil des années, est immense. Les données agrégées du mal-être psychique lié aux déceptions des attentes intimes, si elles pouvaient être standardisées et quantifiées, livreraient une image globale alarmante. Nous préférons parler de constante dysthymique et de malheur de fond sur lequel se détache une existence souvent très active, entreprenante et stimulée par toutes sortes d'intérêts et de réalisations. En effet, l'activité et la normalité sont fréquemment des réponses à la dysthymie, jusqu'au moment où celle-ci déborde le fond où elle est sans cesse broyée et inonde les champs d'action épargnés par elle jusque-là. Or, la difficulté n'est pas tant d'endiguer la dysthymie, mais de tarir ses sources. Comme la dysthymie est alimentée par l'inadéquation de la posture inertielle au mode dominant de l'existence individuelle et collective, sa réduction passe par un travail de démantèlement des structures attitudinales de la passivité désirante et devient une tâche de la psychothérapie.

En son temps, au seuil du 19^e siècle, la transformation faustienne de la modernité européenne a signifié des arrachements d'une grande violence. Elle donnait son congé et faisait son deuil du jeu de la grâce du monde dans les entreprises de l'homme. Si elle bannissait le mauvais sort suspendu sur tout ce qui a manqué à la propiciation des Dieux ; si elle déchaînait Prométhée, pour écraser définitivement et impunément leur malveillante envie, leur dé-faveur (*Mißgunst*) ; elle rejetait l'homme dans la solitude d'un joueur qui n'a personne en face et qui ne joue qu'avec lui-même. Elle a trivialisé ses triomphes en leur ôtant toute transcendance et tout mystère. La volonté de puissance faustienne est le parti pris de cette solitude et la bravade d'habiter, quoiqu'il en soit, un monde déserté. Son élan lui viendra de sa propre démesure.

À la fin du 20^e siècle, le « *Rausch* » (ivresse) de la démente de ce défi s'est bien dissipé. Le geste obstiné s'est débandé et le monde se replie dans le giron d'une société qui le produit de l'intérieur d'elle-même, de manière processuelle, certes indéfiniment innovante, mais ultimement prosaïque. L'habitus faustien – sans l'affect – s'est démocratisé et se conçoit comme un standard attitudinal indispensable pour l'intégration de l'individu dans ses environnements sociaux. Si, par analogie, nous extrapolons cette transition de l'arrachement quasi traumatique vers l'inhabitation et la socialisation courante, on pourrait envisager une évolution semblable de l'intimité contemporaine, au-delà des poignants soubresauts de son ultime désenchantement. La « tragédie » faustienne elle-même⁴⁹ avait préfiguré des ruptures violentes dans la figure de l'amour déjà romantique de son époque. Elle avait mis en scène l'entrechoc de l'entreprise faustienne, de son activité violente et sans relâche, d'une part, avec l'abandon de soi d'un amour tout innocent et né de l'attente virginale (Margarete), de l'autre. L'amour acquis par puissance, par ruse, par supériorité incommensurable des moyens, brise et anéantit l'aimé. La psyché faustienne invente une nouvelle intimité qui rompt avec le modèle expectatif et fusionnel courant : c'est l'amour vénal, glorifié par certains romantiques tardifs, jamais attendu, toujours disponible, échappant à l'odieux sacrifice de l'innocence d'un aimé qui n'est que pure attente. C'est la rencontre de deux activités – allant droit à leur fin et parfaitement désillusionnées.

Peut-on imaginer qu'à la conjonction enchantée de deux intériorités en patience l'une de l'autre succède une figure trivialisée de la relation intime construite sur les deux versants d'une positivisation démythisante de la sexualité d'une part, et d'une élaboration psychothérapeutique des choix de soi, de l'autre ? En d'autres termes, comment se représenter la trajectoire des processus de dé-passivisation de l'individualité esquissés plus haut ? Notre approche ne suppose aucune figure a priori de l'intimité, mais conçoit au contraire celle-ci dans sa construction historique comme résultat de certaines projections de sens social sédimentées dans les sémantiques des sociétés et dépendantes des arrangements structurels de celles-ci. Ainsi, il est évident que la figure de l'amour fusionnel

⁴⁹ Conçue comme telle par Goethe.

comme fondement d'une intimité durable ou définitive à deux – figure si intensément présente encore derrière les postures projectives et émancipatoires de nos contemporains –, est loin d'être une constante historique ou anthropologique. Son improbabilité foncière et son émergence récente, favorisent au contraire l'appréhension de sa contingence et de son éventuelle transitorité. Reposons dès lors la question : le déclin de cette figure permet-il d'entrevoir la cristallisation d'une nouvelle figure de la relation intime ?

Entrevoir des perspectives de banalisation de conduites, de types de communication, d'interdépendances sociales jusque-là improbables, est tout autre chose que présager de nouvelles figures et de nouveaux aspects de la socialité. En effet, un processus de trivialisat-ion du jusque-là impensable, inhabituel ou anomique (ou encore le processus de sa « désimprobabilisation ») est quelque chose qui a lieu dans un présent social donné avec l'enchevêtrement de ses sémantiques et ses structures. Le changement qui, par contre, fait entrer un nouveau type communicationnel dans les connexions courantes des échanges sociaux ne peut être projeté sur son propre avenir. En effet, à supposer que cette intégration du nouveau type s'accomplisse jusqu'au bout, ce sont ses contextes qui entre-temps auront changé et lui donneront un sens très différent de celui projeté au départ. À moins de retomber dans un apriorisme sociologique qui expliquerait les structures de base de la consociation à partir de données psychosociologiques et pananthropologiques premières – dont le statut reste mal défini –, il n'est pas possible d'esquiver cette difficulté. Ainsi, une lecture de Giddens pourrait postuler la confiance comme une prémisses existentielle de toute consociation. Il semble en effet qu'aucune formation sociale ne saurait, sans offrir à ses membres une « sécurité ontologique »⁵⁰ minimale, canaliser, routiniser, institutionnaliser leurs comportements et initier ainsi leur coalescence sociétale. Notre interprétation a élaboré la confiance en structure « pathétique-elpistique » de l'affectivité constituant une posture fondamentale de patience-espérance qui laisse répondre le monde aux attentes du soi. Or, adhérer à un tel apriorisme voudrait dire pour notre analyse : poser la passivité structurelle de l'affectivité comme anthropologiquement ou même eidétiquement inannulable et rendre ainsi impensable une dé-passivisation complète de l'individu. Il faudrait alors concevoir le conflit des postures projective et expectative, ainsi que l'ambiguïté de leurs formes hybrides, comme irréductibles. Il y aurait là une source de tension dont l'individu souffrira sans cesse. Suivant le penchant anti-fataliste des sociologies de Giddens ou de Beck⁵¹, il nous faudrait demander une nouvelle écologie de l'affectivité et en mettre en œuvre le projet socio-politique. Nous placerions alors de grands espoirs dans la transformation féministe de nos sociétés et en attendrions l'endigement ou le refoulement des poussées hégémoniques de la projectivité faustienne.

50 Je renvoie encore une fois à Giddens 1991.

51 Ces sociologies sont normatives et « vertueuses ». Ainsi, Giddens décrit les tendances de la modernité à la « sequestration of experience » comme un « concealment away from moral, existential issues », comme « predicament of late modernity », « moral deprivation », « moral impoverishment » (1991, p. 169).

Un nouvel équilibre relationnel pourrait alors être atteint qui n'irait pas nécessairement dans le sens d'une trivialisation « réflexive » de la sexualité et de la variance psychique.

Tant le prolongement pur et simple de la tendance trivialisante que le refus de sa fatalité par une sociologie engagée, nous semblent inadéquats à la situation épistémique qui est la nôtre sur ces questions. La nouvelle intimité n'est pas devinable parce que nous ne disposons pas d'une théorie qui explique le rapport entre les généralités d'une psychosociologie existentielle, d'une part, et les structures et les niveaux de différenciation fonctionnelle d'une société, de l'autre. La théorie luhmannienne de l'individualité⁵² a été ébauchée dans une perspective diachronique et ne s'attaque pas aux problématiques synchroniques et présentes de l'intimité. L'ouvrage *Amour comme passion* (1982) esquisse une théorie qui désigne la relation intime à l'âge de la différenciation fonctionnelle comme un système capable de représenter le monde pour un individu désormais livré à l'hétérotopie du sens : après l'érosion de la plausibilité de l'absolu religieux et donc l'échec du système religieux à représenter le sens global de l'ensemble des environnements de l'individu, celui-ci se tourne vers un système où toutes ses ébauches de sens se confirment et donnent à la paradoxité de cette confirmation (car elle ne peut être vraiment ultime) une solidité qu'aucun autre système ne donne⁵³. L'approche luhmannienne est, comme on le voit, tout à fait pertinente et tente effectivement une théorie comme celle qui nous paraît exigée. Cependant, elle ne satisfait pas complètement notre questionnement car elle ne cherche pas à décrire, à qualifier ni à conceptualiser le propre des systèmes intimes, à savoir l'élément dans lequel ils ont lieu (on dirait avec Luhmann, l'opération intime elle-même), à savoir l'affectivité. L'élément du sentir intime est un « milieu », un « médium » au sens de Fritz Heider⁵⁴, dans lequel les formes de l'attente désirante ou de l'amour en acte se découpent. La revue des sémantiques de l'amour par Luhmann nous renseigne précieusement et parfois abondamment sur ce milieu. Toutefois, la théorie ne pousse pas jusqu'à une spécification conceptualisante de l'« affection » psychique⁵⁵. Alors que les deux approches sociologiques contemporaines les plus appro-

52 Que l'on retrouve en différents endroits de l'œuvre : une bonne bibliographie luhmannienne du thème est donnée par M. Göbel, J. Schmidt 1998, p. 87-118. Nous renverrons, pour notre part, aux deux études principales que Luhmann a consacrées à ce sujet (1989b, p. 149-258 ; 1995, p. 142-154).

53 Luhmann citant en épilogue de son livre *Liebe als Passion* (1982, p. 223) quelques vers de Friedrich Hohl, voit l'amour comme transparence du paradoxe même de l'interpénétration de deux systèmes isolés, qui ne peuvent se confondre, mais qui néanmoins se confirment, sans preuve possible, dans leur agir et leur sentir particuliers, l'unité d'un monde commun et de son sens commun. L'amour est surtout la solidité de cette transparence et de son paradoxe.

54 Fritz Heider 1926, p. 109-157.

55 Cela revient à une occultation considérable de l'affectivité – due en fin de compte à la compréhension par Luhmann du système psychique comme « conscience » (Bewusstsein), c'est-à-dire d'une suite réglée d'actes de représentation ou de « pensée » (au sens cartésien du terme). La théorie n'aurait par exemple rien à dire sur les mécanisme de l'autoaffection autobiographique, si intéressants par leur autoréférentialité. Parmi une littérature immense, on se reportera sur les textes

fondées de l'intimité – celles de Giddens et de Luhmann – restent en défaut d'une élucidation (toujours sociologique) de son médium, il faut conclure sur la nécessité de livrer d'abord ce préalable à toute avancée théorique.

« natifs » édités par Philippe Lejeune 1993. Notons enfin, pour éviter un malentendu qui pourrait naître d'une mise en perspective symétrique des théories giddensienne et luhmannienne, que celle-ci est d'une envergure et d'un raffinement réflexif sans commune mesure avec la première, laquelle n'éprouve pas le besoin de révisions catégorielles fondamentales ni d'une latitude abstraite particulière.

4. Espaces, figures et fantasmes de l'intime

Tout ce que nous savons de l'histoire de nos cultures et tout ce que l'anthropologie nous enseigne sur les cultures aliènes nous montre la relation intime moderne comme un type de communication assez improbable dont l'émergence est restée circonscrite à une aire culturelle et une période historique restreintes. La relation intime telle que nous la connaissons en Occident depuis la naissance du roman est indissociable des processus d'individualisation de l'individu qui ont accompagné l'avènement, dans nos sociétés, d'une structure fonctionnellement différenciée de la communication sociale. Nous avons déjà introduit, dans la partie du travail qui précède, à cette problématique de l'individualisation. Ce qu'il nous faut faire à présent, c'est dégager les traits fondamentaux des espaces sociaux de l'intimité. En effet, l'intimité moderne est enveloppée par des cercles sociologiques d'intimité plus larges ayant leur assise dans l'espace d'une communauté de vie privée détournée du dehors et antithétique de son caractère public.

Nous partirons dans ce qui suit d'une discussion des contextes antiques dans lesquels émergent des espaces et des modes de communication intimes contrastant avec l'espace prédominant du 'for' – le dehors de l'échange entre citoyens au grand vu et au grand su du monde. Nous nous intéresserons ensuite à la manière dont l'« intime » commence à dénoter une qualité du vécu associée à l'espace privé et aux agréments qu'il offre. Une dernière transition mène à un espace qui se libère de ses attaches familiales pour n'être plus que la coquille habitée par un individu et l'espace de ses attentes intimes. Dès lors l'intime est fermement lié à l'affect amoureux. C'est la carrière de l'intimité dans la culture occidentale qui se laisse retracer à partir des enclos spatiaux qu'elle se donne. Chacun de ces enclos s'associe à un type d'intériorité et d'expérience relationnelle.

L'exploration des espaces de l'intime débouche sur une reconstruction de la fantasmagorie de l'intime comme être-à-part (à deux), dans un « appartement » – au sens verbal du terme. Nous découvrirons une distribution trilocale des scénarios de l'intime, ainsi que des imaginations complexes des constructions de la jouissance et de sa consommation. Le roman contemporain nous permettra d'affiner nos analyses de cette fantasmagorie.

Espaces intimes

La recherche sur les transformations de l'espace domestique est assez vaste. Lire socialement la configuration spatiale de la communication au sein d'une société est un exercice d'un grand intérêt et d'un grand profit. Il est gros de toutes sortes d'affinements :

la dimension spatiale et les variations de sa mise en jeu dans la production de la communication est en fait une dimension matérielle comme une autre de la communication. Elle ne diffère en rien des artefacts auxquels s'est toujours intéressé l'anthropologie culturelle et à partir desquels elle a tenté de lire relations et structures d'un groupe humain concret. L'espace de la communication n'est pas un espace abstrait ou un vide de formes sans figure aucune. Il est une ressource, une dimension dans laquelle le sens de la communication est modulé. Sa modulation signifiante est sans doute bien plus riche que celle d'un artefact isolé. En effet, la variation, créatrice d'effets de sens, sur la proximité et la distance, le contact, le détour ou l'évitement, est bien plus fondamentale et bien plus complexe que celle par exemple qui joue sur un objet – quelque central qu'il soit – d'un type d'échanges. Néanmoins, méthodologiquement – c'est-à-dire ici herméneutiquement – il n'y a pas de césure entre les approches interprétantes de l'un et de l'autre.

Cette mise au point est particulièrement relevante dans le contexte d'une lecture des transformations sociologiques des espaces privés ou publics de la communication. En effet, l'on se rend compte quand on regarde la recherche historique sur l'évolution de l'habitat, de l'aménagement d'intérieur et des styles mobiliers et décoratifs au cours de périodes données, en particulier la recherche sur l'émergence d'une culture de l'intimité¹, à quel point la configuration de l'espace pour créer l'intime est liée à l'invention des artefacts appropriés sur lesquels celui-ci se moule ou en lesquels il se love. L'intime apparaît comme une force façonnante, une demande actuelle, un principe oeuvrant à sa satisfaction par le façonnement, à l'intérieur de l'habitation, de ses pièces, ses équipements, ses relationnements, par le tissage de ses atmosphères et le lissage de ses recoins².

Pour reprendre rapidement le fil conducteur de l'*intimus* latin, nous constatons que parmi les significations qu'il tendra à qualifier, celle, concrète, de l'intérieur d'une habitation est assez marquante. En effet, par le biais de cet emploi, *intimus* se spécialisera dans l'indication de ce qui s'oppose au domaine majeur – à Rome – de la publicité. Il développera toutes les nuances de la signification générale de la privauté. Ainsi, *intimus* qualifie les pièces qui ne sont pas immédiatement accessibles à ceux qui entrent dans la domus – celles qui ne sont pas tournées vers la rue³. Un glissement vers la signification qui nous est familière d'intime s'ébauche chez Cicéron déjà, avec cette association typique de l'intimité et de l'amitié (*familiares, amici intimi*)⁴. Intéressante est la liaison, souvent régulière, entre *intimus* et *necessarius* ou *pernecessarius*⁵ : le commerce avec les familiers

1 Cf. Pardailhe-Galabrun 1988.

2 Nous renvoyons ici au premier chapitre de l'ouvrage et à nos commentaires sur la théorie bachelardienne du logement de l'intime et des images de la coquille. Par ailleurs, on peut penser ici au travail de Kaufmann 1992, où la part de passivité et d'insuétisation dans la constitution de l'identité tant individuelle que de couple ou de groupe est soulignée.

3 Un sens figuré se développe qui dit le fond, la substance cachée d'une chose. Ainsi *ars intima* désigne l'arcane d'une science, d'un métier, d'un art; les *consilia intima*, les projets secrets.

4 On trouvera le relevé systématique de cet usage dans le *Thesaurus* à l'art. *interior, intimus* II, A.

intimes appartient aux aménités de la vie, c'est ce qui la rend agréable et fait qu'elle vaut la peine d'être vécue. Sans lui, la vie des *virī* constamment exposés dans l'espace public et supportant les luttes des factions, ne serait plus que peine⁶.

Ainsi l'intimité est une valeur assez particulière chez les Romains de la République tardive et de l'Empire : elle signifie la retraite privée dans laquelle on retourne vers une société réduite, pacifique, sans tumulte, de familiers et d'amis, rendue aux joies simples de l'existence. Cette société fait le charme de la vie vécue dangereusement pour qui ne peut, sans se flétrir lui-même, se mettre à l'écart de l'exercice de responsabilités publiques. Elle est associée à des affects spécifiques qui donneront à l'intimité familiale cette coloration touchante et profondément humaine qui, elle, fera le charme de genres littéraires entre l'épître et le dialogue, cultivés par un Sénèque ou un Pétrone.

Interior et *intimus* s'appliquent au *domesticus*, *comes*, *satelles*, *minister*, *cliens*, comme à une catégorie de personnages soustraits, dans leur relation au *paterfamilias*, au *ius* de la cité et tombant sous l'autorité souveraine du chef de la famille. Ils forment sa maison, son clan, son parti⁷ et entrent dans le règne politique comme quelque chose de non politique et toujours comme par abus. En effet, ils créent un malaise profond dans la vie et la pensée politiques romaines : leur légitimité ne peut être mise en doute puisqu'ils appartiennent à l'ordre sacré de la *familia*, l'ordre intouchable qui fait pendant à l'ordre public et fonde la *societas vitae* des hommes ; en même temps, les développements que prend cet ordre pour annexer à une *familia* non seulement la domesticité immédiate de son chef, mais des partis nombreux, souvent armés et capables d'influer sur les affaires publiques, ont des effets subversifs évidents.

Interior et *intimus* traduisent *esôteros*, *endôteros*, *adutos* et marquent le caractère inaccessible, fermé et inviolable (*adutos*) des parties situées plus à l'intérieur d'une construction. Beaucoup de travaux ont mis en lumière le sens de la clôture et de l'invulnérabilité du domaine privé, dont le caractère caché est originairement lié à la honte – et, corrélativement, le caractère gardé à la pudeur⁸. L'intérieur d'une habitation, ce sont ses par-

5 Le *Thesaurus* donne un exemple (chez Augustin) de cette liaison : *pro homine intimo ac mihi pernecessario*.

6 Le mot *intimitas*, lui, n'est pas classique. Comme souvent pour ces abstraits substantivés, c'est la langue médiévale qui le produit. Il semble cependant encore rare même ici (un exemple unique est donné par le *Medieval Latin Dictionary*). Comme qualité de l'affect, l'intimité revient pour ainsi dire de droit à l'espace familial et s'oppose explicitement aux sentiments plus rudes du dehors politique. Cela est sensible dans l'opinion courante et est documenté par la langue moderne : « The family relation is a more intimate one than the political, and makes more demands on the heart and inner life » (citation d'un auteur du 19^e siècle dans l'*Oxford English Dictionary*).

7 Voir sur la souveraineté pré-juridique de l'ordre familial, Thomas 1984.

8 Le travail le plus original est à coup sûr celui de Hannah Arendt sur la publicité antique (Arendt 1989). Moins directement éclairants sont les travaux de Pomeroy (1991-1995) qui restent cependant tout à fait instructifs. Voir aussi Clam / Gaffard 2001, en particulier la discussion des textes de Xénophon et l'interprétation de l'émergence de l'intimité entre mari et femme comme conséquence d'une réduction du format de l'existence du *anēr* grec par rapport à l'âge archaïque.

ties où s'accomplissent les petites besognes de la vie, de la reproduction, de l'alimentation, du soin du corps valide ou morbide, dans une atmosphère renfermée, chaude, sombre, recluse. Cet intérieur délimite l'espace de faits qui n'ont pas d'importance, sont incapables de rayonnement et de gloire. C'est l'enclos des faits mineurs de l'homme, en même temps qu'il est l'enclos des faits majeurs de la femme. De ces faits, l'homme se cache de la même manière qu'il cache sa *'aoura* (ses parties honteuses / intimes⁹) comme ce qui ne regarde pas ses semblables, les hommes de la cité.

Le commerce des hommes entre eux a lieu précisément ailleurs. L'extérieur est l'espace spécifique de la vie virile, l'espace ouvert, à l'air libre¹⁰, où les paroles fortes résonnent et les faits éclatent. C'est l'espace de la visibilité même. L'enclos privé est voilé par ménagement pour l'homme qui soutient les exigences et les rigueurs de la considération publique. Cette invisibilité réserve à l'homme un abri où ses faits mineurs restent voilés et n'entachent pas le rayonnement de ses faits majeurs. Espace intérieur et espace extérieur se correspondent, de la sorte, et se commandent au sein d'une structure qui donne sens à l'ensemble des comportements contrastés¹¹. Ainsi, comme nous y faisons allusion plus haut, l'intimité devient nécessité (ou encore pernécésité) à mesure que la vie publique qui, elle, est la véritable et impérieuse nécessité, se corrompt et voit ses causes devenir, de Cicéron à Tacite, de plus en plus sans espoir.

C'est d'ailleurs à cette époque spécifique de la croissance de Rome et de son histoire littéraire que naît ce genre de relations et d'écriture caractéristiques de la constitution d'une sphère intime. L'intimité suppose une structure de la relation entre affaires et espace publics, d'un côté, et affaires et espace privés, de l'autre. Dans les parties orientales de l'Empire, dans un bassin de culture grecque dont les cités et les royaumes ont perdu toute souveraineté politique, le retrait dans la sphère privée est bien plus accentué menant à des formes d'embourgeoisement comparables à celles que connaîtra l'Europe du 17^e siècle. Le roman hellénistique en est un témoin tout à fait impressionnant¹². La particularité et l'intérêt de la situation romaine sont dus à la structure fortement sacrale de la famille¹³ – au foyer de laquelle la femme épousée est désormais liée et soumise – ainsi

9 C'est le mot arabe utilisé depuis les textes les plus anciens pour désigner ces parties. Il lui reste dans la langue une charge affectuelle assez forte qui dit la pudeur spécifique à l'homme – par contraste avec celle de la femme.

10 Rappelons que le sens premier de *forum* (en liaison avec *foramen* et *forare* <*foras*), est espace libre. Ce sens se particularise en celui de vestibule d'un tombeau ou place de marché. Xénophon oppose dans l'*Oikonomikos* l'activité qui se fait dehors (*en tòi mesôi* V,7, *ouk endon* VII, 2 et 3) et celle, servile, qui se fait dedans. Voir notre commentaire là-dessus dans notre *Norme, fait, fluctuation*, note 75.

11 Cela est fort sensible dans les expressions contrastives de la langue courante. Ainsi *domesticus* et *forensis* forment une paire dans la langue classique (Cicéron parle de *domesticus* et *forensis labor*); on trouve dans le latin médiéval la paire: *intimi* et *forinseci* (cf. l'art. *intimus* dans le *Medieval Latin Dictionary*).

12 Sur le roman hellénistique, voir Merkelbach 1962.

13 Voir, là-dessus, Fustel de Coulanges 1959.

qu'à la centralité des hommes dans un espace public devenant lui-même l'espace central de la politique de l'*oikoumenè*.

Un véritable « poète » romain de l'intimité est assurément Pline le Jeune. Ses épîtres témoignent de l'amour intense et du soin extrême avec lequel il s'est occupé de sa *villa*¹⁴ où il se retirait régulièrement, ses affaires faites à Rome. La *villae amoenitas* (Epistulae, V, 6, 3) y est sujet d'étude et son aménagement s'étalera sur des années. Elle est destinée à devenir la retraite (*secessus*) dernière du citoyen âgé qui a donné à la patrie sa *prima vitae tempora et media* (premier âge et le milieu de la vie). Là il pourra jouir de la *tranquillitas*, qui est long repos et non plus seulement de simples loisirs (*desidia*, IV, 23, 4). À travers toute la vie, il s'agit de savoir profiter de l'*otium*, de le partager entre la lecture, l'exercice et la méditation. Le raffinement va jusqu'à créer des espaces parfaitement feutrés ou assourdis dans lesquelles l'extérieur, avec sa rumeur et son bruit, ne peut pas pénétrer. « tam alti abditique secreti illa ratio, quod interiacens andron parietem cubiculi hortique distinguit atque ita omnem sonum media inanitate consumit » (II, 17, 22)¹⁵. Une telle isolation de l'espace intime, en l'occurrence par une espèce de vide membranaire, rappelle directement l'imaginaire de l'espace intime bachelardien.

L'évolution des sociétés qui succèdent à l'Empire est marquée par une longue éclipse de ce modèle de distribution des espaces et de dichotomisation des faits de l'homme. Cependant, dès le Moyen Âge tardif apparaissent des formes d'organisation communale et municipale qui permettront le décollage de sociétés commerciales dont les membres réacquièrent, dans les villes, le pouvoir et jouissent de périodes de prospérité parfois étendues. C'est dans ce cadre qu'apparaissent des cultures de l'intimité domestique où prédominent les caractéristiques bourgeoises d'un soin de l'intérieur dans la continuité duquel se situent des tendances comme le « confort » anglais et le long Biedermeier européen.

Nous possédons quelques descriptions très illustratives des espaces privés qui apparaissent à la fin du Moyen Âge. Elles révèlent une tendance au retrait, à la discrétion ou même la dissimulation d'un arrière-enclos où va se concentrer une substance intime d'une forte créativité. Ainsi, la maison bourgeoise du 14^e siècle dans une ville commerçante de France avec son parlement et ses marchands, est biface : « Le côté de la maison qui donnait sur la rue était souvent triste et austère ; mais le côté de la cour ou du jardin offrait presque toujours de riches ornements »¹⁶. Ces faces sont complémentaires, la première

14 *Villam colere et ornare* (III, 19, 2) est une des plus délicieuses occupations de l'*otium*. Pline use d'un diminutif caressant, *villula nostra* (II, 17, 29), pour parler de son œuvre qui fait sa délectation (*amores, re vera amores, ibid.*). On trouve un plan de cette villa, le Lauretinum, dans l'édition citée des *Lettres de Pline*, p. 707-708.

15 « La profondeur de cette retraite et de cet isolement s'explique par l'existence d'un corridor entre le mur de la chambre et celui du jardin, aussi les bruits viennent-ils expirer dans le vide des parois. » (J'emprunte la traduction à Anne-Marie Guillemain, éditrice et traductrice des *Lettres de Pline* dans la Collection Budé.)

16 Renan, 1955, p. 683.

servant de paravent à la seconde comme pour lui permettre de mieux prospérer. À la différence des espaces domestiques antiques dont les agréments s'étalent pour déborder la maison en jardins ombrés et points de vue saisissants, l'enclos intime se cache derrière d'épaisses et sombres murailles.

C'est un véritable intérieur chaud qui vit de son contraste immédiat avec sa coque dure et froide. Ce que celle-ci abrite, ce n'est pas seulement un décor ou l'enveloppe d'un bonheur reclus, mais aussi et surtout une activité, celle du « soin extrême de la maison », de « ce qu'on nomme maintenant le "confortable" »¹⁷. Renan cite ici ses sources qui sont en l'occurrence le *Menagier de Paris*: « et tout ne lui fait mal pour ce qu'il est renforté de l'esperance qu'il a aux cures que sa femme prendra de lui à son retour, aux aises, aux joies, et aux plaisirs qu'elle lui fera faire devant elle; d'autres deschaux à bon feu, d'estre lavé des piés, avoir chausses et soulers frais, bien peu, bien abreuvé, bien servi, bien seignouri, bien couchié en blancs draps et cueuvrechiefs blancs, bien couvert de bonnes fourrures, et assouvi des autres joies et esbatemens, privetés, amours et secrets dont je me tais; et l'endemain, robes, linges et vestements nouveaux; certes, belle seur, tels services font amer et desirer à homme le retour de son hostel, et veoir sa preude femme, et estre estrange des autres. Et pour ce je vous conseille à reconforter ainsi vostre autre mary à toutes ses venues et demeures, et y perseverez »¹⁸.

On pourrait inscrire la maxime suivante à l'entrée d'une telle demeure: « Chacun soit content de ses biens, Qui n'a souffisance il n'a riens »¹⁹. Il y avait, en effet, dans ce goût du chez soi le germe d'une forte moralité bourgeoise²⁰ sur laquelle se fonde la prospérité du ménage: contentement de ce que l'on a, mais surtout repos dans les menues joies du dedans que dispense une compagne attentionnée. Dans l'*Oikonomikos* de Xénophon déjà, le repli sur l'espace privé et le soin intense du ménage est à l'origine de ce qui ressemble à l'ébauche d'un couple. Une proximité commence à se profiler entre homme et femme à la tête du ménage, confortée par des liens de sympathie. Le *Menagier*, lui, offre un document saisissant de l'émergence du couple bourgeois lié par des sentiments d'affection forts. Au soin, à la cure, au service féminins répondent la reconnaissance, l'aise profonde et la fidélité du mari. Le foyer symbolise cette retraite profonde et chaude dont sont bannis dangers et injures du monde extérieur. L'homme qui s'expose à eux reçoit de sa femme le réconfort nécessaire pour s'en remettre et les affronter à nouveau²¹. L'atta-

17 Renan, *ibid.*, p. 682.

18 Renan, *ibid.*, p. 682s.

19 Cité par Renan 1958, p. 684.

20 Renan 1948, p. 496.

21 Le contraste du dehors, où l'on peine et s'écorche, exposé aux morsures, avec le dedans, doux et chaud où l'on se repose, est encore une fois fondateur du sentiment de l'intime. C'est par ce biais qu'apparaît l'association entre l'intime et l'hiver qui s'exprime dans des formules de ce genre: « I crown thee [winter] king of intimate delights » (Cowper, *Task*, cité dans le *Oxford English Dictionary*, art. *intimate*).

chement qui se retrouve ainsi au fondement du ménage bourgeois dans ses demeures retirées est ce que les théoriciens de l'intimité appelleront le « companionate love ». Il représente une sorte d'association entre l'espace domestique, une éthique bourgeoise et la culture de l'intimité. Il est d'une grande importance pour comprendre la constitution et l'évolution des affects de l'intime à l'époque moderne.

La bourgeoisie s'invente elle-même comme une forme de vie qui se soutient de gratifications vécues dans l'espace privé. En effet, les phases d'expansion urbaine et commerciale du Moyen Âge européen, voient émerger un groupe et une culture sociaux orientés sur les valeurs de la mobilité, de l'audace mercantile, de l'exploration d'espaces lointains et de leur pénétration par l'échange. Cette forme de l'entreprendre qui se distancie à la fois de l'économie acquisitive traditionnelle (de pure subsistance) ainsi que des économies de prise ou d'exaction – qu'elles s'appuient sur la conquête armée ou le raid commercial occasionnel –, n'a pas la légitimité des grandes fonctions sociales qui l'enserrent : le labour paysan et le fait d'armes guerrier. Elle ne peut du coup avoir une présence sociale aussi fortement affirmée que les groupes qui représentent les grandes fonctions. Lui manque la sanction traditionnelle, idéologique et politique, qui lui aurait permis d'avoir sa place dans l'espace public, le temps coutumier, l'imaginaire des états (sociaux).

Les historiens de l'économie nous dépeignent cette classe comme une classe mal assurée de son statut (celle des « pieds poudreux »), de la stabilité de sa condition, de sa prospérité, de la rectitude religieuse et morale de son métier. L'échec de ses entreprises lui semble parfois secrètement mérité. Par contre, leur réussite, dans bien des cas impressionnante, lui inspire beaucoup de scrupules. Cette classe sociale va se chercher et se créer une sphère de sa *Geltung* et de ses plaisirs. Elle inventera un espace de l'intime où elle amassera ses richesses et les emploiera à tirer les meilleurs agréments d'une réussite qui ne peut politiquement ni idéologiquement se projeter au-dehors. Ce n'est que progressivement qu'elle pourra prendre pied dans l'espace politique. Elle finira par l'occuper tout entier dans les cités où elle devient hégémonique – un processus qui passe le plus souvent par sa patricisation, c'est-à-dire par l'adoption des valeurs et des modes d'organisation et de pouvoir des ordres quiritaires.

Il est ainsi souvent dit, avec évidence et raison, que l'intimité est une invention bourgeoise. Cependant, le lien entre bourgeoisie et intimité n'est pas toujours vu clairement. En effet, les deux concepts sont flottants : on ne sait de quelle bourgeoisie il s'agit ni ce qu'est l'intimité qu'elle a cultivée. Le rapport, certes, saute aux yeux pour la période qui commence avec la réorganisation égalitaire des sociétés occidentales. Un embourgeoisement de l'ensemble de la culture la détourne des valeurs aristocratiques de l'oisiveté, de l'ostentation²² et de la dépense²³. L'embourgeoisement touche également la logique des

22 L'honneur ou la gloire désignent le rayonnement de la bonne ostentation articulée sur les valeurs maîtresses des élites nobiliaires.

23 Il s'agit bien sûr de la dépense prodigue comme libéralité, une dépense qui ne se calcule pas en fonction d'une quelconque recette, mais s'oriente uniquement sur ce qu'exige de soi son propre rang.

solidarités familiales et les codes moraux et comportementaux du mariage et de l'amour. La nouvelle famille bourgeoise est fondée sur un mariage dont on attend qu'il soit sinon l'aboutissement d'un désir amoureux du moins le giron de son éclosion²⁴. Elle est restreinte à la progéniture immédiate dont l'établissement avantageux ou l'avancement rapide est son principal souci²⁵ ; elle vit en ville dans des logements qui, à la différence des hôtels nobles, ne sont pas des pied-à-terre urbains d'une élite possédant par ailleurs ses châteaux dans différentes provinces²⁶. L'intérieur bourgeois est privatif, paisible, confortable, d'un goût particulier. Il respire l'ordre, l'économie, une qualité très spécifique du bien-être et un sentiment particulier de l'être-chez-soi.

Dans l'Angleterre georgienne, il infléchit l'un après l'autre toutes les composantes du House palladien devenu la norme de l'habitation aristocratique dès la deuxième moitié du 17^e siècle²⁷. Certains de ses attraits, partis des Pays-Bas, refluent vers le continent et pénètrent même en France qui jusque-là exportait ses modèles architecturaux, décoratifs et mobiliers. C'est plus qu'un changement de mode que nous observons, car ce sont les modèles mêmes de la « conversation », c'est-à-dire de l'interaction sociale au sein des élites, qui sont en jeu. Le « commerce » social, l'urbanité eux-mêmes se détachent de l'enjouement baroque du siècle de Louis XV – répandu entre-temps dans toute l'Europe – pour se feutrer, se désaristocratiser, sortir des mises en scène fastueuses et de la culture de cour qui l'alimentait de sa substance.

L'intime se crée ses *withdrawing rooms* – adoptés dans la langue courante comme *drawing rooms* –, ses fumoirs, ses bibliothèques, ses chambres individuelles, les fleurs coupées mises en vase dans chacune de ces pièces, tapis étendus à même le sol (alors qu'ils étaient suspendus aux murs ou posés sur des tables), ses meubles confortables aux larges assises, aux accoudoirs capitonnés, aux dossiers fermés et moulants. Tout est en harmonie avec les postures corporelles, les rythmes journaliers, les occupations et les passe-temps favoris de personnages qu'on peut presque toucher dans le roman anglais de Sterne et surtout de Jane Austen. L'agrément de l'être-chez-soi, le plaisir d'une existence vécue dans la douceur et l'innocence du cercle domestique, le repli constant autour de soi, sur les lignes mêmes de ce cercle, de tous les fils et les rapports de la communication sociale,

24 Il ne s'agit pas encore de mariage d'élection, mais celui-ci semble commandé à terme par la structure même qui s'élabore avec l'émergence des rapports que nous décrivons.

25 Elle est obsédée par l'accroissement et la sécurisation de ses acquêts. Voir à ce sujet l'enquête de Higgs 1990.

26 Une comparaison entre les noblesses française et anglaise sur ce point mettrait en évidence l'urbanisation bien plus avancée de la première par rapport à la seconde. Celle-ci n'est pas attirée et encore moins satellisée par une cour royale installée dans la capitale du royaume. Ses « houses » se trouvent à la campagne et elle y a le centre de son existence, bien qu'elle réside en ville durant les sessions du Parlement. Ses logements urbains ne ressemblaient pas à des hôtels particuliers, mais formaient des maisons adjacentes l'une à l'autre. Voir pour cette comparaison, Rybczynski 1991, p. 120-121. Sur l'hôtel particulier parisien, on se référera à Elias 1978.

27 Les variations de l'espace domestique que nous rapportons ici sont décrites par Rybczynski, 1991.

forment la palette de tonalités d'un monde intimisé se suffisant à lui-même. Un monde qui est comme une deuxième enveloppe du corps propre, formant un micro-univers graphique, sonore, plastique.

Cette image du rapport entre mode de vie bourgeois et intimité ou intimisme est certes rapide. Elle permet simplement d'entrevoir les motifs d'émergence de l'intimité comme style d'existence et comme fabrique de plaisirs. Pour poser la question avec plus de précision, il faudrait revenir aux origines de la différenciation d'un groupe et d'une culture sociaux qui auront bientôt la responsabilité d'une dynamique d'inclusion ou d'égalisation dont la vocation est dès le départ universelle. Ce qui nous intéresse cependant ici, c'est le fait qu'au départ des espaces intimes se trouvent les retraites domestiques, encore élargies aux familiers et aux amis dans l'antiquité; elles prendront de plus en plus la forme de ménages restreints et plus rigoureusement reclus. Les espaces se réduisent, s'enfoncent plus profondément à l'intérieur de la maison, se soustraient plus strictement aux regards. C'est là que se cultive une intimité bourgeoise qui cèdera progressivement la place, dans nos grandes villes, à des espaces plus mouvants, temporaires, intensément individualisés, cernés par une coupure radicale avec le monde alentour: la ville, l'habitat analogue, l'immeuble, faits d'autres coupures superposées.

Différents espaces ont ainsi à chaque fois hébergé l'intimité selon la signification qu'elle se donne. Nous l'avons vu se ramasser de plus en plus, passant de la villa romaine à la maison bourgeoise médiévale pour se loger dans l'appartement moderne. Nous voulons à présent approfondir cette dernière station de l'intimité à partir de l'espace qu'elle se configure.

L'intimité contemporaine

Le nouvel espace s'appelle « appartement » et doit se comprendre dans son acte de mise à part, de séparation séclusive. L'appartement est le corrélat concret d'un « appartementement », c'est-à-dire d'un parterment rigoureux, d'une séclusion à part soi, du découpage d'un espace de sécession exclusivement réservé à soi. Il représente le cadre fantasmatique de l'être à part soi d'un individu qui se soutient des découpages qu'il pratique et maintient comme celles de ses propres limites. Il a besoin de fixer et de veiller au respect de ces limites, sans quoi il risque d'être « bouffé » par les autres et de s'aliéner complètement. L'individu « appartementé » se situe dans une fantasmatique de la fragmentarité de périodes du vécu et d'un renouvellement fréquent des découvertes et des stimulations intimes. Une telle fantasmatique est caractéristique des relations fortement érotisées entre partenaires intimes dans nos sociétés.

À la différence de l'appartement moderne, les appartements classiques font partie d'un ensemble plus large qui est la demeure nobiliaire avec l'attribution de ses différentes parties aux différentes personnes de qualité qui l'habitent, selon leurs rôles et leurs fonctions. L'appartement classique relève d'une logique d'attribution d'espace selon le rang dans le cadre d'une société de cour où l'isolement spatial et l'usage d'une retraite intra-

palatiale ne sont que l'interruption momentanée de la marche du cérémoniel et de l'interaction cultivée dans les enceintes de la vie curiale²⁸. On se retire pour préparer sa prochaine apparition, laquelle se doit de surprendre par une nouveauté ou une attention particulière à certains contextes ou certains événements. La retraite dans un à-part-soi est nécessaire pour la reproduction de la mise en représentation de la vie sociale²⁹. C'est dans la retraite de chaque parti dans ses appartements que les faits nouveaux se discutent, les plans se forment et les nouvelles attaques de la communication se préparent.

Il faut attendre la seconde moitié du 18^e siècle pour voir émerger le boudoir comme véritable espace intime hébergeant une communication elle-même intime tournant autour de l'amour. L'appartement classique est en un sens plus intime que le boudoir plus tardif, en même temps qu'il l'est moins en un autre sens. En effet, il est d'une part moins accessible et la personne qui l'habite y est plus isolée, entourée de ses domestiques et accueillant la visite de personnes de rang comparable et de même sexe ; de l'autre, une communication intime au sens d'une relation sentimentale forte ou passionnelle n'y est pratiquement pas possible. Ce n'est qu'à la faveur d'une très grande libéralisation des mœurs au sein des hautes classes que l'imaginaire littéraire, architectural et social inventera le boudoir comme scène privative rêvée pour les jeux de l'amour.

Le 19^e siècle rétablit la clôture de l'espace privé au sein du logement. Celui-ci d'ailleurs perd en surface et il n'est plus tellement possible d'attribuer des appartements ni de boudoir aux dames de la maison. La toilette est désormais un meuble qui s'installe dans la chambre de Madame. Le salon est le lieu de l'échange et de la conversation pour toute compagnie qui entre dans la demeure. Les appartements sont habités par des familles et ne désemplissent qu'au fur et à mesure que les enfants se marient. La scène intime ne peut s'installer qu'au salon ou au bureau. Par un effet étrange, on voit l'intimité déborder l'espace de la réclusion domestique et s'étaler dans l'espace qui en est le plus antithétique, la rue (les boulevards, dans la langue du 19^e siècle et l'imaginaire créé par ses poètes). En effet, la rencontre intime se fait de plus en plus dehors, dans la grande ville : la figure de la passante apparaît qui érotise toute la sphère grandurbaine³⁰.

Nous avons vu, à propos de l'espace privé antique, qu'il fallait mettre en œuvre une lecture de ses contenus à partir des divisions structurales qui en construisent le sens : espace privé et espace public s'insèrent dans une structure qui en commande assez rigoureuse-

28 Nous sommes conscients que la dérivation de curial à partir de lat. curia n'est pas correcte et correspond à une fausse étymologie. Cependant, celle-ci a servi pour des dérivations qui se sont intégrées à la langue ancienne ainsi qu'à celle, technique, du droit. Même si elles sont sorties de l'usage, elles font pencher en faveur de curial qui paraît si évidemment proche de cour – alors que 'curtial' aurait été le bon qualificatif formé à partir de *curtis*, etymon véritable de 'cour'.

29 Cela vaut non seulement pour les cours princières ou royales, mais dans le principe pour les logis nobiliaire en général. En effet, Madame, Monsieur, Mademoiselle,... ont leurs appartements quels que soient la taille ou l'état de l'habitation occupée. Les attributions et l'étiquette de cour sont imitées et adaptées aux conditions les plus diverses. Nous renvoyons à Elias 1978.

30 Voir là-dessus Clam 2006a, p. 337.

ment les configurations respectives. Ici, la sortie de l'intime vers l'espace le plus massivement public est en corrélation avec la configuration d'un nouvel espace développant son sens comme retraite absolue et enfouissement au plus feutré et au plus chaud des recoins.

L'économie de ces correspondances n'est pas difficile à saisir, tant que l'on s'en tient à celles qui sont les plus saillantes. Il est ainsi facile de voir comment naissent les espaces de nouvelles intimités à partir du moment où les boulevards commencent à brasser des foules de plus en plus grandes d'inconnus, à allumer le désir à tous les coins de rues, à donner permission au regard d'errer et d'accrocher tout autre. Surtout, la nuit grandurbaine avec son gaz, ses lampions, le scintillement de ses milliers de points de lumière, se transforme en un immense giron noir où le désir couve, heureux de son errance sans limite et de son incessante ré-impulsion.

L'évolution vers l'appartement contemporain est celle d'une urbanisation massive et, au sein de l'habitat urbain, d'une individualisation ou atomisation du logement. Habiter seul était encore dans la première moitié du 20^e siècle une très rare exception. L'existence en « single » devait avoir des justifications manifestes au caractère toujours formel et statutaire : veufs ou veuves âgés, célibataires endurcis exerçant des professions typiques et bourgeoises (enseignants, fonctionnaires, médecins,...), jeunes hommes sur le point de s'installer maritalement. Elle était mieux acceptée pour les hommes que les femmes. Cependant, elle est blâmée et socialement insoutenable pour des personnes jeunes de l'un ou l'autre sexe sans justification par le caractère exceptionnel, presque de force majeure et provisoire de la mesure. L'exception se justifie ainsi de l'engagement de la faire cesser dès l'instant où cela sera matériellement possible.

La situation actuelle reflète une évolution constante caractérisée par une montée ininterrompue de la singularisation de l'habitat. Dans les grandes villes, une majorité de logements sont occupés par des personnes vivant seules. Une proportion importante des singles est constituée de personnes âgées. Cependant, de plus en plus de jeunes vivent seuls. La règle est d'ailleurs aujourd'hui de ne partager l'habitat que durant l'enfance et la première jeunesse (avec ses parents) et durant les périodes de la vie où des relations stables ont pu se cristalliser. La logique ici est donc inversée. C'est la cohabitation qui doit être expressément justifiée – non pas nécessairement socialement, mais à soi-même et aux autres concernés. Cette logique se retrouve dans le *Living apart together*, c'est-à-dire dans la dé-cohabitation durant les périodes où, à l'âge adulte, une relation intime durable justifierait pleinement un partage du logement³¹. L'état de single est une sorte d'état premier qu'on ne quitte que si l'on a réuni un certain nombre de conditions, qui d'ordinaire ne sont pas spontanément données. Les conditions dont il s'agit sont fondamentalement celles d'une relation intime capable de se stabiliser par elle-même, et secondairement par l'advenue d'enfant pour le couple. Cela veut dire que la sortie de la singularité (singledom) exige une impulsion consciente et volontaire de la part de l'individu.

31 Voir au sujet des stratégies de la dé-cohabitation, de Singly 2000.

Elle mobilise une attention importante pour un examen quasi objectif des chances humaines de succès. L'entreprise doit être raisonnée et expressément justifiée : elle se discute d'ailleurs socialement comme telle.

Une relation intime est comprise principalement comme une relation qui mobilise de forts investissements affectifs. Les modèles contemporains de la relation intime sont, comme nous le verrons, d'une grande ambiguïté et complexité. Même si l'on peut observer encore une grande constance des modèles purement sentimentaux de l'échange intime, contribuant ainsi à la stabilisation de la relation telle qu'elle est vécue par les individus aujourd'hui, l'ambiguïté des modèles relativise beaucoup ces gains de stabilité.

D'une part, ces modèles hébergent encore deux dimensions conflictuelles entre elles qui sont celle de l'affect passionnel (l'amour romantique) et celle de la liaison matrimoniale comme projection dans la durée du sentiment fondateur. La synthèse victorienne de l'amour romantique et de l'union bourgeoise est depuis longtemps en crise, et n'épuise pas toute l'ambiguïté des modèles dont nous parlons. Il est vrai qu'elle est encore très présente en tant que modèle, alimentant l'imaginaire littéraire et cinématographique de l'intime et structurant souvent sa narrativité. Nous voudrions attirer l'attention sur une autre conflictualité des modèles qui les fragilisent considérablement.

Il s'agit de l'intégration à la liaison intime de points de vue de déliaison – que nous avons introduits dans les chapitres précédents. Ces points de vue sont construits non seulement pour percer à jour et escompter l'aléa d'une liaison où l'affect, par définition variable et ininfluçable, joue un rôle déterminant ; mais pour prendre compte d'une expérience sédimentée et d'un savoir entre-temps commun touchant la fragilité de la relation intime. Certes, tout le monde sait que l'amour ne se commande pas et qu'une relation amoureuse n'est pas stabilisable en elle-même puisque le sentiment peut disparaître comme il a éclos. Mais l'expérience et le savoir sédimentés dont nous parlons dépassent ce *caveat* de la démarche de liaison intime.

Ils intègrent l'évidence de l'improbabilité, de nos jours massive, de la réussite d'une telle liaison, le risque d'échec se situant aujourd'hui dans tous les milieux sociaux bien au-delà d'un taux marginal. De même, ils intègrent la reconnaissance d'une contingence fondamentale de l'avenir : les sociétés et les individus sont en perpétuel changement et ne peuvent être sûrs de ce qu'ils seront demain ; ils ne peuvent prévoir leur propre évolution et se reconnaissent le droit à la révision de leurs positions et à l'adaptation de leurs engagements aux nouvelles conditions. Si les sociétés doivent « positiver » radicalement leur droit³², légiférer constamment et expérimentalement ou tentativement, invalider fréquemment leurs projections normatives, les individus de leur côté doivent rester à l'écoute de leurs propres transformations. Tous les âges de la vie sont, chez l'individu contemporain, ouverts à l'apprentissage et au changement de soi. Même là où l'individu n'est pas dans une démarche de réalisation de soi, ce même individu ne peut être insensible aux

32 Sur la positivisation du droit, voir Clam 1997.

mouvements internes des masses constitutives de sa psychè. Il ne peut se fermer à l'évidence de l'érosion en lui de ce qui existe et de l'infiltration en lui de ce dont il ne pouvait prévoir l'avènement.

Ce qui se passe, en fait, c'est que les individus vont rechercher des moyens de stabilisation de leurs relations intimes dans d'autres ressources de l'intimité que le sentiment amoureux. Ils iront non seulement puiser dans les ressources stabilisatrices classiques de l'harmonie des caractères, de l'accord des opinions et des goûts, de la congruence des modèles de comportement sociaux; mais ils vont devoir inscrire dans leur relation la problématique de cette stabilisation et les procédures qu'ils devront préférer de concert. C'est pourquoi la relation intime contemporaine intègre aussi fortement la composante spécifique d'un « *companionate love* » – nous voudrions parler de cette composante comme celle de la « *companionateness* ». De même, le style communicatif cultivé dans la relation sera celui d'une vigilance à son « *équité* ». La relation intime devra avoir pour les deux partenaires des rétributions égales ou symétriques. Ses gratifications ne devraient pas être très fortes chez l'un et bien plus faibles chez l'autre. Les deux partenaires sont alors soucieux d'un rééquilibrage constant de leur relation dans ce sens.

Enfin, les modèles intègrent implicitement des facteurs tant psychiques que sociaux qui influent fortement sinon décisivement sur la réussite de la relation intime. Ces facteurs se répercutent toujours comme des hypothèques pesant sur les processus interactionnels en cours dans la communication intime. Toute une recherche leur est dédiée dans le domaine de la psychologie cognitive de la communication; des techniques et des thérapies sont développées pour mettre en œuvre les processus d'apprentissage nécessaires pour les surmonter. Ces hypothèques ont un caractère général ou universel dans la mesure où elles obèrent toute interaction en tant que telle. Elles se particularisent dans le cadre intime et représentent un sous-ensemble assez spécifique de contre-performances de ce type de communication. Être conscient de la nécessité de prévenir ces contre-performances revient à accepter d'installer des mécanismes d'apprentissage et de rectification de ces ratés de la communication. Il en résulte une exigence éthique d'un échange pacifié et équitable qui ne peut être régulé que par la mise en œuvre de ces techniques de l'écoute prolongée, de la répétition de la demande de l'autre en soi, de la prise en compte de ses capacités de réciprocation, de la mise au clair de ses propres demandes adressées à l'autre³³.

Nous pouvons faire état, dans l'ensemble, d'une forte mobilisation de ressources para-et extra-érotiques destinées à stabiliser la relation intime ou encore tout simplement à la probabiliser. Pour identifier ces ressources, il faut mettre en évidence les différentes figures dans lesquelles la relation intime amoureuse se constelle. L'identification des moments prégnants et véritablement configurants peut se faire par le biais d'une typologie des-

33 L'offre de techniques de la communication intime, dans un cadre psychothérapeutique ou non, est très large et sans doute en croissance constante. Telle est l'impression que donne la multitude de forums consacrés directement ou indirectement à ces techniques dans les congrès de psychothérapeutes.

criptive de l'amour. Nous aurons recours à celle que John A. Lee propose dans le cadre de la recherche psychocognitive sur les relations intimes³⁴.

Lee compte six types principaux de telles relations: « (a) *eros* characterized by the search for a beloved whose physical presentation of self embodies an image already held in the mind of the lover; (b) *ludus*, which is Ovid's term for playful or game-like love; (c) *storge*, based on slowly developing affection and companionship; (d) *mania*, characterised by obsession, jealousy, and a great emotional intensity; (e) *agape*, or altruistic love ... without expectation of reciprocation; and (f) *pragma*, a practical style involving conscious consideration of the demographic and other objective characteristics of the beloved one »³⁵ (Nous soulignons).

Un autre choix typologique, celui de Hatfield, a été de distinguer deux styles principaux de l'intimité amoureuse: « passionate and companionate love ». Une sous-typologie serait celle du « requited » et « unrequited love ». Il est intéressant de noter que le point de vue de la réciprocation du sentiment n'est cependant en lui-même jamais un critère pour distinguer les formes de l'amour. Celui-ci semble ne jamais prendre sa figure du simple fait d'éveiller de l'amour en retour ou pas. L'analyse de Sternberg (1986, 1988) tente des mesures de l'intimité à partir de marqueurs comme « intimacy », « passion », « decision », « commitment » dont les combinaisons donnent alors diverses formes d'amour comme le « infatuated », « romantic », ou « companionate love ». Hazan and Shaver (1987) se fondent sur la théorie de l'attachement et déclinent l'angoisse d'abandon, la confiance et un type de « anxious-ambivalent love ». Leur constat est qu'il y a toujours un « preferred attachment style » (p. 269). Nous trouvons également, toujours du côté de ces théories cognitives, un concept intéressant qui est celui de la relation inéquitable (« inequitable relationship », p. 270): pour les auteurs concernés, ce genre de relation est « distressing » et ne pourra jamais être désigné (« labelled ») comme amour. Le problème est celui du calcul de l'« equity ». Les « communal relationships » manquent en effet, par opposition aux relations stratégiques d'intérêt, d'un « record keeping »³⁶. C'est la difficulté générale de toutes ces approches psychocognitives de l'intimité que de ne pouvoir la saisir comme un construct autonome (« difficulty of addressing intimacy as its own construct ») ou d'avoir du mal à l'intégrer aux autres constructs de

34 Lee est cité par Sternberg et Beall, in Fletcher 1991, p. 266. Un exposé de ses « love styles » se trouve dans Sternberg 1988. Il faut mentionner les autres ouvrages collectifs élaborés dans cette perspectives cognitiviste et publiés dans la même série (tels: MacKinney 1991, ed., *Sexuality in Close Relationships*, 1991; Harvey et alii 1992, ed., *Attributions, Accounts, and Close Relationships*).

35 Par contre, l'idée de Davis (1985), cité au même endroit, de distinguer « eight main elements: enjoyment, mutual assistance, respect, spontaneity, acceptance, trust, understanding, and confidence » n'a rien d'éclairant. La typologie de Lee contraste et différencie des figures cohérentes et complètes de l'amour qui ont une consistance psychologique, historique et culturelle interne tout à fait prégnante. Davis ne fait qu'indiquer des composantes affectives qui ne forment pas structure et du coup flottent dans le vague et ne dessinent aucune figure de relation intime.

36 Sur toutes ces distinctions et leur discussion nous renvoyons à l'ouvrage de Fletcher 1991.

l'amour, tels le « caring, closeness, self-disclosure, commitment »³⁷. On pourrait y voir la difficulté fondamentale de toute théorie cognitive des émotions et la perplexité de ses « measurement issues ».

Il est facile de repérer, à l'intérieur de ces éventails typologiques, les composantes et les figures de l'amour qui seront sollicitées pour la probabilisation et la stabilisation de la relation intime contemporaine. Nous trouvons, en effet, flanquant l'affect intime qui se conçoit régulièrement encore comme sentiment amoureux, d'une part eros comme amour, pratique ou entente sexuels, et d'autre part, l'amour compagnonnelle comme relation tendre, non passionnelle, qui a la constance et la force d'un attachement durable fondé sur le partage généralisé de l'espace, du loisir, des préoccupations et surtout des entreprises concrètes de la vie, en tête desquelles se retrouve l'acquisition et la configuration d'un chez soi. Tant la sexualité que la compagnonnalité tendent à occuper des aires de plus en plus grandes de la relation et à déterminer ses sémantiques. Cependant, cette imprégnation de la relation par l'un et l'autre moment n'est pas symétrique. Il est en effet clair que la compagnonnalité joue un rôle de stabilisateur beaucoup plus important que la sexualité.

Il est certes paradoxal que la figure contemporaine de la relation intime sollicite la sexualité pour la probabiliser et la stabiliser. Éros a de manière typique toujours représenté le facteur d'insécurisation le plus intense de la relation. Et pourtant, les faits et les sémantiques sont claires : la relation intime veut aujourd'hui atteindre ses équilibres par le biais d'une entente et d'un épanouissement sexuels primordiaux. C'est peut-être précisément à cause de cet sexualisation de l'amour que la compagnonnalité se trouve si fortement demandée et envahit si décisivement le champ de l'intimité. Cette restructuration de l'amour autour de ces composantes divergentes fait s'insérer celles-ci dans une économie régulatoire de la relation autour d'une représentation centrale de l'équitabilité des apports et des gains. Ce retour de la compagnonnalité est ambigu : en effet, la relation d'intimité bourgeoise nous est apparue intensément compagnonnelle et il semble difficile de dénier toute continuité entre cet aspect traditionnel de la relation et la compagnonnalité contemporaine ; cependant, celle-ci vit aussi d'une rupture avec sa figure classique puisqu'avec son centrage autour de l'équitabilité, elle s'éloigne décisivement du modèle bourgeois dans lequel la femme joue un rôle en retrait de celui de son mari, toute dévouée qu'elle est à son service et à son soin.

La relation intime contemporaine oscille entre ces deux aspects de la compagnonnalité elle-même. En effet, alors que l'équitabilité est indélogeable de son statut de valeur directrice de la relation, tout le monde se rend compte que celle-ci, en se vivant au quotidien, tient plus par ses non positions passives que par ses positions actives, ses faits de vouloir et les projections de sens positives qui s'accomplissent en elle. Ce sont les synthèses aperceptives, les interrégulations fines des goûts et des comportements, les répétitions inhabitantes qui font tenir une relation et qui, toutes, se situent dans la dimension

37 Je cite l'entrée 'Intimacy' de l'*Encyclopedia of Psychology*.

passive de l'existence. La relation se tisse et se coud par le menu. Or, qui dit dimension passive, dit l'impossibilité de répondre de ce qui se passe en elle. Les synthèses passives sont constitutives du vécu et du sens. Elles ne peuvent être saisies dans leur acte, non plus qu'elles ne peuvent être rendues inopératives par simple décision consciente. Ces synthèses se situent à l'arrière de notre être, dans son implexe – dirait Valéry – et ne peuvent être récupérées par celui-ci. Ainsi, ce qui se tisse dans la compagnonnalité contemporaine ne peut pour une bonne part être distingué ni dissocié des fonds traditionnels en lesquels s'est tramé l'existence à deux depuis des dizaines de générations. La compagnonnalité contemporaine ne peut être extraite hors de ces épaisseurs. Elle est constituée en grande partie par les mêmes inerties, délinée suivant les mêmes lignes d'usure, polie par les mêmes cisaillements qui découpent dans l'un et l'autre les surfaces de leur accord.

Jean-Claude Kaufmann a donné une belle étude de ce qu'on pourrait appeler les synthèses passives de la compagnonnalité contemporaine³⁸. Il a même généralisé sa thèse pour affirmer que l'existence sociale reposait sur des trames insuétives³⁹. Il a développé l'idée théoriquement centrale d'une trame de pratiques habituelles se tissant tous les jours et donnant sa fermeté tant à l'identité individuelle qu'à celle d'un couple ou d'un groupe. Toute existence sociale qui perdure se loge dans l'être, elle est « logement » – au sens verbal-actif. Or, le « logement » de quelque chose dans l'être se fait par d'incessantes adaptations répétitives qui lissent la matière dans laquelle on se loge, de même qu'il polit et adapte le corps qui se loge à son logement. Il y a double polissage allant vers l'adéquation et l'installation d'un équilibre à base de répétition et d'insuétisation. L'inhabitation est inhabitation. Le tissage de l'adéquation est investigable tant dans le façonnement de l'espace que dans la trame de la production et de l'usage de certains objets. Que l'on parte d'un artefact donné (comme le linge, le mobilier, la vaisselle ou la cuisine) ou d'une configuration habitable de l'espace comme la maison bourgeoise ou l'appartement, ce sont en fait toujours des pratiques insuétives, des actes inhabitants dans la répétition qui sont en cause et qui donnent son allure et ses limites à une existence partagée.

Ces pratiques participent, pour Kaufmann, d'un bridage de l'imagination de soi et « diminue[nt] la potentialité créatrice du concret de la production imaginaire »⁴⁰. L'identité se construit dans une dimension de passivité où a lieu une érosion de soi qui est son usure par l'autre. Cette usure rend possible une adéquation de l'un à l'autre qui est l'aire de la relation intime elle-même. Elle s'accomplit toujours au détriment des aspérités les plus prononcées du profil de l'individu en tant qu'individu. Elle est en ce sens inertielle dans la mesure où elle assimile – rend semblables – les individus qui la subissent dans leur relation intime en transformant leur être-individu en un être-à-deux dans lequel se

38 Kaufmann 1992.

39 Il y a sans doute des convergences des thèses de Kaufmann avec la conceptualisation entreprise par Bourdieu de l'habitus et de son rôle dans l'inertialisation des acteurs et de leurs positions dans les divers champs sociaux.

40 Kaufmann 1992, p. 102.

retrouvent les pesanteurs inertiales de la culture et des figures immémoriales. L'individu ne reste pas ce qu'il est dans l'être-à-deux. Il entre avec cet être dans l'usure de son individualité et se laisse mouler progressivement à une figure d'existence qu'il n'a pas lui-même ni inventée ni projetée pour lui.

Nous avons suivi la trajectoire de l'intime et de ses espaces qui nous a mené vers l'« appartement », la sexualité et la compagnonnalité contemporaines. Cette dernière station de l'intime s'est révélée paradoxale dans la mesure où elle mobilisait pour sa stabilisation des figures dysharmoniques de l'amour. La question qui se pose à présent est celle de l'imaginaire de l'« appartement » comme sphère de l'échange et de l'interpénétration de Toi et Moi. À l'horizon de cette question se profile la problématique ultime de la congruence de cet imaginaire avec un univers symbolique qui semble s'obscurcir de plus en plus et tomber dans une latence qui est énigme en elle-même.

Figures et fantasmes de l'intime

Pour ne pas nous perdre dans le détail des phénomènes et des documents sur lesquels nos intuitions de la fantasmagorie de l'intime vont s'appuyer, nous en tentons une présentation rapide sous la forme de thèses. Notre présentation pourrait être amplifiée et précisée dans un travail ultérieur.

L'intimité se rêve aujourd'hui essentiellement dans l'image colorée, vivante et irradiante du cinéma. Elle succède aux récits romanesques de la littérature et à l'éducation de la sensibilité et du sentiment qu'elle offrait. Les fantasmes de l'intime qui se déploient sur l'écran prolongent ceux que le roman commençaient à produire au 18^e siècle. Ils communient tous dans une structure de mouvement tripolaire : ils vont de l'espace libre de circulation de personnes étrangères les unes pour les autres comme lieu ouvert de la rencontre aléatoire du désir (« les boulevards » et, à leur instar, tous les lieux de passage tels les relais de poste, les grands parcs urbains, les stations balnéaires, les lieux de villégiature ou d'excursion...) vers l'appartement comme le recoin le plus adapté et le plus chaud où l'on ramène le désir rencontré ; de là, une fois accomplie l'entente intime, le mouvement retourne vers le monde, un monde qui dès lors s'ouvre à la découverte et la jouissance à deux⁴¹.

41 Nous négligeons un lieu et un terrain essentiels dans notre description de la trilateralité fantasmagorique de l'intime : il s'agit du premier lieu, celui où la rencontre entre étrangers sexués et se désirant comme tels est possible. Une tendance forte a, en effet, fait basculer ce premier lieu de l'errance quasi illimitée du désir de l'espace diurne, ouvert et public vers des espaces absolument sombres et fermés, faisant ventre chaud, « womb » pourrait-on dire en anglais, tels que la discothèque, la « boîte » (de nuit), le « Club » (allemand, et berlinois en particulier). Ce basculement s'est traduit par la naissance de cultures de la nuit et de styles de la rencontre d'étrangers sexués dans ses lieux de loisir. Nous réservons, dans un prochain ouvrage, une étude particulière à cette transformation du fantasme liée à la substitution d'une dimension nocturne à la dimension diurne d'un de ses lieux essentiels.

Cette structure trilocale est parcourue par un mouvement à sens déterminé qui s'ac-complit comme narration. La stabilité de la structure et la très forte récurrence du schème narratif renforcent la présomption que nous avons affaire ici à une dimension onirique où le désir a libre jeu et se donne ses propres formes. Le déploiement narratif de cette forme spécifique du désir se retrouve dans une structuration logique, une architecture des fins de l'action projetées par le sujet. Pour le dire encore une fois avec la concision d'une thèse: toutes les fins de l'action tendent à s'ordonner vers des fins ultimes qui n'ont plus la généralité, l'englobance ni la transitivité des fins de l'ontologie; ces fins sont les satisfactions d'un désir qui n'est autre que le désir d'intimité tel qu'il se révèle à nous dans cette structure narrative; ces fins se soutiennent d'elles-mêmes et peuvent du coup fournir à l'action une orientation fragmentaire qui ne s'insère pas dans un rapport téléologique plus large et plus consistant. Le désir se suffit quand il peut se déployer selon le mouvement décrit et se répéter ainsi indéfiniment, allant d'une rencontre-conquête à l'autre.

L'architecture des fins qui correspond au fantasme fondamental de l'intime oriente projets et actions vers le meublement du monde par des figures de satisfactions soft, c'est-à-dire à la fois faciles et douces, d'un désir lui-même facile et adouci d'intimité. La rénovation d'un hôtel prévoira des centaines d'améliorations de la fonctionnalité et du confort; elle tentera de se donner un style, les lignes du design le plus en vogue; elle voudra créer les atmosphères les plus suggestives du bien-être; mais fondamentalement, une fois faites les transformations des lieux, une fois les lits, les tentures, les télévisions installés, il ne manque plus qu'une image vers laquelle pointe tout ce confort, que suggère la ligne lisse du design raffiné ou provocateur, que tout appelle comme une évocation: l'image de l'hôtesse, modelée sur celles des modèles reconnus du désir de femme.

Le schème orectique est le même qui traverse l'achat d'un appartement, le projet d'une carrière, les ambitions de grande réussite, les rêves d'un gros gain au loto. Nous avons parlé plus haut de cette prégnance du désir d'intimité qui s'exprime comme désir de corps de femme et qui déborde ses cercles propres pour s'épancher sur tous les biens offerts à la consommation. Nous avons dit qu'elle avait mené à une contamination du schème lui-même de la consommation par celui de la narration du désir intime. Tout se désire et se consomme selon cette même structure narrative dans laquelle le désir libre errant et jouissant de sa libre errance, rencontre ce qui l'accroche et le ramène chez lui pour en jouir dans sa privauté⁴².

À la ballade du désir doit correspondre un sourire d'accueil et de consentement, plus exactement de connivence. C'est la connivence de rentrer ensemble dans un projet érotique qui ne se dit que par signes, se dissimule, fait semblant d'être autre, et ne veut que se laisser deviner. Sans faire semblant, comme si tout autre chose était en cours, il ne

42 Il semble qu'il y ait ici là une entorse faite à la trilocalité de la structure. La chute du troisième mouvement de redéploiement vers le monde est significative en elle-même. Cependant, la chose est assez complexe et mérite des développements qui déborderaient le cadre que nous posons à notre présentation.

serait pas possible de dérouler la découverte de l'autre précisément comme découverte de sa connivence et lui donner la forme d'une avancée jouissive dans les stations de plus en plus reculées de son abandon. L'entrée dans la connivence de l'autre se déroule comme une aventure, pleine de suspens et de relances du désir. En effet, rien dans l'expression et la conduite humaines n'est plus personnalisé que les modes du se présenter et du s'abandonner au désir de l'autre et à sa possession.

De cette hyperindividualité des styles de l'*incessus* dans l'intime vivent l'érotique de la rencontre et ses émotions aventureuses. Comment est-ce que le passant / la passante en face va-t-il s'ouvrir, se fendre le long d'un sillon insoupçonné, vers d'autres régions plus profondes de la connivence, jusqu'aux dernières retraites de son secret charnel? Le chemin réserve toutes sortes de surprises qui sont celles de la découverte des détails individualisants de l'autre et de tout ce qui fait de son corps une collection de particularités, érotiques en ce qu'elles sont des particularités renouvelées en chacun des corps révélés, l'un après l'autre, dans le continuum orectique⁴³. Parmi ces particularités, ce sont surtout les modes hyperpersonnels de l'acquiescence à la séduction qui sont les plus stimulants et érotiquement les plus précieux.

Toute jouissance se structure ainsi selon le jeu d'un errer en lui-même jouissif d'un désir qui a licence de regarder et de se donner comme objets tout ce qui s'allume, clignote et l'aguiche autour de lui. Ce jeu s'épanche dans une narration et construit à chaque fois ses environnements pragmatiques selon une architecture qui place à leur sommet, qui les achève et les couronne par l'image de l'objet du désir intime. Contemplons à présent ce qui se passe dans la jouissance ainsi structurée, mais dans son sens strict, c'est-à-dire dans l'opération même de la jouissance.

L'objet du désir intime ramené chez soi arrive à l'opération de la jouissance dans une démarche qui prolonge celle qui eut lieu au dehors, lors de la rencontre, de l'accrochage des désirs et de la reconnaissance progressive de leur connivence. Cette démarche est essentiellement une démarche d'approche jouissive de la jouissance. Ce n'est cependant pas principalement un jeu fait avec la jouissance pour la différer et jouir de son différemment. Il ne s'agit pas d'un simple délaînement du plaisir. Bien plus, le pur fantasme de la rencontre intime est un fantasme de découverte, d'éclosion d'une nouveauté, d'une aventure unique, d'un récit sans répétition. À la différence du conte et de son imaginaire de félicité intime indéfiniment prolongée, renouvelant sans cesse les mêmes joies, la rencontre intime contemporaine se soutient plus du renouvellement de ses objets, lançant à chaque fois une nouvelle rencontre, que de la perdurance d'une rencontre unique à travers le renouvellement purement cyclique, externe du temps. Elle vit de sa fragmentarité dans le sens où ses joies sont des joies du renouvellement indéfini du divers et non pas celles du renouvellement rythmique du même. Le monde est ouvert de l'avant d'où

43 Lacan avait déjà attiré l'attention sur cette assise numérique (une et une et une...) du désir. Sur la proximité du donjuanisme, voir la note suivante.

arrive à l'individu une multiplicité de rencontres : chaque jour en apporte une nouvelle qui rajeunit sans cesse le processus⁴⁴.

La problématique de la rencontre et de son renouvellement ne se confond donc pas avec celle des préliminaires d'une jouissance qui se gère pour durer et s'intensifier. C'est la fantasmagorie de la séduction qui est déterminante en elle, avec l'idée d'un renouvellement sans pesanteur de l'opération de séduction et d'un rajeunissement incessant de l'aventure du plaisir dans l'avènement constant des rencontres. L'onde rejuvénilisante parcourt le sujet et lui donne le sentiment d'une légèreté et d'une ondoyance qui le tiennent en une sorte de lévitation au-dessus des proses répétitives du quotidien non érotisé – ou du quotidien hors Éros. Or, le cœur de la structure est la mutualité des rapports à la séduction comme un plaisir qui accroche un plaisir qui se sait incessamment renouvelable, et fait de sa propre fragmentarité une ressource jouissive. Dans l'ensemble, le désir baigne dans une sorte de continuité faite de la masse de ses objets et de ses transformations : toutes les filles et tous les garçons sont ouverts à la rencontre érotique et les vicissitudes de leurs désirs se racontent comme les récits d'aventures intimes sans cesse renouvelées. Un continuum objectal et une polymorphie du désir et du récit sont les corrélatifs de cette structure de la séduction au déploiement de l'intimité contemporaine. C'est sur la base de ces prémisses que fonctionne le genre télévisuel du reality show de la séduction et de l'amour (illustré en France par *Loft story* ou *L'île de la Tentation*).

Au-delà du point de vue de la séduction, nous rencontrons la problématique de la consommation du centre jouissif de la relation intime. Approches, attirances et séduction mènent un couple désirant dans le recoin intime qui attend de servir de bulle onirique, extra-mondaine, à l'emmêlement des corps dans lequel se consummera « l'intimité »⁴⁵. Or, que nous apprend la fantasmagorie mise en œuvre dans l'opération de jouissance consommante de l'union sexuelle – que j'appellerai plus loin la « mixis » sexuelle, d'un concept que j'introduirai dans le cours de la réflexion sur les formes d'union sexuelle produite par la nouvelle intimité ? Elle nous montre trois genres principaux de fantasmes, ainsi que des cheminements menant de l'un à l'autre selon la variété des situations.

Le premier fantasme peut se caractériser par une « softness » très accusée. Dans la bulle appartementale intime, toute imprégnée de nuances chaudes flottant dans le clair-obscur d'un décor apprêté pour la consommation de l'emmêlement charnel, ce qui est projeté est au premier chef quelque chose qui prolonge ces mêmes tonalités. L'Éros pratiqué ici est marqué par un désir d'ouverture de soi et d'abandon du corps propre à la

44 Faut-il dès lors parler d'un modèle donjuaniste ? Le problème est que le concept de donjuanisme n'est pas clair (cf. entre autres Maranon 1958) et devrait éventuellement lui-même être éclairé à partir de la structure que nous mettons en évidence. L'interprétation de la structure est cependant autre chose que sa simple mise en évidence. Elle exigerait un cadre théorique bien plus élaboré que celui qui nous sert provisoirement à la présentation de nos thèses.

45 Nous faisons ici allusion à l'expression anglaise « intimacy took place », qui veut dire qu'il y a eu consommation d'un rapport sexuel.

jouissance de l'autre ainsi qu'à sa fantaisie érotique, son imaginativité à susciter dans le corps d'ego des jouissances de plus en plus recherchées. Des deux côtés, la posture est celle d'un désarmement, d'une baisse de toute garde autour du corps propre, d'une extinction de toute alerte en lui, l'amenant à un état de ramollissement extrêmement excitant sexuellement. Le corps ramolli est le corps offert à la fantaisie de l'autre ; il est appelé à la prodigation de tout ce que l'autre peut imaginer comme attouchements, douceurs, flatteries sensuelles. Le corps désarmé sans réserve se prête au bon plaisir de l'autre, lequel est tenté devant tant d'abandon de laisser libre cours à la composante agressive de la libido. Or, dans le fantasme que nous décrivons ici, cette composante reste bridée par le style soft de la mixis intime. Les élans agressifs ne sont qu'ébauchés : ils ne sont vécus et admis à se déployer que dans la mesure où ils délaient l'interpénétration fusionnelle qui demeure la clé de voûte de la construction libidinale en question. Les partenaires de l'échange intime ne se veulent ici aucun mal et renoncent à puiser dans le registre algésique de la jouissance. Ils veulent goûter dans les sensations libidinales douces des jouissances prolongées. La sexualité qu'ils pratiquent est faite d'une confiance des corps dans leurs capacités érectiles subtiles. La violence et la pléthore charnelles ne trouvent pas de place dans l'angle des choses ouvert par ce fantasme.

La jouissance inerte, comme nous voudrions dire, prolonge son propre décor. Elle ressemble et reproduit le geste d'enveloppement doux de celui-ci. Elle s'imprègne de tous ses feutrements. En elle, les métaphoriques de la bulle, du cocon et de l'envaginement ont des résonances centrales : la mise en veilleuse du monde extérieur qui érotise en tant que telle le dedans de l'enveloppe trouve des correspondances dans des gestes de partage secret de la jouissance. Il y a une sorte de redondance de l'intime qui dédouble sa retraite et son secret d'un chuchotement de l'échange érotique. Cette forme d'intimité se soutient en effet de sa confidentialité comme communication, livraison ou abandon de soi à l'autre et de l'autre à soi dans un espace soustrait à tout regard et à toute écoute externes, et qui est goûté jouissivement comme tel. Ce secret, ce feutrement, l'envaginement de toutes les formes sous la pression de tout effort, fait que rien ne fait saillie, que rien ne « protrude » et qu'aucune forme ne se détache de ses fonds pour s'affirmer dans un déchirement de ce en quoi elle est couchée. Toute émergence de contour, toute forme solide, advenue au maintien de soi au dehors, toute position de fait qui éclate et reste dehors, est aussitôt reprise, enveloppée et inondée par la mollesse des fonds. Toute affirmation, tout affermissement, toute fermeté est absorbée par un fléchissement qui se creuse autour d'elle et l'insule. L'univers d'une telle intimité est celui de formes sans cesse reprises par leur entremêlement.

Nous pouvons mettre le fantasme de cet espace en relation avec l'univers fœtal et voir dans le partage de cet espace par les partenaires de l'échange érotique intime l'expression d'un caractère fondamental pour la compréhension des rôles et de la structure de cette relation, à savoir celui de la gémellité des intimes. Cette gémellité est visible dans le parallélisme des pratiques sensuelles de l'un sur le corps de l'autre. Elle peut être décrite comme fœtale parce qu'elle est faite d'enlacement et d'entrelacement : Elle suce son pouce

recroquevillée au creux de lui ; lui l'enveloppe par derrière, déposant son pénis entre ses cuisses, une main moulant son ventre, un bras sous son cou. Là, les lèvres parlent pour l'oreille par soupirs et chuchotements. Lui souffle son dire directement dans la conque qu'il touche à peine de ses lèvres. Elle, quand elle parle, frissonne comme une jument, et tourne légèrement la tête, renvoyant à l'arrière d'elle sa faible parole, comme un souffle chaud de ses naseaux. La dyade est entrecroisée, interpénétrante sans tranchant. Toute protubérance est recueillie par un envainement qui se creuse pour elle.

Le cœur aussi est jumeau : ses battements se répondent. Le ciel de ce giron chaud est incurvé des gradations du temps qui coule sans friction au dessus de la bulle. Le temps du dehors n'existe plus que comme croissance et déclin de l'éclat où l'on baigne et qui, de la variété de ses nuances, fait les richesses de la Stimmung (l'ambiance) intime et la variété feutrée du temps dénoué du commerce intime. Ce temps intérieur est celui qui bat dans le souffle et le chuchotement. Il est le sentiment même de l'être au fond du lit de l'échange érotique. Le temps extérieur est l'au-delà du ciel intime et ses messages n'arrivent que feutrés à l'extrême, mourant dans l'atmosphère qu'ils n'atteignent que pour s'éteindre.

Ce premier type de fantasme de l'intimité contemporaine est paradigmatique dans la mesure où c'est de lui que les deux autres fantasmes que nous présentons se distinguent. Nous pensons en effet, que par ses caractéristiques centrales de continuité renouvelée et d'isolement feutré, il forme le soubassement d'une forme générale d'intimité, (la contemporaine), dont des formations plus spécifiques se détachent. Insistons cependant sur le fait que ce détachement est fait, à des degrés divers dans les deux fantasmes qui se distinguent, d'opposition, de contradiction et de négation. L'errance et la versatilité du désir dans la champ mondain de la rencontre, la supposition d'une ouverture de tous les intéressés à la proposition intime, la construction d'un espace d'entremêlement charnel soft seront les points d'articulation de déviations majeures du fantasme. Toutefois, ces déviations ne se comprennent précisément qu'à partir de la formation principale dont elles sont des négations partielles.

Le deuxième fantasme a cela de caractéristique qu'il ne se projette plus au point de vue de la continuité et de la versatilité du désir, libre d'aller à toutes sortes de rencontres que le monde – comme continuum des objets du désir – tient à disposition. La supposition d'ouverture généralisée à la proposition d'intimité et la dialectique de la séduction mutuelle qui s'ensuit sont considérées comme restreintes à une partie des désirants. La facilité de l'accès à l'intimité n'est pas générale. L'intimité est le champ⁴⁶ d'une communication dure qui a ses exclus. La dureté de cette exclusion est d'autant plus intense que la supposition de généralité est bien ancrée dans la communication sociale. Tous les discours, toutes les images qui circulent dans cette communication, en particulier ceux qu'ubiquitarise la puissance de divagation des médias, sont imprégnés du fantasme de

⁴⁶ Champ est ici à comprendre dans le sens bourdieusien, car il s'agit d'un champ ou comme dit Houellebecq d'un « domaine de la lutte ».

la facilité (et de la douceur) de l'accès. Le contre-fantasme qui s'élabore a un aspect de ressentiment et de protestation, parfois même de colère destructrice et froide qui ne concède rien aux aménités projetées dans le fantasme englobant.

Pour délinéer la fantasmatique d'une intimité si improbable – mais vivant de la supposition de pleine vraisemblance de l'intimité versatile et continue, et vivant surtout contre elle – nous nous référerons à l'œuvre romanesque de Michel Houellebecq⁴⁷. Les deux premiers romans ne dessinent d'ailleurs aucune forme de relation intime, mais décrivent uniquement des ébauches de telles relations finissant toujours dans la mort prématurée ou le suicide. La mort ici est causée pour ainsi dire par l'impossibilité de l'intimité. En elle éclate et s'engloutit le désespoir devant la dureté du médium amoureux. Ce n'est que le troisième roman, *Plateforme*, qui élabore véritablement une figure de l'intime qui a une cohérence propre.

Si le monde alentour, et en particulier les villes de nos sociétés actuelles, n'offrent pas le continuum de désir et la versatilité de ses accès que le premier fantasme suppose, c'est que l'ouverture à la séduction est une illusion. Elle l'est pour les disgraciés de l'amour qui restent en marge des recommencements et des rajeunissements continuels de la découverte érotique. Mais alors comment l'enclenchement d'une relation intime peut-il se faire, pour ce cercle de personnes, si l'approche séductive leur est dès le départ refusée? La réponse de Houellebecq – et avec lui, à notre avis, d'une grande partie de la littérature érotique contemporaine –, c'est que l'intimité n'a rien de « doux » et que son fantasme basal est mensonger. La séduction est illusoire: elle travaille avec l'idée d'un plaisir, d'un consentement érotique motivé par les grâces, l'attraction, les qualités physiques ou autres de l'autre. Or, la vérité est qu'il n'y a pas séduction mutuelle des partenaires intimes, il n'y a que reconnaissance de ses partenaires l'un par l'autre comme des partenaires qui savent, précisément que la séduction est illusion. Sachant cela, ils savent que le cœur de la relation intime est purement et durement érotique, qu'il a la raideur et la rigueur d'une montée vers des consommations jouissives fortes. Approche, attrait, séduction, préliminaires... donnent le change sur la nature de l'opération en cours. Ils mènent à la confusion du désir.

Les pratiques sexuelles ici vont droit à ce qui apparaît comme leur centre concret. Le bien que les partenaires se veulent est toujours clairement et immédiatement posé. Il s'agit de faire accéder l'autre à la jouissance concrète génitale, exigeante, impérieuse. Les voies empruntées ne sont pas très variées. Ce n'est rien qu'on ne connaisse: des positions de l'ars amatoria classique à l'échangisme, tel qu'il est pratiqué dans ses clubs et ses enceintes réglées, passant par la simple majoration des opérations basales du rapport sexuel (suction, pénétration, masturbation...) par le soin particulier avec lequel on les exécute en essayant d'en tirer la plus grande somme de jouissance. Les seules variations qui enri-

⁴⁷ Il s'agit des trois romans de Houellebecq (1999, 2000, 2002): *Extension du domaine de la lutte*, *Les particules élémentaires*, *Plateforme*. Nous laisserons de côté le dernier des romans houellebecquiens: *Possibilité d'une île* (2006) pour ne pas avoir à introduire ici la problématique de la postsexualité.

chissent une telle pratique ou la titillent concernent les décors et les situations dans lesquels elle s'accomplit. Là encore Houellebecq n'est pas original dans la mesure où tout le roman érotique contemporain vit spécialement – c'est-à-dire bien plus que ses prédécesseurs classiques et modernes – d'effets d'incongruité entre la situation et le déclenchement de l'action sexuelle. Le désir se déclare très souvent quand il ne peut se satisfaire qu'au risque d'être découvert : dans le train alors que les voisins sommeillent, sur la plage déserte en plein midi, la nuit en rentrant chez soi sur le capot de la voiture ou dans l'embrasure d'une porte. Comme dit un commentaire humoristique circulant sur le Net au sujet de *La vie sexuelle de Catherine M.* : Il ne reste plus que le lave-linge pour le faire à trois durant l'essorage.

La tolérance du sexuel dans l'espace public n'a cessé de croître ces dernières décennies : le dénudement de la plus grande partie du corps est acceptée, sur les plages topless et nudisme ne choquent plus grand monde. Néanmoins, certaines limites restent inflexibles et rien ne semble annoncer qu'elles soient en procès d'être relativisées. De ce point de vue, il y a une stabilité remarquable dans la délimitation du licite, du tolérable et de ce qui ne l'est pas. On ne semble pas prêt d'accepter l'accomplissement en public de l'acte sexuel lui-même et encore moins l'étalement de certaines de ses recherches considérées comme marginales ou perverses (sado-masochisme, scatophagie, zoophilie,...).

Or, c'est de ce jeu transgressif avec les tolérances publiques du sexuel que sont tirés un grand nombre d'effets stimulateurs de la pratique sexuelle dans le genre houellebecquien de la reconnaissance érotique. En effet, le nouveau cadre est celui d'un fantasme qui nie la séduction et se fonde sur le se deviner de ceux qui savent de quoi il retourne. En laissant derrière lui les complaisances de l'approche séductive et de l'illusion d'une grâce généralisée de l'amour, le fantasme produit une sorte d'urgence ou de directitude des satisfactions. L'attraction du sexe et la connivence de ceux qui la subissent créent une situation pressante. Ainsi, l'impulsion de l'envie est instantanée et ne peut attendre ; l'exécution des fantaisies qui l'inspirent devient injournable. Cette dynamique accessoire du fantasme, en sollicitant les forces transgressives de la sexualité, tisonne le désir et le rend plus aigu.

Le troisième fantasme peut être situé dans la continuité du second. Il s'agit du fantasme de la sexualité organisée à la manière d'une pratique de loisir, faisant l'économie de toute séduction et à la rigueur de toute connivence. Houellebecq peut nous aider à contourner ce troisième fantasme, car il en donne précisément dans *Plateforme* une sorte de description, mais surtout une critique. Pour lui, le sado-masochisme est une sexualité de système : elle en a la rigueur, la cérébralité, l'absence d'élan, le caractère morne et répétitif. Il y a en lui une dimension de recherche, de surenchère et d'affinement qui le pousse toujours de l'avant : il est un jeu et un système de l'excès. Il représente une pratique impacifiée et impacifiable de la sexualité, toujours divisée contre elle-même. Les satisfactions qu'il procure sont haineuses et ne peuvent représenter un épanouissement.

Or, c'est précisément le contraire que le troisième roman de Houellebecq veut soutenir : ceux qui se reconnaissent dans une positivité de la jouissance sexuelle directe et qui ne s'embarrassent pas du mensonge de la séduction sont capables de faire l'expérience

d'une tendresse et d'un épanouissement procurés par cette forme de sexualité (représentée par le deuxième fantasme). Par contre, le système sado-masochiste est mortifère. Il est d'ailleurs de plus en plus le champ d'élection de la sexualité occidentale qui, à la différence de l'asiatique, est surchargée de complexes, n'a aucun naturel et ne peut être vécue que dans la culpabilité.

Nous nous faisons l'écho de la critique houellebecquienne du système SM car elle souligne bien les traits qui l'éloignent de la conjonction intime, même dans sa version dégradée représentée par le fantasme de la jouissance directe chez Houellebecq. La bulle onirique intime se transforme en un décor noir et froid dans lequel officient des dyades dont l'intimité se perd au profit d'une pratique plus spectaculaire, collectivement apprenante du sexe. Avec ses modes, son imaginaire instrumental, ses appareillages, son caractère réglé, la sexualité mise en œuvre dans ce dernier fantasme semble aboutir à une négation particulière de l'intimité. Les jouissances doivent être étudiées : leur différenciation, le dosage de la douleur et du plaisir sont extrêmement exigeants ; elles n'empruntent pas les voies directes de la satisfaction, mais veulent consommer de la non consommation.

Comment se fait-il que l'on s'éloigne autant du modèle initial de l'intime ? Pourquoi la découverte de l'illusion de la séduction invalide-t-elle l'approche par le plaisir mutuel et le coitus sur les couches molles d'un espace rond retiré du monde ? Pourquoi ramène-t-elle vers des pratiques dures qui font l'effet d'une rentrée dans le réel des matières métalliques, du cuir, d'instruments qui sont la négation même des formes flottantes, non afferries, interpénétrantes d'une jouissance soft. L'instrumentation SM introduit dans l'antre intime des formes érigées, fermes, pointues, tranchantes, contondantes, ou d'une souplesse destinée à la tension d'étranglement. Nous nous retrouvons ainsi face à un contre-fantasme de l'intime qui construit en tout point une antithèse du fantasme de l'entremêlement charnel doux.

Répondre à ces questions nous paraît très difficile. Il serait commode de construire ce renversement de la fantasmagorie intime comme l'arrivée de certains de ses motifs à une sorte de vérité ultime. Cependant, pour que ce tour de pensée ne soit pas un simple tour de rhétorique, il faut pouvoir désigner les facteurs qui opèrent ce renversement et montrer que celui-ci ne se serait pas fait sans eux. Il faudrait en somme pouvoir dire d'où provient l'action de ces facteurs, ce qui les rend actifs à un moment d'actuation de la structure.

Il est clair que la composante agressive, transgressive, sadique et masochiste de la sexualité est une composante biologique d'ancrage universel dont seuls les conditionnements morphologiques ou expressifs sont culturels. Il serait absurde de vouloir y voir quelque chose de spécifique à l'intimité contemporaine. Ce qui, par contre, est spécifique à celle-ci est le fait qu'une telle sexualité et ses pratiques tendent à s'étendre et devenir le fait de publics d'initiés, avec une conscience d'appartenance à cette orientation sexuelle et sa sous-culture. Le moment de différenciation d'une telle sexualité semble être celui d'une scission du sexuel de tout ancrage dans le sentiment et le fusionnel chaud. L'intime s'inverse en une recherche de la continuité, au sens bataillien du terme, c'est-à-dire de la mort et du retour à l'inorganique. Il ne s'agit plus d'atteindre à la continuité

par une proximité de plus en plus grande, un enlacement des corps et un engrènement de leur reliefs et de leurs orifices grâce à des désarmements, des abandons et des ramollissements extrêmes du corps propre. Au-delà de la continuité chaude et de son principe de plaisir se situe la continuité froide de la dernière transgression et son agonie. L'inversion de l'une en l'autre est favorisée par le fait que le fantasme ancré dans le principe de plaisir a perdu ses appuis structurels dans une narrativité globale et un principe de castration, de coupure, d'arrêt de l'épanchement du désir sur toute chose et de son indéfinie régénération dans des narrations fragmentaires se suffisant à elles-mêmes. Les renoncements symboliques sont ce qui canalise le désir, le borde et lui donne sa direction. La conjecture que nous pourrions proposer est donc que le fantasme de la séduction indéfinie et d'un emmêlement charnel de jouissances douces est le fantasme d'une sexualité qui s'est dépouillée définitivement de sa composante agressive et s'est décollée de l'au-delà du principe de son plaisir. L'hypothèse est celle d'un oubli de cet au-delà qui le fait choir dans la partie la plus virulente de l'inconscient à partir de laquelle les choses déniées font leur retour. Elle serait confortée par la dépenibilisation générale de la vie qui voile les lois de sa rigueur et qui forme le contexte social et culturel du fantasme de l'intimité comme principe de plaisir ultime, fragmentaire, sans rareté et sans au-delà⁴⁸.

Une autre difficulté amène une interrogation touchant l'éloignement de nos descriptions par rapport à ce qui est commun dans la littérature sociologique comme descriptions de l'intimité contemporaine. En effet, on pourrait trouver curieux qu'aucun des fantasmes de l'intimité que nous avons présentés n'intègre le modèle d'intimité qui semble le plus courant dans nos sociétés, à savoir celui de la co-habitation durable avec formation de couple stable et souvent création d'une famille où s'enchevêtrent différents types de socialisation dyadiques et polyadiques. Ces types rompent avec la fantasmagorie singuliste d'un individu qui, dans nos descriptions, apparaissait comme souverain dans son espace et prédateur de ses objets dans l'espace public ouvert comme continuum du désir. On pourrait, pour sortir de cet embarras, articuler ces deux catégories de fantasmes chronologiquement l'une sur l'autre, arguant que l'une succéderait à l'autre dans le temps et que l'advenue de la fantasmagorie du couple signifierait le surmontement d'une phase de projection narcissique de l'individu associée à un refus de la soumission à toute exigence de renoncement et à toute « castration » de libre désir par une loi insérante dans des rapports englobants, historiques, coutumiers, symboliques.

⁴⁸ La pénibilité de la vie est une sorte de postulat psychanalytique posé par Freud sous le titre de « Not des Lebens » et maintenu par Lacan dans la notion de « misère vitale ». Lacan insiste cependant sur le fait que cette misère n'est pas primordialement un (dys) relation entre l'homme et son environnement, mais un lien premier, avant celui avec les choses. C'est le plan du « lien psychique indélébile qui perpétue la misère vitale, vraiment spécifique, de[s] ... premières années » du sujet (*Écrits* (Lacan 1966) p. 87). La dépenibilisation pose le problème de la possibilité d'un dégagement de cette « Not des Lebens » ou cette dureté qui lui est intrinsèque. Pourrait-on lever partiellement la fatalité des « premières années » en saturant systématiquement certains besoins ?

En effet, la quasi totalité des enquêtes faites dans ce domaine démontre la validité encore inentamée du modèle « couple », de sa concrétisation conjugaloïde, des réseaux de reconnaissance sociale dont il se soutient, enfin sa toujours possible extension familiale. La crise du couple ou de la famille se vit à l'intérieur de ceux-ci et ne semble pas remettre en question la disposition des individus à toujours tenter à nouveau la réalisation de ces modèles. Les enquêtes font état certes d'une négociation continue entre les individus touchant toutes les aires de partage des espaces, des tâches, des engagements. Elles projettent cette problématique du partage et ses tiraillements évidents comme une menace posée à la réalisation des socialisations de couple ou familiales. L'interprétation des faits collectés articule toujours les tensions autour d'une contradiction fondamentale entre deux tendances : individualisme et socialité. Dès lors, il est facile de montrer que tant la réalisation de soi de l'individu que la réussite d'un couple communicant ou d'une famille capables de donner à leurs membres les confirmations identitaires et les soutiens affectifs nécessaires sont mutuellement conditionnées⁴⁹. Sans socialisation élémentaire par la relation intime l'individu est incapable de se maintenir dans son individualité la plus stricte ; sans espace à soi pour la culture de soi au sein des institutions intimes que sont le couple et la famille, celles-ci dépérissent pour devenir des institutions totalitaires de prise en charge d'individualités amorphes. La socialisation moderne est condamnée à se bricoler par oscillation entre individualisme égoïste et individualisme altruiste.

Les fantasmatiques de l'intimité que nous avons présentées ne se situent pas au même niveau de dégagement pour ainsi dire que l'herméneutique des faits sociaux à l'aide de catégories comme celles de l'individualisme et de la construction de ses antithèses socialisantes. Le fantasme relève d'une structuration du désir et des projections d'un certain type de jouissances autour de lui. Quelle que soit la stabilité des institutions sociales de socialisation intime, elle n'ont aucune incidence sur le fait fondamental de l'extension du désir sur tout l'espace de la communication constitué en une sorte de continuum objectif et de l'érotisation de l'ensemble des schèmes de la consommation comme acquisition de droits sur des objets et possession concrète d'objets. Les fantasmatiques présentées ont affaire à cet aspect des choses qui ne s'ouvre pas à une lecture purement sociologique des faits. Et c'est précisément cette incongruence entre la stabilité ou l'inertie institutionnelle, d'une part, et les mobilisations imaginaires et symboliques de l'autre, qui sera au cœur de la problématique que nous présentons dans la suite et qui est celle de la possible entrée en latence de la symbolique sociale.

Celle-ci semble en effet subir un effondrement de ses piliers immémoriaux et laisser la place à une mouvance imaginaire, un ramollissement de toutes les limites, enlevant son tranchant à toute rigueur légale, reléguant au rang de contingences les grands renoncements fondateurs et la reconnaissance des castrations qui nous instituent. Entre la fantasmatique

⁴⁹ C'est ce que fait François de Singly dans son : *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune* (2000).

du désir et la perdurance des institutions s'ouvre une césure. L'imaginaire de l'intime est façonné par le fantasme basal trilocal et centralement par la libre errance du désir sur un continuum d'objets qui s'allument dans l'épanchement de l'espace au devant de lui. Central est le motif correspondant à l'« entrée ensemble », au co-itus, dans la sphère intime, comme affaissement dans une liquidité, un clair-obscur, une chaleur, une gémellité antémondains formant le modèle de tous les espaces intimes. La problématique de la latence du symbole est celle d'un retard indéfini de la puissance symbolique à trancher dans ce fantasme de libre errance, de fusion recommencée, de fragmentarité des conjonctions et d'ultimité du fragmentaire. Il semble que rien n'inhibe plus le fantasme à se déployer dans toutes les directions et de poser comme possibles en soi toutes ses productions.

5. Paradoxes de la régulation émancipatoire

La question du fantasme de libre errance rejaillit avec une portée sociologique dès le moment où la latence du symbolique qui semble y être liée, se présente comme un reflux ou un déclin des « raisons » qui limitaient le possible et le pensable dans le domaine du désir. Ce devant quoi presque toutes les cultures connues reculaient avec effroi et qu'elles « gardaient » au moyen de sanctions drastiques (le lien du sang, les règles de l'union et de la reproduction, l'identité sexuelle et générique des individus, la structure généalogique de la filiation), apparaît comme de moins en moins évident. On ne comprend pas pourquoi tant de conjonctions désirantes sont aussi inflexiblement interdites. L'« horreur » que l'on a ressentie ou que certains continuent à ressentir face à ces possibles n'est pas explicative ni de la chose ni d'elle-même. Elle est d'ailleurs relative puisqu'elle cède régulièrement devant la nouveauté qu'une revendication d'égalité et de différence fait entrer dans le champ de la représentation. Et elle cède précisément faute de « raisons ».

Le « symbolique » est un concept assez imprécis. L'anthropologie sociale française en a fait, avec Durkheim et Mauss, un certain usage qui a depuis beaucoup évolué dans l'ensemble des sciences de l'homme. L'idée d'un « échange symbolique », de dons et de contre-dons, en particulier de femmes dans des circuits réglés de l'alliance, a fait carrière et cet échange a été vu comme fondateur du lien social. La psychanalyse lacanienne s'y est mis de son côté et a identifié, dans la structuration psychique, un ordre « symbolique » qui concentre en lui l'ensemble des gestes de tranchement et de spécification des limites qui bordent le désir et lui imposent ses trajets et ses désenlacements. Cette ordre est, pour Lacan, sédimenté dans le langage.

Une fois tout cela dit on ne connaît pas encore le contenu du symbolique en tant que tel. En effet, le symbolique spécifie des fonctions et des places, mais pas des comportements, des personnes ou des substances. C'est d'ailleurs pour cela qu'il peut exister et qu'il existe une variété d'ordres symboliques au sens large, c'est-à-dire une variété de cultures qui, en tant que telles, sont des ordonnements du sens sur l'axe symbolique des classifications et des échanges sociaux. L'universalité d'un ordre symbolique qui serait une espèce de commun dénominateur et de référent dernier du sens et de la culture, saisissable dans des interdits ou des commandements universels, coextensifs à l'état de culture lui-même et marquant la sortie de l'animalité vers l'humanité, n'est pas non plus instructive. En effet, on bute toujours sur l'interprétabilité des agencements – des fonctions et des places – et peu de « raisons » se prêtent ici à fonder une conviction véritablement éclairée.

Cela nous ramène à la non-raison de ce que nous « supportons » ou de ce que nous ne « supportons » pas. Cela veut dire au dégoût et à l'« horreur ». La tranche du travail qui suit a affaire avec cette problématique du symbolique. Elle la déploie à partir d'un débat social qui a touché la réforme d'un institut juridique majeur, l'institut matrimonial, dans l'effort de l'ouvrir à de nouveaux genres de couples et de communautés. Elle montre les paradoxes immanents à la variance du symbolique et à l'argument qu'on peut en tirer pour promouvoir un ordre ou une régulation libertaire du social et du champ de l'intimité en particulier. Le Pacs, les « same sex unions » se prêtent fort bien à lancer la réflexion. Au-delà des débats qu'ils ont suscités et des clarifications que ces débats nous permettent d'introduire dans le sujet du symbolique et la problématique de son « déclin », la réflexion se poursuivra sur le domaine psychologique pour constater une espèce de retrait conjugué du symbolique et de l'imaginaire qui est un appauvrissement substantiel de l'un puis de l'autre. Cela ne manquera pas d'avoir des conséquences sur la manière de poser le problème initial.

CUS / PACS : le débat externe

Un débat a été ouvert il y a quelques années par une étude d'Irène Théry sur le Contrat d'Union Sociale, ultérieurement PActe Civil de Solidarité (PACS), dont les thèses principales ont été reprises dans une page d'entretien avec l'auteur parue dans *Le Monde*¹. L'analyse proposée par Théry est très intéressante dans la mesure où elle ne se limite pas à des argumentaires pour ou contre le Contrat projeté, faisant fonds de convictions morales ou politiques particulières à certains groupes sociaux. Son analyse se serait située, dans pareil cas pareil, à un niveau d'observation trop élémentaire pour ouvrir les horizons qu'elle ouvre. En effet, les problèmes sont placés d'emblée par elle dans des perspectives historiques et sociologiques instructives et de portée théorique considérable. Ainsi, l'innovation du Pacs est insérée dans une tendance à la « désymbolisation » que Théry décrit comme spécifique à nos sociétés, ou à certaines de leurs composantes. C'est une véritable « passion de désymbolisation » qui, selon elle, s'attaque aux grands instituts du droit et aux fondements de la communauté. Théry estime cette tendance périlleuse et s'oppose à ce qu'elle reçoive une confirmation institutionnelle ou juridique. Sa thèse est double : s'il faut tolérer et respecter des comportements sexuels et des types de communauté de vie apparemment déviants, s'il faut garantir aux individus qui les pratiquent la liberté de leur différence ; il ne faut pas pour cela congédier les éléments centraux du lien social, ses sources symboliques vives que Théry situe à la jonction entre différence sexuelle et continuité générationnelle. L'enjeu des grands référentiels symboliques n'est autre que celui du fondement même de la socialité.

1 L'étude est parue dans la revue *Esprit* (octobre 1997) ainsi que, simultanément, comme note de la Fondation Saint-Simon (octobre 1997). L'entretien est paru dans *Le Monde* du 25 novembre 1997.

La réflexion que nous proposons s'intéresse à une discussion des orientations théoriques et des schémas argumentatifs dont ces thèses sont le produit. Il est en effet prévisible que celles-ci seront largement reprises et discutées, à propos d'autres débats, tant dans les cercles de décision et d'expertise que par la « masse culturelle » et le public. Le problème d'une rénovation aussi marquante de fondements majeurs du droit civil (genre, mariage, filiation, succession) soulève les passions et donne lieu à la dichotomisation classique du champ polémique entre conservateurs et progressistes. Une telle dichotomisation contribue à voiler la complexité analytique de la question. Or, le travail d'Irène Théry a le mérite de livrer des termes analytiquement intéressants pour la description des évolutions sociales et morales en cours. C'est cet aspect analytique qui risque d'être recouvert par des débats superficiellement polarisés par la correction ou l'incorrection politiques ou médiatiques.

Théry assure que, pour avoir rappelé les enjeux symboliques fondamentaux de la socialité, ses réserves à l'égard de la juridicisation des nouvelles formes de vie partenariale n'ont rien à voir avec une quelconque homophobie. Son statut de sociologue éclairée et critique, prenant cause pour l'émancipation de toute différence de son statut de minorité déviante et sous-privilegiée, la met en principe à l'abri de ce genre de supposition. N'empêche que quand elle réclame l'« acceptation de la finitude » et fustige une volonté narcissique exacerbée, par laquelle l'individu « s'érige soi-même en sujet tout-puissant au prix de la destruction symbolique de la différence... » (*Esprit* 10/97, p. 181), elle prête le flanc. Et cependant, il faut, pour rejeter ces énoncés sociologiques, décrypter leur éthicisation subreptice, s'en prendre à la facticité d'interdits supposés universels ainsi qu'à la normativisation de certaines contingences de la condition humaine. Or, cela demande justement un gros effort théorique.

Les thèses d'I. Théry nous semblent, dans leur double visée émancipatrice et symboliste, inconsistantes. Cette inconsistance est cependant intéressante en soi parce qu'elle ne correspond pas à un manquement accidentel à la logique argumentative, mais plutôt à une inadéquation typique entre teneur analytique et position axiologique, inadéquation rencontrée dans un grand nombre de descriptions sociologiques des évolutions les plus novatrices de nos sociétés.

Postulats d'une sociologie libertaire de l'intimité

Précisons le propos en traitant d'abord du conflit interne à ce genre de position, pour ensuite tenter la reconstruction du type argumentatif que nous critiquons. Du côté émancipatoire, d'abord, la pseudo-déviante sexuelle se présente pour comme une différence comportementale légitime, capable d'être porteuse des mêmes valeurs positives que les formes d'intimité majoritaires. Elle doit être garantie et protégée comme un droit fondamental. Toute discrimination, toute défavorisation d'un individu en raison de cette différence est injuste et constitue une atteinte au principe d'égalité. Cependant, si l'individu sexuellement différent a droit à ces garanties et ces protections juridiques fortes,

les formes de vie intime (couple, communauté homosexuels avec pluriparenté biologique et sociale) issues de cette différence ne peuvent jouir des mêmes garanties. En effet, ces formes sortent précisément des grandes références symboliques fondatrices du lien social comme un lien qui lie organiquement, solidairement² les deux altérités fondamentales de la différence sexuée et de la différence générationnelle³.

L'objection à faire au modèle d'articulation de l'optimisme ou progressisme moral-libertaire⁴ sur les restrictions imposées par les figures pérennes de la reproduction sociale résulte assez naturellement des options concrètes dans lesquelles elle s'exprime. Ainsi, pour sauver la liberté d'arbitraire individuelle dans les choix de vie sexuelle I. Théry est poussée dans une position assez paradoxale. En effet, pour maintenir cette liberté individuelle *sans* la consacrer par des régimes et des instituts juridiques qui lui donneraient contour et protection formelle mobilisant pour cela la « fonction instituante fondamentale »⁵ du droit, Théry est obligée de l'héberger dans la sphère extra-juridique, c'est-à-dire de ce qui n'est pas et n'a pas à être juridiquement réglé. La forme de liberté individuelle spécifique des choix de formes d'intimité corporelle (uni-, bi- ou multisubjective) est ainsi assimilée à un droit à la non régulation juridique, à une prérogative de non-juridicisation. Ce droit qui est une exclusive du droit est paradoxal dans la mesure où, à la différence des droits subjectifs de la modernité, il refuse toute formalisation et veut rester « licence » pure. Nous employons le terme au sens de licéité que vient remplir une liberté d'arbitraire (dans la terminologie kantienne, Willkürfreiheit). La théorie juridique anglo-saxonne tend à postuler une réserve générale sur l'interdit et la contraintes juridiques au profit d'une « license » première, qui devra être toujours présumée à l'origine avant toute régulation de l'agir. Tout interdit et toute contrainte exigent une justification par-

2 Et, j'ajouterais, sacrificiellement.

3 Cette articulation est d'ailleurs paradigmatique pour toute une variété de discours pris dans l'ambiguïté d'une affirmation des valeurs libertaires et émancipatoires de la modernité en même temps que d'une incrimination des derniers stades de celle-ci. Nous le verrons en détail plus loin.

4 Inéchappable est la confusion causée par la forme adjectivale française « moral » qui qualifie d'ordinaire ce qui a un rapport à la morale – comme ordre normatif – (tels un acte ou une conviction moraux), mais qui en même temps n'a pas d'équivalent qui puisse s'y substituer pour désigner ce qui a rapport aux mœurs – comme factualité historique coutumière. L'allemand est tout à fait à l'aise dans ces distinctions qui dispose de deux termes *Sitte / sittlich* et *Moral / moralisch*. L'idéalisme allemand place cette distinction au centre de ses doctrines éthiques et juridiques et oblige le traducteur français à des circonlocutions laborieuses. Dans le contexte qui est le nôtre, *moral* désigne très souvent ce qui a rapport aux mœurs, prend donc un sens qui n'est pas usuel. Nous attirons l'attention là-dessus et demandons au lecteur de faire l'effort d'une lecture étymologique du terme. Par ailleurs, il conserve le sens usuel dans plusieurs occurrences, mais ne sera pas toutefois difficile à reconnaître, les contextes immédiats étant assez clairs. Quant à l'usage que nous faisons du terme libertaire, il s'agit de ne pas le confondre ni avec libertain ni avec libertarian. J'ai en vue la qualification de ce qui a rapport à une affirmation de la liberté d'arbitraire dans la sphère des choix intimes.

5 Selon l'expression de Théry dans l'article du *Monde* cité plus haut.

ticulière, cette asymétrie entre « licence » originaire et nécessité de donner raison de toute limitation qui la vise étant une exigence morale⁶.

En effet, les droits subjectifs classiques, qui sont à leur manière des exclusives de juridicisation prescriptive, de la part de l'État, au sein de la sphère privée, tolèrent et souvent exigent des définitions ou encore des chartisations des espaces de liberté privée qu'ils dégagent. Ils sont couplés dès lors à des régimes juridiques (de propriété, de mariage, de succession...) qui leur donnent forme. Or, une juridicisation du concubinat ou de l'union libre tant hétéro- qu'homosexuels paraît insupportable pour Théry. Le choix précis de cette « forme » d'union est pour elle le choix d'obligations réciproques non-formalisables, c'est-à-dire principalement non-juridicisables⁷. L'État « f[er]ait injure » (p. 168) aux personnes qui se lient elles-mêmes dans de telles unions, s'il voulait leur imposer la formalisation juridique de leurs engagements.

Force est de reconnaître un double effet d'une telle présentation des choses par Théry : d'une part, il y a une éthicisation positive tacite de la licence ou du licite ouvert par toute réserve de position de droit formel ; de l'autre, il y a une supposition tacitement validée qui fait des choix et préférences intimes des engagements volontaires ayant l'assurance et la force de vœux convictionnels capables de se sustenter de leur propre substance morale.

Explicitons ce double effet. Au lieu de maintenir la licence subjective dans l'ambivalence essentielle qui est la sienne, Théry a tendance à lui supposer une valeur éthique positive. Comme si le sujet jouissant de sa liberté d'arbitraire dans la sphère du licite tendait naturellement à des comportements sensés, gratifiants pour soi et l'autre, ainsi qu'à des engagements responsables, respectueux de la réciprocité et dirigés vers un épanouissement commun. Qu'est-ce qui justifie une telle évacuation de l'ambiguïté si sûrement et si généralement diffuse dans l'exister de l'homme ? Rien, sinon la reconstruction éthico-juridique que fait Théry des choix d'intimité, reconstruction qui l'oblige à cantonner ces choix hors du droit et à les exclure si radicalement de toute formalisation juridique – de garantie et de protection – qu'ils en deviennent des choix de licence foncièrement positifs et naturellement moraux. Moraux doit s'entendre ici au sens kantien de choix relevant de la conviction pure c'est-à-dire d'un agir par respect de la loi morale (du devoir), sans sanction ni incitative ni dissuasive externe. La reconstruction théryenne travaille avec une conception rigoriste du juridique qui le place en une position si antithétique de la substance morale de l'agir extrajuridique que le recours aux catégories kantienne s'impose naturellement. Le refus véhément de toute pénétration juridicisante dans la sphère des choix d'intimité rappelle la condamnation kantienne de toute interférence du juridique dans la sphère de la conviction. Une telle interférence est toujours – et surtout lorsqu'elle est bien intentionnée – corruptrice de la morale et du mérite. La moindre adjuvance aux devoirs de conviction produite par la contrainte externe (Zwang) mine fatalement la substance de l'agir moral.

6 Voir là-dessus le court exposé de Mathias Kaufmann 1996, p. 282 sq.

7 La proximité de la distinction kantienne entre morale et droit est marquante ici. J'y reviendrai un peu plus loin.

Ainsi, il nous semble que Théry surestime ou mécomprend les choix d'intimité concrets qui sont faits par les individus vivant dans nos sociétés. Elle les assimile finalement à ce que le langage religieux appelle des vœux, c'est-à-dire des engagements convictionnels qui se situent volontairement en dehors de toute garantie ou adjuvance juridique et qui n'ont leur sens que de ce détachement de la logique mondaine⁸. Toute garantie de la réciprocité par la contrainte, surtout exercée par des tiers extérieurs à la communauté⁹, apparaît dans ce contexte comme une offense faite au choix réfléchi de l'individu. Ce choix est sciemment un renoncement au vestissement juridique de rapports qui ne peuvent s'épanouir que dans l'informalité et la gratuité.

Il ne nous semble pas cependant pas que les choix d'intimité des personnes concrètes vivant dans nos sociétés aujourd'hui puissent avoir la fermeté, la maturité et jouir de la protection d'engagements autonomes appuyés sur des projets de sens globaux réalisés dans des communautés volontaires organisées. La labilité, la fragilité de ces choix et des personnes qui les font – ces personnes ne différant, dans leurs déficiences, en rien de celles qui en font de tout opposés – font précisément partie des caractéristiques sociopsychologiques frappantes de la relation intime postmoderne. Les tendances législatives des dernières décennies montrent d'ailleurs clairement que le droit est sollicité de toute part à s'introduire dans les sphères d'exclusive de l'union libre par exemple, pour garantir les droits de l'un ou de l'autre des partenaires, pour leur reconnaître des prérogatives qui de plus en plus les assimilent à des partenaires matrimoniaux classiques – allant ainsi dans le sens de leur dé-discrimination. Or, le droit ne peut être sollicité pour réguler et assimiler à ses instituts les plus centraux des pratiques qu'il doit en même temps expressément replacer en-dehors de son envergure. L'union libre et son éthique n'ont aujourd'hui de libre qu'une très relative négligence du droit à leur égard. De son côté, le mariage n'a de contraignant que les formalités de sa défection. Tous les deux, l'institut et le non-institut subissent les insécurisations actuelles de la relation intime. Tous les deux appellent des régulations juridiques tout à fait similaires.

La mise en échec du droit

Au-delà de ce double effet qui infléchit sérieusement la perception de la réalité sociologique, l'on peut constater un effet qui, lui, est désastreux en termes de dogmatique juridique. Théry revendique clairement, et c'est là un des points saillants de son argumenta-

8 Il est clair, que même dans ce champ, nous ne tombons jamais dans l'informel pur. La plupart des communautés convictionnelles traditionnelles sont canoniquement organisées, dans le sens où elles sont régies par un droit interne, extramondain et spécial. Ce droit est cependant de facture essentiellement disciplinaire et se présente sous cet aspect comme très formaliste. Il laisse cependant par ailleurs dans l'informalité la plus grande l'essentiel des prescriptions (telles l'obéissance, la pauvreté, l'abstinence...) ou en abandonne la détermination à la créativité des communautés elles-mêmes – plus précisément de leurs fondateurs ou leurs réformateurs.

9 Cf. sue ce point Lombardi Vallauri 1986.

tion, la reconnaissance de « faits juridiques » non destinés à être formalisés dans des « actes juridiques » (168-9). Cela ne poserait pas problème puisqu'il va de soi que le droit n'a pas vocation de tout régir ou réglementer et qu'à côté de ses interdictions et de ses prescriptions peut et doit subsister un espace de licéité non régulée formellement. Seulement l'argumentation que nous citons revendique un non-droit à fonction juridique. Comme nous le montrions plus haut, la fonction de ce non-droit est fondamentale, puisqu'elle est celle d'assurer l'existence d'un double libertaire du champ des libertés publiques et privées ouvertes et structurées par la régulation et l'institutionnalité juridiques.

Or, nous avons tout lieu d'assumer que cette sphère qui double celle de la liberté civile et des droits subjectifs a vocation d'héberger le plus clair des libertés privées, avec une tendance à l'expansion continue. En effet, le domaine des cultures et des pratiques des choix intimes recouvre celui des formes de vie partenariale et communautaire, formes qui sont entrées dans un mouvement de variation et d'invention qui les fait déborder les cadres institutionnels classiques et se répandre dans nombre de directions inédites de la communication sociale, qu'elle soit privée ou publique. L'institut matrimonial reste, en comparaison, bien plus restreint dans l'extension de sa validité régulatoire et dans sa productivité communicationnelle que les nouveaux types informels de *societas vitae* dont la labilité et la richesse morphologique sont surprenantes. L'inventivité des modes de partage de la vie et de l'intimité va de pair avec une inventivité imprévue de la communication. Les nouvelles formes d'intimité ouvrent des plages nouvelles à l'échange bilatéral ou multilatéral entre individus. Ce sont des types d'échanges qui n'existaient pas ni dans le mariage traditionnel ni en dehors de lui : le mariage n'était ni le lieu de la confiance intime, ni celui de l'expérience sexuelle transgressionnelle, ni celui de la thématization et de la discussion des présentations de soi de l'individu. La culture communicationnelle du mariage est très différente de celle des nouvelles relations partenariales. Elle est plus sobre et plus dépouillée du fait même du sérieux des enjeux symboliques qui sont les siens. À la jonction entre l'identité-différence sexuée et l'identité-différence parentale-filiale, le lien matrimonial supporte la tension existentielle dans toute sa rigueur. Le caractère intimisant, optionnel et parfois tentatif de nouvelles relations privées des prolongements générationnels ferme la communication à la sévérité des aspects obligatoires ou inconditionnels du lien et l'ouvre en contre-partie à des formes d'échanges plus appropriées à l'assomption d'une détresse subjective caractéristique des conditions de vie postmodernes.

C'est dire que ce champ de liberté factuelle non-juridique qui double celui des libertés subjectives classiques n'est ni négligeable ni finalement contournable par le droit, quelles que soient les dispositions de celui-ci de surseoir à ses régulations. Même si l'on fait abstraction du déplacement de plus en plus marqué de la communication vers des formes moins rigides, moins obligatoires et plus intimistes et ne considérons que la fonction assignée, dans la construction théryenne, à la sphère extra-juridique libertaire, il reste qu'une adaptation des figures dogmatiques-juridiques fondamentales à une telle répartition est impraticable. En effet, le droit se voit soustraire une sphère de faits qui est au centre de la vie sociale, de par le sens de leur fonction d'être des réalisations les plus riches

et les plus substantielles de la liberté subjective. La thèse de la non-instituabilité symbolique de ces faits condamne à la définition d'une sphère très étendue de factualité paranomique. Le danger d'une telle construction : c'est celui de la soustraction à la sphère du droit des configurations les plus riches de la communication sociale. Le *nomos* ne serait là que pour réserver et soustraire à sa propre vigueur un domaine paranomique où se jouerait l'essentiel de la vie individuelle et partenariale. Inversant la maxime de la philosophie du droit hégélienne, nous pourrions dire : l'État, loin d'être l'accomplissement de la morale réalisée, est ce qui dégage dans son repli et son autolimitation une sphère extra-juridique et paranomique où a lieu la véritable réalisation de la moralité¹⁰. Ce n'est qu'*en dehors* de l'État et de la formalité juridique que se réalise ce qui constituait la fin de l'un et de l'autre dans les théories politiques et juridiques classiques. Le droit est là pour se restreindre et donner place à sa négation, comme un aimant qui attire à lui toutes les scories qui encombreraient le plan de déploiement net des libertés dégreuvées de toute formalité¹¹.

Nous en arrivons en un mot au paradoxe qui fait que la forme de liberté individuelle congruente aux conditions de vie de notre postmodernité ne peut se vivre que dans une incongruence irréductible avec les figures originaires de la socialité. De ce fait, la voie d'une consécration juridique de ces formes est barrée. Les nouvelles libertés s'installent dans la factualité paranomique du non-droit.

Les dangers d'une telle conception résiduelle et marginalisante de la liberté sont, comme nous l'avons montré, une surcharge éthique des choix intimes ainsi qu'une mise en échec de la dogmatique juridique, menant à terme à une paralysie du droit. Problématiques sont également les conséquences de cette conception sur la liberté civile (*libertas civilis*, bürgerliche Freiheit), fondement de la républicanité que Théry défend avec conviction. Le déplacement massif de la liberté particulière de l'individu dans sa privauté (la liberté domestique celée de l'*idiotès*) vers la sphère extra-juridique comme sphère non pas indigne – comme dans la conception antique –, mais antithétique de toute juridicisation, ne peut que miner la liberté civile. Les pratiques et les choix de mœurs qui de nos jours dessinent pour une grande part l'identité quasi-communautaire de l'individu et informent fortement sa culture sociale – alors que la faculté de tels choix était tout

10 Pourquoi pas?, pourrait-on répondre. Mais alors soyons conscients que nous prenons congé de la forme de droit qui a organisé nos sociétés depuis leur naissance et que nous devons inventer une nouvelle normativité sociale et refonder autrement la socialité.

11 Il ne faut pas confondre cette conception avec celle de certains romantiques allemands – comme Hölderlin – qui aimait opposer fortement droit et État d'une part et moralité (*Sittlichkeit*) ou mœurs (*Sitten*) de l'autre, assignant aux premiers un rôle certes nécessaire mais fondamentalement auxiliaire. Leur raison d'être est de protéger l'espace, le jardin des mœurs qui, elles, constituent la véritable substance de la socialité. La conception discutée refuserait une telle fonction du droit et de l'État comme d'une instance qui procure la *Einbegung*, c'est-à-dire à la fois le soin protecteur et l'enclôturement, de la substance morale – qui inclurait les relations libres dont il est question ici. Elle l'accorderait par contre aux types de relations congruentes aux référents symboliques – comme le mariage ou la filiation.

simplement brimée ou honnie dans la république classique – se garantissent, dans la théorie que nous discutons, par leur soustraction au droit. Le concubinage ou l'union libre sont le modèle de formes de vie qui, de par leur statut paranomique, ne peuvent être intéressés par les enjeux républicains.

Optimisme de la novation et nostalgie de l'invariance

Il nous reste à développer une thèse que nous avons annoncée au départ de notre discussion de l'argumentation, avant de passer à la partie positive de notre exposé où nous tenterons de livrer quelques idées sur le statut du symbolique dans nos sociétés actuelles. Cette thèse pourra servir de transition de la partie critique à la partie positive de notre contribution. Il s'agit de notre affirmation que l'articulation (contradictoire) d'un progressisme libertaire sur une incrimination des sociétés complexes contemporaines n'est pas une particularité de la sociologie proposée par I. Théry, mais est récurrent dans toutes sortes de descriptions de nos sociétés par leur science, leur masse culturelle, de même que dans les perceptions intuitives de la société « at large ». La contradiction inhérente à une telle articulation, c'est-à-dire à cette double thèse d'un libetarisme moral et d'une imputation du malaise à des manquements idéels de nos sociétés, nous semble paradigmatique pour toute une description (en soi perplexe) de la société par elle-même.

L'ambiguïté de l'autoperception de nos sociétés est à la fois élémentaire et irréductible. La conscience aiguë qu'elles ont de leur artificialité leur inculque un mode d'autoobservation fondamentalement critique et régi par un impératif mélioratif très marqué. Nos sociétés se sentent responsables de leurs défaillances et adressent aux différentes instances systémiques des demandes d'amélioration pressantes et récriminantes. Elles s'accusent de leurs propres maux et ne peuvent concevoir ceux-ci que comme causés par des performances fautives ou sous-optimales d'un de leurs systèmes, de leurs régimes, de leurs dispositifs. Elles ne disposent pas de code de lecture de soi qui les disculpent de ce qu'elles font d'elles-mêmes ou de ce qu'elles se font. D'autre part, ces sociétés sont conscientes d'être les aboutissants relativement mûrs de cette conversion bienfaisante de communautés humaines à la production de soi – ou à l'autoartificialité. Elles ont la conscience de vivre sur des acquis qui sont l'expression d'autant de ruptures de la dépendance, de libérations de la domination, de sorties de cadres naturels intemporels et de l'étroitesse de leurs choix. Ces ruptures ont mené les individus et les groupes à des formes de vie qui répondent d'elles-mêmes devant elles-mêmes. L'autonomie de celui qui vit en elles est sans fond au double sens où elle n'a pas de frontière et qu'elle n'a pas de fondement. La personne ne répond pas de ses choix devant un tribunal de la raison (pratique pure), en laquelle ces choix ne peuvent d'ailleurs plus se fonder. L'artificialisation des conditions de vie de l'homme crée la double matrice d'une affirmation et d'une prise sur soi positive des émancipations et de leur dynamique linéaire et cumulative continue, d'une part; de l'autre, elle est matrice d'une imputation à soi de tous les revers, de tous les risques, en somme de toutes les rançons de l'ouverture à la novation. La configuration typique de cette ambi-

güité se retrouve dans les images de la société projetées par les sciences sociales et reprises en des formats moins complexes par les élites. Des diagnostics sont souvent établis qui mesurent les effets de la novation à des facteurs sous lesquels celle-ci s'est accomplie. Le « mal » est alors imputé à ces facteurs. Généalogies de la modernité, critiques des conséquences du progrès, théories d'une modernité qui s'entame et s'épuise elle-même dans l'omniprésence du risque¹², ou simples descriptions désabusées de l'étiologie universel postmoderne, toutes ces visions du social s'enchevêtrent, favorisées par l'ambiguïté originnaire d'une artificialisation de la société et d'une faisabilisation de la nature.

Nous en arrivons à une situation où toute description de la société, et quel qu'en soit le point d'observation, est comme nourrie d'une nostalgie secrète. Même les théories de la postmodernité, celles qui doivent avoir réfléchi l'effondrement du sol métaphysique de l'époque inaugurée dans la fondation de la subjectivité transcendente et fermée par son invalidation, restent prisonnières, ne serait-ce que dans leur diction théorique, d'un rejet, d'une réprobation de ce qui est par une référence, secrète, à ce qui était – et non pas à ce qui sera ou pourrait être. Il y a comme une mesure secrète du vrai et du bien vivre humain ébauchée à partir de composantes, d'états déjà connus et comme remémorés. C'est le fait de cette orientation sur un vague déjà-été ou un obscurément déjà-connu qui doit être souligné. Justement parce que dans les discours exponents de la modernité¹³, nous ne rencontrons jamais une nostalgie ouverte, même sélective, d'états anciens quelconques, le risque d'une occultation de ce fait très significatif est grand. Notre thèse est que dans l'ambiguïté fondamentale de l'autoperception de l'époque, la composante de malaise se nourrit d'un sentiment de manque qui s'oriente sur des états ou des constituants d'états remémorés et non pas purement projetés, quels que soit l'enthousiasme novateur de l'époque et sa confiance dans ses capacités d'invention de l'*outopos*. C'est un fait qu'au centre de ces autodescriptions nous retrouvons des représentations d'« états de grâce » où l'homme jouit à la fois de libre errance illimitée et d'enracinement qui donne abri, où il goûte à l'immense joie d'un sentiment d'omnipotence qui indifféremment détruit et rénove, en même temps qu'il se repose sur la certitude de la solidité du monde qu'il habite. Ce monde doit résister au changement simultané de tous ses constituants, qui le rendrait fugitif jusqu'à l'anéantissement. Ainsi, la présence, dans ces représentations, de composantes de gratification qui pour ainsi dire subviennent aux risques de la dimension transgressionnelle, renvoient régulièrement « en arrière », vers cette moitié archaïque du monde et de l'être en lui, avant son émotion vers des horizons grandissants d'inconnu ouverts comme tels. Deux dimensions contradictoires de la mondanité s'enchevêtrent ainsi dont l'une est de l'ordre du voyage et du déracinement, l'autre du retour (*nostos*) et de la patridité. D'Ulysse à Hölderlin, la patrie est derrière nous et la pensée

12 Nous pensons à Ulrich Beck et sa *Risikogesellschaft* (1986).

13 Et non pas les discours qui « tombent » dans cette période historique et qui peuvent être de manière superficielle anti-modernistes ou réactionnaires – car il y a un anti-modernisme moderne qui participe de la figure générale-prégnante du discours et de l'époque.

va à elle par la remémoration. C'est dans ce sens que les autoreprésentations ambiguës de la modernité contiennent un axe archaïque dont la fonction orientationnelle est très forte et très dense. Il attire et fixe un grand nombre d'impulsions, elles-mêmes inconscientes de la direction reverse de leur poussée.

Dans les conditions de la modernité, la mesure du vrai vivre immanente à ces descriptions de soi est celle d'un ordre qui sauve réalité et durée face à la virtualité et l'éphéméralité de la novation continue. L'ambiguïté des situations tant modernes que postmodernes et de leurs figures de conscience renvoie donc régulièrement à ce troisième état qui tiendrait la balance entre la rationalité et la bénéfïcité de la novation d'une part, et l'immaîtrisabilité de l'ouverture à la contingence qu'elle représente, de l'autre. L'enjeu est celui d'un sauvetage du sens dans le flux violent de renouvellement du sens. Mesure secrète, troisième état, sont les réflexions d'une problématique où la novità des états du monde est sans repères dans une forme du monde ou une idée du sens (la Welt- ou Sinnform de Husserl) qui transcenderaient le changement. Or, si de tels invariants ne sont plus aprioriquement déductibles, il semble que par des cumuls de la connaissance objective la moins suspecte de suppositions métaphysiques ou normatives, l'on puisse deviner le profil de certaines constantes empiriques mais universelles. Il est clair dès lors qu'une résurgence aussi massive du sens à l'endroit où on l'attendait le moins, à savoir dans le domaine des sciences qui ont le plus contribué à la révélation de sa relativité historique et de sa contingence constitutive, alimente cette nostalgie de la mesure et ravive l'attachement à des lectures sensées des évolutions du monde humain.

Le symbolique moderne comme invariant

La surprise du dernier acte de la tragédie de l'*Aufklärung* est précisément la réapparition inopinée d'une dimension axiale d'invariance dont aucun constituant n'est apriorique¹⁴. En place de la subjectivité transcendente qui fondait un ordre rationnel-intemporel de connaissance et de pratique, les sciences sociales produisent un savoir dont la généralité empirique permet en quelque sorte de formuler des postulats universels capables de plausibiliser l'idée de constantes fondatrices. Ainsi la recherche dans les différentes disciplines des sciences humaines a permis de faire état d'invariants anthropologiques très solides. Des énoncés du type: « la faculté, la représentation, la norme, l'*imago X* se retrouvent dans toutes les cultures, toutes les sociétés, toutes les produc-

14 Il faut réserver un traitement particulier à la « Lebenswelt » husserlienne et aux existentiels heideggeriens. En effet, des psychologies de la perception et de la cognition (Merleau-Ponty), des psychiatries des déchirures psychiques les plus graves (Binswanger) ou même des sociologies ou philosophies de la communication (Habermas) peuvent s'en inspirer, leur donnant un fondement assez large dans l'empirie. Le problème est alors celui de leur anthropologisation, avec récupération de leurs contenus descriptifs, ou de leur délaissement dans l'« isolement » philosophique, dans l'incertitude ou l'irrecevabilité des validités aprioriques qu'ils réclament.

tions humaines connues » sont devenus possibles sur la base de descriptions exhaustives de matériels planétairement répertoriés ainsi que par la structuration de ces matériels selon des axes assez clairs – même si ces matériels ne sont pas sans présenter parfois de considérables difficultés d'interprétation. Les gisements biologiques, éthologiques¹⁵, psychologiques, ethnographiques et philologiques cartographiés dans leur totalité, dont beaucoup attendent d'être exploités, alors que certains sont déjà quasi-épuisés, confirment, avec l'avancement des recherches, la solidité de ces constantes ainsi que les schémas mêmes de l'entreprise anthropologique. Ces constantes permettent de traiter homo sapiens sapiens comme une espèce très fortement homogène. Elles permettent de traiter ses créations de sens, appuyées sur une fonction symbolique générant de la signification par un jeu structuré de signifiants différentiels, comme fondamentalement commensurables.

C.G. Jung, M. Eliade, C. Lévi-Strauss, G. Durant, pour ne citer que quelques uns de ceux qui ont contribué à ces découvertes, ont de différentes manières rencontré ces invariants qui se sont imposés à eux comme universels et signifiants. Ces invariants du sens sont des réservoirs symboliques : de « grandes images » (Großbilder) pour Jung; de jeux de symboles, de manières de mettre en « phrases » des symboles pour Lévi-Strauss¹⁶. Dans les deux cas, ce sont des référents auxquels renvoient, de par ses contenus ou sa structure même, toute signification. Aucun sens ne peut vraiment s'en désolidariser, même si des pans entiers de la signification humaine ignorent leur enracinement dans cette souche pananthropologique. Quelle que soit la diversification de la signification dans sa distribution sur des traditions historiques séparées et fortement autonomes, sa symbolique reste commensurable avec celles des autres traditions. Chez Jung, le réservoir des *images* est celui de grands symboles tantôt universels, tantôt particuliers à une tradition culturelle-religieuse. Dans l'anthropologie et la sociologie françaises, c'est la découverte et l'élaboration d'une figure élémentaire et totale de la praxis, celle du don obligeant, qui a été la matrice de développement des syntaxes de l'échange qui sont les germes de celles de la signifiance en général. Depuis, aucune pratique sociale ne semble pouvoir être vraiment éclairée sans projection sur l'aire de ce geste paradigmatique et fondateur. L'échange obligeant se présente depuis comme le référent symbolique pananthropologique premier autour duquel se structurent les différenciations de l'ensemble des pratiques.

C'est ce symbolique qu'I. Théry a en vue quand elle parle de référentiels irréductibles auxquels une destinée individuelle ou collective humaine ne peut cesser de sacrifier. Un manquement de respect au symbolique ne saurait rester sans conséquences. L'atteinte au

15 Je subsume sous le terme éthologie non seulement la science du comportement humain dans tous ses contextes, mais également celle de l'expression ou de l'expressivité humaine (qu'elle soit gestuelle, corporelle-rythmique, langagière ou incantatoire-musicale). On pourrait parler d'emphatologie – en pensant au grec *emphasis* / *anemphatos*.

16 Le fait doit être ici souligné que chez Lévi-Strauss ces « structures fondamentales de l'esprit humain » (1967, p. 98) « se dégagent sur un plan purement empirique » (ibid., p. 97) devant la vue de l'anthropologue.

symbolique est vengeance pour ainsi dire dans son ordre même. L'on voit ainsi notre mûre ou trop mûre modernité, championne de l'aventure odysseenne, destructrice d'interdits, émancipatrice de toutes les sujétions, critique de tous les ordres et de toutes les nomies, rebelle à tout confinement, on la voit ressusciter cette figure tragique de la borne aveugle, du déni jaloux et du châtement némésique. On voit cette modernité que tout seuil invite à sa transgression assigner à l'homme élané au-delà de toute frontière celle des symboles fondateurs de sa communauté et du sens de ses pratiques. Comment cette double impulsion, transgressive et sacrificielle, peut-elle s'accorder en elle-même ? Comment une propension libératoire peut-elle s'articuler sur une telle rétentio n résignative ? Et pour retrouver notre interrogation de départ, comment l'approbation militante et la légèreté optimiste du « nouveau désordre »¹⁷ moral-libertaire peut-elle consonner avec les sagesses tragiques de la finitude autodémitive dont sont capables les sociétés nourries par un imaginaire de l'angoisse devant l'ouvert ? Même si ce n'est pas sous cette forme exacte que se formulent les paradoxes sous-jacents à un grand nombre de débats modernes, l'interrogation est typique de l'ambiguïté décrite plus haut et de son évocation de mesures tacitement, mais non moins illusoirement, supposées. La diction à la fois (émancipatoire-) enthousiaste et (nostalgique-) critique des autodescriptions de la modernité témoigne non seulement de la généralité, mais surtout du niveau fondamental et pour ainsi dire structurel de l'ambiguïté.

Le deuil du symbole

Nous voudrions montrer dans ce qui suit :

1. Que le symbolique ne peut nullement remplacer la subjectivité transcendentale dans sa fonction fondatrice des ordres épistémiques axiologiques et praxéologiques de la modernité tardive – ou de la postmodernité, si l'on veut.
2. Que le symbolique est pour nous irrémédiablement asthénique et qu'il n'est donc pas disponible pour des entreprises de revitalisation, quels que soient leur intérêt ou leur urgence.

Nous développerons ces thèses dans une grande concision et ne pourrons leur donner, dans les limites de ce chapitre, toute l'envergure théorique qu'elles exigent. Nous nous attacherons même à les discuter à partir d'un matériel emprunté à l'actualité sociale et renoncerons à une reprojec tion conceptuelle systématique. Nous croyons, en effet, que la discussion critique qui a précédé permet l'indication de certaines perspectives positives qu'il serait toutefois téméraire de croire d'ores et déjà suffisamment fondées. L'intérêt de ce prolongement réside dans ses chances de faire voir, en ramassant les différentes argumentations, les enjeux derniers de la reconnaissance d'une fonction sociale majeure au symbolique en même temps qu'est continuée l'affirmation des valeurs éman-

¹⁷ Je pense au *Nouveau désordre amoureux* de P. Bruckner et A. Finkielkraut (1977).

cipatoires d'ouverture à la contingence dans leur diction foncièrement – et naïvement – critique. Il s'agira donc de déterminer la validité d'une description de soi de la modernité qui reste solidaire de l'autocompréhension d'*Aufklärung* de celle-ci, à un moment où sa diction critique entre en crise et où le recours aux référents symboliques se révèle de moins en moins opérant. Le problème de fond des discours discutés, c'est qu'ils conservent aujourd'hui, dans l'astreinte généralisée à une correction politique de l'opinion, un maximum d'extension et de validité, alors même qu'ils sont au plus bas de leur crédibilité théorique. Les thèses que nous énonçons soutiennent en outre que même la crédibilité intuitive de ces discours, celle qu'ils ont de leur consonance avec les canons de l'opinion libérale-éclairée, est en réalité fortement atteinte. Ce fait est cependant dissimulé par le jeu de mobilisations axiologiques que nous tenterons d'explicitier dans la suite. Au plus proches de ces enjeux, une première conclusion de la discussion semble être : il faut cesser d'entretenir l'illusion de la validité inconditionnelle tant de la critique que des valeurs dont elle se réclame. Convoquées sans cesse, ces valeurs n'arrivent au rendez-vous que raréfiées, dans une forme de plus en plus « schématique » ou, au sens de l'etymon, spectrale.

Développons nos thèses :

1. Considérons d'abord le déni au symbolique de la faculté de relayer la subjectivité transcendente dans sa fonction fondatrice de la connaissance et de l'action dans les conditions de la modernité tardive. Le symbolique nous semble en effet tout au plus une instance de plausibilisation de la validité d'ordres englobants obtenue par le biais d'une herméneutique compréhensive d'un passé du sens. Cela veut dire que la convergence des connaissances dans les sciences de l'homme vers des invariants pananthropologiques qui sont des matrices de sens et que l'on peut appeler des référents symboliques n'est pas suffisante pour achever une refondation des ordres de la socialité comparable à celle assurée par le *fundamentum inconcussum* d'une subjectivité autofondatrice coessentielle à la raison. La reconstitution des référents symboliques dans les sciences humaines est un dégagement de ces figures à partir de l'empirie et ne peut livrer les certitudes transcendentales surpassant en fermeté celles de toutes les sciences et présumées par celles-ci. S'il est vrai que c'est le sol même de ces certitudes qui s'effondre à la fin de notre modernité, les confirmations empiriques les plus larges ne peuvent s'y substituer. Ce qui fait la force plausibilisatrice des nouveaux invariants, fait aussi leur inadéquation à un usage fondateur. Les figures dégagées de l'empirie, qui se dessinent pour ainsi dire dans les prolongements de ses horizons, peuvent être en principe infirmées ou altérer leur signification sous l'effet de dégagements de surfaces de projection plus vastes. Rien que leur facticité historique, la contingence de leur émergence, les marquent du sceau de la factualité sans raison et sans fond. Elles adhèrent dès lors à l'absurdité de l'advenir et de la possible transience d'homo sapiens lui-même. Leur facture est celle tout au plus de grandes vérités sapientiales ou sacrées qui ne s'ouvrent vraiment à l'intelligence que dans le sacrifice de celle-ci à l'imaginaire symbolique ou de son entrée dans l'ordre de la grâce pro-

phétique¹⁸. Or, cela contredit précisément le sens même du recours à ces référents dans et par la science profane. En effet, soit ces référents sont capables, dans l'ordre du discours moderne, de servir à la fondation des ordres de la cognition et de la communication, c'est-à-dire à rendre raison de toutes leurs facticités, ce pour quoi il faudrait qu'ils soient de nature transcendente; soit, ils ne sont pas capables de le faire et doivent se contenter d'être des sources d'étonnement et de réflexion¹⁹.

Les référents symboliques sont donc tout au plus capables de plausibiliser la sanité d'un ordre du sens, d'ouvrir à sa complexité et sa beauté, le laissant déployer la force persuasive de ses accents et exercer, sur une conscience en état d'« homologie », son attirance jusqu'à l'assentiment. L'ouverture du sens ressemble alors au déploiement actuel d'aspects du monde configurés selon des exigences sémantiques et sociales inédites, mais fondamentalement commensurables entre elles de même qu'elles sont inculturables aux nôtres. La plausibilisation de ces aspects originaires peut servir de base pour des choix personnels de réappropriation des ordres du sens qui leur sont liés. Il faut cependant insister sans cesse sur le fait que ces choix ne peuvent être complètement justifiés rationnellement et ne peuvent donc s'imposer comme des déductions scientifiques. Cela dit, la reconstitution des référents dans les sciences humaines demeure une entreprise herméneutique de la plus haute importance ouvrant à notre compréhension des horizons primordiaux du sens qui, autrement, seraient restés lettre morte pour nous. Le sens ancien ou primordial peut dès lors nous inculturer en lui, sans pour autant pouvoir faire de nous d'authentiques contemporains ou d'authentiques « homologues »²⁰ de son événement. Quelle que soit l'empathie qui s'instaure entre l'ordre du sens et la conscience qui lui répond, il est en principe exclu que le travail d'approche du sens à travers la science et ses techniques herméneutiques puisse être complètement clos et écarté, comme un échafaudage qu'on dépose une fois que s'élève la construction qu'on devait édifier. Entre nous et la pensée primitive, nous et la pensée classique, ou la pensée infantile ou pathologique, ... s'interposent, dans l'entreprise de reconstitution des référents symboliques, de

18 Nous utilisons des concepts et des distinctions familières à la pensée médiévale qui devraient cependant être revus dans une optique où l'opposition entre foi et science, révélation et raison doit s'ajuster à une théorie beaucoup plus large des structures de perception et de compréhension du monde ainsi que de leur mobilisation sociale. Il ne s'agit pas d'opposer intellect et imaginaire comme des sources antithétiques de connaissance, mais de les voir coexistantes dans un polymorphisme structurel originaire, objet de sélections sociales privilégiant telle entrée au monde, articulée autour de tels problèmes, plutôt que telle autre et ses problématiques corrélatives.

19 Développer soigneusement cette argumentation exigerait un très complexe travail de distinction des niveaux d'observation ainsi que la mise en évidence des paradoxes qui s'installent à chaque fois que l'on tente de fermer un niveau d'observation sur lui-même de manière à permettre la fondation d'un ordre de raison en une raison dernière. La *Letztbegründung* n'est possible que sur le sol transcendantal. Tous les discours scientifiques se retrouvent dans une situation de paradoxité inaténuable. La meilleure référence sur ces problématiques me semble le *Die Wissenschaft der Gesellschaft* de Niklas Luhmann (1990), auquel nous ne pouvons que renvoyer ici.

20 Nous pensons au *homologein* héraclitéen dont Heidegger se fait l'interprète.

complexes devis de mise en contact. Nulle part il n'y a « traduction » (au sens de transduction²¹) complète de la conscience dans l'espace des grands référents. Cet espace reste pour nous un « texte », un objet de saisie médiate qui n'est présent pour la conscience que dans un « comme si » destiné certes à perdre le maximum de sa virtualité, mais incapable de s'effacer complètement au profit d'une présence qui ait la même force qu'une réalité. Entre nous et cette réalité s'interpose une réplique ou une duplication de celle-ci qui nous la donne dans la plus grande ressemblance à elle-même *pour nous*. Toujours *pour nous* qui sommes en dehors de sa véritable domination.

Nous pouvons conclure cet exposé de la première thèse en disant que les voies de communication vers le symbolique sont interrompues dans deux directions : il n'y a pas de passage de la fondation transcendentale vers une anthropologie générale qui ressemblerait à une grammaire universelle du sens et pourrait se substituer aux cadres transcendants ; il n'y a pas de passage non plus de l'univers du discours de notre modernité tardive vers les ordres du sens symbolique du fait de l'irréductibilité d'une situation herméneutique où deux observateurs représentant deux expériences adultes, deux maturations structurelles différentes et séparées ne peuvent fusionner.

Contrastes

2. La deuxième thèse se situe dans le prolongement de cette dernière reconnaissance. Elle affirme l'asthénie du symbolique et l'impossibilité d'y puiser, comme dans une source toujours vive, la validité de nos valeurs. Pour l'explicitier, il nous faudra montrer que la manière dont les référents symboliques s'incarnent dans l'actualité sociale et orientent l'agir des individus et des groupes n'a rien à voir avec nos schémas de réaction sociaux. Tant le prescrit que l'interdit symboliques déterminent des réactions massives et rigides que rien ne peut ameublir. Elles sont typiquement antithétiques des perceptions discursives et controversantes du normatif spécifiques à nos sociétés modernes.

Cette thèse ne fait pas difficulté et il est possible de l'illustrer par des exemples et des contrastes. Prenons l'affaire des *Versets sataniques* de Salman Rushdie. En Orient musulman, la publication de l'œuvre suscite le scandale du blasphème et de l'apostasie. La réaction est violente, l'arrêt judiciaire tranchant et sans compromis. On a l'impression, vu d'Occident, d'assister à ce que les Allemands appellent une *Lynchjustiz*, une justice de lynchage. La réaction des musulmans zélés suscite en Occident à son tour scandale et dégoût. Autre exemple de contraste non plus interculturel, mais intertemporel. Les confessions d'hétérodoxie ou de sorcellerie provoquaient dans l'Occident médiéval et classique des réactions tout aussi drastiques de rejet et de violence punitive. Dans les deux cas, c'est une réaction de colère furieuse qui s'épanche dans l'anéantissement de celui ou celle par qui le scandale arrive. Les justices primitives sont en certains cas plus expédi-

21 Au double sens où Heidegger emploie parfois le terme *übersetzen*, en l'accentuant de deux manières différentes.

tives, ignorant le procès et ses procédures de « connaissance » de la cause. Une telle connaissance, supposant en effet un redroulement présentificateur détaillant l'offense dans toute son horreur, est littéralement insupportable pour une conscience dont l'impulsion irrésistible est celle d'un bannissement de l'événement hors du monde par l'anéantissement de toutes ses traces, dont l'auteur ne représente qu'une partie. Cet anéantissement peut prendre d'une part la forme d'une destruction physique d'objets, d'animaux ou de personnes immédiatement impliqués ou symboliquement liés à l'offense; d'autre part, il peut ne détruire que le *miasma* (la souillure) qui adhère aux choses, tout en épargnant celles-ci. Dans tous les cas, l'éradication du mal doit être radicale et sa guérison – qui est restauration de l'état de santé première – complète.

Dans ce contexte, l'insertion ou l'inexistence d'un procès entre l'offense et sa vengeance n'ajoute ni n'enlève rien de décisif au rapport des choses. En effet, là où il y a un procès, la démarche cognitive de celui-ci n'est ni destinée à, ni ne se répercute factuellement en une atténuation de l'impulsion vindicative – et encore moins sa conversion en volonté de cognition qui finalement éclaire et transforme tant les acteurs, les victimes que la communauté, comme dans le procès moderne. Le procès d'une offense totale, celle qui touche aux grands référents symboliques des Dieux et du sang, peut certes être d'une précision méthodique et d'une acribie d'investigation extrêmes. Il reste toutefois celui d'une vengeance ou d'une purification totale. La connaissance qu'il met à l'œuvre et qu'il produit est destinée à mourir dans son verdict. La violence punitive qui s'ensuit est elle-même écrite dans le même langage symbolique dans lequel l'offense s'est exprimée: le luxe symbolique des peines se nourrit des symboliques du corps et de celle de ses harmoniques. Il épouse sa topologie algésique qui fait de ses endroits les plus secrets ceux de sa plus grande douleur. Ces raffinements atroces ne sont cependant pas l'essentiel. Les correspondances symboliques entre l'offense et sa vengeance dans la chair sont souvent délaissées pour un type d'homologie plus sobre. On ne s'attarde plus sur la peine pour la faire durer et en extraire un long mythe sanglant. Bien des droits tant primitifs que des hautes cultures, préfèrent ce qu'ont pourrait appeler les peines foudroyantes. Ainsi, le droit musulman des *hudûd*, qui constitue le droit pénal en Islam, est un droit sacré qui voit dans l'infraction pénale une transgression des limites (= *hudûd*) imposées par Dieu à l'homme. C'est pourquoi il ressent face à elle le sentiment d'insupportable qui le gouverne alors totalement. Cependant, pour l'islam et sa théologie, tant l'offense que sa vengeance sont rigides, massives, d'une pièce. Il n'y a pas lieu ni d'interpréter l'acte ni de psychologiser ses motivations, ni d'adoucir la peine du *hadd* (la limite, ici synonyme d'infraction) par pitié pour le coupable. L'islam pratique, à l'image de son Dieu dont la colère est anéantissement, le foudroiement de tout ce qui remet en question la domination de l'unique dominateur²². Sa symbolique punitive s'illustre ici par un jeu

22 Dieu anéantit nécessairement car sa colère veut dire: ça suffit! Elle met fin à un être qui n'est que par Dieu, mais qui se gonfle dans l'apparence de son être et de sa durée, comme s'il s'était créé lui-même. Dieu anéantit en retirant la force d'être à celui qui se prend à sa propre illusion d'être de

de synonymies et d'homologies extrêmement expressives : Le *ḥadd* (la limite = la loi pénale sacrée) musulman frappe du tranchant (qui se dit également *ḥadd* en arabe) du sabre l'auteur de la lésion du *ḥadd* (la limite dans le sens de l'interdit) : il le foudroie quand il frappe sa nuque ou il le purifie quand il lui retranche le membre par lequel la transgression a été accomplie²³.

Que l'auteur du scandale qui signifie ici pour nous offense insupportable²⁴ soit puni par foudroiement ou par des tourments plus ou moins recherchés, le geste fondamental du châtement reste fondamentalement apotropique et cathartique. Le groupe tente de rester pur de l'indicible et de l'inouï en bouchant les canaux que l'offense a pris pour entrer dans le monde des hommes. La mise à mort par lapidation, qui est une forme de châtement drastique qui survit dans les justices sacrées et séculières des hautes cultures, illustre un autre aspect de la fureur allumée par le scandale : la cause du crime est fracassée dans une action collective qui permet à tous les membres du groupe d'accomplir le geste apotropique-cathartique de rejet, d'écrasement et d'éviction de l'offense. L'islam garde un témoignage très expressif de ce gestuel : le diable est appelé *rağîm*, le sans cesse et fortement lapidé (la forme *rağîm* est celle d'un fréquentatif emphatique) et les pèlerins accom-

soi. Cet anéantissement est colère, parce qu'il est la fin d'une patience, d'un délai que Dieu accorde (*allāh yumbihu labum*) par miséricorde pour que raison et repentance puissent se faire. Le Coran décrit le châtement sous les formes d'un grondement terrible, celui du tremblement de terre (*rağfā*) qui détruit en une heure les cités mécréantes, les renversant sens dessus dessous. Alors s'élève le cri des châtiés, confondus et écrasés sous les décombres de leurs constructions sans lendemain. Ce cri répond au grondement et représente une confession tardive et repentante, par ceux qui errent, de la puissance de l'Unique qui est l'unique puissance. Il faudrait, pour donner une idée de l'imaginaire pénal et rétributif musulman, approfondir tous ces aspects auxquels nous ne pouvons faire ici qu'une brève allusion.

23 La symbolique de la purification est accentuée par la cautérisation du membre tranché, infligée immédiatement après l'ablation.

24 L'histoire du mot *skandalon* est trop complexe pour permettre un rattachement étymologique univoque. En grec, le contexte génétique du mot ainsi que son usage sont pauvres – qui renvoient à la signification propre de frapper, se rabattre avec force à la manière des pièges en bois. Le mot nous arrive avec ses connotations religieuses par le biais de la Septuaginta qui tente de rendre par son moyen la notion hébraïque de trébuchement et de chute, et bien sûr par son emploi très riche dans le Nouveau Testament. Ici, partant des *logia* du Christ, Paul développe toute une théologie de l'ambiguïté du Sauveur qui est non seulement rédempteur des élus, mais aussi et surtout scandale sur lequel trébuchent les réprouvés. Le scandale christique est crisis, discrimen par lequel seront séparés les uns et les autres. Le christianisme rend ambiguë l'offense insupportable dans la mesure où de la suprême offense suscitant la suprême horreur, à savoir la proclamation blasphématoire de la divinité du Christ par lui-même en même temps que sa transgression consciente du sabbat, va naître le renversement de toutes les valeurs sacrées reçues. Le christianisme brise l'unicité des chaînes réactionnelles de l'horreur, fait planer le doute sur ce qui choque le plus et inaugure une religiosité, gorgée de coïncidences oppositionnelles, qui empêche l'abandon aux pulsions foudroyantes du scandale symbolique. En cela, il joue certainement un rôle dans la maturation structurelle de la modernité européenne. Nous renvoyons à ce propos à l'art. *Skandalon* du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* ainsi qu'à René Girard dont nous croisons certains développements ici.

plissant la circumambulation (*ṭawâf*) autour des piliers (*ğamrât*) entre Mina et La Mecque lapident symboliquement par sept jets de pierre le *şayṭân*, le diable lapidé jusqu'à la fin des temps. Le geste vit de son emphase, et l'emphase est celle de la rejection.

Il nous faut, pour comprendre ces hérissements et ces frémissements du corps social sous l'effet d'une atteinte au symbolique, tenter d'isoler ce qui dans le scandale est le trait marquant qui, dès qu'il manque, dérobe à celui-ci sa force même. Ce trait est celui de la révulsion physique, du *horror*²⁵. La blessure du symbolique suscite une réaction viscérale, physique, immédiate. Elle est une entrée en fureur de l'*animus*, un déchaînement dévastateur du *thumos*, allumée par la double passion d'une colère zélée et d'une angoisse panique. Elle est à la racine de ce qu'on appelle aujourd'hui fanatisme religieux et qui n'est, dans les sociétés traditionnelles, que l'envers violent d'une vie placée sous l'inconditionnalité des référents symboliques. Ce n'est que parce que nos référents ne le sont plus que nous ne connaissons plus cette fureur et sa violence²⁶. Or les figures du *horror* sont riches d'une grande variété d'inflexions de son gestuel : différenciation d'une dimension ingressive et inchoative très spécifique qui est celle du *horrescere*, *inhorrescere*, prolongée dans *exhorrescere* et *perhorrescere*, celle du saisissement subit et violent par le mal d'horreur, le mal nauséux, qui donne vertige et chair de poule. L'horreur est une passion, un *pathein* qui fait irruption en nous²⁷, à la manière d'un jet de substance vénéneuse qui tétanise les milliers de point de contact de notre corps avec le monde. Le *horror* est un hérissement de l'être entier dans un geste de rejet qui révulse la peau et la réveille de sa lisse acquiescence au monde.

L'horreur n'est pas seulement choc. Elle est installation durable dans l'aversion retracante devant quelque chose – c'est le *abhorre ab aliquo*. Elle devient ethos, habitus profond, invincible. C'est par le biais de l'inculcation de tels habitus que les religions s'incarnent le plus fortement dans la vie sociale des hommes. La communion dans un interdit alimentaire n'est pas un partage de convictions, mais, à la racine de l'être, dans sa motricité la plus originaire et la direction de ses appétits premiers, la communion dans une

25 Le latin a gardé avec *horror* un témoin linguistique très précieux des phénomènes psychosomatiques de révulsion phobique violente. Le grec n'a pas d'équivalent de ce terme – la *tarachê* est un trouble qui physiquement se situerait, et cela de manière dérivée non fondée dans l'etymon, dans la région du ventre. Il existe cependant, tout en faisant abstraction de la disponibilité de moyens verbaux pour exprimer le phénomène, autant d'accès phénoménologiques à cet état qu'il y a d'états typés de *horror* collectif dans les différentes cultures de la planète.

26 Toutes les violences dans les sociétés traditionnelles ne sont pas du type de l'*abhorreo*. Il y a instrumentalisation de celui-ci, ressentie comme telle par les contemporains eux-mêmes. La violence fanatique peut dégénérer en violence mécanique ou tactique. C'est d'ailleurs par ce biais qu'elle se déstabilise elle-même, qu'elle se détache de ses sources. Tel fut l'effet d'*Aufklärung* des guerres de religions européennes, par exemple. C'est qu'il y a dans les ordres traditionnels une réserve stricte de la violence inquestionnable. Toute violence ne peut se légitimer par le biais d'un *abhorreo*. L'abus de la violence sacrée mène à une autoconsommption des sources affectuelles de la violence.

27 Illustré par les expressions : *animum horror subit*, *me perfudit*, *cor perstringit* (*horror*).

révulsion. L'assentiment ici n'est pas raisonné, mais symbiotique. C'est la concrétion en nous du symbolique. Ainsi pour entrevoir aujourd'hui ces concrétions, en sentir l'efficacité et connaître leurs modes de remembrement de l'agir autour d'axes (d'illicéité, de licéité et de supererogarité) structurants, il nous faut aller vers des cultures ou des individus où elles prennent corps. On y verrait une observance non-rationalisée des interdits symboliques dont aucune « tentation » ne viendrait à bout, puisqu'elle est protégée par le dégoût et la révulsion physiques-habituels. Il ne s'agit pas de tenter quelqu'un pour l'induire à la transgression d'un interdit de ce type, il faut l'y contraindre en prévenant les réactions élusives (vomissements et évanouissements) de son corps. Pensons aux interdits alimentaires et à ce qu'il en coûte pour les faire transgresser.

La désymbolisation du quotidien

Cette première illustration de la thèse n'est pas sans risque. En effet, elle pourrait suggérer, avec son insistance sur les droits de l'*ultio* (vengeance) sacrée et sur son fondement psychologique dans l'horreur, que la symbolicité se cristallise autour des transgressions les plus graves et, du fait, les moins quotidiennes. Le symbolique ne serait mobilisateur que dans l'extraquotidien, un domaine qui s'est certes très rétréci dans nos sociétés, mais qui demeure néanmoins présent et significatif. Or, cela va à l'encontre de notre thèse qui affirme que le symbolique est sans force pour nous, comme le sont des dieux qui se sont couchés derrière l'horizon du visible et de l'invisible ; que s'il n'en reste que des vestiges, ceux-ci ne sont plus dans une continuité avec le monde ancien. La désymbolisation touche d'abord le quotidien et *transforme* ainsi l'extraquotidien et la teneur de sa symbolicité. La nourriture, la parole, la sexualité et les pratiques de leurs partages sont à l'origine saturées de qualité symbolique et ce sont elles les premières qui, dans le processus de modernisation, deviennent symboliquement atones. Comme un sens qui perd sa sensibilité et devient gourde, les canaux perceptifs du symbolique se sont atrophiés. Les nerfs sont morts pour l'immense variété de jeux figuraux où un sens renvoyait à l'autre par pure sympathie imaginative²⁸. Surtout, et c'est le principal énoncé de cette explicitation, l'intensité des mobilisations affectuelles commandées par toute entrée en contact avec le symbolique des aspects de la vie les plus divers, n'ont plus de correspondance dans les sociétés qui sont les nôtres. Or, ce sont ces courants affectuels qui irriguaient la vie collective des sociétés traditionnelles, qui faisaient la force du lien social et justifiaient toute la métaphorique de l'intensité qui se cristallisait autour d'elle. La présence du symbolique dans une pratique ou une relation sociale la dote d'une emphase qui en configure le sens même. Il n'y a pas d'abord cette pratique, cette relation, existant objectivement, qui fait fonction de substrat à moment d'intensité qui vient s'adjoindre à elle. Le sens

28 Nous empruntons le terme à Henry Corbin qui désigne par *mundus imaginalis* l'intermonde placé entre le *mundus realis* et le *mundus idealis* et qui en assure les médiations par les grandes images symboliques dont il est le plérôme.

total de la relation symbolique est sa force d'accentuation et d'emphase, son « rythmisme », – pour reprendre un concept de Marcel Jousse (1974) –, ses mobilisations affectuelles, son énergie spirituelle elle-même. Cette énergie n'est pas une quantité, non plus qu'elle n'est une qualité qui vient s'enter sur un substrat plus substantiel qu'elle. Chaque symbolique a son énergie propre en intensité et en qualité. En elle qualité et intensité se confondent.

Ainsi, l'évanouissement des moments symboliques qui entouraient l'acte de se nourrir et son partage²⁹ ne laissent pas subsister un acte neutre de sustentation physiologique-utilitaire qui était présent sous les excroissances symboliques traditionnelles. Il y a un véritable et radical changement de signe, de sens et d'acte. Le nouveau registre de l'acte nutritionnel qui le détache de son terreau symbolique le transforme en quelque chose de foncièrement autre et l'ouvre à une variation dont l'acte originare, qui accède à l'invariance anthropologique dans son originarité même, était structurellement incapable. La symbolique de la réciprocité inhérente à cet acte rendait un manger solitaire quasiment impossible. Dans nos sociétés, cet acte qui prend souvent place dans le cadre collectif et institutionnel (cafétérias, cantines, restaurants, ...) s'accommode de la plus grande solitude et du plus profond mutisme. Il se réinvente dans des registres de la fonctionnalité, de l'efficacité et de l'hygiène diététique qui n'ont plus rien en commun avec ses anciennes significations. Notons d'ores et déjà que la rupture de la continuité symbolique est condition d'ouverture à la variabilité et à la possibilisation de virtualités jusque-là interdites. La désymbolisation est corrélative d'un gain de liberté et d'optionnalité inaccessibles dans l'adhésion au registre fondamental du sens. Elle est pour cela également corrélative d'un départ radical de ce registre et de l'invention de nouvelles matrices de création et d'assignation du sens.

N'a donc accès au référent symbolique que celui qui est capable des mobilisations affectuelles qui sont coessentielles à celui-ci. Le sujet dont le sens pour ou l'affectibilité par les « grandes images » sont morts ne peut participer de la vie symbolique, de ses rigueurs et ses ivresses. Or, ce qui caractérise et définit nos sociétés est le basculement de la régulation symbolique-émotionnelle vers la régulation procédurale-fonctionnelle. Ce basculement va de pair avec une désempathisation ou une désexpressivisation de toute la communication sociale³⁰. Une relation, une pratique, le lien social lui-même ne peuvent subsister à l'heure de l'ouverture totale à la contingence et à la novation que s'ils évacuent hors de leur centre toute qualité emphatique, toute force affectuelle, tout enracinement dans l'émotion. En effet, nous avons vu comment la rançon d'un tel enracinement – qui correspond à une rigidification et une compression de la perception – était

29 Une symbolique est inconcevable pour un sujet isolé. Elle est essentiellement partage, participation, communion (sociétales).

30 N. Elias avait déjà mis en évidence la corrélation entre progrès du procès de civilisation et la perte d'expressivité de la communication. N. Luhmann a intégré à sa sociologie du droit une théorie de la dépolémisation de celui-ci qui s'interprète comme déclin de l'emphase dans la contention juridique.

la fermeture sur du coutumier sans alternatives ou ce que nous appelons l'analternativité³¹. Le basculement vers les formes de stabilisation fonctionnelle implique une détente autour des impulsions de rejet du non-coutumier, ainsi qu'un engourdissement du nerf du scandale comme refus absolu d'atteintes que leur effet sur une sensibilité crispée sur une reproduction rituelle du monde faisait ressentir comme totales et insupportables. Les blessures du symbolique qui tétanisaient le corps social dans le refus doivent être relativisées pour laisser entrer l'inédit dans l'horizon collectif. Le déclin du scandale comme faculté de ressentir l'irréparabilité définitive et foudroyante appelant des réactions d'expulsion et d'anéantissement, est une condition nécessaire de la cognitivisation des attitudes normatives, elle-même condition de la modernisation.

La latence symbolique

Une notion qui doit se retrouver au centre de toute sociologie de la modernité³² vient s'insérer naturellement dans notre exposé, celle de cognitivisation. Elle désigne le processus d'extension d'un style cognitif à la quasi-totalité de la communication sociale. Les sujets participant à celle-ci s'orientent, face à un événement du monde social, non plus sur des notions closes de ce qui est ou ce qui doit être par essence, mais sont prêts à apprendre du monde et changer leur attitude à la lumière des nouveautés trouvant leur entrée dans le monde social. L'attitude d'apprentissage ouverte sur la nouveauté délaie la posture normative fondamentale qui est celle du maintien de la reconnaissance, même contre les faits et leurs tendances, de la validité de la norme comme attente légitime et obligatoire de comportement. C'est à un constant remodelage de ces attentes que fait pencher l'attitude cognitive. Or, le style fondamental de la communication sociale post-moderne est un style fortement cognitivisé dans lequel l'ensemble des certitudes normatives sont en flux. Tentons d'explicitier cet énoncé qui a une certaine évidence intuitive pour soi, mais qui est rarement analytiquement approché.

Sans faire l'objet d'une critique qui tente de les miner ou de les subvertir et tout en étant, au contraire, volontiers affirmées et soutenues, les attentes normatives sont, dans nos sociétés, sans cesse ambiguës par deux processus entrelacés qui accompagnent le phénomène marquant du déclin accéléré des normes : bagatellisation de la transgression par éthicisation de la pratique anomique ou par la reconnaissance des effets bénéfiques d'impacts certains de cette pratique, d'une part ; limitation de la portée transgression-

31 Nous empruntons l'idée à Luhmann (qui parle dans sa *Rechtssoziologie* (1987), p. 165), d'un « Mangel an Alternativen » – manque d'alternatives – qui serait caractéristique des droits primitifs.

32 Et qui le fait aussi partiellement et sous d'autres dénominations, comme celles de rationalisation ou de désenchantement. L'avantage de la terminologie choisie est qu'elle permet de contraster la posture rationalisante avec la posture normative en en faisant ressortir les moments attitudeux d'orientation sur la cognition et l'apprentissage opposés dans leur nature aux moments d'orientation sur le devoir-être qui bloque l'ouverture à l'apprentissage.

nelle de la pratique au-dedans de certaines frontières séparant ce qui est non-violent de ce qui l'est. C'est donc plutôt une bienveillance qui caractérise dans l'ensemble les attitudes sociales face à la norme éthico-juridique, rénovée dans les formes mêmes de sa validité et de sa vigueur. Cette norme est en effet une norme « douce » ou adoucie (softisée) par le détachement de sa validité de tout inconditionnel et de toute affirmation emphatique autour de concrétions symboliques comparables à celles que livraient les ordres traditionnels.

La norme rénovée de vigueur adoucie n'a de légitimité que par la reconnaissance de l'authenticité des bonnes intentions et des assentiments consensuels qui la fondent. Elle est dès lors d'autant plus facilement ramollissable que d'autres normes, d'autres complexes de comportements consistants, sont alternativement et progressivement affirmées le long de processus d'authentification de leur éthicité, de leur bonne-intentionnalité ainsi et de la positivité de leurs impacts – en termes d'utilité, de santé, de prospérité. La norme première perd de plus en plus de sa molle vigueur pour faire place à des licences dont l'anomie a été érodée au profit d'une acceptabilité de plus en plus forte. Les débats éthiques de nos sociétés reflètent cette processualité de la légitimation de nouvelles normes comme alternatives moins strictes à des fermetures qui ne sont plus nécessaires, dans toute leur étendue, de l'espace du possible. Le caractère parfois heurté de ces débats reflète, lui, une réalité beaucoup moins lisse que notre exposé ne le laisse pressentir : il n'y pas toujours une belle corrélation ou une simultanéité sans accrocs entre déclin constant et montée constante en légitimité de deux normes dont l'une est en invalidation et l'autre en validation symétrique.

L'authentification de l'éthicité et de la positivité de la nouvelle norme peut connaître les fluctuations les plus hasardeuses, subir par exemple des déconfirmations inattendues, et parfois non souhaitées – telles les retombées négatives d'innovations techniques, à l'origine anomiques, mais dont la prédominance des effets positifs avait fait prévaloir progressivement une perception moralement authenticatrice ; de même que la norme en perte de vigueur peut se trouver, de manière inattendue, revigorée par des facteurs tant internes qu'externes – comme la norme de la modération libidinale par le sida. Pour faire court, il nous faut admettre que la normativité tant éthique que juridique des sociétés systématiquement différenciées de notre postmodernité a perdu tout caractère de certitude ou d'évidence. Même quand les normes présentent, dans l'opinion, une certaine fermeté, elles ont, en règle générale, perdu leur emphase. L'inconditionnel et l'emphatique se retranchent dans des confins qui sont négativité pure et se tiennent en dehors de l'essentiel de la communication sociale postmoderne. Celle-ci n'est positivement jamais régie par eux. Elle est de ce fait installée, dans toute la largeur de sa processualité ordinaire, en dehors de toute référence symbolique vive.

Ces développements peuvent être éclairés par l'étude du rapport entre le déclin de la capacité de rejet inconditionnel, mobilisant des affects très violents d'angoisse, de colère ou de désespérance de soi, d'une part, et le déclin de la référence symbolique du quotidien, de l'autre. En effet, le mouvement de fond de la désymbolisation ou de la désém-

phatisation est celui d'un nivellement et d'une trivialisation du quotidien qui, privé de la circulation de la substance symbolique qui le nourrissait, change de sens pour devenir le réceptacle de processus fonctionnels relevant soit de rationalités partielles, pour l'essentiel instrumentales et utilitaires, soit de rationalités systémiques³³, structurellement non sommables et fermées à l'intuition. Le déclin de la sensibilité symbolique et de la force devastatrice de ses rejets se lit dans l'acceptabilité sociale générale, sans conséquence notable, de longues séries anomiques dont les moindres composantes auraient suffi pour tétaniser, il y a un siècle ou même quelques décennies, l'acteur encore symboliquement innervé de nos sociétés. Une faillite chez Balzac représentait, par sa surface de contact avec l'honneur, une atteinte totale que le failli vengeait, par le suicide, sur et par lui-même. L'incroyance, au vu phénoménologique du scandale qu'elle suscitait, n'était pas seulement rejetée parce qu'elle correspondait à une fausseté, même dangereuse ou subversive socialement. Les auditoires qui étaient confrontés à elle étaient pris d'un mal nauséux et d'un rejet physique de ce qui s'offrait à leur entendement, qui relèvent de la même phénoménologie du *horror* développée plus haut. L'homosexualité se présentait sous les mêmes signes, il n'y a guère longtemps. Sa condamnation n'était nullement argumentée. Comme les pratiques que nous évoquions, sa force lui venait des habitus symbiotiques – d'une culture hétérosexuellement normée et insuétiée – qui lui retiraient toute chance d'assentiment. Bien au contraire, elle butait sur la révulsion qui, devant la persuasion ou même la contrainte, fait se dérober et se rétracter le corps. Il n'y a pas d'accès possible à l'entendement là où c'est l'être intime et entier qui, sous l'emprise des concrétions symboliques nouées très profondément en lui, se hérisse dans le rejet.

Comment comprendre alors cette accélération inouïe du retrait du symbolique dans notre modernité tardive ? En schématisant, nous pouvons constater le cumul de deux processus qui, dans leur confusion, ont fortement favorisé l'érosion du symbolique : d'une part, la persistance de la critique de l'*Aufklärung* à l'égard de toutes les concrétions de sens dont la facticité n'est pas réductible à des vérités rationnelles abstraites ; d'autre part, la ruine des constructions rationalisantes de l'*Aufklärung* elle-même, lesquelles adhéraient encore à une hiérarchie interne des ordres gnoséologiques et praxéologiques humains, hiérarchie qui relayait de fait la verticalité symbolique des imaginaires traditionnels. Alors que le premier mouvement, coïncidant avec les grandes poussées modernisatrices, faisait table rase d'une formation de la pensée et de la sensibilité dont les structures étaient plus analogiques que déductives, plus imaginaires qu'abstraites ; le second, se levant alors que le premier commençait à épuiser ses propres formes, déplaçait les fondations dernières de la raison, par épuisement de la figure de l'autofondation, et évoluait le long d'une déconstruction qui ne pouvait rien exclure de son champ, ni la raison, ni l'anti-raison, ni les points de vue orientant la déconstruction elle-même. Les dernières architectures sauvegardées par la raison critique dans une relative isomorphie aux ordres symboliques s'écroulaient. Hétérarchie, polycontextualité, réticulation sont les produits de

33 Sur ces rationalités, nous renvoyons au chapitre 3 de la première partie du travail.

cette impuissance de l'autofondation et de l'adhésion convictionnelle à des ordres dont la facticité se révélait de plus en plus clairement.

La confusion des deux mouvements est fort répandue et c'est partiellement une telle confusion que nous avons mis en évidence dans la première partie du propos. En effet, le démantèlement du symbolique continue à être célébré comme autant de triomphes de la raison et de l'émancipation : abolition de la peine de mort, légalisation de l'avortement, légitimation de l'homosexualité, de figures inédites de la procréation et de la filiation... Scènes émues, grandes heures de nos parlements, ... où l'on voit très clairement projeté l'imaginaire des batailles engagées contre le préjugé, les manières de pensées paresseuses et iniques. Les victoires apportent la fin de la souffrance pour un grand nombre de gens, soulèvent des pesanteurs qui étaient destin. L'émotion de ces grands moments de destructions des concrétions symboliques – socialement déjà fortement érodées – est intense. Elle a notamment sa symbolicité à elle, celle de *l'epos* d'une modernité libératrice.

L'intimité sans référent

Or, le problème qui se pose est précisément celui de l'il-limitation des directions de l'émancipation, puisqu'aucune n'a de plausibilité en elle-même. Où s'arrêter dans le démantèlement symbolique quand les hiérarchies rationnelles elles-mêmes se révèlent comme des mythes qui se sont forgés leur propres symboliques et en tirent les intérêts en termes de pouvoir et d'exclusion de minorités, minorités qui sont en soi tout aussi peu ou aussi profondément rationnelles que les ordres appuyés sur la configuration de l'épistémè factuellement prédominante ? Avec la mort de l'homme comme mesure, c'est-à-dire comme référence d'ordre vertical, aucune direction de possibilisation de pratiques sociales ne peut être exclue – ou encore aucune impossibilisation n'est véritablement justifiable. Certes, aucun groupe social ne demande la permission de tout en même temps et l'on a encore l'impression – surtout médiatique – que tout marche selon un ordre bien familier qui est celui de la création progressive de tolérances sociales qui, en devenant majoritaires, s'imposent au droit positif qui dès lors les intègre à ses normes. Une telle perception des choses minimise cependant la problématicité des paradoxes affrontés par nos sociétés et occulte la question d'une trop large cognitivisation de la normativité sociale.

Observons les processus d'évolution de représentations morales dans nos sociétés. Le démantèlement des concrétions symboliques a été d'une radicalité et d'une rapidité impressionnantes. Il a touché tous les domaines de la communication et contribué à la fluidifier et virtualiser, l'ouvrant sur des horizons de possibilité, de rapidité, d'efficacité, de disponibilité insoupçonnés, en tous les cas massivement anomisés jusque-là. Donner une idée de ces processus sur toute la largeur des champs de la communication où ils déroulent, nous mènerait trop loin ici. Il nous faut nous restreindre et nous choisirons un domaine, celui de la relation intime, point de départ de nos discussions.

Il suffit d'évoquer la période qui va, mettons, de l'interdiction de l'Ulysse de James Joyce – des procès américains contre le livre incriminant son caractère pornographique – jusqu'aux campagnes publiques et multimédiatiques contre le sida, pour entrevoir la radicalité des transformations de l'intimité en Occident. Alors que l'intimité, relevant anthropologiquement du domaine de la parenté et des liens d'alliance et d'amitié, est jusqu'au début de cette période très strictement – prohibitionnellement – normée et mobilise un symbolisme fondamental extrêmement saillant, nous la retrouvons aujourd'hui à l'extrême de la dérégulation morale, dépouillée de la plus grande partie de ses hypothèques symboliques. Nos sociétés semblent avoir réalisé l'égalité d'acceptabilité de toutes les formes d'activité libidinale dont Freud a tenté un premier inventaire à partir de la polymorphie de la sexualité infantile. Les anciennes typologies préjudicielles de la moralité des pratiques impliquées – où il était question d'inversions et de perversions, par exemple – ont cédé la place à des nomenclatures et des descriptions plus neutres. Des poussées considérables de pédagogie sexuelle doublant des révolutions morales de plus en plus radicales, ont empêché l'insuétisation et la reproduction des habitus taboos responsables des rejets violents de la dé-limitation de la libido. C'est enfin l'érotisation concomitante de la publicité et de la consommation qui a fourni les effets de trivialisations et de désinvestissement de la sexualité et de l'intimité par la signification symbolique. En causant une inflation durable du signal érotique, elle a provoqué une perte d'efficacité de ce signal ainsi qu'une dévigorisation anémiant le désir. La répétition des situations de surprise informationnelle érotique allumant le désir, mais le piégeant simultanément par sa frustration systématique – sa satisfaction exigeant une puissance financière, un loisir et une mobilité hors du commun –, éduquent le désir à des pratiques d'auto-annulation. Couplées à des techniques de gestion de la frustration très personnelles et très variées, elles commencent cependant toutes dans leur application à la racine du désir, inhibant sa naissance même.

Il y aurait énormément à dire sur la psychologie extrêmement subtile des stratégies de protection contre la frustration ou de manipulation à la baisse, par cognitivisation, des seuils traumatiques de l'imaginaire sexuel. Ce serait le thème d'une recherche séparée. Notons toutefois un contraste : Mauriac décrit comme l'un des chocs émotionnels les plus intenses de sa vie, la vue, sur une pièce anatomique en cire, de la verge (d'un syphilitique)³⁴. Cinquante ans plus tard, le sida amène une pédagogie sexuelle qui du Collège à la télévision à toute heure d'écoute publie toute l'anatomie et toutes les pratiques sexuelles. La sexualité est complètement sortie de son secret et déprivatisée, socialisée sous le coup d'un état d'urgence de santé publique (une situation épidémiologique grave). Cependant ce mouvement de déconfidentialité, tout en prenant variablement des formes hygiénistes neutres ou critiques provocantes, épouse dans tous les cas les contours d'une supposition d'éthicalité de la relation sexuelle, qui en fait quelque chose

³⁴ Mauriac 1969, p. 61.

d'intrinsèquement plaisant, d'insurpassablement bénéfique – tout à rebours de sa symbolique traditionnelle où prédominent l'effroi, la réserve et la gravité des liens qu'elle met en cause.

Banalisation du signal et blasement des sens concourent avec les pédagogies susindiquées d'éclaircissement (*Aufklärung*) sexuel, qui prennent le plus souvent la forme d'un désabusement (*Abklärung*) préventif, à élargir l'espace intime jusqu'à embrasser un très grand nombre de stimulations érotiques. L'intensité de ces stimulations est toutefois moindre que celle des pulsions survoltées, mais peu nombreuses, d'une sexualité encore socialement et symboliquement normée. C'est la topologie érotique et symbolique du corps humain ainsi que la signifiante du gestuel de son désir dans le commerce intime qui sont transformées et par endroits annulées de ces évolutions : abolition du secret de parties sensibles du corps (ses parties érogènes comme retraites et ressources du sens érotique lui-même) ; ruine jusque dans l'intuition des hiérarchies les plus invétérées entre régions ou organes nobles et vils qui fondaient une verticalité symbolique allant du plus matériel (grossier) au plus subtil (spirituel) ; reformation des dispositifs perceptifs intimes d'attraction-répulsion autour de nouveaux axes (canonisation ou fétichisation d'organes, de substances, de stimulants artificiels...) faisant baisser l'ensemble des inhibitions physiques-intuitives devant les parties et les produits intimes du corps (organes internes, acutanés, ensemble des secrets,...) ; déplacement du centre de l'activité libidinale du sérieux de la dimension procréative vers la gratuité ludique de la dimension purement érotique... L'homme occidental semble aujourd'hui capable de s'ouvrir moralement (*sittlich*) à toutes les pratiques intimes pensables tant qu'elles s'inscrivent dans la ligne de perception de la sexualité comme quelque chose de gratifiant et d'authentifiant dans la relation interpersonnelle. Non inhibé par aucune tension symbolique, il peut s'adonner sensuellement et relationnellement au plus grand « désordre ». Enthousiasme et optimisme libérateurs accompagnent cette vision autoimmunisée de la libido – toute remise en question de cette vision livrant une sorte de preuve performative de son bien-fondé, c'est-à-dire ne pouvant que provenir des blocages liés à sa compression culturelle névrotique.

Devant ces évolutions, on ne peut cacher un étonnement : Comment une compréhension aussi constamment (pananthropologiquement), centralement et interdictionnellement symbolique des relations sociales fondamentales a-t-elle pu céder de manière aussi drastique devant la novation morale désymbolisante ? Nous avons tenté d'y répondre en montrant deux doubles trajectoires culturelles-sociales : celle du cumul de la critique d'*Aufklärung* des concrétions symboliques avec l'épuisement de l'autofondation rationnelle de l'ordre praxéologique, d'une part ; celle qui, d'autre part, mène à une cognitivisation – c'est-à-dire érosion du sens même – de la normativité par l'invention et l'authentification d'alternatives plus douces et plus ouvertes, régulées à distance par un inconditionnel négatif qui est celui du refus de la cruauté. C'est ce dernier point qu'il nous faut encore éclaircir avant de clore le propos par une remarque générale.

La retraite de l'inconditionnel

On pourrait d'abord objecter que notre analyse des facteurs de transformation d'une catégorie fondamentale de la relation sociale insiste trop sur les aspects philosophiques, idéologiques ou attitudeux. En effet, j'ai présenté ces évolutions comme étant essentiellement probabilisées par des événements idéaux – tel qu'un épuisement de la capacité de fondation d'un type de rationalité –, faisant trop peu de place aux facteurs technologiques par exemple. Certes, sans techniques de contraception ou de procréation les transformations de l'intimité n'auraient jamais eu lieu de la manière évoquée. Cependant, nous maintiendrons que ces facteurs jouent un rôle secondaire, subordonné aux processus de différenciation sociale accompagnant les retraits successifs de l'organisation stratificatoire de la société (de l'âge classique par exemple) et du déclin de ses symboliques hiérarchiques, verticales et unitaires. Cela est bien visible quand on considère le problème dans le sens inverse, en partant de la question des limites de l'évolution vers un maximum de licence intime après la fin du symbolique. En effet, si les techniques jouaient le rôle que l'on veut leur attribuer, elles auraient poussé l'évolution bien au-delà de son état actuel. Les techniques ne possibilisent que les types de médiatisation ou de complexification de la relation sociale que celle-ci est déjà prête, en elle-même, à mettre communicationnellement en œuvre, de même qu'elles ne permettent d'évacuer que les problèmes que la communication sociale est capable, au niveau de différenciation qui est le sien au moment où elles interviennent, de résoudre d'ores et déjà.

Les limites de la possibilisation des pratiques de l'intimité ne sont donc pas exogènes – aussi peu que ses causalités le sont. Mais alors, si ces limites sont de nature essentiellement communicationnelles, quelles sont-elles? À vue globale du champ empirique, on a l'impression que sont destinées à s'éroder les anomisations de toutes les pratiques impliquant uniquement des personnes adultes ou quasi-adultes consentantes. On ne voit pas comment régenter de l'extérieur des pratiques qui peuvent paraître rebutantes, humiliantes ou même nocives, mais sont revendiquées par des minorités sociales – certes parfois exiguës³⁵ – comme correspondant à leurs idiosyncrasies corporelles, psychiques et culturelles. La justifiabilité rationnelle de l'anomisation de ces pratiques devrait faire de lourds emprunts à une praxéologie anhypothétique de la dignité et du devoir qui, si elle avait validité, annulerait toute la nouvelle moralité qui accueille des types d'intimité que personne ne peut songer aujourd'hui de condamner et de remarginaliser. Problématique reste la transition de l'acceptabilité large et sans retour de ce type de pratiques paranomiques, comme l'homosexualité ou le voyeurisme, vers celle encore fortement inhibée de conduites situées aux limites de l'interdit strict. L'inceste entre collatéraux, la pédophilie douce impli-

³⁵ L'exiguité des minorités n'empêche pas le problème de se poser comme un problème de consistance, de sécurité et de systématité juridiques et morales. Ainsi, le transsexualisme ou certaines techniques de procréation compliquées et rares ne laissent de susciter un débat public large et techniquement complexe.

quant l'adolescent (le *meirakion*) et non l'enfant (le *paidion* ou le *nêpion*) sont certes ressentis majoritairement comme des pratiques déviantes et répréhensibles; cependant les réactions suscitées par les suicides qui ont suivi le démantèlement de réseaux pédophiles ont montré que là où le cadre strictement privé et non-violent de la pratique était avéré, cumulant ici avec une persécution qui a victimisé ses adeptes minoritaires, les conditions étaient réunies pour un début d'acceptabilité ou de désanomisation de la déviance.

Par contre, la violence sexuelle sur mineur fait face à un consensus approfondi dans les traumatismes collectifs causés par les cas de barbarie (affaire Dutroux) révélés ces dernières années. Violence et cruauté bloquent immédiatement toute disposition à l'authentification d'une déviance quelconque. Cela ne fait que confirmer la thèse d'une disposition fondamentale à la reconnaissance de la licéité de toute pratique qu'un consensus affectif ou libidinal entre adultes ou quasi-adultes « éthicise ». Cette disposition se renforce précisément lorsque l'État ou le droit dénoncent et poursuivent la déviance comme telle, dirigeant sur elle les réflexes libéraux et médiatiques d'empathie compréhensive avec une victime de l'ordre³⁶.

En y regardant de plus près, nous nous rendons compte que tant ces pratiques que leur perception, réception ou réjection par les publicités sociales ne sont pas détachables d'un contexte général qui est celui d'une culture sociale d'ouverture à la novation et de suspicion de l'ordre. Ainsi, on ne peut viser des pratiques individuelles déviantes sans viser tout un style innovatif de la présentation de soi qui exprime l'affirmation la moins réservée et la plus « cool » de l'ouverture au nouveau. Ce style arrive aujourd'hui à la prédominance sociale dans la mesure où son acceptabilité sociale est actuellement bien plus large que celle du style classique, conservateur et guindé (« coincé »). Un signe en est l'ajustement des élites classiques elles-mêmes à ce style qui va de pair avec la disparition du champ publique, des cultures discriminantes d'élite. Comment réglementer des pratiques, alors que les marquages de l'apparence (la boucle d'oreille, la queue de cheval chez les hommes de tous les âges,...), la manière de se mouvoir, de communiquer, d'être à part soi et avec les autres, l'ensemble des habitus quotidiens et extraquotidiens sont une unique expression de la disposition à l'ouverture à encore plus de contingence des mœurs et encore plus de licence intime? Rythmiquement, expressivement, habituellement nos sociétés sont générées par et générantes d'une coolness de la novation vécue dans le corps même et par le biais de sa désymbolisation et son érotisation. Ce fait consacre le leadership social de minorités sexuelles championnes de la licence et de la novation constante des plaisirs. Ces minorités deviennent des émetteurs de cultures nocturnes représentant l'autre face d'une communication diurne gouvernée par des rationalités hostiles à l'expressivité personnelle ou libidinale. Comment réglementer les pra-

36 Un autre cas de croissance de la disposition à l'authentification de la pratique anémique est celui où sont impliquées des personnalités « auratiques » comme des artistes ou des intellectuels. Nous pensons, par exemple, aux contre-campagnes de journaux éclairés au bénéfice de Woody Allen, impliqué dans une affaire quasi-pédophile et quasi-incestueuse.

tiques intimes quand elles sont dynamisées et menées par des modèles qui cultivent la différence et l'anomie? Comment mettre des limites à la licence intime quand celle-ci importe ses figures directrices de cultures de la transgression et de l'excès? Avec l'approfondissement du rapport entre novation et licence intime, on assiste à l'émergence d'une irréductible composante érotique dans la communication postmoderne marquée par une aisance et un lisse du « switch » et du « surf » entre différents modes communicationnels et à l'intérieur d'eux. La « glisse » est érotique dans la mesure où elle ouvre, quand on veut et où l'on veut, à tout ce qui fait plaisir (fun) et que ce sentiment de puissance est foncièrement autoérotique.

La très large tolérance de nos sociétés pour une grande variété de relations intimes est ambiguë. Elle a très peu en commun avec la vertu moderne de tolérance et relève surtout du manque de critères du jugement moral postmoderne ainsi que d'une éthicisation hâtive de l'intimité comme d'une sphère d'autonomie responsable et infaillible. Elle a par ailleurs un rapport avec le fait que le repère ne manque pas uniquement dans le jugement sur l'autre, mais également dans le jugement sur soi. Les individus sont trop préoccupés par leur propre intimité pour aller creuser inquisitoirement celle des autres. Il y a mille manières de prendre son plaisir, qu'on le fasse comme on l'entend. Apparaît alors une limitation intéressante au phénomène d'expansion de la licence qui suit la distinction entre deux espaces, privé et public. Les pratiques de l'intimité, qu'elles soient déviantes ou non, ne sont pas réglementables tant qu'elles ont lieu entre adultes consentants dans la sphère privée – ou semi-privée nocturne qui témoigne précisément de la reconnaissance par le droit du fait que ces pratiques ne sont pas anomisables³⁷. Nous retrouvons ici une figure juridique développée par Fichte selon laquelle le principe de *volenti non fit iniuria* s'applique sans restriction à la sphère privée, ce qui amène un discutant contemporain de cette thèse (V. Höhle) à se demander « ce que l'État peut et doit punir »³⁸. Par contre, le manque de consentement ou sa présence sous une forme qui ne peut être valide comme chez des mineurs de quinze ans, fait sauter, pour ces pratiques, la condition du retrait de l'espace public vers l'espace privé. Il laisse apparaître le dernier inconditionnel des constructions du droit positif.

La thèse que nous soutiendrons est que nos ordres constitutionnels et éthiques contemporains ne sont pas fondés dans des valeurs positives mobilisatrices d'adhésions convictionnelles fortes et actives; mais bien sur un rejet de la violence et de la cruauté. Nos morales postmodernes ne sont plus ni matérielles ni formelles, se passent tant d'intuition que de rigueur réflexive éthiques, pour ne venir à soi qu'à une limite négative du licite, qu'est la violence. Ces morales sont incapables de prescrire parce qu'elles ne disposent pas d'accès à des essences dont l'intuition serait capable de fonder toute une série d'actes sensés et moralement validés. Elles n'ont pas d'accès à ce que Max Scheler appe-

37 La question de la fondation de communautés de vie et de leur reconnaissance instituante par le droit est autre et a été suffisamment discutée dans la première partie du chapitre.

laient les valeurs et qu'il concevait comme des essences lourdes, intuitionnables et idéables dans une vision (Schau) qui livre des motivations fortes, impérieuses, parfois irrésistibles à l'agir. Si l'on ne sent pas ce qu'est l'honneur, si l'on ne souffre pas à la mort d'une offense de l'honneur, on ne pourra agir par honneur. Même chose pour la sainteté, la pudeur, le dévouement, le devoir, le dû même de l'échange économique. Scheler voulait réhabiliter une éthique intuitive et substantielle contre les cercles abstraits, paradoxiques et exsangues de la morale kantienne. Or, c'est de celle-ci que se réclament la majorité de nos grands moralistes d'aujourd'hui (un Rawls, un Habermas...). Une société pluraliste n'assurant plus l'unité culturelle présupposée par l'éthique matérielle et présupposant la désintégration critique ou criticiste d'un Ancien Régime de valeurs inquestionnées, ne peut plus fonder sa morale que sur la procédure. Et c'est autour de cette procédure d'universalisation de la maxime de l'agir que la philosophie politique tourne depuis bientôt quatre décennies. Un rapide survol de la discussion éthique de notre temps nous convainc, cependant, du caractère ou utopique ou rigoriste de cette procédure. Dans tous les cas, son étrangeté par rapport à la réalité sociale ressort suffisamment. L'éthique réelle des sociétés fonctionnellement différenciées de notre modernité est faite d'un flux de stimulations constantes qui prennent la formes de scandales, offensent l'intuition et l'évidence, pour se refondre dans des consensus pluralistes vagues, élaborés dans des authentications approximatives de l'intentionnalité ou de l'utilité de l'agir. L'unique répondant moral ne se retrouve que comme une limite inconditionnelle mais négative, sans force prescriptive ou éthique-heuristique quelconque.

Nos sociétés vivent constitutionnellement et moralement dans l'ombre vaste d'un traumatisme planétaire, celui du déchaînement de la cruauté durant la deuxième guerre mondiale. C'est l'unique référant qui ait pour elles quelque chose d'apparenté à l'inconditionnalité des référants symboliques des sociétés traditionnelles³⁹. Comme eux, il développe toute sa force dans l'apotropie et le *horror*. À la différence d'eux, il est purement négatif et matériellement vide, incapable de fonder une culture historique avec des gisements de gestes et de sens. Il est incapable de tremper dans son emphase et de régénérer à ses sources, encore une fois externes à la grande masse des échanges sociaux, le lien communautaire. Sa figure même, si abstinent en impulsions de sens vers le corps social, est le signe du malaise auquel des sociétés aussi ouvertes que les nôtres sont condamnées.

C'est sous l'influence des travaux de Durkheim sur la vie religieuse des sociétés primitives, travaux qui ont placé au fondement de la consociation humaine la force fusionnelle de vécus supraquotidiens, que la sociologie française fait si grand cas du lien social.

38 Höfle, « Was darf und was soll der Staat bestrafen? », in *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, (Höfle 1989). Nous renvoyons à notre Compte-rendu de l'ouvrage (Clam 1998).

39 Le recours systématiques aux « valeurs » (démocratiques, républicaines,...) est des plus trompeurs. Les valeurs sont des préférences cognitivisables et cognitivisées incapables de fonder quoi que ce soit d'anhypothétique. Nous faisons cependant abstraction de ce thème des valeurs et de leur critique parce que son traitement exigerait un grand détail.

Entre don obligeant et lien social sacramentellement institué et perpétué, se parfait une figure sociologique où l'être en société des hommes est incompréhensible sans une accentuation tensionnelle particulière. La nomie ne peut être mise à l'abri de l'anomie que par une affirmation forte du lien et de la solidarité sociale. Nous en arrivons à une conception emphatique du social qui brouille les perspectives d'accès à la socialité contemporaine. En effet, si les thèses de Durkheim se vérifient assurément pour les sociétés encore orientées sur les références symboliques et qui peuvent être affectuellement mobilisées par leurs concrétions – ce que sont toutes les sociétés connues jusqu'à la modernité tardive européenne exclusivement –, elles cessent de le faire devant des sociétés qui ont rompu ces concrétions, en les effritant et les distribuant sur une multitudes de rapports, de sémantiques, de systèmes d'action et de communication hétérogènes. Les contenus symboliques ne se présentent plus en elles sous leur forme ramassée, massive, maintenue dans l'indistinction émotionnelle unitaire par une compression qui fait toute leur force. Il sont défléchis, axiologisés et éthicisés dans un démembrement qui les éparpille sur une multitude d'impératifs, de valeurs, de normes, de faits... distincts, emboîtés, paradoxaux ou contradictoires.

Le basculement vers ces nouvelles formes de stabilisation sociale projette tout l'agir social sur des distinctions et des différences plutôt que sur des identités, des forces ou des figures unitaires, tendues et inconditionnelles. La continuation d'une sociologie solidaire non pas des thèses durkheimiennes elles-mêmes, mais de leur secrète emphatisation du lien social, porte préjudice au développement d'outils théoriques adéquats aux nouveaux objets sociaux en attente de descriptions suffisamment complexes de leur propre complexité. Certes, la survivance de la tradition théorique de la solidarité emphatique est liée aux meilleures intentions sociomélioratives ainsi qu'à la conscience des duretés amenées par l'innovation permanente d'un capitalisme foncièrement corrosif du « lien ». Cependant sa trop grande sensibilité sociale la rend susceptible de raccourcis théoriques et d'infléchissements idéologiques latents.

Si cette susceptibilité, qui compromet la neutralité axiologique primaire de la sociologie, est, semble-t-il, essentiellement motivée en France par ce qu'on pourrait appeler le romantisme du lien, elle n'est pas pour autant restreinte à la sociologie française. En Allemagne, Habermas réagit à la difficulté de vivre dans une société sans expérience collective fondatrice de sens par un rejet global des formes complexes de communication et l'ambition de refonder la socialité sur une procéduralité garante de son caractère rationnel et non-dominational. La demande d'intuitivité exprimée par Habermas sous la forme d'une exigence de préservation du monde de la vie (*Lebenswelt*) comme espace de la communication non stratégique ne s'adresse pas, à l'encontre des tendances françaises, aux référents symboliques. Le projet se prend cependant aux pièges de la formalité de la raison qui est aussi peu capable d'un contenu matériel que la morale kantienne de proposer à l'intuition des figures substantielles du sens semblables aux valeurs schéleriennes. Les tentatives de réemphatisation du lien social, qu'elles soient d'inspiration symboliciste ou discursive, sont, à notre avis autant de leurres. Nos sociétés ne peuvent

reprendre le chemin du symbolique du lien social forgé dans des vécus supraquotidiens qui le trempent, ni celui d'authentiques ententes, que si elles renoncent à être ce qu'elles sont, des jeux hypercomplexes rendant possible une vie collective à un très haut niveau de licence et de risqué.

L'évasion du symbolique et la construction de la société sur la fluidité axiologique, le démembrement du sens, l'hétéarchie, le dissensus et la différence n'est pas issue d'une volonté maligne. Elle est la condition de création et de maintien de la variété nécessaire au déploiement de tant de contingence et d'optionnalité – c'est-à-dire à l'émergence, dans une improbable simultanéité, de tant de nouveau. Dans les conditions de notre modernité tardive, la fonction du symbolique se présente comme inverse de ce qu'on voudrait qu'elle soit : au lieu de fournir les grands référents du sens social, le symbolique semble n'être là que pour se prêter à une déconstruction qui, elle, a la fonction d'assurer ces sociétés de leur vitalité libératoire. Le symbolique n'est là que pour faire l'objet de remises en question de sa facticité et son infondabilité en raison, d'attirer les suspicions sur son instrumentalisation idéologique par des groupes sociaux ; de donner occasion à ces sociétés construites sur la croyance en la valeur intrinsèque de la novation de perpétuer l'*epos* de leur critique émancipatrice et de leur humanisme guérisseur. Il n'apparaît que pour donner preuve de sa dispensabilité : qu'un ordre pénal peut, par exemple, très bien subsister sans son sommet symbolique qu'est la peine de mort ; que la différence ou l'asymétrie (pananthropologique⁴⁰) entre les sexes est de fait déconstructible à loisir⁴¹ ; qu'un ordre de propriété, porteur traditionnellement du sens et des finalités de l'échange, peut être complètement dilué par l'intervention d'un média de l'échange, l'argent, lequel désintègre, au profit d'une potentialisation des volumes, de l'efficacité et de l'intérêt de l'échange, toute l'intuitivité de cet ordre. Le symbolique, dans les sociétés systématiquement différenciées de notre présent, joue le rôle de seuil qui invite à son propre dépassement – une image qui ne s'impose pas à nous ici pour la première fois. Il est l'élément d'ascertainment de nos sociétés d'être toujours des sociétés d'Aufklärung et de progrès.

Comme nous l'avons déjà noté plus haut, le déclin du symbolique, de la clarté intuitive de ses ordres, de la force de ses mobilisations émotionnelles sont la rançon d'une libre errance personnelle et morale extrême. L'une se paie avec la monnaie d'une déflexion de l'autre. Faut-il dès lors conclure qu'il nous faut accepter de vivre dans des rationalités partielles et être confiants que de leur interjeu naisse une stabilisation supportable des novations ; que les revitalisations sociales et politiques du symbolique ne font pas sens et sont condamnées à rester purement rhétoriques ; que le discrédit de l'emphase – ou

40 L'invariance pananthropologique de cette asymétrie fait partie des principes de l'alliance et de la socialité chez Lévi-Strauss (en particulier 1967, p. 136).

41 Jusqu'à l'abolition presque prévisible aujourd'hui, grâce aux progrès biotechnologiques, d'invariants biologiques. Ces techniques permettraient, dans un proche avenir, non seulement la réalisations de fécondations, mais également de gestations complètes *in vitro*, rendant caduque la spécification organique du sexe reproducteur.

de ce que Minder a appelé « le langage de Meßkirch »⁴² – doit s'étendre à la sociologie ; qu'enfin il nous faut plutôt revitaliser une figure classique, la figure sceptique du contentement avec ce qui est à portée ? Dans la manière de la réserve : qu'il nous faut faire avec une forme irrémédiablement faible du lien social ? Ces propositions nous semblent, dans la situation esquissée, raisonnables, sans être convaincantes en dernière analyse. Elles sont, et ne sont que raisonnables, parce qu'elles ont la précarité du provisoire. Aussi le débat ne peut être clos que sur un suspend, par exemple par la mise en évidence du rapport de cohérence qui peut exister dans la combinaison de trois reconnaissances de faits : indisponibilité du symbolique ; disponibilité de rationalités locales, systématiquement distribuées ; indécidabilité philosophique des choix.

42 Nous faisons allusion à l'article de Minder (1972) « Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch » qui a eu un certain retentissement en son temps.

6. (Dés)inscription symbolique, (dé)substantiation imaginaire

La dé-symbolisation : du sociologique au psychologique

L'hypothèse que nous mettons en discussion dans ce dernier chapitre de la première partie de notre travail est celle d'un déclin de la dimension symbolique de l'intimité. Ce déclin touche tant la relation intime en tant que relation duale que la famille avec ses relations parents / enfants et ses relations intergénérationnelles au sens large. Notre réflexion nous a conduit à opposer intimité fusionnelle et symbolique tranchante. Il nous faut intégrer à cette réflexion la problématique sociologique de la dé-symbolisation que nous venons d'esquisser. En effet, la problématique d'un conflit entre une dimension de libre jeu des formes qui les ouvrent à une grande contingence, les rend fluides, changeantes, leur ôte leur fermeté et leur capacité d'affirmation des délimitations qu'elles représentent, n'est pas réservé à la psychanalyse lacanienne et sa projection théorique d'une tension essentielle entre un imaginaire fluent aux formes interpénétrantes et un symbolique qui y apporte ses strictures et ses contours. Une telle problématique recoupe finalement celle d'une résorption du symbolique dans le champ du social en général remettant en cause des principes d'organisation qui vivaient de donations de sens alimentées par des fonds symboliques parfois universaux, parfois spécifiques à une culture, mais toujours immémoriaux. La famille est l'institution sociale qui ressent le plus intensément ces insécurisations symboliques qui remettent en question la différenciation sexuelle, le lien intergénérationnel et l'authentification de l'appartenance de l'individu au groupe. La famille est en même temps la matrice des processus de symbolisation qui ont lieu dans le cours de la formation du psychisme. C'est donc en elle que ces deux problématiques de la dé-symbolisation se croisent.

Pour introduire à la problématique de la dé-symbolisation psychique, il nous récapituler les différents sens que le discours autour d'un déclin du symbolique peut prendre.

Nous rencontrons en premier le sens suivant lequel la dé-symbolisation traduirait une perte de force et d'effectivité des images symboliques. Celles-ci n'ont plus l'intensité suffisante pour mobiliser l'affect et l'entendement autour de significations fondamentales sur la base desquelles peuvent s'ériger des systèmes quasi complets de sens. Or, les systèmes de sens symboliques ont une sorte de pérennité et de communauté transculturelles qui leur permettent de légitimer en profondeur les ordres psychologiques et sociaux qui

reposent sur eux. La crise de légitimation de ces ordres est donc à lire comme une crise d'efficace de symboliques fondatrices.

La question se pose alors pourquoi, tout d'un coup, de telles symboliques se sont retrouvées dépouillées de leur moment d'adhésion? La réponse classique est qu'un processus cognitif a conduit à un déclin des systèmes de croyance mythologiques et religieux, ainsi qu'à celui des pratiques rituelles qui les maintiennent vivants dans la sensibilité. Dans ce sens, ce qui se passe dans la Grèce antique à la fin de l'âge archaïque est paradigmatique : il y a un glissement du mythe vers une considération de la nature qui réduit l'étiologie de ses phénomènes à l'action de principes (au départ quasi mythologiques, mais progressivement) de plus en plus abstraits. C'est ainsi qu'une *physiologia* gnomique, puis savante remplace le mythe coutumier. On passe de celui-ci au poème archaïque ou à l'aphorisme présocratique, lequel se révèle comme une voie de transition vers l'argumentation philosophique¹.

L'autre forme de dé-symbolisation que nous rencontrons et qui a des analogies marquées avec celle que nous venons de pointer est celle qui touche les grandes religions au moment où elles commencent à se constituer une dogmatique savante, à se déritualiser partiellement, à se doter de systèmes théologiques rationalisants. Là encore, la dé-symbolisation se laisse approcher comme un processus de cognitivisation corrosif du symbolique comme langage des grandes images et bouillonnance de l'affect devant les énigmes déchirantes de l'existence, bridée et sauvegardée dans le rituel².

Ces formes relèveraient d'un même mouvement de déclin symbolique qui vide le symbole de son imaginarité, le désimaginalise, en évacue l'*imago* effective, productive de l'énergie psychique qui le constitue. En effet, le symbole n'est rien en dehors d'une efficace psychique et se laisse définir, dans la psychanalyse jungienne, comme puissance ou énergie psychiques concrétisées dans une image. Il semble ainsi qu'avec ce mouvement de dé-symbolisation qui touche la pensée mythologique et religieuse s'accomplisse un déplacement de ce type (symbolique) d'économie énergétique psychique vers une autre. La sociologie systémiste d'un Parsons ou d'un Luhmann parlerait ici d'un transfert du mode de stabilisation, de l'affect vers la fonction. Au lieu de gérer le sens par des mécanismes de stabilisation affectuelle (de type ritualiste essentiellement) des mouvements intra-psychiques et inter-psychiques suscités par les *images* et les symboles, la forma-

1 Le décours de cette évolution est retracé avec beaucoup de précision et un génie certain par Ramnoux (1959, 1969, 1986).

2 Il n'est, en effet, pas clair où se classe une forme de pensée, à savoir celle de la philosophie hermétique. En elle se retrouvent magie savante, alchimie et théologie mystique. Elle a du coup une affinité avec la physiologie semi-mythologique d'une part, et la ratiocination théologique de l'autre. Faut-il y voir un prolongement de celle-ci et, par conséquent, une troisième forme de dé-symbolisation en quelque sorte réactionnelle à elle? Ou faut-il la comprendre comme étant, au départ, une entreprise de re-symbolisation du savoir? Dans tous les cas, cette forme de pensée n'atteint les fonds premiers de pensée matérielle que pour les intégrer à une pensée symbolisante-ratiocinante.

tion de sens est détachée des fonds imaginaires primordiaux et accomplie par le biais de détours virtualisants plus allongés et de nature fonctionnelle.

Ce qu'il est important de souligner, si l'on veut comprendre ce déplacement des modes de la pensée et de l'action comme un mouvement de dé-symbolisation rationalisante, c'est le fait que les systèmes rationnels modernes gardent intacts la plupart des schématismes symboliques de l'ordre. Ils sauvegardent, assez avant dans la modernité, les grandes verticalités ordonnantes, même s'ils en effacent les nuances ouvertement théologiques ou les mises en images strictement symboliques qui leur donnaient auparavant un relief authentiquement prémoderne³. Il faut attendre la modernité tardive ou la post-modernité pour voir émerger les formes les plus audacieuses et les plus radicales de dé-symbolisation tant vécue, agie que pensée.

Des trois formes de dé-symbolisation passées en revue ici, la troisième est celle qui est au centre du débat psychologique et sociologique sur la question. C'est elle qui se révèle capable de constituer l'existence véritablement en dehors de certains des cadres symboliques universels. Or, avant de nous attaquer à la problématique de la dé-symbolisation post-moderne, nous voudrions, pour plus de clarté, faire un détour par des processus de transformation du symbole par l'intérieur. Il s'agit de voir en quel sens, intra-imaginativement, un symbole peut avoir tendance à perdre de sa force et de son efficace symbolique. Cela nous servira de préparation au déroulement de la problématique de la dé-symbolisation comme entrée en latence du symbolique.

L'idée d'une dé-symbolisation immanente à la vie du symbole lui-même se rencontre chez Gilbert Durand⁴. Il s'agit d'un processus de transformation du sens du symbole que Durand appelle « euphémisation ». L'assise du concept chez Durand semble trop large pour pouvoir être précise et rigoureuse⁵. En effet, la notion recouvre chez lui une variété de processus hétérogènes.

Il y a en effet d'abord, celui qui correspond au sens premier du mot (*euphêmeô, euphêmos, euphêmosmos*) et qui pointe la pratique, courante dans toutes les cultures traditionnelles, de substituer à un mot marqué négativement ou à valeur symbolique négative, un autre qui ne l'est pas. On évite ainsi de prononcer, de laisser retentir physiquement, de nommer dans l'ouvert, une chose, un vivant, une puissance, auxquels s'attachent un caractère maléfique, une charge de malheur, un augure mauvais. On dira ainsi Euménides pour ne pas dire Erinyes, on dira l'autre maladie pour ne pas prononcer le mot cancer,...

Par ailleurs, euphémisation tend à désigner un processus de transformation graduelle des valeurs imaginatives-symboliques négatives qui peut aboutir à une inversion com-

3 Nous renvoyons ici à la pensée de Carl Schmitt et à son idée d'une sécularisation des schèmes de pensée théologiques dans la pensée politique moderne.

4 Dans son *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Durand 1969).

5 Sur l'euphémisation chez Durand, voir *op. cit.*, p. 127 sq.

plète du signe placé devant elle. Ce processus s'adosse à un phénomène de contamination, de dédoublement ou même de crasis (fusion) de deux motifs, deux images, deux registres symboliques allant dans le sens d'une prévalence de la valeur positive ou d'une assimilation de la négative originaire à celle-ci. Ce sont d'abord deux motifs qui, provenant d'horizons différents, dérivent pour ainsi dire l'un vers l'autre, s'accolent par une attraction caractéristique de l'association imaginaire et se trouvent former couple, encadrant une représentation originale.

Ainsi, une des trois grandes épiphanies ou schématismes d'apparition imaginaires de l'angoisse, à savoir la chute, révèle, étudiée en elle-même⁶ à partir de ses engrammes réflexologiques, un très profond enracinement dans la structure sensori-motrice de l'homme. Son traitement comme thème catamorphe – ou « métaphore axiomatique », pour le dire avec Bachelard – se justifie parfaitement. En effet, elle rassemble sous son schème un très riche symbolisme à dominante originairement négative – comme cela est régulièrement le cas, puisque, pour Durand, les dominantes positives ne peuvent que se découper antithétiquement contre l'arrière-fond ténébreux⁷. Le thème de la chute avec son symbolisme originaire va se trouver associé avec celui de l'alimentation carnée, de la sexualité, de la féminité et subir finalement un infléchissement moralisateur.

Alors que les symbolismes primaires n'ont pas de dimension justificante, les associations d'images que nous avons indiquées vont faciliter l'introduction d'une sorte de dogmatisation mythologique et de rationalisation religieuse dans le régime symbolique. Ce processus qui va se révéler tout à fait fondamental, puisqu'il n'en ressort rien moins qu'un déclin de la symbolicité elle-même des schèmes imaginaires impliqués, Durand le situe sous la classe très large et fort vague des processus d'euphémisation. Ainsi, la « féminisation de la chute » – telle qu'elle s'accomplit dans un très grand nombre de traditions mythologiques – « serait en même temps son euphémisation »⁸. C'est ce qui motive l'appréciation de l'euphémisation comme « constitutive de l'imagination »⁹.

L'euphémisation n'est ainsi rien moins qu'une déperdition de substance symbolique par le fait même que les thèmes associés au thème original ont par rapport à lui un caractère abstrait et généralisant qui constitue une sorte d'« ébauche métaphorique des grandes

6 La démarche de Durand dans son travail est principalement d'isoler les schèmes et de les étudier comme des ensembles consistants.

7 « ... il n'y a pas de lumière sans ténèbres alors que l'inverse n'est pas vrai : la nuit ayant une existence symbolique autonome » écrit Durand en ouverture de son exposé du « régime diurne de l'image » (Structures p. 69). L'originalité de l'expérience douloureuse s'explique pour Durand par le fait que l'expérience fondamentale qui s'ouvre avec la naissance est celle d'un changement d'état érodeur et destructeur. Il est vécu dans l'angoisse et figure le temps. Tous les symbolismes originaires sont des symbolismes du temps, de son écoulement, de l'anéantissement qu'il cause. Les symboles produits à ce stade sont d'une grande richesse et recouvrent, de fait, les registres thériomorphe, nyktimorphe et catamorphe dans leurs valorisations initialement négatives et anxieuses.

8 Durand, *ibid.*, p. 127.

9 *Ibid.*, p. 128.

conceptions philosophiques »¹⁰. Généralité et abstraction représentent une décondensation du sémantisme du symbole – pour jouer sur la terminologie de Durand. En effet, tant que le symbole retient en lui-même tout son sémantisme, il opère de toute son efficace et déploie toute sa vertu. Il condense le « suc ontologique contenu » dans la dimension symbolique. Le symbole commence à perdre de sa substance symbolique à partir du moment où la sémantité de ses thèmes commence à se dégrader : « le symbole se transforme en signe d'abord, en mot ensuite, et perd la sémantité au profit de la sémiologie »¹¹.

Ce processus court parallèlement à celui de l'idéation abstraictive, la mythologisation / idéologisation / rationalisation. Car un symbole véritable, un symbole resté dans sa force élémentaire originaire, est « en même temps la réalité symbolisée et le signe symbolisant »¹². Il est encore image au sens bachelardien. Cela pose la question de la sémantité de l'image. Or, la dimension sémantique apparaît, dans le cadre d'une telle position du problème, comme celle de l'actualité du sens, en lui-même, dans l'accomplissement de son articulation, sans vicariance aucune. La vicariance doit se comprendre toujours comme une sorte d'euphémisation, c'est-à-dire d'atténuation de la force affectuelle, de la charge commotionnelle, anxieuse ou de bien-être, du symbole. La sémantité du symbole c'est le *symbolum redivivum*, épilé à travers tous ses membres, l'un après l'autre, déployé sans contraction, sans substitution aucune, *totaliter*¹³.

Ainsi, le processus majeur de dégradation de la sémantité du symbole peut être identifié comme euphémisation. Celle-ci couple le thème initial à des thèmes qui y introduisent un glissement vers des valeurs de plus en plus éloignées de lui, jusqu'à atteindre les valeurs exactement opposées¹⁴. L'introduction de l'ambivalence ou de la contradiction n'est cependant pas en elle-même réductrice de la charge symbolique – puisque la *coniunctio oppositorum* est la caractéristique spécifique de la tension imaginaire-symbolique et du déploiement de l'énergie psychique de l'*imago*. L'euphémisation est commencement de dé-symbolisation dès le moment où le glissement thématique amène des thèmes et des schématismes généralisants et rationalisants. Il y a ici un processus de détachement à peine perceptible au départ et très faiblement croissant dans ses prodromes, qui progressivement fait décoller l'action symbolique de la singularité de l'image, de l'événement de sa force et du retentissement énergétique qu'elle a dans la psychè.

10 Ibid., p. 127.

11 Ibid., p. 162. La dégradation du sémantisme originaire du symbole est pour Durand une intellectualisation, sémiologisation du symbole.

12 Ibid., p. 175.

13 Il faut se garder cependant de projeter, à partir d'une telle présentation, le symbole comme un objet bien défini, qui a une complétude et une numérabilité parfaite – de ses parties, ses membres, ses articulations. Une telle entification du symbole n'est pas seulement non nécessaire, mais elle contredit la lecture actualiste de son concept. Pour comprendre l'intention d'une herméneutique actualiste du sens, voir notre *Sciences du sens* (Clam 2006a).

14 Ainsi « l'ange est l'euphémisme extrême, presque l'antiphrase de la sexualité » (ibid., p. 162).

L'image n'agit plus immédiatement et par elle-même. Les thèmes qui s'y adjoignent ne lui ressemblent pas. Ils n'ont pas sa singularité, sa matérialité ni la directitude de ses effets. Ils ont quelque chose de détourné, de second, comme tiré d'une multitude d'effets premiers. Ils sont abs-traits et représentent des idéations complexes effectuées à partir du donné premier des images. Pour arriver à l'idée d'un féminin principal réunissant les thèmes de la dévoration, la copulation et la chute, il faut qu'ait éclos la possibilité d'un mode du sentir et du penser capable de se distancier du courant de la vie psychique, de se soustraire au flux des commotions psychiques, à la succession des tableaux allumés en soi par les images suscitées dans la psychè à son contact avec le monde. La vie livrée à l'action continuelle des images ne retentit que d'elles et n'est pas en mesure de se situer en dehors de leur flux pour élaborer des représentations autonomes.

Or, l'euphémisation se présente comme un processus symbolique, c'est-à-dire comme un processus s'accomplissant de plein droit dans la dimension symbolique, mais aménageant en même temps une atténuation de l'adhésion à l'image par un dépassement de sa singularité. L'impact immédiat des énergies de l'imaginaire est suspendu par la création de tampons virtualisants : l'image est dé-singularisée et ne se vit plus dans l'immédiateté de son efficace ; elle est associée à des images qui lui sont de plus en plus dissemblables ou même antithétiques ; ces images sont à la fois vicariantes et de nature de plus en plus abstraite ; cela virtualise son action et la met en suspend dans un espace idéal séparé de la vie actuelle de la psychè. Les notions générales de péché, de culpabilité, de réparation apparaissent dans un tel contexte. Elles apportent avec elles des logiques de cohérence idéale qui se substituent aux simples et factuels enchaînements d'images opérant sans réserve, de toute la spontanéité de leurs interactions énergétiques. Des rationalisations se dessinent qui permettent une sorte de contournement des grands attracteurs chaotiques, des béances tourbillonnaires dans lesquels l'exister du vivant humain est ancré.

En effet, le vertige engrammé dans toutes les fibres de ce vivant creuse au-devant de chacun de ses pas des vides, des précipices, des noirceurs sans fond. Dans la structure sensori-motrice et réflexologique humaine sont implantés le schème de la chute et du saisissement vertigineux, d'une part, et son correspondant du ressaisissement et de l'élan ascendant. L'euphémisation permet de recouvrir cette tension originaire brute, massive, élémentaire, quasiment purement commotionnelle, par de multiples tensions autres et moindres qui s'articulent imaginairement autour de tableaux moins singuliers, moins immédiats et moins directement effectifs. C'est une sorte de diffraction du schème symbolique brut – difficilement soutenable en tant que tel – en une multiplicité de thèmes substitutifs qui correspondent à « une mise en miniature de l'angoisse »¹⁵ fondamentale. Les thèmes symboliques de substitution qui ont ainsi émergé sont capables de s'organiser en systèmes aux logiques généralisantes, et même en « harmoniques morales »¹⁶.

¹⁵ Ibid., p. 134.

¹⁶ Ibid., p. 129.

Le sujet s'installe dès lors dans une position de maîtrise et de *diairesis* (choix délibéré) transformant le vertige de chute et l'inquiétante étrangeté ouverts si radicalement et irrémédiablement en lui-même et au-devant de lui-même, en une situation comme objective de tentation¹⁷, rencontrée dans le monde, l'appelant à son commandement de soi et du monde¹⁸.

Le symbole arbitraire

À la confluence de toutes les formes de désymbolisation se trouve ainsi cette croissance de la distance, de la maîtrise et du choix raisonné qui donne au sujet une latitude de plus en plus grande par rapport aux *images* de l'inconscient et à leurs affects dans le psychisme. Or, cette maîtrise de l'univers mental des images s'accompagne d'une maîtrise de l'univers physique et humain par les techniques de l'exploitation de l'environnement matériel et celles de l'organisation collective. L'ancrage des projections courantes du sens dans les formes (Gestalten) de la nature se réduit de plus en plus jusqu'à atteindre des proportions minimales. La signification symbolique quasi immédiate de ces formes se perd : le bestiaire ne livre plus les images fondamentales de la lecture du monde et de sa genèse ; l'herbier ne corrèle plus formes, couleurs, ascendance astrale, vertus curatives, ... dans un tableau de correspondances symboliques qui est celui du sens complet de la forme dans l'ordre macro- et microcosmique.

À la fin d'une modernité qui a longtemps conjugué sa pulsion émancipatrice avec un certain imaginaire de la puissance et de la hiérarchie – rappelons que pour Carl Schmitt cette modernité ne fait que séculariser, dans le champ politique, l'ordre théologique élaboré dans la période pré-moderne –, la distanciation des symboliques les plus communes s'accroît de manière remarquable. On a l'impression, quand on se situe dans l'univers post-moderne, que notre monde a effectué une vraie rupture avec tout ce qui l'a précédé. En effet, la modernité avait conservé beaucoup des matériaux imaginaires anciens et les avait recyclés dans ses projections rationnelles de l'image du monde. La gravité de cette rupture ne peut être dissociée de celle d'un délaissement des grands symbolismes pour la production du sens.

17 L'exemple de la transformation du vertige en tentation est celui que prend Durand lui-même. Notre exposé est très proche des thèses durandiennes, mais tente d'explicitier certaines de leurs ambiguïtés.

18 Euphémisation désigne également chez Durand la variété des processus qui transforment les thèmes nocturnes en thèmes diurnes, les thèmes de mouvement et de violence en ceux du repos et de l'apaisement, ceux de l'abandon à la nudité en ceux de l'intimité et de la chaleur charnelle du blottissement. C'est ainsi que le concept vient à signifier toute transmutation de valeurs symboliques. Il est ainsi question d'euphémisation intimiste et de « féminisation euphémisante » (ibid., p. 134). La sécularisation de valeurs religieuses s'insère dans le cadre d'une telle transmutation qui, dans son cas, fait succéder à une représentation symboliquement forte, intense, une nouvelle représentation qui, tout en gardant une certaine évidence, perd de son intensité et de sa substance symboliques.

Lacan est occasionnellement intrigué par cette question de la variance ou invariance du symbolique. Il semble avoir été tenté par une option aussi radicale que l'option saussurienne d'une arbitrarisation généralisée du symbole: le symbole n'aurait aucune base dans la nature et aucune Gestalt ne parlerait d'elle-même – mais uniquement par différences oppositives par rapport à l'univers des autres formes. Son départ est, comme le nôtre, pris dans la reconnaissance de l'unicité de la démarche de connaissance occidentale, laquelle ne se laisse plus conduire par les analogies, les sympathies et les correspondances de tout ordre subsistant entre les êtres pour en déduire les étiologies de leur devenir et le pourquoi de leur être. Lacan reconnaît la césure introduite par la science moderne qui fait de nous la seule culture qui ne pense « jamais au retour régulier des astres et des planètes »¹⁹, alors que toutes les autres le font de manière centrale et indispensable pour leur orientation dans le monde.

La sortie de la référence naturelle-symbolique que nous pourrions appeler, en restant proche des textes lacaniens, la référence de la Gestalt, a des conséquences globales importantes. En effet, des faits aussi centraux que la différenciation sexuelle, le lien intergénérationnel, la forme signifiante du corps humain devraient être remis en question par ce mouvement de dé-symbolisation. Quelle autre signification peut jouer ce rôle fondamental de structuration globale du sens? Il n'y a plus, pour Lacan, qu'à « situer la garantie de la réalité dans le ciel »²⁰.

Le Dieu non trompeur de la méditation cartésienne va s'évanouir lui aussi à la fin de la modernité et laisser béant le fondement de la vérité. Entre-temps c'est l'imaginaire comme somme des images où s'ancrait un symbolisme naturel qui est évacué. Lacan conçoit en effet l'imaginaire – dans le texte « Psychanalyse et cybernétique »²¹ – comme solidaire d'une formalité (ou Gestalt-ité) pour ainsi dire naturelle. Il forme une sorte de réserve de formes naturelles et normatives qui ont complétude et perfection internes. Lacan les appelle « premiers symboles, des symboles naturels »²². Elles font le plus souvent référence au corps humain, à un certain nombre d'objets évidents, comme le soleil, la lune, la mer, ... L'imaginaire qui est leur plérôme n'est pas homogène au symbolique, dans l'ébauche lacanienne. Cela veut dire clairement qu'il n'y a pas d'« objet [symbolique] électif, privilégié, prévalant »²³. Il n'y a pas de norme dans la relation d'objet, pas de Gestalt qui soit « bonne forme », forme naturelle « dans la nature vivante »²⁴. Lacan va même jusqu'à prendre le contre-pied des conceptions naturalistes du symbolique. Ce qui est Gestalt – et Gestalt veut dire toujours pour Lacan Gestalt naturelle –, objet électif, est « mauvaise forme dans le symbolique »²⁵.

19 Lacan, Séminaire 3, p. 78.

20 Lacan, *ibid.*, p. 78.

21 Conférence parue dans l'édition du Séminaire 2 de Lacan, p. 403-421.

22 Lacan, *ibid.*, p. 418.

23 Lacan, *ibid.*, p. 419.

24 Lacan, *ibid.*, p. 419.

25 Lacan, *ibid.*, p. 419.

Si au plan de l'imaginaire les symboles ne sont pas véritablement arbitraires, leur non arbitrarité risque de contaminer l'herméneutique analytique des symboliques du sens. Elle la fait dévier en effet sur des voies d'interprétation qui sont celles, traditionnelles, des symbolismes naturels évidents selon des lois de correspondance plus ou moins élémentaires et lui impose de surcroît des apriori normants – puisque les symboles naturels sont toujours valorisés comme puissances et perfections – qui introduisent dans le processus analytique un point de vue de complétude qui lui est parfaitement étranger. Avec le choix d'une herméneutique du symbolique par analogie à celle de la symbolique arbitraire ouverte des machines combinatoires cybernétiques produisant spontanément et aléatoirement du sens, Lacan consacre le divorce du symbole de tout assise naturelle et de tout ancrage normatif axial.

Le choix théorique de l'arbitraire symbolique est pour Lacan décisif pour la conception et la pratique analytiques. « Il s'agit de savoir si le symbolique existe comme tel, ou si le symbolique est seulement le fantasme au second degré des coaptations imaginaires. C'est ici que se fait le choix entre deux orientations de l'analyse »²⁶. S'en tenir à une symbolique de l'imaginaire orientée sur les bonnes et vraies formes naturelles ramènerait l'analyse au statut d'une « rectification, d'une normalisation, en termes d'imaginaire »²⁷ de la problématique inconsciente; alors que l'analyse a vocation d'être « une libération du sens dans le discours, dans cette suite du discours universel où le sujet est engagé »²⁸. Il y a ainsi une rupture de continuité entre la nature et la culture, entre le sens naturel imaginaire – avec ses formes bonnes et mauvaises – et le sens culturel. Le processement à vide des nombres dans la machine cybernétique vient ainsi à cristalliser le modèle d'un langage comme système de signes qui dé-limite, excède le rétrécissement du sens dans la nature.

Alors que les bonnes formes sont premières dans l'intuition, elles sont lointaines dans la machine cybernétique, dans le sens où elles sont improbables et qu'il faut mobiliser, pour les produire, une très grande capacité de calcul, nécessaire à la sensibilisation de la machine à une forme particulière²⁹. Le symbolique vient à signifier ainsi chez Lacan l'entité mathématique, cybernétique, formelle, sans contenu à digitaliser. L'intuition gestaltiste s'oppose ainsi au processement digital à vide de symboles. En réponse à une objection d'O. Mannoni qui affirme que « la doublure imaginaire » est ... la nourriture

26 Lacan, *ibid.*, p. 419.

27 Lacan, *ibid.*, p. 419.

28 Lacan, *ibid.*, p. 419.

29 Je cite et commente Lacan, *ibid.*, p. 433. Nous trouvons dans le Séminaire 11 (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 165) une mise en garde contre toute tentation de prolonger les configurations topologiques issues des jeux de l'ordre symbolique en quelque chose qui leur donnerait l'apparence et la fonction de Gestalten. Les bonnes formes n'ont pas à émerger des schémas topologiques et ne le peuvent pas. Car ceux-ci sont, à la différence des premières, des figures brisées où la faille et la béance sont centrales, empêchant toute arrivée à complétude et à rondeur de la forme.

indispensable du langage symbolique », Lacan maintient³⁰ que le langage naturel est un « langage incarné dans une langue humaine [et qu'il] est fait... avec des images choisies », c'est-à-dire avec des bonnes formes, les formes naturelles. Ainsi, il semble qu'une « expérience imaginaire leste toute langue concrète » (ibid.) de ses bonnes formes, de son intuitionnisme particulier. Lacan insiste que la médiation imaginaire, le « truchement imaginaire » ... « arrête, stoppe, embrouille la médiation symbolique. Celle-ci est perpétuellement hachée, interrompue »³¹ par elle. La dimension imaginaire avec sa dépendance de l'image naturelle est encore quelque chose de trop concret parce que limité par ses ancrages biologiques, rétrécissant la relevance des symboles à ce qui réfléchit adéquatement un milieu naturel. Elle est donc essentiellement limitée et limitante.

À cette imaginarité Lacan oppose le symbole mathématique cybernétique sans forme et sans contenu, simple place (0 ou 1) dans un arrangement dont les produits sont aléatoires. Le symbolique représente cette faille dans la construction imaginaire de l'homme. Ce qui est « nouveau dans l'homme » : « c'est que quelque chose est déjà assez ouvert, imperceptiblement dérangé dans la cooptation imaginaire, pour que puisse s'insérer l'utilisation symbolique de l'image »³². Le départ est ainsi donné d'une dimension arbitraire de la symbolisation, d'une liberté de symboliser au-delà de l'imaginaire naturel. Ceci dit, il faut tenir compte du fait que l'imaginaire s'interpose sans cesse dans la chaîne symbolisante. Il l'interrompt, la hache, la scande, il est à la base de la résistance dans l'analyse.

On pourrait ainsi voir dans la dichotomie imaginaire / symbolique une opposition entre naturalité et facticité historique. La facticité historique dont il s'agit est un aléa auto-producteur dans la mesure où ce qui est factice dans l'historique et le culturel est le résultat d'effets de sens produit par un langage en procès continu qui engolfe les individus, les sociétés, les cultures qui l'utilisent. La facticité aléatoire et engolfante du symbolique empêche qu'il soit associé d'une manière ou d'une autre à un quelconque principe téléologique. Il n'y a pas la « moindre tendance au progrès ... dans aucune des manifestations concrètes et historiques des fonctions humaines »³³. Il n'y donc pas de perfection, pas d'idéal, pas de valeur parfaite normante dans l'ordre symbolique – il n'y a que la complétude de l'univers symbolique en tant que discours.

En construisant ici ce contraste entre le règne imaginaire encore proche de la nature et de ses symboliques élémentaires, et le symbolique comme processement aveugle de signes contingents, Lacan instaure un conflit entre un symbolique toujours en instance ou en insistance et un imaginaire qui l'empêche de se déployer. Ce conflit est finalement fondamental, car ce qui insiste dans le symbolique, c'est la clé même de la chaîne lan-

30 Lacan, Séminaire 2, p. 437.

31 Lacan, ibid., p. 438.

32 Lacan, ibid., p. 442.

33 Lacan, ibid., p. 447. Lacan ajoute un peu plus loin : « toutes les formes de la vie sont aussi étonnantes, miraculeuses, il n'y a pas de tendance vers des formes supérieures ».

gagière en laquelle est inséré le destin de tout être qui naît au langage. Les risques associés au conflit sont eux aussi d'une grande gravité. En effet, le symbolique peut rester « muet, non réalisé »³⁴, tant l'opposition de l'imaginaire peut lui être forte. Dans l'ensemble, la situation du symbolique est d'être « à la fois non étant et insistant pour être », « en gésine, en train de venir, insistant pour être réalisé »³⁵.

La théorie lacanienne du symbolique rompt avec toutes celles que nous avons présentées. Tout en reconnaissant l'universalité de l'imaginaire³⁶, Lacan situe le symbolique sur un tout autre plan dont les traits marquants sont l'aléa, la combinatoire, l'impossible dominance, tout à l'opposé de la généralité, l'invariabilité, l'axialité, l'accessibilité immédiate à l'intuition de l'imaginaire. Sa théorie nous introduit, sans le vouloir pour ainsi dire, à un régime du symbolique qui est celui de nos modernités tardives, lequel semble découplé de toute l'axialité que la permanence des symboliques historiques a projetée dans l'ordre du sens. La culture de la post-modernité est une culture de la désaxialisation dans le sens où est toujours à l'œuvre en elle une opération de dé-traditionnalisation et de découplage des stabilités historiques devenues contingentes et perdant ainsi toute légitimation apriorique.

En effet, la post-modernité est caractérisée par la fin d'un régime qui fut la loi et la règle de toutes les sociétés connues jusqu'à nous. Ce régime est celui de la rareté, de la rigueur et de la pénibilité. Or, ce régime s'est toujours couplé avec des symboliques très stables faisant sens de l'existence comme quelque chose de régi par les rigueurs du travail, de la sexualité, de la mort et de la domination des dieux. Le monde qui est né de l'achèvement de l'histoire, où la guerre (mondiale) est impossible, où la société est mondiale et polycontexturale, n'ayant plus ni centre (géographique) ni sommet (politique), où les flux d'énergie, d'information et de monnaie reçoivent périodiquement l'ensemble des environnements matériels, des besoins eux-mêmes, des objets utiles ou esthétiques, des manières de les produire et de les consommer. Ce monde s'est désancré des références naturelles-« symboliques »³⁷ qui ont structuré les projections de sens des mondes qui l'ont précédé. La référence à la Gestalt n'a cessé de s'amenuiser. Si elle est loin d'être arrivée à extinction, elle n'est plus opérante que dans des rhétoriques, parfois centrales encore, mais toutes vouées à la conservation ou la transmission de sémantiques traditionnelles. Partout ailleurs, ce sont des mouvements de contingenciation de la norme qui sont à l'œuvre. Les limites du licite ne cessent de reculer et de nouvelles constructions de sens, de nouvelles manières d'agir et de se sentir sont probabilisées qui étaient impensables sous le régime symbolique de la Gestalt.

34 Lacan, *ibid.*, p. 447.

35 Lacan, *ibid.*, p. 448.

36 Sans mesurer cependant l'intérêt de ses schèmes et de ses archétypes pour la structuration du monde des objets – que les travaux de Bachelard et de Durand ont tenté d'éclairer.

37 Ce symbolique correspond à l'imaginaire chez Lacan, d'où notre ajout : naturelles-symboliques. La conception « cybernétique » du symbolique chez Lacan transforme profondément son sens usuel.

Dé-symbolisation de l'intimité

L'intimité, qui est l'objet spécial de notre enquête, est massivement touchée par ce mouvement de dé-symbolisation. Nous avons vu que la famille, ce cadre de toutes les catégories de relations intimes – duales, plurales, intragénérationnelles et intergénérationnelles –, était particulièrement mise au défi par les dé-symbolisations actuelles de sa substance morale. On a l'impression que les symbolismes porteurs de l'idée de famille flottent dans l'incertitude.

Peut-il y avoir famille sans hiérarchie, autorité, asymétrie des positions, sans renoncements à la réalisation de soi? Qu'est-ce qui justifie l'exception juridique maintenant la famille en dehors de l'effort de juridicisation des relations et préservant ainsi, à l'intérieur de son cercle, des types de relations asymétriques, inégalitaires et de domination? Qu'est-ce qui justifie l'autorité parentale ou sa prédominance sur celle d'institutions ou d'organismes capables de mieux exercer la fonction socialisatrice que des parents en désinsertion ou en rupture affective?

Qu'est-ce qui justifie l'interdiction des relations sexuelles entre consanguins, quand elles se font sans risque de procréation – la seule justification moderne pour déconseiller de telles relations étant d'ordre biologique et de santé publique? Si l'inceste intergénérationnel père-fille, mère-fils paraît gravement déstructurant – mais que savons-nous au juste de la structuration psychique ou de la fonction paternelle ou maternelle? –, l'inceste intragénérationnel est-il tout aussi strictement condamnable?

Qu'est-ce qui milite contre la légalisation de mariages homosexuels, contre l'adoption d'enfants par des couples de même sexe, contre la formation d'un pan social entier dans lequel les familles seraient formées sur des bases non biologiques? Pourquoi ne pas considérer le capital biologique de reproduction comme un capital social, propriété de la collectivité et circulaire en tant que tel entre ses membres?

Qu'est-ce qui justifie encore l'exclusion de la sexualité, en particulier des actes sexuels, hors de l'espace public? Pourquoi ne pas reconnaître le besoin sexuel comme un besoin légitime, qui a le droit de se dire et de revendiquer sa satisfaction, tel un droit, auprès d'une instance sociale?

Quelle raison y a-t-il à maintenir une symbolique du corps humain qui culpabilise sa nudité, associe honte et souillure à certains de ses orifices, préserve sa dichotomisation en parties nobles et parties basses, condamne la créativité de jouissances puisées dans le désordre de ces hiérarchies³⁸?

Si dans beaucoup de cas, on tend à répondre non ou rien, on a, dans les cas contraires, énormément de mal à se justifier sans recourir aux rhétoriques traditionnelles sollicitant des valeurs auxquelles l'adhésion ne se fait plus spontanément. Par contre, centralement

³⁸ Rappelons le plaidoyer pour une dé-limitation du corps humain pour l'œuvre de la jouissance qu'est *Le nouveau désordre amoureux* de P. Bruckner et A. Finkielkraut (1977).

opérante est la tendance à la déconstruction des contours tant traditionnels que modernes du sens. C'est une sorte de contingenciation généralisée de la valeur et de la norme qui agit non pas dans un sens subversif, revendicatif ou révolutionnaire, mais tout simplement modal ou cognitif.

Nous sommes loin de la contestation d'un ordre établi et répressif par un mouvement des idées apportant avec lui ses propres valeurs et ses propres affirmations. Ce qui est en cause, c'est le contour de toute forme. Il n'y a pas de réponse à la question touchant le tracé du contour et sa légitimité. Pourquoi telle différence doit-elle être exclue? Pourquoi la forme doit-elle être maintenue dans ces limites et ne pas se transformer en une autre? Quand on se rend compte, avec les philosophies de la déconstruction et les logiques de la différence³⁹, que le sens n'est pas un contenu, mais opération de différenciation et de variance, on se rend compte que le sens, dans le cadre d'une telle culture, est toujours le produit d'un exercice de déviance par rapport aux formes existantes.

Là est l'origine du sentiment d'inefficace de la Gestalt qui légitimait sans difficulté et par une surabondance de l'évidence tous les contenus et toutes les articulations de l'ordre qui se trouvait sous son régime. Il est ainsi facile de varier les exercices de fantomatisation des contours de la Gestalt pour se rendre compte que tout est substituable en elle et que son arbitrarité est radicale. L'insécurisation naît quand, massivement défiée, pervertie, transformée, elle ne sait opposer aucune résistance à sa contingenciation et que celle-ci s'accomplit sans qu'apparaisse aucune conséquence notable. C'est le spectacle de quelque chose qui devient possible alors qu'il était impensé, improbable ou illicite et interdit, et dont la possibilisation n'est payée d'aucun coût. Un tel spectacle relativise décisivement la fermeté des formes et les pose dans un espace de validité provisoire, en suspendant la croyance en un axe possible par rapport auquel elles pourraient se situer quant à leur vérité ou simplement quant à leur solidité à l'épreuve ou leur disponibilité à l'usage.

La question est donc de savoir à quel point le domaine circonscrit par la notion tant psychologique que sociologique de l'intimité est ouvert, en ses significations centrales et ses normes, à la contingence et à la variation. Il s'agit d'éprouver la dureté résiduelle des noyaux symboliques du domaine et de se faire une idée de la trajectoire décrite par leur déclin.

Le désancrage primordial du domaine intime hors de la dimension du symbole s'accomplit dès le moment où il devient possible de penser la sexualité et les relations fondatrices qui s'entend en elle en dissociation de la procréation et de la fertilité féminine. La sexualité est, pananthropologiquement, une puissance centrale et effroyable de l'existence parce qu'elle est la force et le visage de la vie elle-même dans ses aspects de merveilleuse fertilité, de déploiement au jour du vivant et de réinvolution dans la mort. La sexualité a le goût, plus exactement est la saveur même de cet éveil de la sève dans le

39 Nous pensons bien sûr à des auteurs comme Derrida pour la première, et Spencer Brown pour la seconde.

vivant, de la circulation jouissive des substances qui, en en parcourant les fibres, les érigent vers le jour et vers l'acte de leurs formes et de leurs fonctions ; elle est aussi la saveur de l'acte violent de pénétration et transperçement qui meurtrit puis s'éteint dans de petites morts ; elle est enfin la saveur du retour du vivant discontinu à la continuité quand s'arrête son souffle et qu'il retourne à la matière qui bouche à présent tous ses orifices et le rend à la nuit d'où il a été tiré.

Nous sommes les premiers hommes à pouvoir penser et sentir la sexualité en dissociation de ce complexe phénoménologique et symbolique qui formait son essence concrète et intuitive. Nous sommes les premiers hommes à projeter un idéal de beauté féminine sans aucune référence à l'*ubertas* fondatrice du féminin. L'esthétique féminine contemporaine est à l'opposé de l'esthétique traditionnelle laquelle consiste en « various appearance-enhancing acts that are designed to show <the women's> reproductive viability »⁴⁰. L'idéal de la beauté hyperérotisée d'aujourd'hui est un idéal de minceur de la silhouette, d'effacement des rondeurs, d'effilement de l'enveloppe carnée, de négation des « formes » de la fécondité. Or, traditionnellement, les puissances de la production du vivant humain incisives dans le corps féminin en font le mystère. Le plantureux, le luxuriant de ses formes sont immédiatement perçus comme le féminin essentiel. Ils sont à la fois familiers et étranges, nourriciers et croissant au-delà de ce qu'ils nourrissent, conjoignant et prolongeant les principes de la discontinuité vivante et de la continuité létale⁴¹.

L'idéal de beauté contemporain ne diffère pas seulement sur des traits particuliers de la figure féminine telle qu'elle a été projetée dans la plupart des cultures. Il est en rupture avec l'ensemble de sa symbolique reproductive, dans le sens où il semble vouloir se placer en contradiction complète avec lui. Il ne garde rien du fond antérieur et innove dans la direction inexplorée d'un Éros sans lien avec l'étrange et inquiétante féminité comme conjonction de l'abondance, la jouissance et la mort. L'émaciement des traits du visage, l'étirement des fuseaux musculaires des membres et du tronc dessinent une ligne quasi évanouissante, n'opposant pas de résistance à un désir que n'aiguillonne aucune angoisse.

C'est la figure imaginaire-symbolique⁴² du féminin qui entre ainsi en latence et avec elle l'énigme de la différence sexuelle et de la reproduction. Il s'agit d'une énigme violente, fulgurante qui détermine les symbolismes les plus riches élaborés autour des conduites sacrificatoires, des thématiques ouvertement sexuelles, des pratiques initiatiques qui sont au fondement de la structure familiale et sociale. Le dépassement du complexe idéal et symbolique de la reproduction est si radical qu'il devrait représenter pour l'an-

40 Sternberg et alii, 1991, p. 272.

41 L'ambiguïté de la figure féminine a été étudiée sur la base d'une énorme documentation anthropologique et esthétique par Neumann (1974) dans son *Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unerwarteten*.

42 Nous précisons : imaginaire-symbolique, pour la distinguer du symbolique lacanien.

thropologie un véritable casse-tête⁴³. La scission de la sexualité du complexe reproducteur est si profonde que plus rien ne rayonne de l'un vers l'autre.

La latence de la symbolique fondatrice laisse émerger un tout autre complexe au centre de l'imaginaire sexuel. C'est la jouissance qui constitue l'horizon unique dans lequel se construit le sens de la sexualité. Or, la jouissance, découplée de ses associations symboliques traditionnelles, se présente aujourd'hui sous des contours très mal définis. Elle se soustrait, tant au niveau descriptif phénoménologique qu'au niveau de la conceptualisation psychologique ou psychanalytique, à une saisie satisfaisante. On ne voit pas bien ce qu'elle est, dans quelle économie fonctionnelle, imaginaire ou symbolique elle s'insère. On ne voit surtout pas comment dans quel rapport elle se trouve avec le concept et la réalité de la libido telle que la psychanalyse la contourne. L'entreprise lacanienne d'une reconstruction d'une partie centrale de la théorie psychanalytique sur la base d'un concept spécial de jouissance s'est engagé dans cette carrière. Les obscurités de la théorisation lacanienne sont cependant telles que le concept reste impraticable et ne peut être reçu franchement dans la réflexion psychanalytique. Elle a néanmoins le mérite de s'attaquer à ce qui se présente comme un véritable continent noir, une aire anonyme d'extension immense dans laquelle il faut tracer des avenues d'exploration, circonscrire des territoires et les dénommer, imaginer des liaisons avec les parties mieux éclairées de la théorie analytique.

Projeter une compréhension de l'intimité contemporaine ne peut se faire sans tenir compte de sa fantasmagorie centrale. Or, celle-ci promet la jouissance en horizon dernier de la compréhension de l'intimité et de la sexualité contemporaines. En même temps, on se rend compte qu'aucune des théories existantes – à part la sibylline théorie lacanienne – n'a prévu l'intégration de la réalité d'une telle jouissance au cœur de ses descriptions et de ses réseaux conceptuels. Une différenciation du jouir sexuel et du jouir non sexuel est d'une extrême importance dans ce contexte – surtout lorsqu'on prend en compte des formes orgasmiques du jouir non sexuel⁴⁴. Une théorie de la jouissance doit

43 L'énigme n'est pas seulement anthropologique, mais aussi socio-biologique. En effet, les constantes socio-biologiques de la sexualité s'interprètent en termes de tendances à la reproduction, conservation et transmission de groupes de gènes au sein d'une lignée biologique sexuée. Voir là-dessus la contribution de Robin Fox (1982); voir aussi le rappel des théories dans Sternberg and Beall 1991, p. 257-280, en part. p. 271-273, ainsi que la critique du socio-biologisme évolutionniste. Dans tous les cas, la dérogation aux constantes est frappante parce qu'elle couvre plusieurs champs théoriques.

44 Comme dans les addictions fortes. Déjà le jouir non orgasmique et non sexuel est assez peu différenciable du jouir orgasmique et sexuel lorsqu'on l'approche avec les outils descriptifs de la théorie courante de la satisfaction corporelle. Celle-ci se meut encore dans les cadres de la théorie freudienne de l'excitation avec son schématisme de la tension et dé-tension. Instructif est par exemple la description dans le DSM III-R (1989) d'un phénomène compulsif décrit comme un processus de rétention extrême concomitant avec une montée de la tension, suivi d'une ab-tension à forte charge jouissive: « A. Impossibilité de résister aux impulsions... B. Sensation croissante de tension immédiatement avant l'acte. C. Satisfaction ou soulagement pendant l'accomplissement de l'acte » (DSM III-R, p. 369) ou encore « plaisir intense, satisfaction ou soulagement... » (ibid.,

prendre son départ dans de telles différenciations pour progresser dans l'élucidation de son phénomène.

Il existe cependant une position théorique au moins, celle de Georges Bataille, qui maintient une continuité entre la sexualité ancrée en son symbolisme essentiel et la sexualité contemporaine. Cette position considère par conséquent que le désancrage ou la désymbolisation de cette sexualité n'est pas aussi radical qu'il le paraît. L'hypothèse repose sur le fait que la jouissance est toujours à comprendre comme une opération transgressive. La théorie bataillienne ignore ce que nous avons présenté comme l'axe de transformation de la fantasmatique de l'intimité, à savoir la dépénibilisation de l'existence et la softisation de la sexualité. Pour elle, la dimension transgressive ne peut être occultée ni réellement disparaître de l'opération sexuelle. Elle en constitue le centre et le sens. Avec la transgression c'est la symbolicité de la sexualité dans son ensemble qui est restaurée. En effet, la théorie de Bataille projette l'idée même du symbolique à partir de l'interdit, dont le corrélat réel et notionnel est la transgression.

La réflexion bataillienne sur le symbolique prend son départ dans la problématique des universaux symboliques. Le fait est que, dans la controverse autour de ces universaux, ce sont des interdits – en particulier l'interdit de l'inceste – qui sont au centre de la discussion. Or, Bataille radicalise la liaison entre interdiction et symbolicité. Le symbolique ne se comprend, pour lui, qu'à partir de l'interdit comme tension d'horreur devant la manifestation de la violence⁴⁵. La thèse, exposée dans *L'érotisme*, est que l'universel de l'interdit n'est rien d'autre que le rapport tensionnel à deux grands complexes : la mort et la sexualité, au centre desquels se trouve un seul phénomène, celui de la violence. Ainsi, l'unité et l'universalité d'un symbolique éventuel vient de l'unité, l'universalité d'un interdit, ou plus exactement de l'interdit pur, simple et unique, celui de la violence. Avec un interdit unique, nous avons une tendance unique et universelle tant au respect de l'interdit qu'à sa transgression.

Tentons une interprétation de cette thèse qui la rende commensurable avec les acquis de notre travail. Bataille pense qu'il est superflu de chercher des interdits universaux comme celui de l'inceste, car à chaque fois que nous désignons une symbolique particulière comme déterminant un interdit, nous tombons sur des particularisations de l'interdit qui sont fonction de son environnement particulier. Il pense même que l'interdit universel ne se manifeste que dans des interdits particuliers qui sont toujours extrêmement accusés dans leur particularité même. S'il y a un interdit universel posant des « restrictions *quelconques* »⁴⁶,

p. 367); de même pour la kleptomanie: « B. Sensation croissante de tension immédiatement avant de commettre le vol. C. Sentiment de plaisir ou de soulagement au moment de commettre le vol. » (ibid., p. 364).

⁴⁵ Bataille comprend le complexe formé par l'interdit, la transgression et la violence comme le complexe constitutif du sacré (*sacer*) ou du religieux.

⁴⁶ Bataille 1957, p. 58.

il ne le fait qu'au moyen d'interdits particuliers très variables. L'universel est donc informe, quelconque, le particulier variable, fugitif, idiosyncrasique, très bizarre parce toujours très particulier. L'intensité de l'interdit universel va s'exprimer toujours dans la particularité, l'arbitrarité, la bizarrerie, l'insistance maniaque de l'interdit particulier sur ses particularités. Plus l'interdit est universel, plus il sera, dans ses manifestations singulières, original et insistant. L'universel demeure donc informe en lui.

« L'interdit ... universel se traduit par des usages précis, toujours assez rigoureusement formulés », écrit Bataille dans *L'érotisme* (p. 59). À « l'origine des particularités » se trouve la surdétermination d'un « vague interdit fondamental » par des situations historiques précises qui exigeaient la régulation d'une multitude de choses : « les règles données purent être décidées pour répondre à des préoccupations secondaires » (ibid.). Un « interdit élémentaire » est donc caractérisé par une double configuration : « au centre, un noyau assez simple, assez constant, à l'entour une mobilité complexe, arbitraire... » (ibid., p. 60), celle d'« aspects subsidiaires » qui « comptent au nombre des éléments réductibles qui entourent ce noyau mal défini » (ibid., p. 61).

Cette théorie est utile au fond pour expliquer les phénomènes de dé-symbolisation, c'est-à-dire de variation et d'érosion d'interdits particuliers, par le biais de la construction d'un noyau universel de l'interdit – qui est celui de la violence comme réduction du discontinu à la continuité dont il est sorti. L'universalité n'est donc pas celle d'un interdit particulier, mais de l'idée même d'interdit ou de l'interdiction comme opposition à la tendance violente de réduction de ce qui a forme, autonomie, vie, à l'informe et l'indifférencié dans la mort. S'il y a une multitude de régulations symboliques qui varient selon les circonstances particulières de l'histoire et du milieu, si elles peuvent varier dans leur intensité et dans la croyance ou l'observance que les individus leur apportent, jusqu'à l'érosion complète, le noyau d'interdit sur lequel elles sont construites demeure évacuable. Ainsi, un complexe peut se vider de ses symboles, mais demeurer sous le signe de l'interdit alimenté par un sentiment d'horreur devant toute manifestation et toute idée de violence. Le noyau de toute symbolique est donc formé par une commotion affectuelle originaire, une révolusion, une horreur (un *abhorrescere*), une angoisse et un refus viscéral de l'être discontinu de perdre sa discontinuité – une révolusion du vivant devant la mort⁴⁷.

Si donc la symbolique de la sexualité devait subir les érosions qu'elle subit de fait aujourd'hui, si sa softisation et sa trivialisaton devaient déboucher sur son entrée dans

47 Une telle approche est antithétique d'une phénoménologie de l'imaginaire – comme celle de Bachelard et de Durand – qui pose l'existence d'une multiplicité de noyaux symboliques constituant des constantes schématiques de la mise en images, en mouvements, en tensions du monde. Chez Bataille, le noyau est infra-symbolique dans le sens où le symbole est libre de varier sans que cela influe sur le noyau constant et informe. Les deux approches, phénoménologie de l'imaginaire et philosophie de l'érotisme, se rejoignent dans la mesure où au fondement de tous les schèmes imaginaires on peut supposer le grand schème « noir » de la chute comme schème d'une abhorrescence devant l'engloutissement dans l'inanimé.

une latence complète, il demeurera toujours en son centre apparemment vide le mécanisme nucléaire du symbolique en général. Cela veut dire que là même où la sexualité serait vidée de toute sa symbolique, elle vivrait toujours de sa transgressivité, étant l'opération la plus proche de la violence de la vie et de sa tension vers l'au-delà de son principe comme tendance de son retour à la continuité amorphe. En ce sens, la sexualité serait impensable pour Bataille en dissociation non pas d'avec la reproduction, mais d'avec la violence de son acte.

La symbolique sexuelle survit – si l'on accorde l'hypothèse bataillienne – à l'autonomisation du sexuel et de sa jouissance par rapport au complexe reproducteur et aux archétypes ubertaires. Elle se maintient dans toute sa vigueur dans la jouissance contemporaine: elle anéantit l'illusion d'une softisabilité de la conjonction sexuelle de deux êtres désirants dans un acte qui les conduit à la préfiguration la plus prégnante du retour à la discontinuité. Le symbolique aurait pu délaissé la sphère de l'intimité sexuelle et la faire choir dans la trivialité d'accomplissements n'engageant pas la totalité de l'être désirant⁴⁸, si cette intimité et ses jouissances pouvaient seulement être évidées de la violence transgressive qui leur est immanente.

À partir de là s'éclairent certains phénomènes paradoxaux que nous avons rencontrés plus haut. Le dépassement de l'illusion de la séduction chez Houellebecq et dans une grande partie de la littérature érotique contemporaine n'a pas libéré la sexualité pour des rencontres et des liaisons sans mystère entre ceux qui se reconnaissent comme les sachants de l'illusion séductionnelle. Ces rencontres et ces liaisons demandent toujours à se placer à contre-temps ou contre-lieu des cadres sociaux de la licéité du sexuel. Elles n'arrivent pas à dépouiller une composante provocatrice ou transgressive qui semble non seulement les soutenir, mais parfois être leur aliment même.

Or, il arrive à Bataille de poser la question de ce que deviendrait la dimension transgressive de la sexualité, si ses interdits devaient s'atténuer dans le cadre d'une trivialisation de ses pratiques. La réponse qu'il donne recoupe parfaitement la conjecture que nous avons formulée plus haut. En effet, « la possibilité de la transgression venant à manquer », écrit-il, « elle ouvre celle de la profanation. La voie de la déchéance, où l'érotisme est jeté à la voirie, est préférable à la neutralité qu'aurait l'activité sexuelle conforme à la raison, ne déchirant plus rien. Si l'interdit cesse de jouer, si nous ne croyons plus à l'interdit, la transgression est impossible, mais un sentiment de transgression est maintenu, s'il le faut dans l'aberration »⁴⁹.

Le sexuel est métaphysiquement affaire de transgression. On ne peut le rendre inerte. L'agressivité qui lui est inhérente ne peut perdre son sérieux pour ainsi dire, sa méchanceté, son rapport authentique à la violence comme destruction sans compte. C'est pourquoi même les tendances les plus éclairées de la revendication normalisatrice de la sexua-

48 N'engageant pas le sujet dans son Dasein, pourrions nous dire avec le Lacan heideggerisant.

49 Bataille 1957, p. 155.

lité, telle cette sexualité social-démocrate décrite dans un chapitre des *Particules élémentaires* de Houellebecq – ne peuvent se maintenir sans sauvegarder une composante de variance et de déviance dans la stimulation sexuelle. La sexualité ne pourra être banalisée en un besoin biologique comme le manger ou le boire, mais devra toujours héberger de l'intimité et être hébergée par elle. L'échange sexuel doit se faire dans le secret de l'intime et ne peut s'extérioriser jusqu'à perdre ce ressort. Plus loin il va dans l'extériorisation et la banalisation, c'est-à-dire dans la dé-symbolisation et la méconnaissance de sa violence intrinsèque (comme mécanisme d'interdiction / transgression), plus il aura tendance à dévier vers des substituts de la composante transgressive, telle l'aberration (comme dit Bataille) ou la perversion. Les dévoiements réguliers de la pratique sexuelle trivialisante vers la provocation, parfois manifestement amusée, caractéristique d'une certaine littérature érotique contemporaine, se révèle être une nécessité : celle de la reconstruction d'un schéma transgressionnel à l'horizon d'une trivialisatation du symbolique sexuel.

Déclins croisés de l'image et du symbole

Une autre thèse va dans le sens d'une remise en question de la dé-symbolisation comme processus univoque menant à terme à l'érosion complète de la substance symbolique de l'agir individuel et social. Elle réunit l'évidence concernant la permanence du symbolique et réfute l'hypothèse de l'inexorabilité de son déclin en faisant état de processus de re-symbolisation touchant une multiplicité de domaines de l'action et se reflétant dans leurs sémantiques.

La question de la dé-symbolisation exige à ce stade quelques distinctions indispensables. S'agit-il d'une perte des symboles centraux ou simplement d'un obscurcissement – peut-être passager – de leur efficace, associé à une distension des liens entre les projections de sens courantes et leurs soubassements symboliques ? La latence du symbolique dont nous parlons dans ce travail relève-t-elle d'un amoindrissement, d'un anéantissement réels de la substance symbolique ou simplement d'une phase de récession du symbolique dans laquelle celui-ci se retire en dehors de toute visibilité, tout en restant capable d'y ré-émerger ?

Il est très difficile de trancher a priori. En effet, il faut spécifier le sens du symbolique dont nous parlons : s'agit-il du symbolique impliqué dans la mise en images du monde par le biais de schèmes imaginaires ; s'agit-il du symbolique psychique de la loi qui impose à l'imaginaire fluide des contenants et des limites ; s'agit-il enfin du symbolique social qui structure le sens des actes d'échange humain, des gestes relationnels, des objets cristallisant le sens de l'être en commun ou encore, simplement et généralement, qui structure le sens des faits sociaux totaux ?

Les distinctions proposées semblent indiquer déjà la réponse. La symbolique de l'imaginaire (explorée par Bachelard et Durand) ne peut s'absenter puisqu'elle est bio-anthropologiquement ancrée et intégrée aux structures réflexologiques de la sensori-motricité ainsi qu'aux structures cognitives élémentaires qui forment le départ du développement

de l'intelligence. Par contre, le symbolique social peut être considéré comme variant puisqu'une réorganisation radicalement neuve du social semble capable de se passer de ses constantes. Quant au symbolique psychologique, il ne peut se maintenir que s'il y a continuité conditionnante entre les périodes formatrices et maturationnelles des premiers âges de la vie individuelle et l'âge adulte.

On peut commencer par formuler l'hypothèse d'un déclin pour ainsi dire naturel de la symbolique par un effet d'émergence à la maîtrise des schèmes cognitifs et pragmatiques permettant l'univocisation et la solidification du monde. Cette maîtrise peut se lire comme un éveil à une certaine rationalité et fonctionnalité des fins. Dans le prolongement de ces processus se situe la fonctionnalisation de la communication et du sens, caractéristique de nos sociétés. Commun à ces processus est le relèvement de l'enfance à un statut de « tache aveugle »⁵⁰. La sortie de l'archaïque à la fois puéril et primitif se fait au long d'une évolution qui nous éloigne, par des processus de virtualisation évoqués plus haut, d'une adhésion au monde massive, à même la peau, douloureuse et anxieuse. La présence archaïque au monde exigeait que des correspondances strictes soient établies entre le monde et le corps propre : membrements et remembrements symboliques du corps, incisions, excisions, circoncisions, tatouages, ... Le symbolique avait sa prégnance dans le corps lui-même par une inscription drastique de ses tracés et ses découpages aux endroits de la plus forte sensibilité de sa chair. À cette inscription, il n'y a pas d'atténuation possible.

La communication sociale se dote de moyens de virtualisation de plus en plus efficaces et décolle, à partir d'un certain niveau de différenciation ou de division du travail social, de cette adhésion inatténuée au monde et à ses puissances. Elle établit des tampons entre le monde et la psychè de manière à ce que celle-ci ne soit pas inondée par lui. La psychè, enveloppée par une communication qui reprojette le monde selon ses schématismes fonctionnels, ne s'offre plus à la nature, tout accès ouvert, nue et invisable sans restriction. Elle se constitue en un nouage différent, prend la nature à revers et lui suppose des structures qui la dé-narrativisent, la dédramatisent et de ce fait la dé-symbolisent dans une mesure décisive.

La théorie psychologique a, pour sa part, développé des approches qui rendent compte de cette autonomisation de la psychè comme sortie de son envoûtement archaïque par le monde. Ce sont essentiellement des théories de formation de l'ego ou de la personnalité avec leurs prolongements dans les théories psychopathologiques concernées par les déficiences de cette formation⁵¹. Ainsi, l'ego est compris par Erikson comme « man's

50 Nous nous référons à Erikson (1968) dont nous citons plus haut cette expression du « blind spot of childhood ».

51 C'est la direction prise par l'ego psychology dont Lacan est l'acérbé critique. Toute pathologie psychologique est comprise comme une déficience dans la formation de l'ego qui demande le renforcement de celui-ci, éventuellement par une psychanalyse dont la fonction est de réaliser une « ego resynthesis » comme le dit Erikson (1968, p. 61). Nous renvoyons à nos discussions plus haut

organ of reality testing »⁵²; la personnalité est définie par G. Allport comme l'organe qui « mediates between the individual and his physical and psychical environment, sometimes submitting to it sometimes mastering it »⁵³.

Dans l'un ou l'autre cas – que le détachement de la symbolique massive de l'origine soit considérée comme un processus psychologique individuel ou social collectif –, l'important est de retenir que sans ce mouvement de détachement, la réalité ne peut s'univociser et s'extérioriser par rapport au sujet; que ce mouvement est celui d'une sortie hors d'un domaine anté-diurne sur lequel ni l'individu ni la communication n'ont d'influence véritable, vers un domaine diurne où l'homme peut s'établir et habiter. La désymbolisation primordiale est une sorte de désimaginarisation fondamentale et se présente comme une montée au jour dans un ouvert de l'existence habité collectivement par des hommes qui y instituent leurs ordres. Il n'y a qu'un grand symbole du monde d'avant le monde, c'est la nuit, la *nux*, comme ce qui précède le jour de la distinction des formes⁵⁴. Les choses sortent du chaos, du *tohu-wa-bohu* (biblique) en arrivant à la lumière dans laquelle elles se distinguent et se séparent. La grande métaphore de la pathologie psychique l'exprime à sa manière qui voit dans la sortie au grand jour de la rue un effet atténuant et allévant des pressions archaïques. Le jour et la compagnie des hommes, le monde social et l'ouvert de la lumière sont automatiquement recherchés quand les tensions psychiques s'aggravent, la réclusion relevant souvent d'une volonté de sombrer.

En deux de ses effets la pathologie psychique renverse les dispositifs d'autonomisation de la psychè par rapport à l'invasion imaginaire primordiale: la psychose et la paranoïa. La lecture que donne Henri Grivois⁵⁵ de ces pathologies montre qu'en certaines circonstances la communication et l'ouvert sont comme restitués au monde anté-diurne et subissent ses effets drastiques de dédistanciation. Ainsi, dans certaines circonstances, la communication, au lieu de déployer des effets de virtualisation protégeant la psychè, la vulnérabilise en l'englobant dans une vague d'excitation, d'angoisse... collectives qui anéantissent ses distances, la remettent au centre et la « concernent » sans atténuation. Certains mouvements collectifs ont un caractère épidémique qui annule les frontières entre les psychismes individuels et restaure une âme collective archaïque drastiquement affectée par des affects tétanisants – cristallisés autour des grandes figures de l'angoisse, telles que la poursuite, la chasse, le démembrement, la dévoration, la destruction sans reste... La lecture de Grivois va dans

concernant les postures psychiques active et expectative ainsi que la redynamisation de l'ego, dans ses choix de soi, par une assistance psychothérapeutique.

52 Erikson 1968, p. 70.

53 Cité par Hall et Gardner 1957, p. 262.

54 Même le symbole fort de la nuit n'est pas exclu de l'ambivalence spécifique au symbolique en général. Eschyle chante dans un chœur célèbre de l'Agamemnon la « nuit amie / qui commande à d'immenses mondes ordonnés » (*nux philia / megalôn kosmôn kteateira*) (vers 355).

55 Dans son ouvrage, écrit avec Joelle Proust, *Subjectivité et conscience d'agir. Approches cognitive et clinique de la psychose* (1998).

le sens d'une synthèse entre les théories psychopathologiques de la psychose et celles, sociologiques, de la violence symbolique (telle que René Girard la conçoit).

Cela va à l'encontre du type de communication qui, dans sa direction spécifique et sa structure même, est orienté vers un dépassement et une rupture d'avec les fonds symboliques. Pour habiter leur monde, les hommes doivent maintenir les *numina* à distance et créer un domaine où ils ne soient pas continuellement à la merci des affects archaïques. La communication sociale diurne dégage le sens de son ancrage dans les gestes premiers, dilue sa densité symbolique, le coupe de ses pressentiments, inscrit dans sa « fuzziness » et son implicité originaires des syntaxes de dépliement de ce qui reste replié en lui⁵⁶, et fonde ainsi un monde bipartite où un domaine profane peut subsister à côté ou en bordure de l'océan sacré qui l'entoure.

Transportées dans le cadre théorique lacanien, ces considérations sur les premiers mouvements de dé-symbolisation doivent s'entendre comme des processus de désimaginariation introduisant la formalité et la distinction de la loi dans le règne de l'illimitation imaginaire. En ce sens, l'inscription du symbolique dans le monde s'accomplit comme fondation et structuration d'un ordre et comme montée vers un espace diurne où la puissance des images se trouve bornée et réglée. C'est ainsi que le symbolique au sens lacanien apparaît comme un symbolique II du langage et de la loi, d'opération antithétique au symbolique I de l'imaginaire. Parler de dé-symbolisation doit donc, pour avoir une relevance, concerner ce symbolique II, la dé-symbolisation désimaginariante étant un processus indispensable pour donner contour au monde humain et le mettre à la fois à l'abri et dans l'abri des puissances-mères (pour parler avec le Faust de Goethe). Un symbolique lacanien III serait enfin le symbolique cybernétique qui condenserait les effets aléatoires des jonctions et des disjonctions de signifiants qui sont en permanence dans un état de non fixation ou de dérive imprévisible. Les signifiants glissent sur des plans divers et décrivent des trajectoires dont les croisements donnent au désir sa forme d'itinéraire ou de dévidement filant, piqué de points de suture et de nouages d'adhésion. Ces points marquent les repères d'ancrage de sa structure et de ses dynamiques.

De telles élucidations permettent de reformuler la question de la dé-symbolisation de manière bien plus précise. La dé-symbolisation au sens fort doit être entendue comme un mouvement allant à l'encontre de l'inscription du symbolique dans la matière du sens – dans l'océan psychique des images. Il s'agit donc d'un mouvement d'érosion ou de désintégration des formalités, des contours qui ont valeur de Loi, qui bordent et ensèrent les courants imaginaires. Dans ce sens, les dé-limitations de la contingence du sens, des différences et des pratiques à notre époque peuvent être comprises comme d'authentiques tendances dé-symbolisantes qui posent des questions cruciales pour nos sociétés.

56 Les sémantiques originaires sont vagues, floues et pleines de pressentiment parce qu'elle font résonner des associations premières et suscitent les *imagines*, les « grandes images » (Grossbilder de Jung), qui agissent violemment sur la psychè.

Il y a cependant une sorte de continuité allant de l'appauvrissement imaginaire et sensoriel de la présence au monde au déclin de la symbolique de ses ordres sémantiques en général et normatifs en particulier. Il semble en effet, que le symbolique demande, pour rester dans sa vigueur, une opposition forte de la part d'un imaginaire riche, mobile et dense. L'illusion serait de croire que le symbolique s'imposerait d'autant mieux qu'il rencontrerait moins de résistance de la part de l'imaginaire. Nous avons parlé de l'imaginaire comme de la matière dans laquelle le symbolique s'inscrit : nous pourrions préciser la métaphore en montrant que le symbolique se nourrit principalement de cette matière qu'il transforme et qu'il structure. Sans elle, il n'est que structure évidée. Les contenus du symbolique ont leur épaisseur de la densité de l'imaginaire. Un vécu psychique, une communication sociale dont la teneur imaginaire serait très faible, ne présenteraient pas de véritable point d'application à la Loi symbolique.

Or, à observer la trajectoire du déclin de la symbolique des sémantiques et des logiques de la communication sociale, on ne peut s'empêcher de la mettre en parallèle avec celle du déclin concomitant de l'imaginaire dans sa fonction de dispensateur des matières affectuelles, pré-logiques, purement figurales du sens. Ce faisant, on se rend compte de l'existence d'une césure séparant tout un monde ancien, dans lequel les cultures les plus primitives communient avec le monde de nos pères immédiats, d'une forme-monde radicalement neuve qui est désormais la nôtre. À la fin de la transformation industrielle des conditions et des modes de l'exister – disons au milieu du 20^e siècle – subsistaient encore, même si ce n'est que résiduellement, les éléments d'une présence native au monde, médiée par une communauté de situations, de sensations, d'humeurs, de nostalgies premières. C'est contre la nouveauté et l'étrangeté de la nôtre que l'ancienne forme-monde arrive à configuration et perception.

Il semble ainsi possible et finalement urgent de reconstruire l'ensemble herméneutique défini par un mode anthropologique de l'habiter du monde, la forme-monde historique qui unifie le devenir humain depuis l'émergence de la culture, et en particulier la stabilisation des premières hautes cultures humaines. La communauté des structures perceptuelles, des qualités matérielles, de la substance imaginaire, de l'essence intime, de la logique sensible ; la communauté des constructions sociales du sens, avec leurs confusions, perplexités, tensions, contradictions, paradoxes, ... ont toujours unifié le monde pour en faire, en dépit de la pléthore de différences inter-culturelles, un phénomène continu et fondamentalement un. La fin de cette continuité représente l'entrée en latence du symbole et du symbolique, qui caractérise notre situation actuelle.

De la dernière configuration d'un monde encore résonant d'évocances imaginaires nous avons comme un lointain souvenir. Ce souvenir nous parvient par des textes littéraires forts dont la base intuitive s'amenuise cependant de plus en plus. Ces textes ne trouvent plus en nous les accroches nécessaires dans l'expérience personnelle pour déployer toute leur magie. Celle-ci reste ainsi souvent complètement « littéraire », fiction certes attrayante d'un monde fictif, mais dont les saveurs, les fragrances, les « noms de lieux », les noms de plantes, les noms de choses ne sont que noms. S'il est vrai que ces noms charment encore intensément, ils n'en ont pas moins perdu leurs indices dans le réel.

La dernière configuration du monde imaginativement résonant semble avoir été engloutie par une sorte de mobilisation des franges du monde urbain, là où s'étaient retirés les dernières Gestalten de la nature transie d'humain et de l'humain transi de nature. L'industrialisation du monde a d'abord retourné les villes de fond en comble et en a fait des fabriques mégalopoliques de mondes d'artefacts d'où toute « gestaltité » naturelle avait disparu. Elle a laissé leur paix, pour un temps encore, aux espaces du repos, du lent respir, de la croissance intrinsèque, du *phuein* de la *physis*. Elle a laissé leur paix aux champs, aux *rura* et à leur hameaux. En un demi-siècle cependant, ces espaces ont à leur tour été envahis par le mouvement de contingenciation, d'artificialisation, d'arbitrarisation des formes (naturelles) et engloutis en lui.

L'arraisonnement technique du monde s'est fait à un rythme forcené durant le dernier siècle, mais s'est tout de même étendu sur une durée de quelques âges d'homme. Si le bouleversement a, certes, été extraordinaire, toutefois, aux franges du monde nouveau encore en facture, on pouvait encore écouter le silence des anciennes croissances et être réminiscent du charme de leur devenir. Proust, Bachelard, Heidegger, Giono ont médité les derniers souvenirs de l'ancien monde et ses derniers « noms ». C'est le monde de Combray, de Totnauberg, de Manosque, le monde des maisons de l'enfance tel que Bachelard l'a exploré avec les outils d'une psychanalyse des éléments et de l'espace. Ce sont les enfances bercées par certains sons, certains rythmes, certaines qualités sensibles, certains gestes, certaines expressions de l'affection et de l'abandon, ... Ces enfances sont les mondes d'intimité irrigués par l'imaginaire. Elles en forment, pour la vie, les réserves. Ce sont les greniers de ses nourritures. Une enfance qui ne respire pas le repos des *rura*, qui ne joue pas dans ses basses-cours, ne longe pas ses clôtures, ... semble retrancher la vie d'un rapport essentiel à la cosmicité du monde.

Le contraste entre le monde d'antan et le monde d'aujourd'hui est essentiellement un contraste entre deux capitaux imaginaires différents, deux « enfances » différentes. Combray contraste avec des enfances qui n'ont connu que des basses-cours écomuséales, sans connaissance du pic-vert et de son chant, de son œuvrer dans l'arbre, ... de l'aubépine et de sa bouffée poudreuse et arômée sous un souffle violent de vent d'est, ... Ce contraste est précisément ce qui nous fait sentir la nécessité théorique d'une reconstruction systématique de la forme-monde totalisant ce mode de présence-au-monde ou cette qualité d'expérience du monde. Ce n'est qu'en tentant une telle reconstruction que nous pénétrerons assez avant dans les phénomènes de désimagination et de dé-symbolisation qui nous occupent. Il s'agit de rien moins que d'une reconstruction de la primitivité-cosmicité du monde adulte à partir de la prégnance des images de l'enfance, de la poésie, de la religion et de l'art. La latence du symbole doit être étudiée à partir de là : comme un déclin, jusqu'à un certain effacement, de la primitivité-cosmicité de l'expérience du monde.

Ce n'est qu'à partir de là que nous pourrions poser avec pertinence les questions concernant le rapport entre désimagination et dé-symbolisation. En effet, ce rapport se révèle être celui entre la primitivité-cosmicité du monde et la permanence des figures,

des fonctions et des dynamiques que la psychanalyse a décrites sous les noms mythologiques ou archaïques d'Œdipe, de Narcisse ou d'Electre. Dans quelle mesure ces figures seraient-elles solidaires de la forme-monde sensible que nous tentons de décrire? Y a-t-il un rapport entre appauvrissement imaginaire et sensoriel d'une part, et une érosion éventuelle des structurations nommées par ces figures?

La réponse est complexe. D'une part, il nous semble que nous pouvons maintenir la thèse d'un lien entre indigence imaginaire et désorientation symbolique. De l'autre, il nous semble que le point de vue de la structuration demeure intouché par cette érosion. C'est ce dernier point qu'il nous faut encore expliciter et sur lequel nous concluons.

Le concept lacanien de symbolique – que nous avons tenté de dégager tout au long de cette partie de notre travail en examinant la variété de rapports qu'il peut avoir avec celui d'imaginaire – s'éclaire décisivement à partir de cette idée de la structuration psychique. Le psychisme se structure en effet, en amont de tout contenu venant à remplir ces structures. Il n'y a pas d'abord du psychisme et des contenus psychiques, et ensuite une structure psychique qui viendrait les organiser. Il y a la structure, comme forme, classe, métaphore et signifiant, indépendamment de tout étoffement pour ainsi dire par des contenus imaginaires ou réels. Le point de vue de l'autonomie de la structure a été radicalisé par Lacan au fil d'une réflexion ensembliste sur ce que serait un ensemble sans éléments (ensemble vide). Lacan maintient qu'un ensemble définit des places qui, elles, peuvent restées inoccupées. Le psychisme est structuré symboliquement même si rien ne vient étoffer les places prévues par ses structures.

Lacan élabore son idée⁵⁷ sur la base d'une exégèse de la logique formelle traditionnelle, celle d'Aristote reçue par des commentateurs tardifs comme Apulée ou Boèce. Il effectue avec eux la distinction entre deux manières de classer les propositions : en propositions quantifiées par des quantificateurs et propositions affirmées ou niées. Cette distinction trouve une formulation précise et stimulante dans le quadrant de Pierce, lequel permet des distinctions entre différents modes de la lexis : le *tell-way* et le *say-way*, la *phasis*, celle-ci étant la manière de choisir un domaine de relevance, de sujets, sur lequel sera porté le discours. À partir de là, on se rend compte que les universelles, négatives ou positives, ne sont pas reliées à des positions d'existence, alors que les particulières le sont, parce que tout x reste valable, même si tout y n'existe pas.

C'est là le point saillant, car on se rend compte que pour définir une tâche, une fonction, on passe par la position du quatrième quadrant du quadrant logique⁵⁸. La proposition universelle est alors considérée au point de vue de « l'ordre de fonction »⁵⁹. C'est

57 Nous suivons ici le fil de pensée développé dans le premier tiers du Séminaire de Lacan sur *L'Identification* (Séminaire 9, 1961-1962, édition polycopiée).

58 L'exemple pris par Lacan dans son Séminaire sur l'Identification est celui la paternité / divinité par position universelle (tout père est dieu, tout dieu est père, ou encore : il n'y a d'autre père que dieu, p. 92 : Séance du 17 janvier 1962).

59 Je cite Lacan, *ibid.*, p. 92.

« l'ordre de fonction » qui fait qu'il y ait un Père ou pas, il y ait une classe du Père, une fonction paternelle ou un Nom-du-Père qui agit, est effectif, fait que même si le père est inexistant, la place et la fonction paternelles sont occupés en creux, par exemple, par rien, mais sont effectives à ce titre même. Il est ainsi possible de placer, au point de vue de la structuration, cette fonction paternelle au cœur de l'humain⁶⁰ indépendamment des variations interculturelles et intraculturelles qui l'affectent.

Fonction, classe, métaphore, place et signifiant désignent les creux, les pôles au départ vides, de la structuration psychique. Ce qui vient les étoffer, les occuper ou les remplir – par exemple le père réel, le père dans l'existence – serait le signifié du signifiant structurant (du Père). C'est ce qui fonde l'effectivité autonome du signifiant chez Lacan. L'intérêt théorique d'une telle autonomie est qu'elle renverse la perspectives et qu'elle rend en fait le signifiant d'autant plus effectif et virulent qu'il est moins occupé, plus vide. C'est quand il est complètement en creux de sa fonction qu'il est le plus agissant. On a affaire à un postulat d'une structuration psychique par places et fonctions, s'accomplissant non pas au-dessus des faits, mais déployant une effectivité en interaction avec les faits qui, quand ils ne sont pas donnés ou suffisamment étoffés, relancent l'opération du signifiant au-delà de ce qu'elle eût été si les faits avaient été congruents avec la fonction. Une telle assise théorique rend compte tant des figures où il y a concordance avec la répartition des fonctions et des places que de celles où cette concordance n'est pas donnée. Plus exactement, elle démontre la réalité et l'effectivité de la structuration par le fait de la virulence de celle-ci même et surtout quand elle est en apparente contradiction avec le réel.

Telle serait la dureté dernière du symbolique et son irréductibilité. S'il est noué avec de l'imaginaire et du réel, il ne s'étoffe pas d'eux. La question qui demeure ouverte est celle de la croissance de son efficace, alors même que son évidement imaginaire et réel est en progression. Une telle croissance est critique dans la mesure où elle est la marque d'un déséquilibre de la structuration d'ensemble du psychisme. En effet, le symbolique demande, comme nous l'avons vu, un imaginaire résistant afin qu'il puisse insister et tendre sa chaîne à travers les générations. C'est ainsi qu'il traverse des suites d'hommes nés dans le dénuement, enfants inondés d'images, destinés à grandir à la rencontre d'une Loi qui apporte, avec son tranchant, la fin de la fluence et la distinction diurne. La perplexité qui caractérise notre situation aujourd'hui est celle de ne savoir s'il faut consentir ou ne pas consentir à une exigence de rééquilibrage imaginario-symbolique laquelle ne peut que passer par une revitalisation de l'ancien imaginaire du logement.

Se reloger dans l'histoire et vivre des sources vives des bonnes formes ne peut être qu'une entreprise de restauration de l'ordre pré-postmoderne, une entreprise que disqualifie peut-être dès l'abord sa tournure conservatrice, mais surtout une entreprise inentrepreneurable, car ce qu'elle recherche se soustrait au vouloir et à l'emprise humains. En effet,

60 Il n'y a rien, dit Lacan, qui, « aspiré dans l'atmosphère de l'humain, ... puisse si l'on peut dire, se considérer comme complètement dégagé du Nom-du-Père » (Lacan, *ibid.*, p. 93).

il ne suffit pas de vouloir retourner aux bonnes formes pour les retrouver en l'état et comme disposés pour être reprises. Leur latence est un phénomène historial, pour parler avec Heidegger, qui nous fait un destin de soutenir l'existence sans elles. L'indigence imaginaire provoque des structurations psychiques en creux ou à vide, tellement plus astreignantes et plus douloureuses que celles d'une Loi certes tranchante, mais irriguée de résonances matérielles. Il semble donc qu'il n'y ait pas de parade à la dé-substantiation imaginaire du symbolique.

II.

CENTRALITÉ DU SEXUEL, NOUVEAU FÉMININ, RÉGIMES DE POSSESSION ET D'INTIMITÉ

La première partie de l'ouvrage a trouvé sa pointe et son aboutissement dans un questionnement sur la substance de l'intime. L'origine de l'intime comme profondeur et séclusion abritées s'est révélée comme opérant à la confluence de deux sources substantielles. L'intime vit du croisement de deux contributions, il est alimenté par deux courants de nature substantielle différente, imaginaire d'une part, et symbolique de l'autre. Il s'agit à présent de voir ce qui se passe quand le double mouvement d'appauvrissement à la fois imaginaire et symbolique de l'intime se conjugue à un mouvement d'arrivée à centralité de l'intime et du sexuel. Encore une fois, c'est la fiction romanesque contemporaine qui nous servira partiellement de fil conducteur pour poser questions et hypothèses. Une fois celles-ci posées, c'est la question du féminin, de sa jouissance et de sa possession qui nous guideront vers les dernières étapes de notre réflexion.

1. Autour de la thèse d'une centralité du sexuel

Nous assistons depuis quelques décennies à une irruption dans le social de problématiques impliquant le sexuel et l'intime. Jusque-là ces problématiques étaient considérées comme relevant de l'individu, de ses acculturations et de ses choix personnels. Le sexuel et l'intime se présentaient comme des objets intrinsèquement « voilés » : ils étaient gardés par un respect, un *aidôs* (honte, pudeur), qui les empêchaient de devenir des thèmes et des enjeux manifestes de la communication sociale.

Or, c'est la différence sexuelle elle-même qui, de nos jours, devient un enjeu social majeur. Les problématiques du genre, des relations de sexe, des constructions discursives d'identités et d'orientations sexuelles dominent bien des débats sociaux. Elles insécurisent souvent l'individu et se présentent comme l'horizon des transformations les plus profondes du social. Elles sont liées à des programmes normatifs d'égalisation dont on n'attend rien moins que le dépassement d'un régime sexiste d'accapement et de domination responsable de déséquilibres sociaux massifs.

Sortent également de la sphère intime et de ses dissimulations placées sous le signe de ce dont il faut avoir un respect voilant (*pudenda*) le corps dénudé, sa sexualité ouvertement dite et franchement pratiquée. Toutes sortes de figurations (photos de pub, films...) projettent le corps sur les surfaces les plus visibilisantes de l'espace social public. Un régime de monstration obsédante de la brillance et de l'attractivité du corps s'installe, corrélant avec un appel constant au désir et à l'invention des moyens de le susciter toujours à nouveau. L'espace urbain fonctionne, avec l'omniprésence de l'image et les ruses de ses surdimensionnements, comme surface de projection d'une phantasmagique du désir et de la jouissance s'appuyant sur des motifs sexuels explicites.

Par ces biais – et d'autres que nous n'évoquons pas ici –, le sexuel et l'intime ont ainsi manifestement acquis une centralité sociale qui relativise considérablement l'importance d'anciens enjeux centraux de la communication sociale pré-postmoderne. Or, quand nous ne disposons, pour décrire cette montée de nouveaux enjeux et le type de centralité acquis par eux, que de concepts aussi vagues et superficiels que ceux d'individualisme et d'hédonisme, nous risquons de faire de ces enjeux centraux ce qui bouche la vue et occulte l'ensemble du nouvel horizon d'intelligibilité qu'il s'agit précisément d'explorer.

La théorisation sociologique se trouve ainsi décisivement mise au défi. Il lui faut élaborer les catégories et les concepts pour penser ces transformations et ces nouveaux objets. Certes l'autonomie fonctionnelle du social reste encore assez forte et l'indépendance de son niveau auto-organisationnel assez robuste. Il s'agit toujours dans cette théorisation

de *Vergesellschaftung*, de « division du travail », de cohésion, de solidarité, de lien social... Les problématiques de la domination, de la légitimité, de la légalité, des régimes de production, des représentations, des valeurs sont toujours pertinentes. Il n'empêche cependant qu'un recentrage autour des nouveaux enjeux centraux du corps, du sexe et du désir, enjeux périphériques dans la sociologie classique d'un Weber ou même d'un Simmel – est tout à fait nécessaire.

L'absence de ces objets dans les théorisations classiques de la sociologie et la robustesse auto-organisationnelle du social créent cependant l'illusion qu'il serait possible de les maintenir dans leur latence. Une autre et bien plus trompeuse illusion serait de penser qu'il serait possible de thématiser ces objets dans les limites de la théorisation sociologique et d'en apprendre ainsi l'essentiel. Il y a un intérêt croissant, au sein de la sociologie, pour ces objets. Des classiques contemporains, comme nous l'avons vu dans la première partie, montrent la voie: Giddens décrit les transformations de l'intimité comme s'accomplissant dans le cadre des mutations modernes de l'individualité; Luhmann s'intéresse aux évolutions de la sémantique de l'amour qui accompagne la différenciation d'un sous-système social de la communication intime. Ni l'un ni l'autre ne semblent voir cependant cet envahissement du social par l'imaginaire du désir sexuel et l'établissement de ses figures au centre de la communication. Du coup, ils ne ressentent pas le besoin de s'informer auprès des sciences du désir pour comprendre ce qui est en jeu aujourd'hui.

Or, le désir est longtemps resté en dehors de l'entreprise scientifique moderne. Les morales classiques – d'Aristote jusqu'à Descartes – se présentent dans certaines de leurs parties comme des traités des passions ou une sorte de doctrine de l'homme (d'« anthropologie » au sens kantien) établie sur un domaine clairement hétéronomique: c'est précisément le domaine de l'affection qui contraste avec celui de la raison, de ses lois pures et de son irréductible autonomie¹. Les choses changent avec l'émergence de la psychanalyse². Il semble que nous disposions avec elle d'une science du désir. Or, quel que soit le statut scientifique de la psychanalyse, et ne serait-elle, comme le veut Lacan, qu'une science « conjecturale » du désir, elle représente aujourd'hui la seule discipline qui fasse du désir en tant que tel son objet. Elle a pour cela élaboré les cadres et les moyens d'approche spécifiques à l'observation du désir (comme impossible savoir de sa vérité) et transformé le rapport entre savoir et non-savoir qui sous-tend tout rapport à la vérité. En dépit de l'asymétrie des statuts scientifiques des deux disciplines (sociologie et psychanalyse), il est absolument nécessaire de croiser les approches tentées dans l'une et l'autre pour approcher un objet qui leur est aujourd'hui commun.

La convergence des disciplines n'est pas aussi unilatérale qu'elle apparaît à ce niveau de notre présentation. En effet, si le déplacement du sexuel et de l'intime vers le centre

1 Une exception est bien sûr *L'Éthique* de Spinoza qui se déploie intégralement *more geometrico*.

2 Pour être précis, il faut mentionner qu'une première remise en question de cette exclusion du désir se fait dans la « Phénoménologie » Hegel.

de la communication sociale introduit dans la construction de l'objet sociologique des complications inattendues, l'objet de la psychanalyse n'est pas moins atteint par les transformations sociales des dernières décennies. La métapsychologie freudienne et ses prolongements dans la tradition analytique jusqu'à Lacan ne semble plus tout à fait cadrer avec le matériel de la clinique analytique contemporaine. Les transformations de la symptomatologie se font de plus en plus marquantes par rapport à ce que Freud ou Lacan pouvaient encore observer chez leur analysants. Celles des modèles familiaux est telle qu'elle semble toucher l'axe même de la structuration œdipienne. Les nouvelles cliniques révèlent une croissance et un enrichissement d'un matériel assez embarrassant pour la métapsychologie classique, tel celui des cas-limites, de l'absence de cristallisation névrotique, d'une flottance assez bien supportée et ne faisant pas dommage. Ces cliniques inclinent certains à penser que quelque chose commence à nous séparer profondément du régime de subjectivation supposé par cette métapsychologie. Un nouveau régime pourrait au fond se mettre en place et conditionner une certaine « inanalysabilité » d'un nombre croissant de sujets.

Les transformations qui sont ici en cause et qui déterminent cette perplexité de l'analyse sont très clairement d'origine sociale. C'est pourquoi les analystes qui tentent de donner raison de ces transformations cherchent de leur côté l'information sociologique qui les éclaireraient sur les tenants et les aboutissants des mutations. Malheureusement, l'information est souvent puisée dans ce qu'on pourrait appeler l'intuition sociologique commune, laquelle d'ailleurs fait souvent le fonds d'une sociologie ordinaire. Les transformations du social sont lues à l'aide de conceptualisations rapides, aboutissant parfois à des spéculations aventureuses sur de grands-régimes sociaux hâtivement identifiés comme des formations tardives du capitalisme.

Ces transformations demandent des deux disciplines un effort particulier de théorisation. Cela veut dire qu'elles demandent à être pensées dans un cadre plus large que les cadres courants de l'essayistique tant sociologique que psychanalytique – qui héberge une grande partie de la littérature dans ce domaine. Il faut donc créer ce cadre dans lequel les différentes approches puissent entrer dans un échange et permettre des emprunts interdisciplinaires ne faisant pas contresens et ne tombant pas dans la spéculativité. Pour cela, il nous faut disposer d'un certain nombre de pièces épistémologiques qui décrivent les conditions dans lesquelles des phénomènes peuvent se prêter à une approche compréhensive de l'agir social qui les sous-tend, en même qu'à une approche « conjecturale » des structurations et des nouages du désir qui les pousse vers l'expression et la motilité. Ces pièces doivent être recherchées dans les différentes théories générales des sciences sociales et humaines et demandent à être complétées à chaque fois que le besoin s'en fait sentir.

Au-delà de la préoccupation purement théorique visant à définir des surfaces d'instructivité mutuelle entre les disciplines, ce sont les descriptions particulières des phénomènes illustrant la montée du sexuel à sa nouvelle centralité qui seront déterminantes. Il s'agit de réunir le matériel le plus prégnant pour faire voir le renversement des déterminations entre le social et le corporel : alors que le corps était l'adresse première des dis-

ciplinations sociales de l'individu, nous pouvons observer aujourd'hui une dé-détermination du corps par le social et une contre-détermination du social par la libidinalité du corps et de ses potentialités de jouissance. Si le corps articulé livre classiquement un modèle intuitif de l'ordre hiérarchique et de l'interdépendance fonctionnelle de ses parties ainsi qu'une illustration sur-évidente de leur nécessité, le corps hédonique tout à l'apprentissage de ses déploiements jouissanciers semble livrer le nouveau modèle d'une communication sociale faisant de l'appel au jouir son mécanisme central.

Les documents les plus intéressants de ces transformations nous sont livrés par la littérature et le cinéma. Le roman contemporain en particulier (avec des auteurs comme Houellebecq et Millet) constitue un terrain d'interprétation d'une grande richesse. Le détour par ces formes d'expression artistique nous semble inéluctable pour la raison suivante : les processus que nous cherchons à décrire mettent en jeu le désir de sujets dont les socialisations représentent plus des apprentissages de l'indétermination sociale des corps que de leur détermination. S'enquérir auprès de ces sujets, avec les méthodes de l'enquête empirique compréhensive ou quantitative, sur leurs vécus, leurs perceptions, leurs discours, leurs comportements ne livre – comme le montrent beaucoup de travaux publiés – que des redondances convenues cristallisées autour de la mythisation de l'intimité et de ses vécus. Le roman a l'avantage d'être une *écriture* et de figurer des déploiements fantasmatiques où l'inconscient est puissamment à l'œuvre. C'est pourquoi il se prête à un décryptage du désir tout en réfléchissant un setting social ouvrant de grandes perspectives à l'interrogation sociologique elle-même.

Une problématique vient se greffer sur celle théorique et herméneutique que nous venons de présenter. Il s'agit de celle, interculturelle, qui nécessite un approfondissement particulier de la première. Si nous considérons le fait que les nouvelles questions du genre et du sexe dans leur centralité sociale ne sont pas une problématique réservée aux sociétés de la modernité tardive euro-américaine, mais commencent à prendre, avec la diffusion de modèles globaux de beauté, de communication intime et de sexualisation de la consommation une dimension transculturelle évidente ; alors il est aisé de voir que la réception de ces modèles puisse devenir un enjeu dominant de la modernisation de sociétés et cultures de la « périphérie » mondiale. Une culture mondiale en particulier, l'islam, a de très grandes difficultés dans l'adoption de ces modèles et leur adaptation à sa propre « Sittlichkeit » (morale insuétisée). La perception et le rejet de l'Occident dans l'aire islamique est, pour qui connaît bien ces sociétés, massivement déterminée par cette question de la publicisation du sexe, de la monstration de la jouissance féminine et de l'impudeur générale d'une civilisation qui tend à libidinaliser l'ensemble de ses environnements : le désir sexuel y devient la dimension la plus sollicitée (dans la publicité et la consommation) et la séduction la dimension dans laquelle les relations entre les sexes et à l'intérieur d'eux inclinent à se dérouler. Cela se révèle inconciliable avec des mœurs que l'ensemble de la culture légitime et qui, en retour, constituent le fond comportemental normatif de celle-ci.

Pour comprendre un tel rejet – avant d'y répondre éventuellement par un rejet tout aussi massif –, il faut s'intéresser à ce qui se passe dans des cultures préservant des élé-

ments moraux-coutumiers nombreux et puissants au moment où elles sont exposées à ce genre de défi. Il faut donc tenter des lectures à la fois sociologiques et psychanalytiques de ces processus. Une théorie strictement descriptive des remises en question des modèles coutumiers de sexualité et des érosions de leurs verrouillages affectuels n'a pas encore été tentée. Quelles restructurations du désir peuvent être attendues de ces remises en question? Si le rejet bloque la diffusion des modèles, quelles sont les figures de la sexualité qui émergent de cette défensive et de ses frustrations? Quelles sont les conséquences de la réaffirmation de modèles sexuels coutumiers que rien ne prédispose cependant à s'insérer dans un monde dont les espaces imagés sont si intensément et si « autrement » libidinalisés? Que découle de la juxtaposition de signatures sexuelles aussi différentes et parfois aussi conflictuelles pour l'articulation d'un désir que la volonté de recentrement sur le propre pense pouvoir tout simplement héberger dans des cadres traditionnels remis au goût du jour à cet effet? Comment comprendre la cristallisation symbolique du « choc des civilisations » dans des images d'humiliation et de dégradation sexuelle de la virilité de l'autre chez les uns; ainsi que dans les phantasmes de ravalement et d'abus sexuels sur des femmes de l'autre, chez les autres? Dans tous les cas, l'ancrage dans le sexuel de la violence du rejet des uns par les autres demande à être éclairé par des reconstructions théoriques précises.

La centralité non pas comme lieu mais comme rapport

En tête de l'argument de cette deuxième partie du travail se place ainsi un constat qui se veut une affirmation forte. Ce constat reste en fait une thèse, celle précisément que le sexuel devient central dans nos sociétés. Or, un tel énoncé peut paraître naïf – désolément naïf. En effet, quelqu'un pourrait s'enquérir des sociétés ou des époques dans lesquelles le sexuel n'aurait pas été central.

Il nous faut donc réfléchir sur le sens d'un constat possible d'une nouvelle centralité du sexuel. Ce constat a quelque chose de frappant : il fait découverte, comme s'il sortait brusquement de l'ombre et ouvrait soudainement une perspective devant lui. En observant les choses d'une manière inédite, en nous laissant sévèrement toucher par ce qui nous touche sévèrement, mais dont nous nous défendons par des dénis d'affection, c'est une reconnaissance insoupçonnée, un vécu de découverte que nous laissons émerger. Ce sont les traits saillants d'un fait inaperçu que nous laissons venir à évidence.

Or, le constat a un aspect paradoxal dans la mesure où ce qui en lui fait choc (les Allemands disent : « Aha!-Erlebnis »), c'est-à-dire ce qui en lui cause (le vécu de) la surprise cognitive, c'est la patence même de ce qu'il constate. Le constat n'est pas celui d'une importance demeurée latente d'un facteur non apparent ou peu apparent pour l'observation tant courante que scientifique – comme si par exemple il s'agissait de montrer que le facteur de l'instruction jouait un rôle déterminant, mais jusque-là insoupçonné ou contre-intuitif, dans le choix, mettons, par les électeurs de certains représentants politiques.

Ce qui est constaté est précisément un fait de patence. Le constat est celui de la latence d'une grande patence. Le constat apporte du nouveau, parce qu'il découvre un insoup-

çonné. Il s'énonce un peu comme cela : réveillons-nous, ouvrons les yeux, regardons tout simplement autour de nous et rendons-nous compte qu'il y a un nouvel objet qui envahit tous les espaces, qui partout s'illustre de lui-même en imageant tout désir, tout projet, tout acte de consommation ; un objet qui dès lors arrive à obsédance : c'est le sexuel. Et de cela personne n'a l'air de se rendre compte.

Non pas que personne n'ait remarqué que le sexuel est à tous les coins de rues, à toute heure sur les écrans, qu'il renouvelle sans cesse les « modes » d'être donné et d'être désiré de notre monde, des objets et des personnes que nous rencontrons en lui ; cela, tout le monde le sait, et même certains s'en plaignent, beaucoup en causent et beaucoup s'opposent sur les raisons, l'opportunité, la légitimité, légalité d'une aussi forte présence publique d'images, d'objets et de thèmes sexuels.

Ce qui, par contre, n'est pas vu et ce qui est surprenant, saisissant, incroyable, c'est que cette perception du sexuel est une « imperception », pour ainsi dire, c'est que cette présence du sexuel est une absence du sexuel : elle est son placement dans un angle de brouillage et de blanchiment qui efface ses traits et le rend invisible – comme dans une invisibilisation posttraumatique où des visages sont gommés, perdent leur traits et ressemblent à ceux que les magazines montrent de suspects arrêtés et devant rester anonymes. C'est que la *présence* du sexuel n'est pas perçue et ne peut l'être comme présence *du sexuel*.

Le sexuel ne peut atteindre un certain type de patence. Il demeure en dehors de tout mode de monstration qui le porterait à ce type. À atteindre un certain degré de découverte, il s'enneige et se brouille lui-même. Les yeux qui le regardent ne le voient plus. Les sens qui le saisissent s'en dessaisissent aussitôt.

L'hyperpatence du sexuel peut être constatée empiriquement comme multiplication de présentations, dans l'espace public et dans l'ensemble des médias d'images, de thèmes, d'objets sexuels. Par contre, le constat d'une centralité *du sexuel* en tant que tel est celui d'une disproportion, d'une relation paradoxale, d'un mé-rapport (Missverhältnis, dirait-on en allemand) : entre patence et latence, entre visibilité et invisibilité. C'est à partir du moment où l'on se rend compte que c'est *du sexuel* qui se montre, c'est là que l'on commence à percevoir ce mé-rapport, c'est là qu'on se rend compte à quel point on est isolé dans sa perception, à quel point on est seul à voir la latence de l'hyperpatent. À quel point cela est inouï que personne ne semble s'en rendre compte ailleurs.

Le constat en question est donc ambigu. Il a un aspect « saisissant », dans le sens où il exprime le sentiment d'être saisi par les dimensions impressionnantes prises par un phénomène qui, tout en étant d'une patence remarquable, semble n'être remarqué par personne. Et ce constat n'est plus celui de la présence du sexuel dans l'espace de la communication et de ses médias, mais celui de l'absence, de l'imperception ou encore de l'ina-perception du sexuel en lui.

Quel genre d'éveil est-ce que celui par lequel nous nous réveillons à ce fait de patence latente, de monstration sans effet, d'un découverte qui, du fait même qu'il se fait, se répète, se possibilise dans une fréquence et une extension extrêmes, montre bien qu'il ne découvre pas ce dont il prétend être le découverte. Car, à se découvrir, *le sexuel*

en tant que tel ne peut laisser intact : il fait arrêter et ne permet plus que la vie aille son train. Il voile le ciel d'un œil. Il l'obstrue, pour parler avec Bataille, d'un anus solaire³.

Le constat de la centralité du sexuel est donc celui d'une disproportion entre présence extensive, inondante du sexuel, et l'« inadvertance » qui lui fait face et le laisse être dans sa patence sans se tourner vers lui et lui faire face. L'advertance envers *le sexuel* en tant que tel, alors que son omniprésence et son hyperpatence sont des faits de perception commune, est condition de possibilité du constat de centralité *du sexuel*. Le sexuel est central aujourd'hui dans un sens bien précis parce qu'il est pris dans ce rapport d'inadvertance auquel on ne s'éveille que lorsque devient sensible le rapport de conditionnement mutuel entre hyperpatence du sexuel et inadvertance du sujet en relation à ses apparitions.

La nouveauté donc de la situation, la nouveauté dont nous arguons pour justifier notre entreprise, est la suivante : le sexuel a toujours été central dans toute sociation (:formation de sociétés humaines), du fait même que toute sociation est issue d'une pré-sociation où le sexuel était l'enjeu unique et l'incitation unique au basculement vers des formes d'organisation plus complexes. Nous pensons bien sûr à la déduction freudienne de l'état de société à partir de la horde primitive et du meurtre du père primitif. Le sexuel reste matriciel dans ces formes elles-mêmes dans la mesure où elles n'ont d'autre genèse que celle d'une volonté de régulation du sexuel par une loi qui le symbolise et le rende supportable. Cette matricialité du sexuel reste régulièrement latente : même dans le cas où les mythologies sont très explicitement et très richement nourries de motifs sexuels, même là où cultes et rites célèbrent la sexualité dans ses symboles les plus crus, le sexuel n'est jamais présent dans sa pure libidinalité, dissocié de toute caution par un Autre dans l'Autre⁴. Suivant le dernier Freud théoricien du monothéisme, nous pouvons dire que ses véritables motifs sont cachés et ne reviennent qu'à la manière d'un refoulé qui a son expression unique dans le motif monothéiste, présent quant à lui dans toute religion qu'elle soit monothéiste ou pas. Seul, en effet, pour Freud le motif monothéiste prenant son expression la plus claire dans la religion ikhnatonienne-mosaïque rend compte de la matrice de la socialité dans le meurtre du père de la horde. Les figurations du sexuel dans les religions, les cultures, les sociétés primitives et traditionnelles, aussi riches soient-elles, mettent le sexuel certes au centre de la sociation, mais dans la latence du motif de sa centralité. Cela a donné du sexuel une forme sacralisée où les motifs purement libidinaux sont souvent estompés.

La nouvelle centralité du sexuel n'est plus celle d'un objet ni d'un thème, elle est celle d'un rapport, plus exactement d'une disproportion entre une patence du sexuel et l'impossibilité corrélatrice de le saisir comme tel. C'est quand une telle disproportion est ressentie comme telle que la nouvelle centralité arrive à expression.

3 Pour une bonne restitution / interprétation de la thématique anale chez Bataille, je renvoie à une étude encore non publiée de Troje : « Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zu einigen Texten von Georges Bataille ».

4 Sur l'Autre dans l'Autre, voir le chapitre « Luhmann mit Lacan », in Clam 2004b.

L'éveil à cette centralité passe d'abord par l'étonnement face à ce que nous avons appelé « l'inadvertance » avec laquelle le sexuel se perçoit – ou ne se perçoit précisément pas. Celle-ci passe par le peu de compte qu'en prend par exemple :

– l'observation scientifique qui a affaire aux espaces et aux processus dans lesquels il apparaît, à savoir les espaces et les processus de la communication sociale ayant lieu tant dans les sous-systèmes sociaux que dans l'interaction personnelle prenant forme en marge d'eux. Il y aurait là prise de conscience d'un déficit de la thématization et théorisation sociologique de la centralité du sexuel.

– l'observation scientifique qui a affaire aux émois dans lesquels le sexuel apparaît dans les vécus psychiques et à leur organisation en une histoire, un destin, un nouage des tracés de l'expérience psychique qui font structure et auxquelles s'origine la nécessité – pour Lacan tissée dans le langage – des rapports régissant la personnalité. Il y aurait là prise de conscience d'un déficit de la thématization et de la théorisation psychologiques et psychanalytiques.

Plus que cela : il y a une disproportion entre la présence de l'objet et tout simplement sa perception quotidienne dans l'interaction sociale et même le vécu individuel isolé et ses soliloques.

Cet effet est encore plus frappant que les précédents. Du sexe on parle beaucoup à la télé, en public, entre personnes qui se connaissent peu, etc. Cela veut dire que l'on a moins de pudeur d'en parler, de même que moins d'inhibition à le pratiquer. On passe de manière bien plus facile et rapide à l'interaction sexuelle et au rapport sexuel qu'il y a une vingtaine, une trentaine, quarantaine d'années. C'est dès ses prémices que la rencontre intime est sexuelle et non plus seulement à son aboutissement ou sa consécration⁵.

Et cependant ce qui fait le succès mondial d'une littérature assez particulière, qui fait genre aujourd'hui, mais dont les clés ne semblent pas aussi facilement reproductibles qu'il y paraît ; ce qui fait le succès mondial d'un auteur comme Michel Houellebecq – et qui prive la grande majorité de ses imitateurs d'un succès semblable – c'est précisément l'expression, le dire haut, la clameur sur tous les toits de ce quelque chose que tout le monde a sous les yeux, mais dont personne ne semble se rendre compte, dans une espèce de déni universel, lui-même extrêmement surprenant dans sa concordance et son extension : « les gars, semble dire Houellebecq, le sexuel est partout, regardez, il nous entoure, nous encercle, nous obsède ; vous ne vous en rendez pas compte ? eh bien moi je le dis, je dis comment il m'obsède, comment il m'entoure, m'investit, m'envahit, et que j'en souffre à n'en plus pouvoir, et que j'en bois à crouler ivre-mort et que j'en fais des séjours en psychiatrie qui me convainquent d'une seule chose : que personne n'y voit rien », que les psychiatres, pourrions-nous ajouter, sont bêtes comme des cruches et les psychanalystes imbus de sexe à n'en plus le voir dans sa *poussée* publique (et non plus simplement

⁵ Voir en particulier le travail récent de Kaufmann : *Premier matin : Comment naît une histoire d'amour*, 2002.

instinctuelle), dans son envahissement, dans l'écrasement de ceux qui sont livrés à la cruauté et l'insoutenabilité de sa présence.

Celui qui voit d'autres ressorts au succès mondial de Michel Houellebecq devrait nous les montrer. Nous mentionnions à l'instant le fait que Houellebecq a beaucoup d'imitateurs, que sa facture romanesque est devenue un quasi-genre, qu'il y a entre temps des rayons à la Fnac de ça. Or, les suiveurs pensent que le secret de la recette, c'est de faire du pornographique direct, sans fioritures, plein d'iconoclasmes, politiquement incorrect, avec du racisme, du sexisme, de la hargne et de la haine contre le club de ceux qui vont bien, dont les grandeurs ont été acquises par la reproduction et la flagornerie du correct et des corrects. Certains pensent que ces romans marchent aussi fort parce qu'ils sont tout simplement « aussi » amusants, marrants, qu'on y rigole de plein de choses et qu'ils sont faciles à lire grâce à des trames narratives simples et bien tendues. D'autres explications, plus savantes, plus sophistiquées, ne nous convainquent pas plus (nouvelle modernité, post-soixante-huitarde,...).

Pour nous, ce succès tient à une « recette » dont Houellebecq n'est pas l'inventeur, mais l'instrument. Il nous semble même ne pas se douter de l'existence d'une telle « recette » ou se méprendre sur elle autant que tous les autres. Houellebecq s'est mis au diapason d'une bande d'ondes qui fait le créneau, assez étroit, dans lequel peut arriver à expression ce rapport de disproportion, ce mé-rapport, cette dystychie (disaient les Grecs) entre la patence, l'obsédance du sexuel dans sa nouvelle centralité et son imperception ; entre l'évidence, l'allant de soi de son omniprésence, et sa demeure dans l'ombre de la partie éclairée de l'interaction sociale, comme s'il n'était pas là dans ses effets d'obsédance, comme s'il n'opérait pas en nous une espèce d'œuvre, comme s'il ne gravait pas en nous une trace de sa perception / imperception, qui est œuvre prégnante, jamais banale, jamais inoffensive, jamais sans morsure, sans pointe, jamais sans douleur – et quelles que soient les apparences d'indifférence et de trivialité sous lesquelles se fait une telle perception / imperception.

En ce sens, Houellebecq n'a pas créé un nouveau genre à partir d'un thème nouveau ou de manières nouvelles de thématiser des choses non vues. En cela la percée de son écriture ne se compare pas à celle de la littérature de l'absurde⁶ qui s'écrit au milieu du siècle, dans l'atmosphère du plus grand conflit armé de tous les temps, des plus grands massacres, des plus grandes déportations d'humains jamais arrivés à connaissance d'homme. La prégnance et la généralité des destructions d'ordres sociaux, étatiques, juridiques, moraux, matériels ont donné à cette littérature un cadre d'expérience violent, tumultueux, massif, auquel peu de gens ont échappé. Comment ne pas ressentir le fléchissement, l'écroulement des sols du sens sur lesquels étaient fondés ces ordres, à l'orée et à la fin d'une deuxième guerre qui s'est ouverte comme une crevasse dans le massif de

6 En dépit de certaines ressemblances avec certaines de ses figures anti-héroïques. Pour un rapprochement avec la *Nausée* de Sartre, voir Wroblewski 2005.

l'histoire humaine et en a englouti tout ce qui s'étagait dans la lumière ? Si l'absurde est moins un thème que l'absence d'un thème ou de thèmes qui tiennent, qui puissent tenir leur thématité, qui puissent demeurer fermes dans leur sens, dans la visée d'un sens qui en fassent le contenu et l'unité ; il n'est pas tout à fait comparable à ce rapport de centralité que nous tentons de décrire qui est fait de la latence même d'une surprésence ou d'une hyperpatence. En un respect, les deux phénomènes se ressemblent en ce qu'ils sont des phénomènes de thématisation d'un manque, d'un vide, de quelque chose qui ne peut que rester athématique puisqu'il est tissé de la prégnance thématique de son autre (des choses sensées du monde, dans le cas de l'absurde ; de la présence non problématique du sexuel dans un grand nombre ou presque toutes les médiations sociales). Et cependant la différence demeure celle des contextes, de la structuration contextuelle pour ainsi dire de ces deux phénomènes.

D'un côté, l'histoire offre comme telle le cadre des luttes du sens et pour le sens ; ces luttes sont concrètes, sanglantes et destructrices ; elles engagent des collectifs et mobilisent une proportion importante de l'ensemble de l'espèce humaine ; l'histoire forme scène et théâtre pour l'effondrement des architectures du sens qui furent celles des cultures humaines historiques. Dans cette mesure, l'apparition du vide, l'apparition d'un mé-rapport entre le plein du monde et de ses choses usuelles, sensées, ... et le vide de sens structurants – qu'ils soient locaux ou globaux – avait déjà lieu sur la scène historique elle-même. Elle crevait les yeux comme les bombes avaient crevé les ajours d'innombrables immeubles où les hommes habitaient et qui à présent béaient derrière des cadres noircis et sans croisées. La béance du vide et du sens était prégnante, dramatique, quasi-thématique.

À l'opposé de ce contexte, le jeu de la latence du sens un demi-siècle plus tard est autre. Ici c'est le trop plein, la quiétude toujours continuée, la paix éternelle, l'amortissement de tous les tumultes dans des consensus d'action concertée, posent la scène pour une post-histoire dont le vide est beaucoup moins évident. Dans tous les cas, le mé-rapport entre le plein libidinal des figures du désir de possession et de consommation des choses et l'imperception de cette plénitude même dans son envahissement et son obsédation est un autre mé-rapport que le précédent et demande un autre type d'attention et d'expression littéraire pour venir au jour.

La centralité du sexuel n'est donc pas simplement un fait, mais un rapport (d'inversion de la patence en latence). Ce rapport décrit un point d'équilibre et de stabilisation d'attentes et de comportements sociaux. Les gens font comme si tout était dans l'ordre : on attend son bus à côté d'une publicité de dessous féminin montrant une croupe dans laquelle Georges Bataille aurait vu l'éclatement, le déchirement de mondes sous l'irradiance d'anus solaires qui voileraient le ciel et écraseraient toutes les faces tournées vers eux de leur énorme masse et d'un désir qu'ils font naître pour le tyranniser et l'asservir.

Cette discrédance entre ce qui est là et ce qui est perçu, entre ce qui est là physiologiquement perçu et son œuvre dans le désir, renvoie à un déni : celui de la perception du perçu. Elle renvoie aussi à une réticence qui va encombrer son aperception préconsciente.

En effet, bien des choses pourraient être perçues et thématiques dans cet entre deux du préconscient et de sa moindre censure. Dénier et réticence relèvent, avec les déficits de la thématique et de la théorisation scientifique, de ce que nous conceptualisons comme la centralité du sexuel.

Thématisation et théorisation ne devraient cependant pas, dans ces conditions se tourner tout simplement vers des objets négligés jusque-là tel que le sexuel en tant que tel. Il ne s'agit pas de faire tout d'un coup plus de recherche sur la communication sociale et les processus psychiques articulés autour de nouveaux objets marqués sexuellement. Il s'agit surtout de thématiquer et de théoriser la disproportion, le mé-rapport du sexuel dans sa nouvelle centralité. Ce ne sont pas les objets marqués sexuellement qui sont en eux-mêmes intéressants comme attracteurs d'une communication et de vécus peu étudiés jusque-là, mais le rapport entre centralité et imperception de centralité, lesquelles s'articulent pour constituer une véritable nouvelle centralité dont la révélation littéraire peut avoir des effets impétueux.

Une première thèse est donc que ce que lisent les gens dans Houellebecq sans en avoir vraiment conscience, c'est cet éveil à l'insoutenable d'une centralité du sexuel dans sa libidinalité pure (sans symbolisation religieuse ou culturelle). Ce que les gens vivent dans cette littérature, c'est un nouveau rapport au sexuel qui les entoure et les engolfe et qui se donne à eux comme quelque chose qui se soutient, sans discontinuité et sans peine, dans le déroulement et le dévidement de la vie, dans le fil de la biographie d'un individu contemporain ; qui est là pour de temps en temps le surprendre, lui plaire, le stimuler un peu, lui donner des envies, égayer les espaces qu'il traverse, libidinaliser un peu ses rapports aux choses, donner une tension d'excitation, d'« arousal » (activation au sens sexuel) à ses ébauches d'activités dans le monde.

Or, le nouveau rapport est un rapport de stridence, pourrait-on dire, qui fait éclater la non stridence du rapport que nous venons d'esquisser. La littérature en laquelle il s'exprime fait communier ceux qui la lisent dans la rupture de toute une série de relations supposées quiètes, possibles, soutenables, à la portée d'individus éclairés sur l'importance et la bienfaisance du sexe. La force impétueuse qui cause cette rupture rassemble tout le moment de gêne condensé dans la symptomatique du dénier sur lequel se figure la nouvelle centralité du sexuel que nous décrivons.

En ce sens, cette littérature a un moment libératoire, iconoclaste (des iconoclastes⁷) où de l'énergie liée dans de la gêne et du symptôme va se libérer dans une demande ouverte de réaliser véritablement la centralité du sexuel en tant que tel. Il ne s'agit plus pour elle de soutenir le rapport au sexuel dans sa centralité par un jeu d'évasion. Elle cherchera au contraire désespérément du côté de solutions raisonnables, socialement pos-

7 Soixante-huitards. Il y a là une boucle particulière qui fait de Houellebecq un rebelle de second degré. Son incorrection (politique) se dirige contre une incorrection (politique) qui a fini par s'établir comme correction contraignante, gardée même par des lois.

sibles, défendables d'un accès généralisé à la gratification sexuelle (par le biais d'une social-démocratie du sexe ou celui d'un tourisme sexuel ouvert, franc, déclaré et promu à grande échelle⁸ – comme un « great leap forward »⁹ par ses fournisseurs et ses clients). Elle finira cependant régulièrement dans le fantasme d'une résolution extrême (Entschlossenheit) qui sera celui d'une abolition du sexuel, d'un horizon au-delà de la sexualité biologique établi sur les ruines d'une époque dont les souffrances sont telles qu'elles ne peuvent apparaître dans toute leur horreur qu'à partir de cet au-delà et de sa délivrance. Il y a là une très forte volonté d'en finir avec le sexuel, de le découper, de le retrancher du corps et de le lancer à la mer. Nous pensons aux séquences finales des *Particules élémentaires*: la découverte des équations rendant possible l'abolition de la sexuation des organismes biologiques humains et l'entrée en mer du savant génial qui l'a faite; nous pensons aussi au récit du début de la *Théogonie* d'Hésiode où est relaté le soulèvement de Cronos contre son père Ouranos, l'émasculatation de ce dernier par son fils à l'aide d'une serpe forgée par sa mère, le jet des génitoires du père dans la mer,...

Les modes du sexuel au centre

Deux thèses sont ici à énoncer :

– la première est que le sexuel qui arrive à centralité aujourd'hui est spécifiable comme libidinalité et comme furtivité;

– la seconde est que la nouvelle centralité du sexe et ses modes passe par la constitution d'une nouvelle individualité qui sera le lieu de répercussion de risques d'une nouvelle détresse de la vie (Not des Lebens) sortie du giron du social qui jusque-là faisait fonction de distributeur des rôles (et des pathologies) psychiques au sein des familles et des groupes, et qui, par là, arrivait à les amortir.

Nous y avons fait allusion plus haut : le sexuel qui envahit les lieux de visibilité maximale de l'espace social n'est pas celui du mythe, des fêtes et des mystères – n'est-ce pas la pulsion (Trieb), mais l'objet (Objekt) comme dirait Freud. Il est complètement découplé du religieux et se présente comme purement concupiscentiel. La pulsion qui y est à l'œuvre est projetée dans des figurations purement hédoniques de jouissance douce, faite de complicité souriante et étrangère à tout déchirement. Elle semble étrangère également à tout ratage et absorber en elle tout ce qui donne sa rayonnance et sa désirabilité au monde, tout ce qui éveille un appétit de prise, de possession, d'amusement chez l'individu. Elle semble surtout alimenter le fantasme d'une mobilité individuelle qui fait la nouvelle gloire de l'existence individuelle elle-même, sa souveraineté, sa radiance. Le nouvel individu est fantasmatiquement indéfiniment versatile : ses choix sont essentiel-

8 C'est le thème du troisième roman de Houellebecq, *Plateforme* (2002).

9 C'est l'expression consacrée d'un idéaliste anglais engagé dans l'aventure coloniale – dans *Victory*, l'un des très beaux romans de Joseph Conrad.

lement libidinaux, d'une libidinalité furtive qui ne le lie pas. Il nourrit dans son être à lui-même et aux autres un affect de soi fait du plaisir pris à cette versatilité comme puissance, potentialité de se mouvoir et de changer, d'être toujours plus loin auprès de nouvelles jouissances, sans cesse régénérées par leur furtivité même.

Ce sentiment de puissance n'est pas un sentiment de puissance sur les choses, qui aurait son ressort dans une volonté de puissance, de disposition, d'assujettissement, de captation. C'est celui d'un pouvoir de versatilité permettant d'esquiver des liaisons aux choses, de leur refuser ce qui était jusque-là la rançon de leur acquisition. Les choses acquises avaient une sorte de viscosité (*Klebrigkeit*, pour emprunter un concept à Freud) qui leur venait de leur ancrage dans le monde comme monde d'objets offrant arrêt à l'écoulement, à la fugacité de la simple et nue existence d'un objet, d'un en-soi. Ces objets avaient une densité historique qui ordonnait le monde dans la durée et la signifiante par ces noyaux chosiques. Le grand renversement de cette vision (heideggerienne / arendtienne) de la mondanité comme historiquement dense, destinalement (*geschickhaft*) déterminée par des signifiants époquaux qui donnent ancrage et durée, s'est fait dans un basculement imprévu qu'a été l'avènement de la postmodernité comme culture et comme rapport au monde.

Désir et possession sont dé-mondanisés, dé-historisés, éphéméralisés. L'individu a puissance et jouissance de cette puissance d'échapper à tout ce qui lie dans les choses et leur possession, tout ce qui alourdit sa conjonction avec elles. Un tel individu est devenu possible, ce qui ne semblait pas pensable pour les philosophes du « monde » (comme Heidegger et Arendt) et de l'œuvre de faire monde (*welten*). Un tel individu est possible en-dehors de toute épaisseur mondaine-historique. Il arrive à exister sans dommages dirimants dans la versatilité d'objets sans patine et sans constance. Il arrive à se maintenir dans un mode de poursuite sans cesse relancée par des scintillements d'objets qui ne sont que l'événement d'attraits allumés et éteints dans le sillage d'une surprise elle-même filante. Le monde se fait monde dans la surprise d'un nouveau qui allume pour un moment la curiosité et le désir. Il est l'événement de cette « information », de cette rupture de la redondance, de cet improbable qui est le ressort de l'éveil, de l'attention et de la poursuite.

Il ne s'agit pas pour nous d'entrer dans une théorisation philosophique de la postmodernité – dans une tentative de restituer son autre, c'est-à-dire le sens d'une mondanité destinale où le sens de l'être resterait oeuvrant dans l'étant et affecterait l'être-là de manière à ce qu'il lui corresponde dans l'homologie d'un logos et la piété d'un être juste. On serait plutôt tenté de faire sentir ce qui est fascinant dans la très forte improbabilité de ce mode d'exister post-mondain qui est le nôtre et de faire voir la complexité de ses présupposés et de ses ressources¹⁰. Cependant, ce qui intéresse ici, c'est le rôle d'une centralité du sexuel dans ces transformations et les répercussions de cette centralité sur le sens sociologique de l'individualité contemporaine.

10 Je renvoie à mon travail : *Was heisst: sich an Differenz statt an Identität orientieren?* (Clam 2002).

La thèse est assez simple à formuler. On peut en effet assez facilement soutenir que le mode d'être des objets dans leur nouvelle a-mondanité, dans la furtivité de leur événement, est directement modelé sur les rapports du désir sexuel tel qu'il est figuré dans ses grandes imaginalisations publiques dans la publicité, le cinéma, la littérature, les spectacles, à la télévision, etc. Mais il ne s'agit pas de répéter ici ce que nous avons largement développé ailleurs¹¹. Il nous faut nous concentrer ici sur un aspect qui nous semble très instructif, à savoir celui de l'éphéméralité / furtivité. La thèse spécifiante serait donc que le détachement du monde et de ses densités existentielles, le décollage de la viscosité de ses permanences, le désengagement hors de ses choses et de ses grandes stabilisations stylistiques, rythmiques et coutumières, ne se font pas tout simplement dans une frivolisation généralisée, initiée dans la culture frayée et expérimentée par des avant-gardes dotées de tout ce qui permet d'amortir une telle frivolisation. En effet, la grande question est précisément de ce qui rend soutenable dans la communication sociale, dans l'exister collectif et individuel, une dépense de l'être que rien ne retient et qui ne s'endigue nulle part.

Une telle forme de communication détruit les fonds sémantiques et comportementaux qui permettraient à toutes les sociétés dont nous avons connaissance et aux individus en elles de se définir, s'identifier, se projeter dans la permanence. Elle les gardait des risques d'une volatilisisation dans le flux d'« événements » dans l'étincellement desquels s'épuisent fond et substance de la communication et de l'expérience individuelle. La question est donc celle de ce qui « probabilise » la forme d'existence sociale marquée par la culture de la postmodernité, de ce qui la rend soutenable en l'intégrant à la « nomie » pour ainsi dire de processus sociaux qui demeurent globalement cohésifs – alors que l'anomie est précisément ce qui sape cette cohésion globale.

La réponse passe par une explication de ce qu'est cette modélisation de l'ensemble des désirables sociaux sur le désir sexuel et sa furtivité. Cela veut dire qu'elle demande de rendre compte du passage de la pulsion sexuelle d'un statut de déterminant implicite de l'ensemble de la pulsionnalité humaine à celui d'un déterminant explicite de cette pulsionnalité ainsi qu'à une centralité sociale thématique. La thèse est ici que le biais pris est celui par lequel le sexuel a toujours tenté de s'innocenter, de s'ingénier, de se ludifier; de se présenter comme une puissance qui ne veut que sourire et s'ébattre et qui, si la marge nécessaire pour ses jeux lui était donnée, ne se retournerait pas en maléfice et en destitution tragique. Le sexuel met en avant sa virtualité ludique¹², cette dimension constitutive de son espace et constructrice de ses objets et de ses narrations. Nous appe-

11 Nous avons développé cette thèse dans des travaux sur la sémiologisation des biens et la déclinaison des modes de leur jouissance dans notre *Trajectoires de l'immatériel* (Clam 2004a). Nous la reprendrons sous un autre angle dans les chapitres suivants.

12 Rappelons la typologie de Lee commentée plus haut, laquelle distingue six types majeurs d'amour: *eros, ludus, storge, mania, agape, pragma*.

lons cette dimension furtivité, en pensant aux *amatoria* d'Ovide et à l'*amor furtivus* qui y est cultivé¹³).

La furtivité comme dimension de la pulsion érotique est un concept à élaborer et ne correspond plus à ce qui s'entend par elle dans le discours commun. Elle a deux faces : celle d'une auto-affection érotique qui est un stimulant pour ainsi dire interne de la pulsion et une sorte de jouissance que la pulsion prend à sa propre capacité de s'exercer par des ouvertures à sa propre opportunité, c'est-à-dire des ouvertures où elle crée ses propres opportunités de déploiement et de satisfaction ; l'autre face étant celle du découplage de la pulsion des limitations qui la coercent, découplage qui la libère précisément pour son œuvre d'auto-affection érotique et de stimulant immanent à la pulsion.

Commençons par expliciter le premier aspect : qu'est ce que la furtivité dans l'économie de la pulsion érotique ? Elle est un élément transgressionnel qui fonctionne comme un aiguillon de la pulsion. Dans la furtivité, Éros se met sous le signe de l'occasion, de l'opportunité fugace, du moment qui s'ouvre : il est dans l'invite instantanée, née du hasard des lieux et des rencontres, de l'accrochage, de la conjonction fugitive de regards, d'effleurements – de ce que le langage jeune appelle des « flash » et des instants du « flasher » (sur quelqu'un...). Pour cela, il faut considérer, dans une reconstruction de la structure orectique de la furtivité, qu'Éros prend place dans quelque chose, un médium, des déroulements de la vie, qui ne sont pas lui. Éros est ici flash, éclair, advenir instantané, étincelle allumée dans un espace qui lui fait fond, sur fond duquel il prend son événement. Ce fond de stabilité pulsionnelle, de redondance, d'homéostasie de l'excitation, c'est la scène sombre dans laquelle le scintillement d'un regard va nous extraire de la prose pragmatique du reste non érotique de la vie et nous ouvrir à la vraie gloire du vivre, qui n'est qu'exaltation amoureuse et rayonnance empruntée au désir. Même Don Juan, baignant dans un univers érotique, doit transformer celui-ci en fond de redondance pour que puisse naître l'étincelle qui précipitera dans la poursuite amoureuse et la rendra irrésistible, douloureuse, obsessionnelle – même pour quelqu'un qui croule sous les satisfactions de son désir. Éros est aiguillon, dard et flèche : son événement est éveil, sursaut, surprise, accroc. Il y a choc, secousse dans l'éveil au désir. Cela veut dire qu'il y a instant, *kairos*, ouverture d'une fente dans le temps de la vie anonyme qui laisse faire irruption à un afflux de plaisir – que sa promesse même emballe.

Si telle est la structure de base de la furtivité de la pulsion, son sens positif doit encore s'élaborer plus précisément autour de sa composante transgressionnelle et auto-stimulante ou auto-affectante. La pulsion fait incidence dans la vie affective, elle impacte et raye sa surface ou la déchire : elle fait irruption dans son médium et y allume une étincelle à partir d'un hasard, d'une rencontre, d'un objet du monde. Ce qui est spécifique

13 Je renvoie ici à *Gestohle Liebe* de Hans-Erich Troje (1998) et au chapitre consacré à Ovide dans cette collection de figures du déchirement de l'amour entre liaison (*matrimonium*) et déliaison (*amor furtivus*). Troje s'y révèle un commentateur extrêmement sensible de ce genre de littérature et de déchirement.

en elle, c'est que l'objet et sa rencontre constituent une même chose. L'objet et l'instant sont un même événement du désir-plaisir (plaire). Or, un renforcement de l'excitation est donné par l'entrée dans cette ouverture instantanée du désir comme dans son « sans-pourquoi » même. L'amour furtif est un désir-plaisir qui ne se motive par rien d'autre en dehors de lui-même : en se décontextualisant complètement de tout ce qui pourrait le favoriser ou le défavoriser, en se déliant de toutes les considérations humaines, éthiques, circonstancielles qui enchâssent la situation, il s'excite de sa propre excitation. Comme le dénudement physique, le dénudement de l'excitation de tout ce qui pourrait la déterminer par ailleurs est excitant. Il est ressenti comme tout aussi subversif et transgressionnel que le premier. Rompre tous les liens qui sont des liens de « Rück-sicht », de *respectus*, de prise en compte de choses qui ne peuvent que recouvrir et entraver l'excitation en tant que telle est une forme de libération transgressive qui est elle-même excitante. Négliger, oublier, omettre toutes ces prises en compte, c'est donner à Éros libre jeu et jour érotiquement de ce geste de désenchaînement.

Sourire à l'occasion qui sourit, obéir à l'impulsion qui nous pousse vers la mince faille ouverte par l'éclair du désir, laisser éclater le moment dans sa gloire de conjonction érotique, c'est célébrer en soi la furtivité du désir comme son attribut le plus authentique. C'est ici que le désir se dégage de toute limitation et jouit de son propre exercice. La pulsion est précisément un objet structuré de cette manière spécifique qu'elle donne un plus-de-jouir à tout déploiement d'elle-même où elle est libre et joueuse de ses propres énergies. La pulsion ne se satisfait pas uniquement dans la saisie de son objet et la réalisation de son but ; elle jouit de sa propre dépense dans l'objet et le but. Plus sa dépense est immotivée, incircontanciée, libre et ludique, plus est produit ce surcroît du jouir qui tient à la libre dépense d'elle-même. La pulsion est structurée de telle sorte qu'elle produit, en dehors de ses satisfactions dans ses objets et ses buts, une jouissance d'actuation (ou, pour utiliser un anglicisme, d'exertion) propre ainsi qu'une jouissance d'actuation en jeu et en perte de ses dépenses. La pulsion garde ce que d'autres fonctions physiologiques perdent dès les premières maturations du petit humain. Voir en tant que tel cause jusqu'à un certain âge de la petite enfance, dans son simple exercice, une jouissance, comme si le nourrisson se sentait voir, comme si l'acte de voir s'accomplissait en lui dans une séquence où des énergies sont conduites à travers des canaux qu'elles dilatent progressivement et dont la dilatation est ressentie comme le passage d'une onde de jouissance qui double l'accomplissement de l'acte en et sur ses objets. Uriner est également très jouissivement connoté dans la petite enfance, tant que son accomplissement est encore ressenti comme une conduction vive d'excitations le long d'un certain trajet finissant dans une sorte d'orgasme urinaire au débouché de cette conduction. La pulsion érotique est auto-affectée dans la mesure où son simple exercice est cause d'une jouissance également érotique qui dédouble le premier arc de son effectuation. L'érection d'organes sexuels est acte et exercice de l'excitation érotique ; le sentiment de l'érection en accomplissement est lui aussi une sorte de dédoublement de la première excitation. Sentir (ou voir) ces organes se dilater quand ils sont traversés par l'onde de l'excitation sexuelle est

lui-même une excitation sexuelle qui accroît et renforce la première¹⁴. Une prime excitationnelle peut encore s'ajouter à celle-ci : c'est celle particulière à la pulsion érotique (en sa furtivité) laquelle non seulement donne une prime de plaisir, mais aiguillonne, titille la pulsion elle-même et la relance. C'est celle qui désancre, libère, fragmente, immotive l'excitation et la rend à son pur instant, son jeu et sa fugacité.

Cette dernière prime, et c'est là que nous rejoignons le deuxième aspect énoncé plus haut, n'est pas un plus-de-jouir qui colle au jouir premier et le dédouble. Elle n'est pas un deuxième renforcement du cycle de jouissance et ne s'insère pas dans des trajets qui le longent. Elle est globale et d'un sens qui rompt la congruité entre ces trajets. Pour parler avec Bergeret, elle « perversise », sexualise la pulsion¹⁵. C'est elle qui en fait une pulsion véritablement érotique, et non pas son objet et son but. Tant qu'elle n'est pas perversisée, la pulsion garde un trajet univoque et supporte des dédoublements et des renforcements nés de son actuation, exertion même. Par contre, à partir du moment où la pulsion joue de sa capacité à se constituer comme pure dépense, sans but, sans motif, sans délai, sans lendemain, de rester en dehors de toutes les mises en forme qui se saisissent d'elle dès qu'elle veut s'articuler dans le monde des sujets qui l'entourent, elle transgresse l'obligation de se symboliser. En effet, la pulsion doit s'inscrire dans des trajets qui la placent à une distance de certains de ses objets les plus proches, dans une parole qui lui invente une signifiante (ou une signifiante qui lui invente une parole, les énoncés sont invertibles). Il faut qu'en elle un signifiant glisse en même temps qu'il fasse obstruction à certains de ses glissements.

La dimension de furtivité de la pulsion est une dimension où elle peut se perversiser dans la mesure où elle s'ouvre un espace d'actuation partiellement libéré des contraintes symboliques. Nous disons partiellement parce que l'*amor furtivus* se conçoit comme une « forme » d'amour – l'amour courtois est par exemple une autre forme et une autre école d'amour. Il n'est pas complètement libre de toute forme. Il est paradoxalement l'amour dont la forme est de se libérer de toute inertie symbolique pour n'être plus que jeu avec le hasard de l'amour. Or, un jeu est forme, même s'il est libre jeu. La preuve est que cette furtivité de la pulsion a trouvé une école d'amour qui la cultive et l'affine. C'est dans cette exploitation partielle de la furtivité que s'organise le jeu avec la transgression comme excitant de la pulsion. Quand la transgression est totale, il n'y a pas de retour sur la pulsion qui l'aiguillonne et la titille. Le jeu de la pulsion libre est un jeu avec la pulsion libre et avec sa furtivité.

L'amour furtif jouit de la furtivité même de la pulsion. Sa jouissance naît du se laisser aller à l'occasion de l'amour quelque incongrue qu'elle soit. Plus elle est incongrue, plus elle est occasion ; plus elle est immotivée, plus elle est ludique – plus elle « choquera », plus elle sera connotée comme transgressive. Quand, au hasard d'une rencontre de regards

14 Ce phénomène demande à être approfondi. Je me contente d'y faire allusion ici.

15 Bergeret développe cette idée dans son *La violence et la vie* (1994), p. 85.

quelque chose flashe et qu'une complicité muette, incertaine et frémissante de toutes les craintes de la méprise ose induire l'acte amoureux, sans préparation, de manière impérieuse, obéissant à son invite, témérairement, vigoureusement : dans un compartiment de train, dans le coin à langer d'un aéroport, dans la pénombre d'un escalier d'immeuble, dans le lit du mari qui risque de rentrer... le plaisir du rapport sexuel est non seulement redoublé par l'« excitation » de la furtivité, mais il est transformé par elle et sa transgressivité¹⁶.

Les exemples donnés sont ceux d'une furtivité décaméronienne – transposée dans nos décors modernes – qui fait genre et genre qui fait sourire. Or, il est important de dépasser cette impression de genre pour aller vers le centre parlant de la furtivité. Là le *ludus* amoureux n'est pas nécessairement celui de la conjonction sexuelle fugace. Il est aussi celui de toute ouverture à l'amour comme à l'identité d'un objet, d'un instant et d'un désir-plaisir fondant une complicité impérieuse dans un embarquement non concerté sur une « nouvelle » (d')amour¹⁷.

La difficulté réside ici dans la supposition qu'un tel *ludus* est possible, que chacun peut se mettre à son école et que ses effets premiers sont ceux d'une insulation de formes de l'amour caractérisées par leur lourdeur morale, leur étroitesse, leur mesquinerie, leur hostilité à la pulsion, ou encore leur tumulte et leur tragique. L'amour se conçoit comme fondamentalement volage : ses gratifications sont certes passagères, mais elles peuvent être, par leur furtivité même, constamment renouvelées. Ce n'est qu'en le concevant comme cela que l'amour peut rester une source de joie dans l'existence, ou plus précisément la source de joie vitale.

En passant par ce rappel de l'école antique de l'*amor furtivus*, nous avons voulu introduire à la problématique contemporaine de la centralité du sexuel. En effet, comme nous le disions plus haut, la nouvelle centralité du sexuel fait supposition d'une maîtrise ludique de la furtivité de la pulsion – et rappelle par là certains aspects de l'école antique. Cependant, elle se différencie profondément de celle-ci du fait qu'elle advient dans des conditions sociales tout à fait opposées à celles de l'émergence de cette école d'amour. Les sociétés statutairement stratifiées sont particulièrement productives en formes d'amour « libre », accompli en-dehors des liens et des réseaux sociaux propres. Ces réseaux sont pour ainsi dire structurellement inaptes à héberger la passion amoureuse. Celle-ci, dirigée sur l'épouse, éclabousserait sa *castitas*, corromprait sa vertu et risquerait de la rendre impudique en éveillant certains appétits charnels en elle. Elle introduirait d'ailleurs un élément de désordre dans la *familia* et ferait perdre au père – ainsi qu'à la mère d'ailleurs – une gravité et une autorité qui sont constitutives de sa figure et de son rôle.

De telles sociétés créent des fonctions et des *personae* (des rôles – secondaires) aux marges des domaines fortement réglés et gardés des statuts prégnants (dominiaux). Ces

¹⁶ Nous pourrions mélanger ici décors antiques (ovidien) et décors modernes.

¹⁷ Le Decameron, ce sont les cent nouvelles – suivies de cent nouvelles nouvelles etc.

fonctions et ces *personae* sont les adresses de la pulsion furtive qui ne peut se déployer que dans ces marges. Des types et parfois un statut féminins apparaissent qui font toit à la pulsion qui les cherche. Elle se loge alors à leur enseigne, et les « sires » (maîtres) se croisent dans ses antichambres. La pulsion est externalisée aux marges et une sorte de complémentarité fonctionnelle s'établit entre les noyaux statutaires de la relation matrimoniale et leurs périphéries. Des discours différents sont en usage dans l'une et l'autre « cour ». Aux courtisanes celui de l'amour *ludus* et de l'amour *mania*, aux épouses ou matrones dont le regard fuit la vue de la pulsion¹⁸ celui de la *storgè* et de la *pragma*¹⁹.

Le moment pulsionnel de la furtivité qui s'associe à la centralité du sexuel dans nos sociétés ne peut s'articuler sur des asymétries aussi prégnantes, aussi stables et structurantes que celles que nous venons de rappeler. Si l'*amor furtivus* concède à la femme une grande autonomie de choix, lui accorde le droit de laisser flotter son désir, de ne pas le fixer (matrimonialement) sur un objet, mais de le laisser, selon son plaisir, mobile et changeant entre plusieurs; elle reste subordonnée fonctionnellement et statutairement au désir de l'homme et à sa nécessité de se compléter hors de ses attachements centraux dans un jeu de plaisir libre, sans conséquence sociale ni morale. Du coup, la furtivité se soutient d'une complémentarité à un ordre du monde dont rien ne remet en question les assises. Elle se renforce précisément de sa stabilité et son indéfectibilité. La marginalité de l'amour décharge les rôles centraux de l'organisation sociale du risque de désordre ou d'errance pulsionnels dans l'aire de leurs ancrages immédiats. Elle les libère pour une fidélité sans mélange envers leurs ordres, en captant toute poussée anarchique prospérant sous l'influence de la pulsion et de ses tentations transgressives.

La centralité du sexuel qui structure l'individualité contemporaine n'a aucune de ces possibilités d'articulation. Tout le monde, hommes et femmes, riches et pauvres, middle class ou underclass, fait face à la même formation pulsionnelle qui installe le désir dans les dimensions de la furtivité et de la libidinalité pures. Tout le monde fait face à une pulsion découplée d'articulations symboliques (sociales et religieuses) lourdes, isolée dans ses affects concupiscentiels et dans un type d'excitance fourni par l'obéissance immotivée à l'injonction libidinale chaque fois qu'elle affleure au jour. Or, devant une telle formation pulsionnelle, la plupart sont démunis. La plupart sont même écrasés par elle, sont touchés par sa sévérité et sa dureté. La centralité du sexuel étant cependant ce qu'elle est, c'est précisément cette vulnération profonde par elle qui n'est pas perçue comme marque et trace de la patence du sexuel dans sa furtivité et sa libidinalité pures.

Mais, pourrait-on se demander, pourquoi le sexuel, rendu à sa nature et à sa gratuité ludiques, n'arrive-t-il pas à se donner les modes d'existence psychiques et sociaux qui permettraient le dépassement des figures d'échec que furent dans beaucoup de contextes, mais surtout dans notre tradition culturelle, les régimes disciplinaires diffusés à travers

18 Ce détournement du regard a été très justement mis en évidence par Quignard 1994.

19 Nous renvoyons encore une fois à la typologie de Lee.

tous les champs sociaux, pratiquant la répression névrotisante du désir et la frustration des fonds de sa demande même? Nos sociétés ne sont-elles pas le mieux armées parmi toutes les sociétés historiques que nous connaissons pour donner enfin libre cours au jeu du sexe? Le nouvel échec de la pulsion, au-delà des régimes de la discipline, l'échec d'une véritable libération du sexuel est-il dû à des raisons conjoncturelles pour ainsi dire qui seraient de l'ordre d'un tâtonnement provisoire pour trouver les modes adéquats de sa nouvelle formation ou bien tient-il à des facteurs structurels tels que la capacité de vivre avec, de supporter la contingence du désir quand rien ne donne maîtrise sur ses objets et rien n'assure des symbolisations fortes à l'arrière et en complémentarité d'une telle contingence?

Nous tendrions vers la deuxième hypothèse, maintenant simultanément une thèse qui ne doit pas être sous-estimée dans sa portée. Le sexe, comme l'argent au début de la monétarisation moderne des économies, semble en passe de devenir un médium d'échange de plus en plus insensible à ses composantes symboliques. Dans ce sens la carrière de sa libération semble devoir rester encore longtemps ouverte. Cependant, nous pensons que comme l'argent, il contribuera de manière centrale à la production d'une dureté extrême qui touchera très douloureusement des groupes importants d'individus au sein de nos sociétés. Cette dureté sera liée à une distribution très restrictive des chances d'accès au médium, lequel sera approprié dans des proportions énormément inégales par les uns et les autres. L'accès aux gratifications sexuelles restera longtemps inélastique. Ses exclusions seront taillées dans la chair, à vif, comme elles l'ont toujours été.

Nous ne développerons pas ici cette analogie médiologique entre le sexe et l'argent. L'analogie devait juste nous servir pour ouvrir une perspective sur ce que sont et ce que font les ouvertures (illimitées) à la contingence dans la communication sociale et quels peuvent être leurs coûts psychiques et sociaux. La centralité du sexuel et sa formation autour des dimensions de la furtivité et de la libidinalité se lit comme une telle ouverture à la contingence : en effet, elle ne s'articule pas sur des ordres symboliques et sociaux et elle place la société dans son ensemble, dans la totalité et le pêle-mêle de ses individus, devant les mêmes injonctions de jouir et les mêmes « aspirations » au plaisir. C'est dans les ouvertures hédoniques et libidinales du monde, dans leur multiplication, leur dominance, leur captation de l'ouverture de l'exister dans le monde comme tel, que se trouve effectivement aspirée l'individualité contemporaine. Celle-ci est tirée ainsi de l'autre côté du monde, là où le sexuel dépose son masque souriant pour montrer son autre face, mangeuse d'hommes.

2. Propriété, possession, jouissance, consommation

Lectures du féminin

La phrase qui clôt le chapitre précédent ouvre, par son ambiguïté involontaire, sur celui-ci. En effet, en sa « chute » et le jeu des genres des signifiants impliqués – à savoir, une face (du sexuel), au féminin, et des hommes, collectif masculin – elle conjure un imaginaire de la nudité et de la dévoration qui, universellement, pointe un « monstre » féminin et lui livre des hommes, de genre opposé, en pâture. Or, si une telle association a été produite, elle l'a été à l'encontre des précautions prises par l'expression : nous parlions du sexuel et nous voulions dire que les hommes, l'ensemble des désirants, de tout sexe, apparaissaient comme exposés à ses cruautés. De fait, la métaphore ou plus précisément le fantasme de la dévoration par le sexe trouve une allégorie irrépressible dans la figure d'une mante religieuse déchiquant le mâle qui vient de la féconder¹. L'assimilation de la sexualité à du féminin, l'attribution à celle-ci de pouvoirs sadiques oraux – pour le dire avec Mélanie Klein – exige pour ainsi dire de « voir » en face d'elle sa victime élective, son dominateur apparent, livré sans défense à la destruction et l'ingestion. La question du féminin ne peut plus s'échapper quand apparaissent de telles métaphores et leurs fantasmatisques.

Il nous faut nous tourner à présent vers le féminin et son association avec le sexuel – laquelle constitue le présupposé de toute tentative de désassociation des deux termes. Il s'agit d'abord de poser les cadres sociaux de la question du féminin aujourd'hui avant d'aller chercher, aux sources de la question, c'est-à-dire dans la sexualité elle-même, des réponses ayant une portée appropriée. Nous commencerons par formuler quelques thèses qui seront développées dans les paragraphes qui suivent.

1. L'irruption du sexuel et de l'intime au cœur de la communication sociale transforment le féminin dans son apparition, sa fonction et ses attributs mêmes. Le féminin change également dans son être relationnel : il développe de nouvelles manières de se rapporter à son autre.

2. La différence entre le féminin et le masculin est (proto)logiquement complexe. Elle ne réfère ni à des identités déjà constituées, ni à des termes mutuellement relatifs entrant dans la définition l'un de l'autre (tels les termes père / fils). Elle se révèle à l'examen

¹ Lacan a utilisé, en ouverture d'un de ses Séminaires, cette image de la mante religieuse pour figurer la quintessence de l'angoisse – il s'agit précisément de son Séminaire X (Lacan 2001) consacré à l'angoisse. Les associations qui s'en sont dégagées semblent rester actives au-delà de ce premier emploi quasi contingent de l'image.

comme une différence asymétrique déterminant l'un des termes à être l'autre de l'autre d'une manière tout à fait spécifique.

3. L'altérité du féminin dans les limites d'un univers anthropologique qui couvre une multitude de cultures – et qu'on ne saurait désigner avec exactitude en le qualifiant tout simplement de patriarcal – est celle du corps et du désir. La femme est « plus corps » que l'homme et son désir a une qualité de jouissance inconnu du désir masculin.

4. Une telle altérité détermine la constitution d'un régime psychique et social du désir dans lequel le féminin se trouve cristallisé dans une catégorie du sens et de l'action : celle de propriété. Les femmes sont le prototype de ce qui peut être possédé et échangé. Il sont l'archétype de ce qui a valeur et se « chérit » en tant qu'archétypiques du premier objet du désir (la mère).

5. La relation du possesseur (l'homme) à sa possession (la femme) ne peut arriver à complétude. Il y a en effet quelque chose qui empêche un tel accomplissement de l'appropriation masculine du féminin en une satisfaction consommatoire puisée dans la possession actuelle du corps féminin.

6. La psychanalyse (lacanienne) a proposé un modèle complexe pour comprendre les failles et les béances de la figure apparemment si parfaite de la complémentarité des sexes. L'altérité du féminin y est pensée jusqu'en ses dernières conséquences comme la béance ou le ratage du désir dans les deux sexes : « il y a pas de rapport sexuel ».

7. Il y a un intérêt à étudier les régimes d'appropriation de notre modernité tardive, articulés autour des quatre pôles : propriété, possession, jouissance et consommation. Ils nous conduisent à formuler la thèse qui voit dans les formes contemporaines de capitalisme un possible reflet de changements majeurs dans les régimes d'appropriation, changements qui se conçoivent comme autant de transitions vers un nouveau régime non phallique de relations entre les sexes.

8. Le féminin en est venu, dans les imaginations désirantes de notre modernité tardive, à incarner des extrêmes de brillance objectale. Le féminin est contraint à aller à ces extrêmes pour pouvoir capter le désir de plus en plus insécure d'une possession qui commence à flotter devant ses objets. La thèse serait ici que cette extrémité à laquelle l'objet intrinsèquement appropriable du désir est poussé – à savoir d'être brillant au-delà de tout possible déclin de son éclat – a à voir avec la fissuration globale du régime dominant du désir lui-même.

Rapports sociaux de genre et le savoir de l'analyse

La problématique qui domine les débats politiques et juridiques autour des femmes et de leur statut reste aujourd'hui celle de leur inclusion à parité parfaite avec les hommes dans l'ensemble des systèmes sociaux. L'égalisation des conditions entre les genres² est recon-

2 Pour la distinction entre sexe et genre, et l'intérêt évident de l'usage de ce dernier terme pour désigner la construction sociale du sexe dans la communication, se référer au texte classique de Butler

nue, à travers nos sociétés, comme un objectif prioritaire. Elle est perçue comme la fin nécessaire d'un régime profondément injuste, à l'injustice duquel le droit est demeuré longtemps insensible. Le droit semble même, par son formalisme et son inertie, l'avoir légitimé et perpétué au-delà de sa remise en question dans la culture et les mœurs. C'est pourquoi il se trouverait aujourd'hui particulièrement sollicité par la programmation paritaire.

À l'heure qu'il est, l'assentiment universel au projet d'égalisation intergénérationnelle a mis en marche une dynamique de formalisation de l'objectif paritaire qui arrive progressivement à ses limites. Le législateur a légiféré, tant au niveau national qu'euro-péen, avec rigueur, détail et une forte ambition prospective, pour ne laisser en-dehors de la paritarisation aucun champ de l'interaction sociale. La plupart des secteurs d'activité et des professions se sont dotés de règlements et de chartes qui norment obligatoirement l'accès paritaire aux mêmes droits, aux mêmes opportunités et aux mêmes avantages pour les deux sexes. Des observatoires d'évaluation ont été mis en place dans beaucoup de domaines pour suivre l'évolution des réalités, apprécier leur convergence avec les objectifs politiques et législatifs, identifier les facteurs d'inertie et imaginer les amendements à apporter aux démarches d'application qui se révèlent trop lentes ou parfois contre-productives.

Les résistances rencontrées ne sont donc plus, dans la majorité des cas, de nature institutionnelle ou formelle. L'unanimité qui entoure les déclarations de principes égalitaires se révèle cependant inopérante lorsqu'il s'agit de passer à l'application concrète, bousculant les habitudes qui font l'évidence du monde quotidien et donnent la sûreté de l'orientation en lui. On est ainsi tenté d'imputer ces élusions de l'application à l'effet inertiel de la culture inhabituée. Il semble qu'il faille penser ces changements dans la longue durée. Les véritables percées dans la réalisation du grand dessein social ne viendraient qu'avec un changement de générations et l'arrêt de la transmission des schémas de signification et de comportement sexistes.

Cette représentation des choses se retrouve dans la plupart des débats sociaux touchant aux transformations des mœurs et aux mutations de l'intimité contemporaine. Unions ou mariages homosexuels, adoption d'enfants par ces nouveaux conjoints, baisse de l'âge de la majorité sexuelle, ... se pensent dans les mêmes termes d'une différence qui, tout en s'affirmant, demande d'être mise à parité avec ce dont elle se démarque. Or, devant la montée des enjeux sociaux liés au sexe, à sa différence (radicalisée, niée ou pluralisée), à ses orientations (déviantes), ses pratiques (publiques ou transgressives), ses insécurisations du modèle familial, un expert est de plus en plus souvent sollicité : le psychanalyste. L'opinion, de même que les médias, les associations, les commissions législatives, éthiques ou sociales cherchent guidance auprès de celui qui a la science du désir³ et qui obstinément ancre le désir dans la sexualité.

(1990, p. 7ss.) ainsi qu'à sa distinction entre sexe (biologique), genre (social), pratique sexuelle (individuelle) et désir (structure profonde du psychisme).

3 Lacan (1999, p. 360) a l'idée d'une réforme extensive des sciences sociales et humaines à partir de la psychanalyse comme science conjecturale du désir.

Le psychanalyste apporte un double savoir : un savoir théorique – que nous pouvons aussi appeler métapsychologique – qui permet de projeter les cadres généraux de la description analytique et d'expliciter les rapports qui conditionnent l'émergence des phénomènes psychiques ; un savoir clinique puisé dans l'expérience des cures et des thérapies que l'analyste pratique. À moins d'avoir la capacité de s'atteler à une révision de l'ensemble de la théorie analytique telle qu'elle a été élaborée par les fondateurs et les refondateurs de la discipline (un Freud ou un Lacan) et de proposer des interprétations novatrices du matériel clinique, le psychanalyste d'aujourd'hui tend, sur la matière en débat, à la circonspection. En effet, tant la théorie que la clinique pèsent dans un sens qui n'est pas celui défendu par nombre de féminismes – ce qui a mené à l'installation, dans le courant féministe, d'une très forte critique de la psychanalyse orthodoxe encore trop imprégnée de préjugés phallicistes⁴.

Le psychanalyste consulté est un expert embarrassé. Plus en phase que beaucoup d'autres avec le programme d'égalisation juridique et sociale des sexes, il ne peut cependant que témoigner que la différence sexuelle est, dans son champ disciplinaire, ce qu'il y a d'ultimement fondateur ; qu'elle est inaugurale des drames de la structuration et de l'individuation psychiques ; que c'est d'elle que se supportent les fonctions paternelle et maternelle qui donnent sa subjectivité au sujet⁵ ; qu'une dé-différenciation – un effacement de la différence – de ces fonctions a des effets profondément perturbateurs sur la constitution et la santé psychiques du sujet ; que cela n'est pas une pure spéculation partie de thèses théoriques de l'une ou de l'autre école, mais le très franc témoignage de la clinique.

Le champ de l'analyse est en effet plus marqué par l'asymétrie que par la symétrie, par des nouages complexes que par des plans agrégeants aux séparations nettes, par des béances que par des continuités. Le champ du social paraît en comparaison extrêmement lisse, d'une homogénéité certaine et supportant, à l'échelle des grands nombres, souvent une approche d'ingénierie pilotant des transformations planifiées. À l'encontre de cette dimension du changement – qu'il soit spontané ou organisé –, la psychanalyse tend à souligner la constance et l'universalité des traits fondamentaux de la structuration psychique. Si celle-ci travaille avec des places, des fonctions et des rapports, si les êtres qui s'y insèrent ne le font que par les aspects structuraux qui les y constituent ; en d'autres termes, si ces différentes places et fonctions peuvent être occupées par des êtres qui réellement, anatomiquement,

4 La nouvelle discussion du phallicisme de la psychanalyse s'est concentrée sur l'interprétation par Legendre (1985, 1989) de la théorie lacanienne qui fait de la métaphore paternelle le centre de cette théorie. Pour certains, cette interprétation est responsable de la tournure phalliciste prise par la réception. C'est pourquoi, il est urgent pour eux de montrer que cette interprétation n'est pas la seule possible et de proposer une alternative convaincante. C'est ce que font les courants de pensée féministes qui seront présentés.

5 Nous parlons bien sûr du sujet au sens analytique. Sur la fonction paternelle, cf. Françoise Hurstel (1996) chez qui on trouvera des références bibliographiques assez complètes aux textes majeurs de Lacan sur la question. Sur la fonction maternelle et ses rapports à la fonction paternelle, cf. Chasquet-Smirgel 1988.

biologiquement sont autres que ne le prévoit une lecture univoque de la structure; en somme, si l'anatomie n'est plus destin – comme chez Freud –, il reste que des limites réelles, imaginaires et symboliques sont posées au décollement du réel⁶.

Nous voudrions proposer dans ce qui suit une réflexion qui convoque le droit et la psychanalyse non plus autour de la problématique d'égalisation des sexes ni de la reconnaissance et l'*empowerment* de différences jusqu'ici brimées, mais à un autre point de convergence de leurs théorisations. Il s'agit de la thématique de la propriété telle qu'elle a été pensée, d'une part dans le droit, par Hegel – comme articulée autour des trois moments de la propriété, la possession et la jouissance; dans la psychanalyse, de l'autre, par Lacan –, comme thématique de la jouissance comme avoir de l'objet du désir. Nous partirons ce faisant d'un courant de recherche qui, aux États-Unis, tente d'associer le travail psychanalytique à la théorisation juridique. Nous commenterons en particulier le travail le plus abouti dans ce domaine, qui est celui de Jeanne Lorraine Schroeder sur la propriété et le féminin. Nous débordons la problématique présentée en introduisant un quatrième terme, celui de consommation, qui permettra d'éclairer l'ensemble à partir d'un point de vue nouveau.

Nous montrerons enfin en quel sens cette problématique de la propriété et du féminin rejaillit sur celle de l'égalité intergénérique en marquant l'un des obstacles les plus tenaces à l'émancipation féminine: l'indémantelable « objectivité » et possessibilité du féminin. Le féminin est structurellement, dans l'évolution psychique, ce qui devient objet premier du désir et qui marquera la place, en elle-même vide, de ce dont la possession sera constamment souhaitée. Associé à la constellation culturelle qui est celle de notre modernité tardive laquelle sémiologise les biens et les encycle dans un mouvement de continuuel renouvellement et rajeunissement hédoniques, ce fait structurel fera de la figure féminine l'emblème de toute la libido possessoire qui circule dans l'imagination et les pratiques sociales. La conjonction de ces deux facteurs semble justifier un constat: si l'égalité juridique des hommes et des femmes doit impliquer une symétrisation des figures de la sexualité masculine et féminine, précondition nécessaire à la désobjectivation et dépossibilisation du féminin, alors le projet d'égalisation est illusoire. Il s'agit dès lors de repenser l'égalité comme une gestion de l'asymétrie la plus forte et la plus irréductible, impliquant les structures les moins accessibles au désir, au vouloir et au faire.

6 On pense bien sûr aux débats opposant partisans et adversaires de la réforme du droit de la famille qui permettrait des unions matrimoniales de personnes de même sexe et donnerait à ces couples le droit d'adopter des enfants. Mais au fond les débats sur le transsexualisme ou même la prostitution ont fondamentalement à voir avec ce conflit des lectures des données analytiques sur la fatalité ou la non fatalité du réel (la discussion anglo-saxonne sur la *biology-as-destiny thesis*).

Le féminisme post-libératoire

Nous nous intéresserons dans les développements qui suivent à un courant de pensée que nous appellerons féministe ou féminisme. Il nous faut le caractériser sans ambiguïté : en effet, le féminisme que nous avons en vue ne se confond pas avec le mouvement politique porteur de la revendication féministe depuis le début du siècle, lequel d'ailleurs connaît son apogée avant l'essor du féminisme théorisant que nous envisageons⁷. Celui-ci se situe dans le prolongement d'un mouvement de reproblématisation des formations discursives qui fondent, légitiment et installent dans la durée des régimes de pouvoir structurant la société et ses institutions. Et c'est ce mouvement qu'il nous faut délinéer pour clarifier le site du féminisme qui nous intéresse.

Le courant intellectuel qui traverse la philosophie et les sciences sociales et humaines en France dans la deuxième moitié du 20^e siècle prend son départ d'une nouvelle réception de Hegel dans les années trente et quarante⁸. En dépit de la variété des options développées dans cette réception, l'ensemble garde une direction commune qui est une volonté de reproblématisation radicale et de percée vers de nouvelles manières de penser⁹. La philosophie de Sartre et la psychanalyse de Lacan préparent le terrain d'une dislocation du sujet qui se cristallisera dans des théories et des stratégies de refus de l'assujettissement comme régime d'identification forcée. Foucault, Deleuze et Derrida se trouvent, eux, de plein pied sur la voie d'une pensée post-métaphysique¹⁰ qui est une voie de libération de l'Autre exclu du discours de l'identité, de la loi et de la représentation. Ce discours s'est manifesté, à mesure que les entreprises de sa critique et de sa déconstruction avançaient, comme un phallogocentrisme¹¹. Cela veut dire qu'à ceux qui recherchaient sa figure sous les obscurcissements et les refoulements de sa « dénégation »¹², l'Autre exclu s'est révélé de plus en plus instamment comme *corps, désir et femme*.

Il a fallu en effet, pour sortir de la métaphysique non plus – comme chez Heidegger – simplement attendre qu'un nouvel astre ou un nouveau dieu se lève au crépuscule

7 Chasseguet-Smirgel (1988) place « l'acmé du mouvement féministe dans le monde occidental » en 1964.

8 Il me semble qu'on peut donner raison à Butler (1987) quand elle articule la diversité des moments intellectuels novateurs dans la France des années trente et quarante autour d'une réception de Hegel – même si le procédé force nécessairement les faits dans le cadre thématique et historique d'une réception.

9 Ce qui lui a donné un profil extérieurement unitaire et a facilité sa réception.

10 Mais également post-structuraliste, allant au-delà de Saussure et de Lévi-Strauss.

11 Le chapitre n'offre pas l'espace pour décrire de manière moins cursive les différentes pensées évoquées ainsi que le fond de leur convergence. Je fais donc court et vais à ce qui est central pour mon propos. Je renvoie à Sandywell (1996) pour une situation du phallogocentrisme dans le mouvement « criticaliste » des idées du 20^e s.

12 Je renvoie aux célèbres commentaires de Jean Hipplolyte sur la « Verneinung » freudienne dans le Séminaire de Lacan (publié dans *Écrits* (Lacan 1966), p. 879-887).

de l'être¹³, mais produire un nouveau discours puisé dans des pratiques et constituant lui-même une pratique, une « performance » de l'au-delà de l'identité et du sujet dans le discours théorique lui-même. La théorie de l'Autre se configure comme un Autre de la théorie et ne peut plus entretenir avec ses objets (le corps ou le désir) le même rapport de distanciation qui était d'ailleurs le fondement de leur négation et le régime même de leur sujétion. Les textes et leurs objets se mêlent et produisent un nouveau genre de thématization : le corps ne peut être repensé que s'il est revécu dans son site même. Or, le corps et son site sont multiples, n'ont pas d'identité ni d'unité objectives ni transcendentales. Le désir est un régime hétéroarchique, hétérotopique, distribué sur une multiplicité de sites dont chacun a sa voix propre. Le paradigme de cette altérité et de cette multiplicité de l'impensé et de l'impensable du régime phallogocentrique sera la *femme* comme *corps* et comme *désir*.

Dans ce qui suit, nous envisageons le féminisme qui s'élabore sur ce type de prémisses. La tâche la plus urgente d'un tel féminisme sera donc de dégager le féminin (ou la féminité / femininity¹⁴) de ses constructions phallogocentriques et de plausibiliser une figure du féminin qui se situe par delà l'ancien paradigme. Ce n'est pas mince affaire : en effet, comment faire que ce qui se définissait par son altérité et son exclusion puisse se définir par lui-même ? Comment construire du féminin indépendamment de l'ancienne distinction fondatrice tant du masculin que du féminin à partir de leur opposition ? Comment faire du féminin quelque chose qui ne se conçoive plus comme l'autre du masculin, et éviter ainsi un simple renversement du paradigme de l'identité et de l'assujettissement – au profit, lui, compensatoire des femmes ? L'entreprise passe par une lecture du corps, du désir et du féminin en leur site propre, sans référence à leurs opposés phallogocentrisants – l'esprit, la loi et le masculin. Elle nécessite à son aboutissement une dissolution de la sexualité comme lieu de pouvoir, comme espace d'un violemment infini¹⁵.

Entre temps, le fait est que la réalité se vit et se pense, même au point de vue du féminisme post-libératoire, dans son engluement dans le régime ancien. L'effort premier

13 La *Verwindung* heideggerienne de la métaphysique est expectative, faite d'une écoute patiente, d'une attente de l'arrivée (Ankunft) d'un nouveau logos de l'être.

14 Le terme français 'féminité' veut bien dire ce qu'il dit en psychanalyse laquelle le reprend dans son sens originel. Il s'agit alors – pour Lacan par exemple – d'expliquer ce que représente la féminité en tant que telle dans l'économie du désir (une « mascarade », comme dit Lacan dans un texte célèbre sur la jouissance féminine). C'est pourquoi ce mot ne convient pas pour désigner le genre (gender) féminin en tant que tel. Le féminisme anglo-saxon utilise le mot « femininity » qu'il distingue strictement de « womanliness » qui signifie féminité. Là-dessus voir Riviere (1986).

15 Wittig (1992, p. 81ss.) fait de la dissolution du genre – dans le langage compris comme « un exercice direct du pouvoir » (ibid., p. 73) – un objectif de l'écriture féministe. Une troisième option féministe, celle précisément qui prétend pouvoir détacher la sexualité féminine, dans sa variante essentiellement homoérotique, de toute liaison au Phallus et l'établir dans une autoréférence parfaite, ne pourra pas être présentée ici. Cf. pour cette variante les textes de Fallon (1989) et de Chisholm (1995).

ira au désenchevêtrement du sexe des constructions qui l'arraisonnent. Qu'il soit masculin ou féminin, le sexe est une puissance d'assujettissement – sinon le geste assujettissant lui-même¹⁶.

Un des grands et des plus sérieux défis rencontrés par le féminisme théorisant est celui de la psychanalyse. Alors que beaucoup d'espoirs se nourrissaient de l'impulsion libératoire qui en provenait, les textes et les pratiques sont restées marquées, au sein même de la psychanalyse, par un rejet et une dépréciation du désir féminin qui ne se subordonnerait pas à son destin physiologique et ne se développerait pas adéquatement vers sa réalisation génitale¹⁷. Même en dehors du freudisme dont c'est la position, Lacan et son école sont restés captifs d'une subordination de la figure féminine à la figure masculine du désir comme Phallus ainsi que d'une position inconditionnelle de la Loi comme interdit ouvrant une béance définitive dans la sexualité et instituant sa faillite¹⁸.

La psychanalyse comme science du désir et démarche donnant accès à la compréhension de son économie et de ses dynamiques ne pouvait pas être reléguée à l'arrière-plan. Pour sortir le corps de sa secondarité et penser le désir d'un point de vue qui le dégage de sa référence à ce qui le domine et le définit, le féminisme théorisant a dû passer par des relectures de la psychanalyse qui ont radicalisé certains de ses motifs. C'est la psychanalyse lacanienne qui a exercé les attractions les plus fortes, une fois que son structuralisme légaliste et paternaliste a été cerné et contenu au profit d'une réappropriation innovante de sa théorie de la jouissance et du féminin en elle. La grande originalité du féminisme théorisant a été de ne pas se situer simplement antagoniquement à une certaine méconnaissance du féminin dans la psychanalyse. Elle a été d'accompagner l'effort d'approche de la sexualité féminine comme quelque chose de fondamentalement perplexisant et d'accepter les perplexités dernières de la structuration psychique par la sexuation, ainsi que la « fatalité » de l'incomplétude de la figure féminine pour les deux genres¹⁹. L'Autre exclu qu'était le féminin est dès lors assumé comme

16 Butler (1990, p. 29) lit Foucault dans ce sens : pouvoir et sexualité sont coextensifs ce qui fait que la sexualité ne peut avoir de fonction subversive ou émancipatoire.

17 La littérature sur psychanalyse et sexualité féminine n'a cessé de croître depuis des décennies, surtout les discussions polémiques de la position freudienne et son rejet sont devenues de plus en plus vigoureux. On se référera à l'étude classique de Sherfey (1976) ainsi qu'à l'introduction de Chasseguet-Smirgel (1988) qui donne une idée des premières contestations féministes du freudisme. Pour une interprétation excessivement lacanienne de la question, voir Safouan (1976). Une revue de la conception freudienne de l'homosexualité féminine est donnée par Roof 1991, p. 174-215.

18 Célèbre est la formule de Lacan « Il n'y a pas de rapport sexuel » qui condense le rejet de toute illusion de plénitude ou de congruence des rapports entre les sexes. L'énoncé est resté référentiel pour les commentaires de la théorie – qui ne sont pas toujours instructifs (pensons à Nancy (2001) qui ne fait qu'explicitier les négations formelles de la formule).

19 Il est clair qu'il s'agit, d'un courant au sein du féminisme psychanalytique. Il en existe un autre qui accomplit une réception très sérieuse de Lacan sans pour autant basculer vers une position comme celle qui est exposée ici. Il reste critique, chez Rose (1987) et Gallop (1994, 1985), de la position de la Loi comme d'un donné intangible.

un universel par-delà l'antagonisme des genres et comme la place de leur dissonance et de leur trouage.

Nous nous intéresserons ici à la démarche originale de Jeanne Lorraine Schroeder, initiatrice d'une double réflexion sur la propriété et le féminin²⁰. Schroeder est tout à fait représentative d'une certaine synthèse du féminisme et du lacanisme²¹ qui donne, comme nous l'avons vu, au féminisme post-libératoire américain un profil théorique à la fois puissant et provoquant. Elle tente de penser le parallélisme existant entre la propriété et le féminin en ce qu'ils sont tous deux objet de désir, de possession, de jouissance et d'échange. Par la reconstruction en parallèle des moments structuraux qui définissent tant la propriété que la fémininité, Schroeder met en lumière à la fois la propriété – pour ainsi dire – du féminin (appropriable, possessible, jouissable et échangeable) et la fémininité de la propriété (désirée pour le désir rival qui l'investit, appropriée phalliquement par un droit ou une force majeurs, possédée hédoniquement comme disponible pour toute pénétration appropriante, aliénée parce qu'elle ne remplit pas véritablement le désir qui cherchera en une autre d'autres satisfactions tout aussi impossibles).

Commençons par un rappel des théories idéalistes de la propriété qui forment l'arrière plan de la thèse schroederienne.

Droit, désir, appropriation : la médiation par l'objet

Les définitions du droit, des plus classiques jusqu'à leurs reformulations fonctionnalistes récentes, s'articulent toujours autour de deux moments : celui du (juste) partage et celui de l'abstraction ou la non concrétion des prétentions au partage. Dès qu'il commence à se différencier de la sphère englobante de la *themis* où il est encore mêlé au sens religieux du juste (le *fas*), le droit entre (comme *dikè* ou comme *ius*) de plein pied dans la sphère profane pour devenir une science des partages justes et un art ou une technique de leur découverte²². Cela se fait en même temps que continue à s'affirmer la sacralité du droit : même en tranchant des litiges aux enjeux futiles opposant parfois des volontés et des intérêts endurcis, le droit garde non seulement le caractère sublime lié à sa mission pacificatrice et à son œuvre de rétablissement du juste (*restauratio iusti*), mais aussi son caractère abstrait. Cela veut dire que tout en ayant à faire à ce qu'il y a de plus concret, de plus tangible et aux désirs les moins altruistes qui se dirigent sur des objets matériels, le droit lui-même n'est jamais orienté sur les enjeux tangibles des litiges, mais sur les prétentions abstraites qui constituent les droits des uns et des autres – en particulier à la propriété, la possession, la jouissance des biens. Il est la science de ces constructions de

20 Certes d'autres féministes avant elle ont conçu la patriarchie en termes de droit d'appropriation des corps de femmes par les hommes. Toutefois, elle est la seule à engager une réflexion sur la propriété en tant que telle à partir de cet objet éminent d'appropriation qu'est le corps féminin.

21 Avec E. Grosz (1994 et 2001), J. Butler (1993) essentiellement.

22 Voir là-dessus Wolf 1950.

prétentions qu'il appelle 'droits' et qu'il traite suivant ses techniques propres d'heurêsis du partage équitable rendant à chacun le sien (*suum cuique*). Le droit de chacun est ce qui lui revient de droit comme sien ou comme prétention légale opposable à toute prétention concurrente.

L'idéalisme allemand s'est donné beaucoup de mal pour établir la déductibilité transcendentale du droit²³. Dédire le droit purement à partir de la constitution propre de la raison (pratique) ne veut en fait rien dire d'autre que de prendre au sérieux l'abstraction du droit comme ce qui reste substantiellement intelligible tout en ayant pour « objet » du matériel et du tangible. Le droit, dans la philosophie idéaliste, se comprend comme une relation intelligible entre des sujets juridiquement indisponibles autour d'objets juridiquement disponibles. La disponibilité juridique des objets n'est jamais native. Elle ne met nulle part un sujet et un objet dans la solitude d'un rapport purement acquisitif: telle est la fiction du droit naturel qui veut que les objets soient originellement sans maître et que la survenue d'un sujet peut en faire des items de propriété de celui-ci. Penser le rapport de propriété principalement comme un rapport de sujet à objet c'est suivre la pente d'une représentation « naturelle », la même que celle qui nous fait voir dans l'« isolierter Wirt » (l'exploitant isolé) simmelien²⁴ le modèle d'un sujet qui pose ses préférences, donne selon elles des valeurs différentes aux choses et fait les choix conformes à l'ordre de ses valuations. La possession naturelle est tout aussi fictive et illusoire que l'appréciation naturelle des choses. Il faut se dégager à chaque fois des schémas objectivistes et extérioristes pour penser la relationnalité du phénomène. La propriété est une relation intersubjective qui n'est qu'une relation intelligible entre sujets capables d'intelligible et dans laquelle les objets jouent un rôle au fond fantômal. De même, la valeur n'a rien à voir avec le rapport d'un sujet appréciateur à des objets qui correspondent plus ou moins à ses préférences. La valeur est une relation intelligible interaxiologique qui joue entre les valeurs elles-mêmes et qui ne peut être arrêtée ou objectivée en un choix d'objet²⁵.

C'est Kant qui ouvre la voie pour la pensée de la propriété comme relation intelligible intersubjective, préparant ainsi le chemin à la théorie hegelienne qui articulera plus strictement la propriété en trois moments structurels constitutifs de la relation intersubjective²⁶. Dans les deux déductions aprioriques de la propriété, ce qui est à démontrer est la non-contingence de la relation appropriative. Celle-ci ne survient pas par accident, mais est consubstantielle à la constitution du sujet comme sujet. Cela veut dire que celui-ci n'est pas pensable à part soi comme conscience de soi. Pour arriver à la conscience de soi la subjectivité doit passer par une extériorisation de soi dans le monde et une saisie appropriative de celui-ci comme monde des objets. Cette saisie n'est cependant pas diri-

23 Pour Kant, le texte fondamental est la *Rechtslehre* (1956); pour Fichte, c'est la *Grundlage* de 1796 (1971) et pour Hegel la *Rechtsphilosophie* (1971).

24 De la *Philosophie des Geldes* (1977 p. 38).

25 Cf. Simmel, *op. cit.* chap. 1 « Wert und Geld ».

26 Sur la déduction kantienne, voir Clam 1996a.

gée sur les objets, mais sur la saisie concurrente des mêmes objets par d'autres sujets. Le sujet ne peut se vivre comme sujet que dans la lutte de son désir avec celui des autres, lutte qui se cristallise autour d'objets des désirs rivaux. Le monde serait complètement fantômal si cette lutte entre les désirs pouvait opposer ceux-ci dans la pureté de leur orientation réciproque les uns sur les autres. Le monde a sa substance, sa couleur, sa vivacité, l'intensité de son attirance, de cette lutte qui raréfie les ressources en en faisant les objets de désirs concurrents. Un objet sur lequel ne se dirigerait aucun désir aliène ne pourrait être désiré avec l'intensité que lui donnerait la mimesis d'un désir rival et la violence invidieuse qui en est l'aliment²⁷.

Partant de Kant et de Hegel, nous nous sommes retrouvés insensiblement engagés dans une transition vers une interprétation de la relation intelligible de propriété comme relation désirante. Une telle relation est toujours impliquée dans les mutualités, les nouages et les paradoxes caractéristiques de toute position du désir comme fonction réflexive ou contingence réciproque : le désir est toujours désir de désir, désir de l'autre, désir que l'autre me désire. Le désir hegelien de reconnaissance a ses racines dans les déductions kantienne et fichtéenne du droit – cette dernière interprétant la reconnaissance comme éducation²⁸. Le basculement vers le terrain du désir mimétique girardien (1972, 1982) et de la théorie de la violence fratricide de Bergeret (1994) se fait naturellement. À cette jonction, l'appel de la théorie lacanienne se fait fortement sentir.

Ces transitions de l'une à l'autre théorie (de Kant, à Fichte, Hegel, Girard, Bergeret et Lacan) se font avec si peu de heurts parce que le parallélisme entre les figures philosophiques idéalistes et psychologiques ou psychanalytiques est très accusé. En effet, dans la déduction idéaliste de l'intersubjectivité²⁹, la figure de la médiation de la subjectivation comme intersubjectivation dans un détour nécessaire du sujet par l'objet se retrouve dans la théorie psychanalytique comme postulat de l'advenue à la subjectivité par retranchement d'avec soi d'un autre originairement indémêlable de soi. Ce retranchement crée ce que la psychanalyse appelle les « relations d'objet » et transforme l'autre originaire en un objet au-dehors, ouvrant ainsi l'accès au langage et à la sphère symbolique de la Loi. Dans cette sphère, le sujet est individué par le mouvement de castration qui rend impossible la continuation des jouissances primaires. À chaque fois que ce processus est court-circuité, la théorie lacanienne diagnostique un empêchement de la subjectivation et les déclencheurs de la psychose commencent, pour elle, à accumuler leur moment.

27 Pour expliciter la transition de Lacan à Girard il faut marquer le moyen terme : le désir du désir de l'autre – mon désir que l'autre me désire – passe par la possession de ce que l'autre désire et inversement. La dynamique mimétique-invidieuse est contenue dans une telle structure. En sens contraire : le phallus est l'objet ultime du désir parce qu'il est l'objet du désir de la Mère que je désire et dont je désire le désir.

28 Sur la déduction fichtéenne, voir Clam 1996b.

29 Sur l'invention de l'intersubjectivité dans la philosophie hegelienne voir Höfle 1988.

Propriété et féminin

La thèse de Schroeder³⁰ est que la propriété et le féminin sont tous deux des « Phallus » au sens technique de la psychanalyse. Cela veut dire qu'ils sont tous deux des objets perdus du désir qui ont une fonction dans l'advenue de la subjectivité du sujet. Cette subjectivité doit être pensée comme intersubjectivité médiée par un passage nécessaire par l'objectivité au-dehors. C'est dire que le parallèle suppose de partir de la théorie hegelienne de la propriété comme moment nécessaire de l'advenue de la personne dans la généralité de son libre vouloir³¹. Tant la propriété que le féminin servent d'objet d'échange entre les sujets et les rendent capables de désirer et d'être désirés³². « Nous ne désirons pas les objets de la propriété pour eux-mêmes, mais [seulement] de manière dérivative comme des moyens de notre désir véritable – le désir d'autres personnes et pour d'autres personnes »³³. C'est ainsi que se révèle la *fonction* de la propriété dans la possibilité de la socialité : elle donne à la personne « un contenu suffisant pour porter le poids de la subjectivité »³⁴. Ce n'est que par la « possession et la jouissance des objets » et leur échange avec d'autres personnes selon l'ordre symbolique de la Loi « que la personne abstraite s'individualise »³⁵. C'est ainsi la Loi du désir qui crée l'ensemble des relations d'échange et motive leur juridicisation comme relations de personnes désirant la reconnaissance comme désir des autres.

Tant la propriété que le féminin sont soumis à la Loi du désir et sont ainsi « phalliques » : la propriété en ce que sa métaphorique centrale reste celle de la possession et de la reconnaissance mutuelle des prétentions légales ; le féminin en ce que son émancipation de la Loi est tout aussi nécessaire qu'impossible. Il y a ainsi un point de rencontre entre « la nature légale de la sexualité et l'érotique de la propriété »³⁶. Dans les deux domaines, la médiation symbolique est constitutive. Une possession purement « réelle » au sens lacanien du terme – qui correspondrait à une propriété purement physique qui ne connaîtrait pas de différenciation en possession, jouissance et échange – perd sa dimension « phallique » pour tomber dans l'indifférence et l'in-signifiance³⁷. « Toutes les rela-

30 Nous citons dans les développements qui suivent constamment Schroeder 1998.

31 Telle qu'elle est énoncée dans la *Philosophie du droit* § 41-71.

32 Tant chez Hegel que chez Lacan, le sujet est incomplet et n'advient – partiellement, chez Lacan – à lui-même que par sa soumission à la Loi comme loi de l'échange qui est un échange désirant de désirs.

33 Schroeder p. 20.

34 Schroeder p. 24. Cette interprétation de l'intention hegelienne me semble tout à fait correcte. Par contre, l'affirmation : « the subject does not preexist the legal concept of property – it is constituted through property » (Schroeder p. 39), est, elles, une amplification indue qui cesse d'adhérer à la conception hegelienne.

35 Schroeder p. 34.

36 Schroeder p. XX.

37 Voir à ce sujet la discussion par Schroeder des théories physicalistes de la propriété p. 118 sq. La parallélisation de « Hegel avec Lacan » entreprise par Schroeder va trop loin, par contre, là où

tions sont médiées par l'échange symbolique de l'objet du désir ». C'est ce sens qu'il faut donner à l'énoncé : « la subjectivité est intersubjectivité médiée par l'objectivité »³⁸.

La compréhension de la propriété vit ainsi d'une métaphore phallique évidente : s'approprier une chose c'est se saisir d'elle comme objet du désir. Cette métaphore a deux versants : voir, tenir et manier l'organe viril (symbole de la potentia du détenteur et propriétaire) ou contrôler, protéger et pénétrer le corps féminin (symbole de l'objet de la possession comme objet dont on jouit). L'imaginaire de la propriété est possessoire et tangibiliste³⁹. « J'exerce la prise de possession », dit Hegel, « par la main. La main est ce grand organe que l'animal n'a pas... »⁴⁰. Il est aussi celui de la pléonaxie : l'infusion de la volonté intelligible dans l'objet dans l'acte d'appropriation ne trouve pas de limite en soi. Elle peut s'étendre et s'étend de fait à tous les objets (du désir des autres).

L'autre versant moins visible du phénomène est celui de la dynamique ou de la perplexité internes du désir d'appropriation. Ce désir en effet ne se rapporte pas simplement à un objet qu'il finit par acquérir, posséder et consommer, se satisfaisant ainsi en lui. Le désir d'appropriation de l'objet ne peut être comblé. Il est en tant que désir le « trou » (dans la terminologie de Lacan) par lequel la consistance du sujet fuit sans cesse. Il représente la négativité radicale ou la liberté radicale qui sont le féminin tel qu'il se manifeste à l'analyse de la structuration psychique. La négativité radicale du féminin est son impossibilité. Or, cette impossibilité ne libère pas de la nécessité de passer par la négativité du féminin pour que le sujet advienne.

La Femme (ou le féminin) est la place du manque. Elle figure l'absence « de l'ultime objet du désir [le phallus] dans tous les sujets ». Elle « n'existe pas comme « réalité »..., mais comme perte »⁴¹ et cela non seulement pour son désirant « naturel », l'homme, mais pour elle-même. La figure féminine est universellement sexuante – elle opère la sexuation de tout sujet – et non seulement du sujet féminin⁴². L'expérience de la perte est castration⁴³ et entrée dans le symbolique⁴⁴. L'objet mythique du désir est irrécupérable et rien ne peut remplir le désir, car la Loi de la castration est universelle et en ce

Schroeder suppose une comparabilité du symbolique lacanien avec l'intelligible de Kant et de Hegel (p. 59). L'intersubjectivité se fonde chez les idéalistes allemands dans l'intelligibilité ou la nouménalité du sujet. Telle n'est pas la dimension de la Loi du désir dans la psychanalyse.

38 p. 51. L'énoncé est repris ici avec une emphase certaine.

39 « visualized as the grasping of a physical thing in one's hand like an axe » (Schroeder p. XX).

40 *Philosophie du droit* § 56.

41 Cornell citée par Schroeder p. 61.

42 Elle n'a dès lors aucun privilège d'accès à elle-même et ne peut parler de sa propre voix à propos d'elle-même. Cela est un grief principal du féminisme (non lacanisant) envers la psychanalyse lacanienne.

43 Comme le dit très judicieusement Schroeder, la castration n'est pas la perte réelle d'un objet, mais « le moment où notre sens de la perte acquiert une signification sexuelle ». La formule lacanienne est celle de la « la mauvaise rencontre » qui se fait au niveau du sexuel.

44 Elle est « le 'Big Bang' de la subjectivité » (Schroeder p. 81).

sens transgénérique⁴⁵. En même temps, il faut se rendre compte que sans la Loi le désir est impossible. Le désir et la Loi sont mutuellement constitutifs⁴⁶.

Cela vaut pour la position féminine au sein de la structure. Cette position est marquée par la capacité de jouissance (du phallus qu'elle est) ainsi que par la nécessité de se soumettre à la castration pour atteindre à la subjectivité. La jouissance est en effet un au-delà de la limite. Elle est fusion avec le réel et relève de l'ordre du Thanatos⁴⁷ ; elle se situe au-delà du masculin comme ordre symbolique du langage⁴⁸. Les positions masculine et féminine se laissent ainsi caractériser comme celles de deux capacités ou des deux entrées dans l'être : « si nous devons prendre la position du Masculin pour parler, nous devons prendre la position du féminin pour jouir »⁴⁹. Dans les deux positions, nous restons dans le champ de tension du paradoxe de la castration qui « crée le potentiel pour le désir tout en rendant le désir impossible à satisfaire »⁵⁰.

Telle est, déployée à travers une théorie du désir d'objet tant féminin que d'appropriation, une des options du féminisme théorisant contemporain. Ce qui la caractérise est, comme nous l'avons vu, l'acceptation de l'universalité de la Loi et sa compréhension comme non spécifique à un régime de domination déterminé (la patriarchie). L'asymétrie entre homme et femme se pense comme apparente devant la Loi symbolique, alors qu'elle est on ne peut plus profonde dans la structuration psychique⁵¹. En même temps, l'option maintient l'exigence d'une sortie du régime actuel par un désenchevêtrement de l'unilatéralité phallogénérique du discours sur le genre. Si la démantèlement du discours et des constructions sociales des attributs et des rôles génériques est possible, le dépassement de la structure elle-même ne fait pas sens. La structure est paradoxale et sans issue, mais elle est productrice des matrices du sens lui-même⁵².

45 L'impossibilité de la satisfaction du désir peut être reconstruite plus précisément en termes analytiques : « Le fils échange ce qu'il n'a pas (l'accès à la Mère Phallique, identité avec le Féminin) contre ce qui n'existe pas (le Phallus, accès au Féminin [la permission que lui donne le père de prendre femme]) afin de réaliser quelque chose qui n'a pas de contenu (la subjectivité) » (Schroeder p. 85).

46 « We cannot reverse repression without becoming babbling infants... We need language and repression to function and speak. Repression is not the suppression of desire, it is the creation of desire » (Schroeder p. 91).

47 Elle exprime la tentative – et la tentation – de « redevenir inviolé et complet en soi-même » (Schroeder p. 292).

48 Cf. Schroeder p. 97.

49 Schroeder p. 104.

50 Schroeder p. 98.

51 Les hommes sont tout aussi castrés que les femmes, seule la stratégie masculine (de s'identifier au Nom-du-Père porteur du Phallus et de projeter leur manque sur la Femme) est différente de la stratégie féminine (v. Schroeder p. 86).

52 Les constats du lacanisme sont en effet désespérants : « Toute tentative de solution est, bien sûr, impossible. Le Féminin ne peut être échangé parce qu'elle [she] est perdue dans le réel et ne peut être décrite dans le symbolique » (p. 105). Schroeder trouve cependant le moyen de rétablir, face à eux, une certaine lecture « optimiste, affirmative et créative » des faits (p. 106, cf. aussi p. 287). La

Régimes d'appropriation et capitalismes

Une commune racine « phallique » réunit la propriété et le féminin et les enchevêtre. Le féminin comme corps se pense et se vit à partir de son appropriation et la propriété ne se scinde pas d'une métaphorique de la possession et de la jouissance qui parle la même langue que le désir du féminin. La contamination de la propriété par son objet éminent, le corps féminin – ou le féminin comme corps – transforme l'imagination et l'idéation même de l'appropriation. Nous tenterons dans cette partie de notre réflexion de connaître ces transformations et de mettre le régime de propriété en vigueur dans nos sociétés en regard avec le régime du désir du féminin – qui est le régime du désir tout court – en elles.

Il faut d'abord bien souligner qu'une psychanalyse de la propriété telle qu'elle vient d'être présentée n'a rien de forcé et que si elle semble parfois s'éloigner de l'intuition et spéculer sur des symbolisations qui ne paraissent pas contraignantes, c'est uniquement parce qu'elle œuvre dans l'envers analytique des choses, c'est-à-dire qu'elle les observe au lieu où le désir les manipule et les configure. Les faits anthropologiques sont tout à fait corroborants de l'interprétation analytique et ne manquent nullement d'évidence⁵³ : la femme est le premier bien d'échange, le premier médium de communication généralisé, le premier signifiant d'une communication qui devient symbolique et langagière, parlant le langage de la parenté comme langage de l'échange. Le commerce primitif des objets se fait sur le modèle de l'échange des femmes : il est échange symbolique, don et contredon. La femme (sœur) est précisément la chose que l'on ne garde pas pour soi⁵⁴, mais qui est destinée à être donnée à l'extérieur (une *Entäußerung* au sens strict de la *Philosophie du droit*). La femme appropriée est par contre, domaine exclusif, l'*aratio* (le domaine arable) de l'homme – comme le dit le Coran qui légitime dès lors la jouissance masculine comme droit et bénédiction⁵⁵. De même qu'il y a profanation des objets sacrés de l'ennemi, il y a aussi prise de ses biens d'échange, de ses femmes. La femme est le premier bien pillé, le premier butin emmené par le vainqueur⁵⁶. L'Illiade et tout le drame

construction du sujet libre a besoin de la négativité radicale du féminin sans laquelle la médiation par le non-moi radical ne peut se faire. La castration est une « alchimie » : la prohibition implique la possibilité de la transgression, réalisant le féminin comme ce qui n'est pas encore (« the not yet », p. 106). Celui-ci prend, dans un mouvement de « créativité négative de la sublation » qu'il effectue de ses contradictions, une signification « messianique » (p. 290). D'autres écrivains lesbiennes ou théoriciens du lesbianisme s'accordent avec Butler pour dénier au féminin a priori une vertu qui sauve des violences, des inviabilités du phallus (cf. Jagose citée par Moore 1995, p. 107). Il y a là un refus féministe de l'utopisme et du messianisme du lesbianisme qui devrait couler des prémisses schroederiennes elles-mêmes.

53 Pour une présentation générale de ces faits voir Martin/Zoepffel 1989.

54 Sur les choses incluses et celles exclues de l'échange, voir Weiner 1992.

55 « Vos épouses sont pour vous un champ de labour; allez à votre champ comme [et quand] vous le voulez... » Sourate II, 223.

56 C'est le *sabâ* des conquêtes islamiques, légitime quand il est exercé à l'encontre d'infidèles ou d'hérétiques.

des Achéens devant Troie commence par une dispute autour d'une telle prise : la colère furieuse (*mênis*) d'Achille privé de Bryseis par Agammemnon⁵⁷.

La propriété des objets inertes à valeur purement utilitaire, dont l'échange est dénué de symbolisme et n'engage à rien dans la durée, est une figure dérivative. La désirabilité des biens, c'est-à-dire la direction sur eux d'une pulsion d'appropriation est fondée dans le manque premier de la Femme – qui cesse d'être nourricière – et du premier manque qu'est la Femme – comme celle qui n'a pas le Phallus, mais qui l'est. La trajectoire décrite par les différents régimes de propriété depuis les cultures primitives jusqu'aux sociétés postindustrielles de notre modernité semble nous conduire à une formation propriétaire qui laisse transparaître assez fortement les anciens symbolismes et les structures désidériales fondamentales. Sans doute est-ce la radicalité des transformations modernes qui amène ces figures à une prégnance renouvelée.

Il peut être commode de considérer que notre régime de propriété se laisse instructivement et suffisamment caractériser comme « capitalisme ». Ce type de régime englobe le régime libéral de la propriété comme le pensait l'idéalisme allemand – et surtout Hegel faisant de la propriété privée et non pas collective ou abstraite⁵⁸ une condition de la réalisation du sujet comme conscience de soi et de son libre vouloir. Au-delà de la propriété privée libérale, le « capitalisme » désignerait une manière de créer de la valeur, de la mettre en circulation dans des circuits d'échange mercatique et de faire de l'argent le médium privilégié de l'échange, de l'appréciation et de la conservation de la valeur en dehors de toute référence de celle-ci au travail qui l'a produite et à l'usage qui va en être fait. Le capitalisme est un régime qui approprie les détenteurs des moyens de production du revenu et de la rente monétaires et désapproprie ceux qui sont invisibilisés derrière la voile de la monnaie, dans le travail et l'usage. Il devient, quand on l'observe ainsi, le régime d'exaction le plus rigoureux qui soit. Des approches qui associent psychanalyse, théorie critique et féminisme, le projettent comme le régime phallique, distordant et accapareur par excellence.

Il nous semble qu'en partant des prémisses d'une psychanalyse de la propriété telle qu'elle a été présentée plus haut, on pourrait soutenir que le capitalisme postfordiste et la culture postindustrielle dans son ensemble ont ouvert un régime d'appropriation, au sens de régime de désirance, tout à fait nouveau. Le féminin comme corps désiré et désirant de ce régime semble plus intensément marquant et plus libre d'évolution que dans tous les autres régimes connus. La possession y est consommatoire certes, mais ses consommations sont légères, rapides et renouvelées. Un doute émerge ainsi quand on

57 Voir là-dessus Blundell 1995, p. 47 sq.

58 Hegel note même que là où le type de la chose à approprier lui-même se prêterait mieux à un régime de propriété collective exerçant une sorte de « monopole naturel », – ce qui est le cas chez lui pour ce qu'il appelle « das Elementarische » ou « die Gattung » (p. ex. l'eau, l'air) – la propriété n'advient véritablement que quand des apportionnements de l'élémentaire sont praticables qui rendent une propriété privée de petites parcelles de lui possible (*Philosophie du droit* § 52).

s'applique à la description de ce nouveau régime, c'est celui sur la phallicité du désir et de la figure d'appropriation qui lui correspond. Nous trouvons nous toujours, au site qui est le nôtre sur la trajectoire des régimes de la propriété, dans des symbolisations phaliques de la possession et de la jouissance telles qu'elles ont été décrites plus haut ?

Le régime de propriété postindustrielle s'articule sur une transformation des cadres généraux de la culture apparue dans les années soixante-dix du 20^e siècle et qu'on s'est accoutumé à appeler, non sans pertinence nous semble-t-il, la postmodernité. Ce que des philosophies du désir – comme celle de Deleuze – ou des psychanalyses du droit – comme celle de Legendre – appellent « capitalisme » connaît, avec les basculements culturels de la postmodernité des mutations – sans doute mutuellement conditionnantes – dont il faut prendre la mesure.

Tentons d'abord une caractérisation cursive, bornée par notre perspective sur les problématiques de l'appropriation, du régime économique de production et de consommation post-industrielles. Trois types de transformations semblent capitaux : (a) la socialisation du risque et de l'utilité, (b) la dépenibilisation de la production et la profusionnalisation des produits, (c) la sémiologisation de la consommation et l'hédonisation des biens.

La socialisation du risque et de l'utilité qui se fait avec l'expansion de l'État-providence comme État-social institue pour les individus une base sécurisée d'existence et en socialise la responsabilité⁵⁹. Le risque des déprivations élémentaires et de leurs duretés létales est levé, ce qui absentifie dans l'imaginaire social le spectre des grandes violences – celles qui rendaient les ordres traditionnels si strictement et universellement dominationnels.

La maîtrise quasi illimitée de l'information – venant s'ajouter à celle déjà réalisée de l'énergie – a accéléré la dépenibilisation et l'accroissement de la production dans le capitalisme postfordiste. Les produits de masse déjà relativement profus sous le régime de production fordiste s'individualisent et se déraréfient complètement. Les marchés deviennent, de marchés de l'offre, des marchés de la demande. La rareté bascule définitivement de la dimension matérielle vers la dimension cognitive et organisationnelle où sa gestion sera plus une gestion de sa production que de sa réduction : ce sont les suroffres et les surcapacités qui doivent être managées et les pénalisations qui raréfient certaines ressources sur les marchés – essentiellement le travail – n'ont le plus souvent rien à voir avec des « shortages » des quantités absolues de biens ou des capacités de les produire et d'organiser leur distribution⁶⁰.

Enfin la sémiologisation de la consommation conceptualise le phénomène d'un basculement de la consommation de biens encore rares produits en masse par une organisation industrielle de production intégrée vers la consommation de « signes », de « mar-

59 Sur la socialisation de l'utilité voir le chapitre « Qu'est-ce qu'un bien public ? Une enquête sur le sens et l'ampleur de la socialisation de l'utilité dans les sociétés complexes », dans Clam 2004a.

60 La rareté n'est pas native, mais produite par le système économique. Voir là-dessus Luhmann 1989a, p. 197-229.

ques »... individualisant les profils non seulement de consommation, mais d'identité sociale. Ces « signes » produits par des organisations fragmentées, délocalisées, couplées simplement entre elles par l'entreprise virtuelle (la « fables firm »)⁶¹ créatrice ou gérante de la marque⁶². Les théories néo-marxistes et de la régulation voient dans cette sémiologisation de la consommation une réaction du capitalisme aux défis de sa mutation postfordiste⁶³. Confronté à une crise de suraccumulation, le capitalisme postfordiste désaccumule en déclassant, obsolécisant et renouvelant (esthétiquement et hédoniquement) ses produits à cadences rapprochées. Il arrive à créer et laisser se soutenir une demande d'innovation constante des signes consommés et de production d'événements autour d'eux (rénovation de lignes, de leurs déclinaisons, des figures emblématisantes produit-modèle, des styles sonores, des technologies utilisées...). La consommation elle-même se transforme dès lors en événement de (participation à une) culture (de l'événement).

Jouissance et consommation

La dissémination des signes est universelle et les villes se changent en surfaces de projections des images du désir et de ses objets⁶⁴. Les produits s'hédonisent non plus seulement dans le sens où ils deviennent de plus en plus faciles d'emploi, commodes ou confortables. Le produit n'est plus seulement hédoniquement connoté, il est le simple support d'une charge d'émotion et de plaisir souvent découplée de son utilité et produite par sa pure acquisition comme signe et comme événement. La fonction utilitaire des produits se présente ainsi comme une fonction plancher pour ainsi dire dont la fourniture à haut niveau de qualité est présumée d'entrée de jeu. L'hédonie des biens est faite du nomadisme de leur désirance, c'est-à-dire de la mobilité et de la versatilité du désir qui ne s'y fixe qu'événementiellement. Le désir a jouissance de sa propre transitorité, de sa propre capacité de transire des fragments d'objet ou des objets fragmentaires, la fragmentarité advenant de la fluidification de l'objet en signes et de sa consommation en événements – affleurant et disparaissant. Dans l'appropriation de ses objets, le désir ne s'attache nullement à leur matérialité : il consomme les signes dont ils sont les « produits », les drague chez soi, les installe éphémèrement en une intimité à deux avec lui (« mon Samsung et moi »), les délaissant bientôt pour des invites plus neuves.

Ce régime de la jouissance et de la consommation se caractérise d'abord par une sorte de mise définitive sous l'emblème du féminin comme corps et comme désir. Certes, depuis

61 Voir Gaffard 2002.

62 Sur la sémiologisation des biens, voir Clam 2004a.

63 Un exposé très convaincant de la thèse est donné par Harvey (1989). Voir également plus haut p. 91 sq.

64 Sur la ville comme espace de projection des fantasmiques de la postmodernité, voir Harvey 1990, p. 304s. Une sexualisation de l'espace urbain est également à l'œuvre qui s'exprime dans sa féminisation, sa fragmentation et son hédonisation (cf. Best 1995, p. 183).

le début de l'entreprise de réclame ou de publicité de produits acquérables sur des marchés supralocaux, le recours au visage (de sollicitude), au sourire (charmeur), à la douceur (maternelle), à la séduction (taquine) féminins a été courant – mais très loin d'être prédominant. Le déplacement vers l'érotisme s'est fait progressivement et, dans ses images les plus obvies, cet érotisme semble massivement phallique. En effet, l'éroticisation de l'imaginaire de la consommation se fait essentiellement sous l'emblème du corps féminin et de son être-offert aux regards et à leur concupiscence⁶⁵. Cependant, la phallicité accusée de la représentation ne se recouvre pas nécessairement avec la phallicité du régime de désirance au sens technique du mot. Cette dernière est définie par la position de la Femme comme « trou », comme impossibilité du désir, comme un vide auquel la Loi donne sens, mais que la Loi ne maintient pas moins tel quel. L'hédonicité de la jouissance phallique est précisément de jouir de la prise, de la possession pénétrante et de la consommation annihilatrice de l'objet du fait même que l'objet est creux et ne peut donner les plénitudes et les fusionnements recherchés. Le corps féminin semble la métaphore-née d'un tel désir et se prête parfaitement pour emblématiser ses objets et allégoriser leur hédonie. La contamination de tout produit de consommation par la figure du corps féminin et des jouissances qu'on en prend est spontanée et irrésistible – de même que la contamination inverse du rapport sexuel par la figure de l'événement consommationnel⁶⁶.

Les rapprochements faits par le sens commun entre éroticisation, hédonisation, féminisation d'une part, et phallicité de l'autre, ne correspondent donc pas aux convergences des figures de la désirance et de l'appropriation dans leur sens technique, même si certaines de ces convergences semblent fondées dans ce même sens. C'est pourquoi une technicité encore plus grande est demandée quand il s'agit d'examiner la possibilité des modifications de ces figures allant de pair avec les transformations économiques et culturelles de la postmodernité.

La nouvelle hédonicité des biens et les caractéristiques jouissancielles de leur consommation induisent-elles des transitions insensibles vers un régime où le manque et sa Loi ne sont plus centraux ? L'hypothèse peut être émise. En effet, en devenant signes, les biens ont perdu une corporéité qui leur donnait durée, un certain ancrage dans le monde, le sérieux de quelque chose qui était soumis à la dureté de la rareté. De même que les avoirs se sont transformés en flux d'écritures électroniques, les biens transitent comme ces flux et leur jouissance est dès lors libre de tout attachement physique sur lequel elle se construirait. Le recul de la phallicité au sens technique est un recul du manque et de son insistance – dans un attachement (au « vide »).

65 Le corps féminin est parfois tout ce qui reste sur l'image, rendant superflu toute présentation « complémentaire » du produit. Pour une brillante analyse de cette technique publicitaire, voir Harvey (1990, p. 64 sq.).

66 Voir les travaux de Radin (1993, 1996) sur l'effet en retour sur la femme de la « commodification » de certaines parties du corps ou de leurs images – ainsi que sa proposition de soustraire au marché un domaine de « propriété personnelle » au sens fort du terme.

Un tel recul doit cependant corréler avec un recul du féminin qui est son manque même. Or, on ne voit nul déclin du féminin emblématique de la jouissance consummationnelle. L'objection n'est pas décisive. De fait, c'est la différenciation elle-même entre masculin et féminin qui décline dans la figure du féminin cessant d'être la figure de l'Autre du corps et de la sexualité, pour entrer dans le Même de la culture phallique et la rendre de moins en moins telle. Le féminin devient ainsi un lieu en soi en lequel le sexe n'est plus Autre et cesse d'être marqué par une castration définitive. Non pas que la Loi de la castration soit levée, mais des espaces émergent qui sont sans référence à elle. Il semble donc que le régime d'appropriation de notre postmodernité connaisse l'émergence d'un désir post-phallique cohabitant encore avec la structuration immémoriale du psychisme autour du manque. Par certains aspects, une illimitation des biens et de leur hédonie coïncide avec une dédifférenciation sexuelle du désir dans le sens où ses profils masculin et féminin perdent en spécificité et en acuité oppositive. Une jouissance de type féminin commence à déborder les corps et le genre qui lui étaient ordonnés.

Il reste néanmoins très difficile de constater « dans les faits » une quelconque transformation des structures du désir et l'émergence d'une nouvelle figure de son destin. Tout ce qui peut être dit, c'est que, dans la dimension du régime d'appropriation qui est celui de nos sociétés, des transitions sont enclenchées qui feraient songer à un déclin de la phallicité de ce régime.

3. Retour sur la jouissance

La métaphore sexuelle

Il nous faut faire à présent un retour sur la question de la jouissance. En effet, présentée comme l'un des quatre termes dans la matrice desquelles se meut la problématique du genre et du sexe, elle y a été présentée sur un pied d'égalité avec ces termes. Or, cet effet est trompeur. La jouissance mérite un traitement spécial que nous devons maintenant proposer. Nous reprenons les fils de l'argumentation à l'endroit où nous tentions de dégager une notion de la différence sexuelle qui aille au-delà de certains sociologismes.

Si toute différence sexuelle est certes socialement construite, il reste que parfois, comme nous l'avons vu, un trop grand attachement à éclairer ces constructions fait oublier la dimension radicalement sexuelle de la différence générique. Notre réflexion n'aurait d'ailleurs pas de sens si genres et sexes étaient des entités fermes qu'il suffirait de saisir et d'observer pour pouvoir les décrire; dont il suffirait d'éclairer le phénomène pour aboutir à des théorisations instructives de leur structure. Or, le discours sociologique et philosophique qui s'est élaboré autour précisément des problématiques du genre est un discours qui montre la plus grande réceptivité pour tout ce que les sciences sociales et humaines ont pu proposer de plus contingenciant, de plus dé-ontologisant dans leur champ¹.

On n'accède en effet à la notion même de genre telle qu'elle est pratiquée dans ces sciences qu'après l'acceptation et l'intériorisation du basculement qui fait passer des questionnements sur le *quid esse* aux questionnements sur le *quomodo esse*. Le sexe devient genre au moment où l'on prend conscience que s'il y a un réel (anatomique, biologique) qui détermine le sexe, ce réel n'est pas l'objet qui circule dans la communication sociale quand il est question de sexe et que l'observation sociologique ou psychologique veut saisir. Le réel en ce sens est une chose en soi fantômale n'ayant en lui-même aucune instructivité. Le sexe désigné, perçu, compris, pratiqué, rejeté, dénié, affirmé, dé-limité,... dans la communication sociale est le sexe que cette communication construit. Le genre vient à remplacer le sexe comme désignation des constructions sociales qui font le sens du sexe. Les connotations réalistes de ce dernier terme ont poussé au choix d'un terme moins marqué, capable de scander la rupture d'avec la position objectiviste et de dire, avec chacun de ses emplois, le basculement vers un tout autre plan de thématization. Le

1 Le féminisme américain est, comme nous l'avons vu, un des principaux et des plus empathiques récepteurs de la pensée « différentialiste », en particulier de la *french theory* dans la culture anglo-saxonne, et ici surtout dans les *literature departments* des universités.

sexe, le genre, l'identité, la société, ... ne sont qu'autant de constructions sociales projetant des sens en flux et les remodelant sans cesse dans chacune des opérations de communication qui les effectuent. Ce ne sont que des sexuations, des générisations, des identifications, des socialisations sociales du social².

Dans cette optique, proposer une réflexion sur la différence sexuelle c'est proposer un trajet de pensée sur la différenciation sexuelle et sa métaphore. Or, il nous faut parler de « métaphore » sexuelle pour éviter de poser des états de choses qui seraient la différence sexuelle et qu'on approcherait de divers horizons, à partir de différentes distinctions directrices, projets d'intellection, ... La métaphore sexuelle c'est la manière qu'on a à chaque fois d'inventer (de trouver) le tour propre au sexuel, le tour figuratif, les figures tropiques qui sont projetées comme ce qui différencie des sexes et met en scène leur interaction, leurs drames d'appétence, de quête, d'approche, d'interpénétration, de prise et de dé-prise mutuelles.

La jouissance comme différenciant sexuel

La métaphore sexuelle après des siècles d'une très grande stabilité est entrée dans une fluctuation qui l'a pluralisée et l'a rendue incertaine. Prendre pour fil conducteur d'une réflexion sur la métaphore sexuelle son centre qu'est la jouissance, c'est prétendre que celle-ci est un différenciant sexuel éminent – capable ainsi d'éclairer les modes et les raisons d'une telle différenciation. Notre thèse ne serait pas originale s'il s'agissait simplement de soutenir que les jouissances masculine et féminine sont différentes, et tellement différentes qu'elles forment un trait saillant de la différence entre les genres. La différence des modes de jouir est quasi universellement notée dans les mythologies – certains mythes sont étiologiques de cette différence même. Notre thèse ne serait pas plus originale si elle ne prétendait que souligner l'importance du jouir dans l'ensemble instinctuel, affectuel et communicationnel formé par la sexualité des deux genres. Là aussi mythes et pratiques religieuses témoignent de la très forte conscience qu'ont les cultures de la profondeur du jouir sexuel, de son originalité et sa fundamentalité dans la sexualité humaine.

L'une et l'autre thèse constituent cependant des points de cristallisation de descriptions féministes de la sexualité³. La théorisation féministe fera la critique de la construction masculiniste de la jouissance féminine en montrant en elle la stratégie d'un régime

2 Nous verrons plus loin de quelle manière la sexuation en tant que telle reste en dehors d'une véritable constructibilité sociale.

3 Nous renvoyons au féminisme lacanien anglo-saxon – avec surtout des auteurs comme J. Butler (1990), E. Groz (1995), J. L. Schroeder (1998) – lequel est plus conscient des difficultés posées par un décollage des bases métapsychologiques de la psychanalyse que ne le sont certains courants lacaniens français (nous pensons à des auteurs comme Jean Allouch (2001), Charles Melman (2002) et à l'école lacanienne de psychanalyse en général).

d'assujettissement qui durant des siècles a fonctionné au profit d'un genre et au détriment de l'autre.

Notre thèse se situe au-delà de ce double thème critique et pose que les constructions sociales actuelles de la générité et de la sexualité tendent à dévaluer le rôle (dé-)différenciant de la jouissance dans la différenciation sexuelle; tout en maintenant cependant que la jouissance reste constitutive de la sexuation, et surtout qu'elle tend à devenir le centre unique du sexuel. Il faut donc conjuguer ces deux propositions pour entrevoir la portée de la thèse. Il faut soutenir en même temps les deux énoncés suivants :

1. Contrastant avec le régime sexuel qui fut celui de toutes les cultures traditionnelles et d'une grande partie de notre modernité, la jouissance tend à occulter toutes les autres composantes du sexuel et à définir le sexuel à partir d'elle-même comme jouissance rejetée sur elle-même, nue de toute référence à une métaphore ou une différenciation sexuelles se faisant par ailleurs (en dehors ou indépendamment d'elle); nue également de toute référence symbolique propre ou afférante.

2. La métaphore sexuelle d'aujourd'hui semble en passe, par et à travers la jouissance, par et à travers la nouvelle centralité de la jouissance, de réduire la place de celle-ci dans la différenciation sexuelle, et ce faisant, de réduire l'envergure de cette différenciation elle-même. Elle risque de réduire l'écartement de ses deux figures différenciées.

Dès lors s'ouvrent ici deux problématiques. Nous leur donnerons les titres qu'elles réclament – le fait étant qu'elles n'ont jamais jusque-là été saisies comme telles. Il s'agit d'une part d'une problématique du débordement jouissanciel, de l'autre d'une problématique de ce que nous appellerons le trespassement (sous la pression, désormais insoutenable) de la jouissance.

Notre double thèse voudrait dire, en effet, que nous entrons – très progressivement – dans une métaphore et régime sexuels où la différence sexuelle elle-même tend à se réduire. Non pas au sens où nous tendrons vers une société unisexe, mais au sens où la jouissance, qui radicalement est conçue comme jouissance féminine et comme figure de la/ [le 'la' est barré, selon l'usage de Lacan] femme, déborderait celle-ci vers l'autre genre. Elle décollerait de ses bords, des structures organiques si spécifiques de sa jouissance et n'engagerait plus de parcours maturationnels univoques organisant les transitions d'un stade de l'érogénéité de parties du corps féminin à l'autre.

Elle les déborderait vers l'autre genre en tendant à pluraliser la générité elle-même par l'imagination d'un continuum allant d'une figure extrême d'un genre à son antipôle dans l'autre. Il faut dès lors compter au-delà de deux sexes ou genres et considérer la différence sexuelle comme une différenciation qui inscrit ses différentes formes dans un espace de combinaisons originales associant les multiples composantes de l'une et l'autre figure en des choix individuels et individuants.

Ce débordement se fait cependant toujours – quand il se fait sous l'égide d'une restructuration générale de la sexualité et de la différence sexuelle autour de la jouissance et de sa centralité – à partir du féminin et vers le non féminin. La précision s'impose quand on prend en compte le régime sexuel en lequel un tel débordement s'accomplit

et qui est le régime conjonctionnel de la plénitude gamique. Or, ce n'est qu'au point de vue de ce régime qui donne la puissance législatrice / séparatrice à l'homme que le recentrement jouissanciel apparaît comme une sorte de féminisation de la sexualité ou plutôt de généralisation de ce qui était génériquement différenciant comme féminin, à savoir la jouissance, à tous les autres genres.

Or la jouissance n'est féminine que sous l'ancien régime d'une sexualité avec fonction paternelle et mission pour le Nom-du-Père d'opérer les tranchements nécessaires à sa Loi dans les synthèses impossibles (du réel et de l'imaginaire) de la jouissance. Dégagee de ce repère, rien n'empêche que celle-ci n'apparaisse comme le plan originaire, pré-existant à toute différenciation sexuelle et générant une sexuaction pluriellisée.

Ce mouvement n'est autre que celui d'une pluralisation des genres et de la conception de la différenciation sexuelle comme structurellement fragmentaire et combinatoire et non plus essentielle-substantielle et bi-figurale. Y joue un rôle déterminant l'arrivée à visibilité et la dissémination d'un modèle de jouissance masculine-homosexuelle restructurante des bords jouissifs du corps masculin (c'est-à-dire de la topologie somatique du désir). Il s'agit de la dissémination d'une culture transgénérique – mais aussi transgénérationnelle – de la désinhibition du sexuel comme dé-bordement de la jouissance au-delà des barrières des genres.

La problématique du débordement se laisse donc résumer de la manière suivante : les deux pôles génériques chez l'homme se distinguent fondamentalement par leur manière de jouir dans l'activité sexuelle ; la jouissance s'effectue dans des mouvements asymétriques dont les structures sont très dissemblables d'un sexe à l'autre ; le débordement des sexes par la jouissance marque la fin de l'asymétrie et la continualisation d'une trajectoire unique de jouissance à travers les sexes.

Cependant, classiquement, cette asymétrie est comprise comme complémentarité rendant possible une conjonction unifiante en laquelle les deux sexes arrivent à plénitude et se satisfont mutuellement. Or, la critique sociologique et psychologique féministe a révélé le caractère construit de ces représentations et les stratégies de pouvoir opérant au fondement de leur construction. Le féminin est construit par une certaine figure du masculin comme un Autre qu'il est impératif de maintenir sous le contrôle et la maîtrise masculines. La lecture masculine du féminin le projette comme un gouffre d'indéterminité, d'abandon au passionnel, d'incapacité d'autogouvernance,... Le féminin est abyssal, inconstant, irrégible, engloutissant, bestial... (telle apparaît la « chienne » dont Pandore, dans Hésiode, fait offrande à Prométhée sous des dehors féminins enchanteurs). Le masculin doit le subjuguier et l'assujettir à son gouvernement apollinien. C'est ainsi que le chiffre et le symbole les plus prégnants de la féminité se sont cristallisés dans la jouissance féminine. La suspicion du féminin, la méfiance qu'on doit en avoir ont leur source dans cette figure du désordre extrême qu'est la jouissance féminine. Le féminisme veut au contraire revendiquer cette jouissance et inverser la narration masculiniste patriarcale qui en légitime l'exclusion et maintient l'exigence d'une maîtrise de ses vestiges irréductibles.

Les courants théoriques du féminisme, ceux dont l'action et le combat ne sont pas la priorité immédiate, ont tiré les conséquences de l'être-construit de la féminité. Il ne leur suffisait plus d'affirmer l'exclu du féminin, mais ils exigeaient de sortir des schématismes de la féminité projetés par le masculin et que la critique, la subversion et l'activisme féministes se sont laissé imposer – dans leur précipitation même de vouloir les briser. Cette révision du projet féministe a mené à une pluralisation tant du féminisme que des narrations tant féministes que masculinistes de la sexualité. La jouissance féminine ne s'attribue plus immédiatement aux individus sexuellement féminins. Il semble que cette jouissance puisse s'ouvrir à toute sorte d'individus sexués, de même qu'elle peut manquer à l'endroit du féminin lui-même – et ne relever que de son mythe. La question de la jouissance féminine n'est plus celle d'un sexe à qui elle s'attribue univoquement. Elle devient celle de la jouissance tout court⁴.

La question de la jouissance n'est plus un enjeu de la critique d'une sociologie ou d'une psychologie des genres. Celles-ci se sont tellement raffinées depuis une décennie, elles se sont si minutieusement éclairées sur les modes de fonctionnement de leurs propres entreprises critiques qu'elles n'ont plus de peine à identifier les simples inversions des stratégies de domination masculine dans leurs propres discours. Le féminisme s'est élargi pour intégrer un masculinisme, c'est-à-dire jusqu'à développer une théorie de la différenciation sexuelle et générique dans laquelle le sort des individus sexuellement masculins est tout aussi marqué par la misère orectique que celui des femmes⁵. Dans ces conditions, la question de la jouissance peut s'ouvrir à une approche transgénérique. Elle n'est plus spécifique à un genre qui est représenté comme l'Autre inintégré. Elle est au centre des désaffections et des malaises infligés à tout le désir humain incarné.

2. Le trespassement est la deuxième problématique qui s'annonce à l'horizon de la transformation cruciale de la métaphore sexuelle telle que nous tentons de l'approcher. Nous ne ferons ici que la nommer sans la développer, car elle réclame un traitement à part.

Avec l'arrivée à une prégnance centrale, maximale de la jouissance, avec son occupation du lieu source de la sexuation et de la métaphore sexuelle, la jouissance semble pousser l'échange sexuel et son médium amoureux vers un point culminant où ils ne peuvent plus se supporter⁶. Un point semble atteint où la licitation désormais quasi illimitée du désir ne trouve pas les facilitations de la jouissance qui auraient dû l'accompagner. Cela fait que l'échange sexuel et son médium amoureux se déchirent et se séparent en pans isolés.

4 Dans la psychanalyse lacanienne, elle reste celle de la femme comme « pas-toute » et comme la/ femme (barrée).

5 Ce féminisme a ainsi développé une certaine empathie avec la cause des hommes qui sont tout autant victimes d'une certaine construction de la différence sexuelle que les femmes. Nous renvoyons ici essentiellement au *Stiffed* de Susan Faludi (1999). Il faut néanmoins insister sur le fait que ces positions théoriques exigeantes ne sont pas généralisables à l'ensemble du féminisme.

6 Il faut ici maintenir distinctes deux choses : l'impossibilité ou l'inexistence du rapport sexuel telle qu'elle a été pensée par Lacan et le désir visionnaire d'un au-delà, d'une abolition de la sexualité tel qu'il germe dans les romans de Michel Houellebecq. Voir plus haut notre remarque p. 214.

Cette déchirance est alors vécue dans un désir dur, robuste, têtue de la fin du désir ; un désir visionnaire d'un nouvel horizon au-delà de la sexualité, au-delà de la déchirance de la jouissance. C'est l'enfantement d'un nouveau monde qui aura aboli la différence sexuée dans son réel biologique même et ouvert à l'homme une issue dans l'au-delà d'un principe de plaisir devenu insupportable. Tel est, comme nous l'avons vu plus haut, l'horizon appréhendé dans les romans de Michel Houellebecq – et explicatif peut-être de leur succès⁷.

La métaphore gamique

Pour donner leur prégnance aux thèses que nous venons d'énoncer, il nous faut faire le détour par la reconstitution de la métaphore sexuelle qui fut celle, extrêmement stable, des cultures qui ont précédé la nôtre ou qui se démarquent d'elle par le maintien de traditions morales qui lui sont étrangères ou qu'elle s'est mise en position de dépasser. Il nous semble que la tradition hermétique de l'alchimie a conservé dans la culture savante de l'Europe une version de la métaphore sexuelle qui réunit ses caractéristiques les plus constantes. C'est la version commune à la pensée mythique, aux sagesses gnomiques, à la pensée analogiste de la physiologie antique, enfin aux débuts de la pensée scientifique. C'est en nous orientant sur elle que nous proposerons une reconstitution schématisante de cette métaphore⁸.

Nous considérons généralement que les sexes chez l'homme sont au nombre de deux et qu'ils se différencient de multiples manières : biologiquement, socialement, psychologiquement, peut-être même cosmologiquement et métaphysiquement. La différenciation sexuelle, jusqu'à un temps assez proche, tombait sous le sens. La nature la manifestait dans les deux règnes du vivant : le végétal et l'animal. Dans la mesure où une certaine vision du minéral, comme dans l'alchimie, lui supposait une participation à un principe vital par le biais d'esprits animants, le minéral était sexualisé et ses conjonctions – ses réactions, ses liaisons – étaient considérées comme des (*hieroi*) *gamoï*, des *hymenai*, des *nuptiae*. C'est là qu'apparaît toute l'insistance de l'orientation sur la métaphore sexuelle dans l'alchimie.

Les deux sexes se laissaient donc décrire d'évidence comme relevant d'une typologie générale avec deux figures, masculine et féminine, caractérisées par des profils d'action et de passion prégnants et complémentaires. Dans toutes leurs manifestations, ces figures répondaient d'une même métaphore bi-figurale que nous appelons la métaphore sexuelle. Le schématisme général de cette métaphore se laisse circonscrire de la manière suivante : un principe actif-ingressif de détermination et de fécondation allant à la recherche de

7 La psychanalyse lacanienne semble aller dans le sens de l'internalisation d'une telle déchirance – laquelle est pour elle immanente à la structure même du désir.

8 Pour donner une image précise des transformations de la métaphore sexuelle, les recherches devraient s'orienter prioritairement sur le mythe, l'épos et la poésie primitive ; sur les droits anciens ; la philosophie et les sciences rationnelles (psychologie, zoologie) prémodernes ; les sciences expérimentales, les sciences sociales, les savoirs du désir et les législations modernes.

son principe complémentaire passif expectatif appelant sa complémentation par le premier dans un être-ouvert à (l'entrée de) la détermination par lui ; à l'œuvre dans les deux principes est un motif, une impulsion qui les émeut l'un vers l'autre et les dirige vers la réalisation d'une conjonction qui représente le comblement mutuel de la demande qui les pousse ; un processus de reproduction conséquent à la conjonction porté par l'individu féminin et donnant naissance à des exemplaires sexués de même espèce, capables eux-mêmes de reproduction à travers le même processus d'attirance, de conjonction, de fécondation et de parturition.

Pour récapituler donc : deux principes, une pulsion d'attirance mutuelle, une conjonction complémentante, une reproduction portée par l'entité féminine, une perpétuation du cycle avec l'avènement de descendants eux-mêmes sexués. L'ensemble est représenté comme une œuvre de la nature avec laquelle celle-ci accomplit la conservation de ses organismes les plus évolués. La conjonction sexuelle vient à signifier, par le biais de sa force, de sa violence, de son décours dramatique chez certaines espèces, un moment culminant, à chaque fois unique, qui est celui de la réalisation de la fin naturelle et la célébration de la congruence de la nature à elle-même.

La métaphore mixique et la jouissance

Il est toujours possible de lire la métaphore sexuelle de notre modernité tardive à partir des phénomènes d'appétence, de désir, de force poussante (*driving force*) à la conjonction qui lui sont intrinsèques. Cependant, l'homomorphie des phénomènes cache la radicalité des transformations de leur représentation. Elle rend difficile l'appréhension d'un basculement de la métaphore conjonctionnelle-gamique (*gamein*) à la métaphore jouissancière-mixique (*misgein/misgesthai/mixis*). Nous tirons profit de l'existence en grec de deux verbes *gamein* et *misgesthai* pouvant désigner la conjonction sexuelle pour différencier terminologiquement la conjonction « légale », « nuptiale », « naturelle », d'une part, du simple mélange, de la simple union, du se mêler sexuels, de l'autre.

La transformation de la métaphore sexuelle est tirée par celle des projections du sens de son centre actuel, la conjonction, vers un nouveau centre de ce centre : la jouissance comme vécu de très fortes intensités de plaisir. La jouissance devient le cœur du drame conjonctionnel et transforme son sens originellement gamique, nuptial. Au lieu d'être le sommet cérémoniel en lequel s'accomplit la participation à une œuvre cosmique, elle n'est plus qu'un sommet d'exposition extrême où l'individu semble intensifier son acte d'être, mais au plus proche d'un vide qui est celui de la non couverture ontologique de cet acte même. Par opposition, la conjonction gamique est, dans la vision mythique et classique, une célébration extatique qui est l'exultation de la nature entière dans sa souveraineté à remplir ses propres fins. La dyade qui s'enlace et réalise l'accouplement sexuel-gamique réalise dans son œuvre l'œuvre de la nature entière.

La fin des représentations métaphysiques de l'ordre et de la finalité naturels marquent l'entrée dans l'a-sémantique de tout ce qui est nature dans l'homme. Les constituants

naturels de l'humanité ne font ni sens ni non sens : ils sont irrelatifs à la problématique de la sensation (comme faire sens). Le sens doit être puisé ailleurs, c'est-à-dire projeté d'ailleurs. Il n'y a plus de gisements natifs du sens. Le sens est contingent et construit. La solitude des conjoints de la conjonction extatique est dès lors extrême.

L'extase jouissancielles ne transporte plus au cœur d'un infini qui résonne suivant son plan ou par analogie dans un fini qui est capable de lui (*capax ideae sui*), mais dans le sans fond. Freud et Bataille décrivent ce sans fond comme l'au-delà du principe de plaisir, comme la mort. Chez Freud, c'est le retour à l'inanimé comme degré zéro de la tension dont le vivant tend à réduire le plus possible les fluctuations selon un principe de constance ou d'homéostasie qui a toujours été directeur de l'économie excitationnelle freudienne. Chez Bataille, c'est le retour du discontinu à la continuité. Celui-ci ne représente en effet qu'une échappée éphémère et accidentelle hors des replis océaniques de la matière. La jouissance devient ainsi la pointe extrême de la révélation à soi du vivant désirant, de la révélation de son isolement cosmique et de la fatalité de son anéantissement.

Renouveler la question de la jouissance, c'est moins tenter de comprendre le basculement dans l'incomplétude, l'intotalité, l'incouverture sémantique de la jouissance, dans une homologie avec tant d'autres processus de modernisation qui partout coupent les projections de sens des sources mythologiques (poétiques) ou métaphysiques de leur signification, que tenter de comprendre ce qui se passe quand ce basculement est déjà accompli. Il s'agit donc moins de comprendre par exemple comment se fait la scission de la sexualité d'avec la fertilité que de voir comment évolue une sexualité installée dans cette scission et développant des figures nouvelles de la libidinalité et de la jouissancialité. Ainsi le basculement vers la sexualité « anubertale » (c'est-à-dire scindée de l'*ubertas*) se traduit essentiellement par sa décosmologisation, sa désolidarisation de la métaphore naturelle et dès lors son détachement de grands enveloppements du sens, de sens globaux, porteurs, totalisants, stabilisants et situants (donnant repère et homologie). Un tel basculement peut être interprété comme une retombée du sens de la sexualité sur lui-même. Les individus pratiquent leur sexualité dans des lieux, des temps à eux, n'engageant que leurs désirs du moment, tendus vers des jouissances fragmentaires. Cette fragmentarité est expression d'une mobilité, fluidité, inconsistance, d'une vacuité non liante du désir. Elle ouvre sur des renouvellements indéfinis des consommations.

Le trouage des logiques finales et consommatoires

Il s'agit aussi de comprendre comment se fait la scission d'avec la satisfaction consommatoire et l'entrée dans les topologies des « trous », des nouages indéfectibles et des perplexités paradoxales. Il s'agit de comprendre pourquoi il est si difficile de produire des narrations ré-stabilisatrices de la sexualité – sorte de sublations hégéliennes positives – et pourquoi la jouissance, alors que sa carrière semble indéfiniment ouverte, est empêtrée dans une incongruence qui la fait apparaître comme une recherche contre tout espoir – pour parler avec Lacan.

Au point de vue théorique, on peut montrer que le détachement de la sexualité d'avec la nature et le cosmos (correspondant à la transformation moderne de la métaphore sexuelle) se prolonge dans une remise en question des schématismes de toute intelligibilité fonctionnaliste. Nous pouvons soutenir que l'insécurisation de ces schématismes provient pour une grande part des sciences du désir. Avec la remise en question des correspondances entre besoin, demande, désir et satisfaction, la question de la fin orientant l'action et en laquelle le sens advient ne se pose plus comme la question de la compréhension par excellence. Au contraire, une telle question induit les malcompréhensions les plus graves de la structure du désir. Alors que le point de vue de la satisfaction du désir dans la consommation de sa fin supposait une univocité dans les dynamiques pulsionnelles, le point de vue d'un désir ordonné à la répétition d'un trait toujours le même (d'un trait « unaire », selon Lacan) qui est celui de la saisie d'un Autre toujours déjà perdu, dissémine une contingence et une incommensurabilité entre pulsion et objet. De telles prémisses théoriques remettent radicalement en cause tous les schématismes finaux-consommatoires du sens et de la communication.

On peut soutenir que le véritable démantèlement de la problématique finale-consommatoire est venu de deux directions : de l'équifonctionnalisme luhmannien, d'une part, et des topologies lacaniennes, de l'autre. Dans notre retour sur la question de la jouissance, nous avons privilégié ces dernières, parce qu'avec elles nous sortons de toute fonctionnalité et nous atteignons les notions de topologies paradoxales qui ne sont pas des topologies perplexisées par des itérations réflexives, mais par des discontinuités, des vacuités, des réciprocity brisées ou en abîme lesquelles imposent la reconstitution de trajets complexes, mais non infiniment régressifs ou mécaniquement itératifs. Il s'agit de boucles finies qui perplexisent cependant définitivement l'orientation et l'architecture orectiques.

Avec la problématisation de la consommation comme arrivée à saturation et extinction du vecteur orectique est problématisée l'idée de jouissance en tant que telle. La jouissance n'est plus simplement une dé-tension excitationnelle économiquement déterminée. Elle est en effet déjà et toujours dans le symptôme, dans les détours, les différencements, les négations de la jouissance. Jouissifs sont la plupart des actes de refus de la jouissance. La jouissance change de statut : elle est « *holeness* » – comme l'écrivent les lacaniens anglosaxons – dans la mesure où elle ne figure plus le terme totalisant (*wholeness*) de la tension orectique, mais l'être irrémédiablement troué (*hole*) de cette tension et de sa consommation. L'orectique lacanienne ne connaît pas de comblement, de saturation, de complémentation consommatoire, mais uniquement le souvenir d'une telle chose dans l'archaïque le plus profond. Le présent, l'actuel de la situation orectique est celui de la perte du Phallus et de l'être livré aux nodosités de ses détours avec l'émergence de jouissances trouées de sa perte, jouissances décrivant des topologies spéciales.

La théorisation de la jouissance dans la psychanalyse lacanienne reflète ainsi l'effondrement des schématismes ontologiques qui lui donnaient sa structure. Au-delà de ce marquage en elle de la rupture de l'archétype gamique, il y a une proposition de penser la jouissance telle qu'elle se configure sur l'arrière-plan d'une levée des multiples restrictions

du désir et de leur re-centrage autour des grands interdits fondateurs de la Loi symbolique. Les débats actuels au sein du lacanisme laissent entrevoir un nouvel horizon dans lequel la problématique de la jouissance se transforme encore une fois. En effet, les ramollissements des frontières entre les sexes et les spécificités de leurs désirs et de leurs jouissances; l'émergence d'une sorte de continuum de leurs figures distribué sur les grands nombres d'individus sexués vivant des cultures sexuelles et en particulier jouissancielles très diverses; la remise en question de l'axiome psychanalytique de l'inéluctabilité de la castration comme d'une barre intrinsèque au désir lui-même et la figuration d'un plan imaginaire de jouissance non barré par la Loi; enfin, la remise en question, au sein même de la psychanalyse, de toute asymétrie des positions dans la pratique analytique comme institutrice d'une emprise qui est celle du « discours du maître » – assimilable à une effraction du corps de l'analysant par « le sexe du maître » : tout cela a mené à la cristallisation d'options théoriques psychanalytiques qui tournent décidément le dos au lacanisme orthodoxe. La question de la jouissance est au centre de ces nouvelles options. La jouissance apparaît découplable ici de la différence sexuelle d'une part, et de l'impédiation intrinsèque du désir par la castration symbolique, de l'autre. C'est dire à quel point la question de la jouissance est devenue centrale que de voir qu'elle ne réclame rien moins qu'une rénovation de la métapsychologie qui forme le fondement théorique de la psychanalyse.

4. Aux extrêmes de la brillance

Le féminin comme propriété et comme perte

Le féminin peut être approché à partir d'autres perspectives que celle de la jouissance. Comme nous venons de la voir, celle-ci ne suffit plus pour le marquer ou le spécifier. Nous voulons dans ce qui suit nous intéresser à ce qui donne au féminin certains traits qui semblent survivre au basculement accompli récemment d'une métaphore gamique vers une métaphore mixique du rapport entre les sexes. Nous partirons d'une considération des rapports logiques entre les catégories du féminin et du masculin pour nous intéresser ensuite au rapport de possession universellement immanent semble-t-il au rapport charnel entre les deux sexes. Cela nous donnera le point de départ pour un affinement des résultats de nos premières lectures du féminin à partir des quatre termes (propriété, possession, jouissance, consommation) du rapport symbolique de maîtrise et de circulation du féminin. Notre analyse culminera avec la spécification de deux régimes organisant les rapports entre le masculin et le féminin. Le passage du régime immémorial de propriété à celui, actuel, d'intimité sera décrit avec soin. La rémanence du paradigme patrimonial donnera cependant l'énigme de la fin. La transgression de ce paradigme dans le nouveau régime d'intimité semble, en effet, insuffisante pour marquer une rupture définitive. Notre analyse se clôt sur les conditions d'une telle rupture.

Logiques de la différence

La différence entre le féminin et le masculin est, dans sa structure logique, plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. On a en effet tendance à la confondre avec une simple corrélation logique semblable à celle qui fait des termes 'père' et 'fils' les deux pôles constituants d'une relation « analytique » (au sens logique) dans laquelle ils se définissent mutuellement. Le père est toujours père d'un fils et le fils toujours fils d'un père. Paternité et filiation sont des relations strictement complémentaires, renvoyant l'une à l'autre et contenues l'une dans l'autre. Recourir à la filiation pour faire comprendre ou expliquer la paternité n'apporte aucun élément nouveau de compréhension de celle-ci. Les deux notions s'expliquent analytiquement l'une par l'autre. Aucune n'est capable d'ajouter quelque chose au concept de l'autre qui permette sa saisie dans une sorte d'énoncé « synthétique » – pour parler avec Kant. Leur corrélativité est parfaite et stricte.

Une logique classique de la contradiction et de la contrariété n'est cependant pas capable d'approcher les distinctions oppositives dont l'un des termes est marqué et l'autre

pas. Dans la logique aristotélicienne, de telles distinctions relèvent de la figure de la *sterêsis* (privation), laquelle réduit le terme non marqué à une simple diminution, au résultat d'un manque touchant le terme marqué. Plus adéquate serait ici une « logique de la forme », une « protologique », comme celle de George Spencer Brown qui ne pose pas au départ des termes, des entités ou des attributs élémentaires ou nucléaires identiques à eux-mêmes, mais uniquement des différences ou des distinctions inaugurales par lesquelles les termes eux-mêmes viennent à se poser. Cela ne veut cependant pas toujours dire qu'avec la protologie de Spencer Brown nous aurions un instrument logique qui nous permet de spécifier directement la différence du masculin et du féminin. En effet, si cette protologie nous permet de projeter d'une manière très instructive le marquage de l'un des termes et le non marquage de l'autre, elle aurait de la peine à rendre compte toutefois de la positivité ou la substantialité du terme non marqué, c'est-à-dire du féminin. En somme, pour penser cette différence il faut conjuguer plusieurs types de logiques. Dans tous les cas, la différence masculin-féminin est tout sauf une distinction de deux termes fermes dont les relations basales relèveraient de la logique traditionnelle de l'identité.

Alors, de quelle nature est la relation entre les genres? Le masculin est-il le masculin d'un féminin et inversement? La corrélation et la complémentarité des termes est-elle parfaite, dans le sens où elle ne produirait, une fois construite, aucune connaissance nouvelle de l'un ou l'autre terme?

Il est facile de rejeter une telle conjecture. Il suffit pour cela de prendre une distance minimale par rapport à une vision strictement grammaticale de la relation et de laisser le masculin et le féminin s'opposer comme des sexes. La relation de différence sexuelle est assurément « synthétique ». Elle est de prime abord asymétrique, oppose des termes qui ont leurs propres constituants positifs et dont la congruence dans le cadre d'une complémentarité biologique est loin d'être assurée.

Toutefois, la supposition de complémentarité et de complémentarité parfaite a longtemps dominé les représentations de la différence sexuelle. Elle peut être représentée comme une coaptation. Celle-ci est, selon la définition du Littré – lequel est comme d'ordinaire pour les termes et les notions médicales d'une grande précision et clarté – l'action d'adapter l'une à l'autre les deux extrémités d'un os fracturé, ou de remettre à sa place un os luxé. Lacan utilise ce terme emprunté à ce lexique pour articuler en lui une notion fondamentale qui est celle d'une convenance, conjonction, d'un ajointement sans faille et sans ratage de deux êtres désirants. Une telle convenance ne peut être pour lui qu'imaginaire, c'est-à-dire qu'appartenant à un cercle de la structuration et de l'être psychique qui ne peut se suffire à lui-même, mais appelle l'intervention d'un autre cercle qui vienne l'intersecter, le couper et y installer une béance qui rompt l'autosuffisance hypnotique du registre imaginaire.

Or, la coaptation des sexes est restée tant dans la tradition savante (de la zoologie aristotélicienne) que dans beaucoup de savoirs populaires d'une évidence aveuglante. Elle atteint son acmé dans l'alchimie européenne des 16^e et 17^e siècles. Comme nous l'avons

vu, celle-ci postule une complémentarité nuptiale entre deux termes dont la conjonction est parfaite. Leur rencontre prend la forme d'une « chymische Hochzeit » (« noces chimiques »).

Cependant, même dans ce modèle, les parties en correspondance ne sont pas simplement des corrélats logiques qui sont toujours déjà posés l'un avec l'autre. Il y a une distance qui doit être surmontée dans l'union gamique des sexes. La fonction du désir est précisément de faire se rencontrer et se rejoindre les êtres sexués que la nature a prédestinés l'un pour l'autre. Or, le désir a ses vicissitudes et ses destins. En dépit de l'assise d'une affinité et complémentarité naturelles entre les sexes leur conjonction n'est nullement automatique. Ils leur faut trouver les chemins qui font se rencontrer les exemplaires sexués de l'espèce qui correspondent au mieux l'un à l'autre. C'est pourquoi la coaptation est à l'origine et les noces à la fin de l'histoire. Toute la nature se réjouit dans la réussite de la conjonction gamique humaine, car elle atteint en elle le sommet de ses « bonnes formes »¹.

Ainsi, derrière le modèle gamique, il y a des modèles mythologiques dramatiques. Il y a une histoire de l'advenue des sexes à l'existence et une histoire de leur différenciation. Une fois advenue la différence, des développements dramatiques ont lieu en lesquels s'expriment les tensions et les inadéquations d'une telle différence. Des détours sont nécessaires dans la marche des sexes l'un vers l'autre et dans l'accession à l'harmonie qui leur est prédestinée.

Dire que l'altérité d'un sexe par rapport à l'autre ajoute quelque chose à leur apparente corrélation veut dire que ce qui est supplémentaire à la corrélation et la complémentarité, ce sont des noyaux matériels, irréductibles, factuels de choses qui ne peuvent se désintégrer pour n'être plus que semblant et apparence. L'altérité du féminin est matérielle et non réductible : elle se situe dans un plus de corporéité et de désir. Elle n'est en aucune manière une simple inversion de la figure masculine qui s'adapterait en creux à ses reliefs.

La subversion de la figure gamique a commencé avec la modernité et a mis un très long temps avant qu'elle ne la désintègre et ne rende nécessaire l'invention d'un autre modèle. Il faudra attendre l'émergence de la psychanalyse pour qu'un compte soit rendu de ce qui était en cours et qui ne se laissait pas comprendre avec des explications purement sociologiques ou politiques. Il faudra surtout que soient établies l'asymétrie et la non-correspondance des deux figures sexuées – du masculin et du féminin – comme fondées dans la structuration du désir qui leur propre, pour qu'émerge la conscience d'une problématique inhérente à la sexuation en tant que telle. La relation entre les sexes ne peut arriver à complétude dans un engrenement réciproque des demandes et des capacités des sexes à se correspondre et se satisfaire mutuellement. Quelques évidentes qu'apparaissent les coaptitudes et les coaptations biologiques des sexes, elles sont, au point de

1 Nous renvoyons à ce que Lacan appelle les 'Gestalt' et que nous avons commenté dans le dernier chapitre de notre première partie.

vue de la structuration psychique, c'est-à-dire en fait au point de vue de la sexuation, trouées de béances qui les laissent inopérantes sur la majorité de leurs jointures.

La psychanalyse lacanienne a proposé, et nous y avons renvoyé à plusieurs reprises dans ce travail, un modèle complexe pour la compréhension de ces failles de la complémentarité intersexuelle. L'altérité du féminin est pensée ici comme ce qui permet de concevoir, dans les deux sexes, l'être-troué du désir comme sa non congruence avec les satisfactions qui semblent lui être physiologiquement et psychiquement les plus adéquates. Lacan en est arrivé, comme on sait, à la négation du rapport sexuel en tant que tel – dans la formule en tant que telle énigmatique du : « il n'y a pas de rapport sexuel ». Une telle conception est diamétralement opposée à la conception gamique du désir et de la manière dont il se complète symétriquement et pleinement dans l'un et l'autre sexe.

La dimension de la possession dans la relation entre les sexes

Dans presque toutes les cultures, les représentations de la relation entre les sexes incluent une dimension de possession. Les deux sexes se rapportent l'un à l'autre dans la mesure où tout en l'un est demande de complémentation par l'autre, dans un rapport sexuel ouvrant sur la procréation. L'acte autour duquel se centre ce rapport semble renvoyer de manière archétypique à l'imaginaire d'une entrée active dans une matière, pénétration, détermination, « connaissance », infraction et acquisition d'une connaissance intime ; l'élément qui est pénétré est imaginé comme passif, subissant l'action de détermination par le principe mâle et se prêtant, avec une jouissance violente, à la propre « effraction »² de ses défenses par l'élément qui, dans cette rupture, l'imprègne.

Ce type d'interaction active-passive a souvent été associé à un geste fondamental de possession. Il n'est cependant pas clair dès l'abord par quoi une telle association est motivée. La passivité de l'élément féminin peut, en effet, être passagère – et l'est le plus souvent. Elle est également relative : l'intensité de la jouissance féminine est de fait tellement supérieure à celle de l'élément mâle, la part jouée par l'élément féminin dans l'économie de la jouissance circulant dans le rapport sexuel semble du coup tellement plus marquée, que l'attribution exclusive d'activité à l'élément masculin a lieu d'être révisée. Il est possible cependant que ce soit la situation subséquente au rapport, lequel peut induire grossesse, enfantement et soin de l'enfant, qui place le partenaire féminin du rapport dans une position de dépendance vis-à-vis du partenaire mâle. Il est ainsi possible que ce soient surtout ces derniers motifs, plutôt que ceux à l'œuvre dans le rapport sexuel en tant que tel, qui contribuent à la cristallisation d'un régime de possession entre les sexes³.

2 Nous renvoyons pour cette notion à Scheffer 1997, qui en fait une donnée constitutive du féminin. Elle l'est si centralement qu'elle en est fuie, dans ce que Schaeffer appelle un « refus du féminin ».

3 Sur l'ensemble des motifs non sexuels encadrant la relation sexuelle en tant que telle, nous renvoyons au *Sex and Reason* de Posner (1992).

Les sexes sont ce qu'ils sont bien avant, après et indépendamment du rapport sexuel. La critique de la fixation, dans des discours exprimant des rapports de domination, de rapports d'identités et d'orientations sexuelles définissant les profils d'affection et d'action auxquels l'individu sexué doit adhérer, a pris la forme d'une déconstruction de ces discours et des légitimations de pratiques qu'ils mettent en œuvre. Va de pair avec cette déconstruction la remise en question de tout ce qui fait le jeu d'une reproduction des attributions contraignantes, et parfois défigurantes, construites dans ces discours. Toute la sexualité n'est pas contenue dans le rapport sexuel, non plus que le tout de la vie sexuelle d'un individu n'est le tout de sa vie tout court. La différence sexuelle doit-elle jouer un rôle en dehors des actes strictement sexuels d'un jouir produit dans des zones érogènes et du coït? Le sujet est-il si profondément déterminé par l'anatomie, la physiologie et la psychologie de son sexe que son être donné à lui-même ainsi que son choix de soi ne puissent être abstraits d'elles?

Les arguments pour une relativisation du sexuel présentés ici renvoient tant au vécu qu'à la fonction. Ils sont phénoménologiques et sociologiques. Ils ne prennent pas en compte la structuration d'un ordre symbolique concomitant de la structuration profonde de la psychè. Quelles voies mènent à ces strates de la psychè où de telles structurations ont lieu et peuvent être amenées à manifestation?

La théorie psychanalytique indique ici une direction de réponse : la structuration psychique du sujet est sa sexuation et n'est rien en-dehors d'elle. Discours et pratiques n'imputent pas de sexe ni de différence sexuelle aux sujets, mais sont eux-mêmes manipulés par la sexuation comme structuration psychique. La sexuation semble habiter un recès de l'être situé derrière la constructibilité sociale des choses dont il est question dans la communication sociale et dont l'identification et les rapports sont organisés par les discours socialement prévalents. Ce recès est infrangible, il ne peut être ni réduit, ni entamé, ni intégré par un discours. Il doit être construit par la théorie comme un non-objet de la construction sociale du sens. La théorie devrait le faire correspondre à ce que Lacan appelle « le réel ». Toute réalité perçue et signifiant dans des synthèses de l'intersubjectivité, pour parler avec Husserl, est construite dans des discours sociaux, sauf « le réel ». Celui-ci est à comprendre comme « ce qui revient toujours à la même place »⁴ dans une répétition qui annihile tout jeu de signifiante et toute élusion symbolique.

Si la sexuation n'arrive pas à produire l'ordre symbolique nécessaire pour éluder le réel du sexe, alors toutes sortes de processus psychiques commencent à revenir faire incidence à l'endroit même de leur enclenchement. Ils tournent à vide et ne réussissent plus à produire les ordres du sens dans lesquels le monde prend univocité et existence stable. La texture symbolique drapant le monde et voilant la réalité nue de la sexualité se déchire. Constructions discursives, pratiques, disciplines, dispositifs, ... sont, pour leur part, insérés dans cette texture symbolique qui se tisse en eux. Ils dérivent de la Loi et en forment les concrétions.

4 Lacan 1973, p. 59.

L'ordre symbolique de la différence sexuelle puise largement dans un registre métaphorique particulier qui est celui de la possession, et pour cause. En effet, la dimension de la possession est centrale aux processus de différenciation sexuelle car elle est immédiatement liée à l'asymétrie entre les sexes dans leur rapport à la castration. C'est la dimension dans laquelle a lieu un avoir et un non avoir – mais un être – du Phallus. Le féminin n'a pas le Phallus, mais est ce qui primordialement est à avoir, c'est-à-dire le Phallus. C'est pourquoi le féminin est dès le départ objet et non pas sujet de possession. La relation de l'avoir et du non avoir entre en scène à cause du Phallus et l'occupe jusqu'à ce que des relations de possession ont pris des formes symboliques qui donnent forme à l'ordre social⁵.

La régime de propriété comme un ordonnement symbolique social des sexes

La régime de propriété est la configuration symbolique sociale de la dimension psychologique profonde – dévoilée par la psychanalyse – de la dimension de possession du non ayant (le Phallus) par l'ayant (le Phallus). Réguler et ordonner les relations de différence non complémentaire et non jointive des sexes dont l'asymétrie est marquée, du côté du féminin, par un surplus / excès de corporéité et un surplus / excès de jouissance, c'est se frayer un passage à travers des détroits où le réel peut émerger à tout moment et déployer sa violence aveugle et dévastatrice. L'ordre symbolique est entouré de ces dangers de ré-émergence du réel. En lui-même il est un ordre de tension entre la Loi et sa transgression, c'est-à-dire un ordre de la faute et de la culpabilité. Il n'ordonne pas de plénitudes, mais régule du manque. Il est produit à la lumière par la faillite de la coaptation (imaginaire) des sexes – c'est-à-dire par la rupture de leur quiétude imaginaire dans l'incomplétude et le débordement mutuel de leurs ouvertures. Les sexes s'excèdent mutuellement dans leur capacité d'ouverture et d'assomption l'un de l'autre. L'opération de l'ordre symbolique est de produire de la lumière et faire circuler de l'air dans l'enchevêtrement nocturne et impacifiable des sexes. Avant l'advenue de l'ordre symbolique, il n'y a pas de « sexualité ». Il n'y a ni hostilité ni pacification entre les sexes. Sexuation et symbolisation sont co-originaires comme la Loi et la Faute le sont entre elles – il ne peut y avoir de faute avant la loi et la loi ne peut rien énoncer (d'une faute) si la faute n'était pas « là ».

L'ordre symbolique choisit la propriété et l'échange comme formes principales de la relation entre les sexes et de leur évolution dynamique. Il institue une extériorité entre eux et un cycle d'acquisition et de perte. Les sexes sont attirés au rapport sexuel et à une sorte de fusion corporelle par une pulsion spécifique. Ils tendent à s'interpénétrer par

5 Nous travaillons avec ces thèses célèbres de Lacan sans les approfondir. Pour en faire véritablement sens, tant psychanalytiquement que sociologiquement, il faut les interroger de plus près et les reconstruire avec plus de soin. Toutefois, pour notre propos actuel, qui est celui d'une caractérisation assez générale des rapports entre les sexes, ce niveau de recours aux thèses lacaniennes nous semble suffisant.

leurs orifices et leurs organes érectiles. Laisée à elle-même, cette tendance va à une destruction mutuelle des sexes motivée par la fallace d'une interpénétration qui n'est jamais jointive et se trouve continuellement frustrée dans son élan même. En effet, la complémentation d'un sexe par l'autre se situe au plan de l'imaginaire et laisse émerger les pulsions destructrices du moi dirigés contre l'image de l'autre perçue comme réflexion spéculaire de l'image d'ego. C'est une dynamique d'entre-déchirements propulsée par un appareil spéculaire qui distord et exagère les parties de l'autre qui « excèdent » celles du moi propre dans leur réflexion en celui-ci⁶. Les sexes doivent exister au-delà de leur étroite, comme en dehors d'elle. Toutefois ils ne peuvent exister en marge de toute sexualité. Le régime de propriété comme schéma fondamental de la relation entre les sexes fonde une relation d'extériorité entre eux.

Une telle relation s'appuie cependant sur la dimension psychique (du fantasme, si l'on veut) de la possession (corporelle). Celle-ci s'est révélée fondatrice dans presque toutes les cultures et montré, par sa constance, qu'elle s'originait aux sources de la sexualité elle-même. Le schéma anthropologiquement primitif de la propriété accentue une telle extériorité en organisant l'échange autour de cycles de perte quasi rituelle du féminin. L'homme n'est pas seulement un possesseur de la femme au sens fantasmatique de la possession sexuelle fondant les asymétries : activité / passivité, châtré / non châtré, ayant le Phallus / n'ayant pas le Phallus. Pour entrer dans cette possession, il lui faut entrer d'abord dans un échange symbolique fondant un régime de propriété sur les objets circulants de l'échange. Ce régime est en lui-même l'expression de la loi symbolique.

L'échange réciprocaire des femmes se révèle ainsi comme la pierre d'angle de la consociation humaine. La possession sexuelle présuppose, pour donner l'accès à l'objet de cette possession, un échange symbolique qui aliène la dimension purement imaginaire-sexuelle de la possession à une dimension symbolique dans laquelle le possesseur doit d'abord donner / perdre du féminin – des sœurs – pour en recevoir – des épouses. L'aliénation du sexuel passe par une « aliénation »⁷ au sens strict d'une perte à l'autre, dans une extériorisation, d'un féminin propre au profit d'un aliéné réciproque qui me fait face. Celui-ci aliène en retour, perd à son tour au profit d'un autre hors de lui un féminin qui lui est propre. La perte du féminin est une sortie du féminin de la sphère interne, du domaine de l'in-né possessible, vers une sphère externe qui en fait un objet d'échange symboliquement appropriable.

6 Ceci est une interprétation qui fait variation sur un thème lacanien. L'excès du moi propre dans sa réflexion spéculaire peut être retrouvé dans l'« appareil optique » auquel Lacan a recours pour expliciter la spécularité narcissique (voir *Écrits* (Lacan 1966), p. 673-674). Il est vrai que ce recours est loin de tenir ses promesses d'élucidation, l'appareil étant trop complexe pour livrer quoi que ce soit où une visée intuitive puisse se retrouver. Cependant, que le moi soit excédé par l'image de l'autre en laquelle il a sa réflexion spéculaire est clairement le fondement du Moi-idéal qui ne cessera pas de médiatiser les identifications du moi.

7 Au sens de Entäußerung / Entfremdung – dans l'usage de la philosophie du droit de Kant et de Hegel.

Nous définissons cette sphère d'ancrage du premier féminin comme celle d'un in-né. Nous évitons de parler, à la suite des anthropologues comme Françoise Héritier ou Alain Testart, d'« identique(s) » et des interdits qui sont posés avec eux. À la différence des approches anthropologiques qui voient dans l'identique (créé par un « opérateur » spécifique, chez Testart) une catégorie taxinomique déterminant « les classements de l'homme par l'homme »⁸, nous partons de la sexuation et de ses logiques psychanalytiques. Pour les anthropologues, les interdits sexuels, de contiguïté et de contact des substances, découlent de l'identique dès sa position. En effet, la variabilité des interdits sexuels est celle des lignes tracées par cette position / définition / taxinomie de l'identique. Cela veut dire que si certains interdits sont constants ou quasi universels, tel celui de l'inceste, la définition de la relation incestueuse quant aux personnes qu'elle implique et leur type et degré de parenté, surtout si l'on considère ce que F. Héritier a théorisé comme les incestes « de deuxième type », est très variable⁹. Du coup, se définit comme incestueuse la relation qui met en rapport charnel avec contact des substances deux ou plusieurs personnes appartenant à un cercle que la catégorisation taxinomique des relations intergroupales de la société considérée définit comme cercle des identiques. La variabilité des catégorisation du proche ou du proxime, de ce que nous appelons ici l'in-né comme de celui qui est né à l'intérieur du cercle du sang et des autres substances, est un fait si évident qu'il semble appeler, tout aussi évidemment, l'approche par la taxinomie pour en rendre compte.

Nous pensons que l'interdit a une deuxième source, à côté de sa source sociale. Nous pensons qu'il y a dans la sexuation en tant que telle, considérée comme coextensive à la structuration psychique, une motivation essentielle de l'interdit. La différence sexuelle n'est pas un cas parmi d'autre de différenciation par catégorisation d'un identique et d'un autre par rapport à lui. Elle est elle-même, par son ancrage au plus profond du psychisme et de sa formation, au plus profond de la corporéité et de ses substances, ce qui permet de concevoir ou d'imaginer, c'est-à-dire de fantasmer du différent. Elle est ce qui permet de *ressentir* les dangers et l'horreur du contact de l'identique. Elle est le registre dans lequel pureté et impureté peuvent s'imprégner dans les pulsations élémentaires de la corporéité et la marquer de toutes sortes d'entailles vives faisant frontière et limite.

Si la sexuation n'est pas reconnue comme une telle source autonome de la différenciation, l'ensemble de la théorisation anthropologique devient perplexe. En effet, à la question qui s'impose concernant les raisons qui motivent l'apparition d'une catégorisation identitaire qui tabouise les identiques et les exclut du contact des substances, les réponses ne peuvent se chercher que dans le social et ses fonctionnalités. Du moment que varient le cercle des personnes tabouisées, les modes et degrés de leur rapport de parenté, le type de contact substantiel entre eux, seule la catégorisation identitaire semble instructive. Malheureusement, elle l'est de fait fort peu. Même un anthropologue comme

8 Comme l'écrit Jamard 2000, p. 25.

9 Voir là-dessus D'Onofrio 2004.

Jamard qui veut être très insistant dans ses questionnements et ne rien accepter de cette théorisation de la différence qui ne soit corroboré par des évidences de fait, ne trouve, quand il pousse à l'extrême son interrogation, que des hypothèses d'un fonctionnalisme étonnamment plat – par rapport à la tension du questionnement originaire. Telles: « prévenir les conflits dévastateurs qui font s'affronter des désirs, minent des hiérarchies, rivalités susceptibles d'éclater au sein de la famille ou d'un groupe social plus étendu, et dont les dangers laissent leur trace dans les renoncements sociosexuels » (Jamard 2000, p. 21).

La suite de la justification semble cependant montrer dans la direction spéculative qu'un Freud a pris pour rendre compte de la nécessité du « *Triebverzicht* » (renoncement pulsionnel) dans les hordes primitives. Cela montre précisément comment une justification purement sociologique est en fait tautologique et que pour s'instruire de quelque chose qui lui donne un fondement *in re*, il lui faut faire allusion, comme le fait Jamard ici, aux « profondeurs océaniques d'un passé opaque » et au « très lent mouvement bio-sociologique d'humanisation ». Là se trouvent en effet les « contraintes premières... toujours et partout les mêmes *en dernière analyse*¹⁰, qui entraînent un refoulement ... au sein de la psychè du jeune humain, en fonction des premières images et relations parentales » (ibid.).

L'extériorisation du féminin est donc à interpréter comme une perte des mères et des sœurs en tant que féminin – non pas classificatoire, mais de sexuation – in-né, imaginairement possessible. La sortie de ce féminin hors du cercle interne de la disposition sexuelle coïncide avec l'établissement de l'ordre symbolique. Elles deviennent indisponibles pour la possession et entrent dans la circulation de l'échange qui, en toute extériorité, fonde des régimes de propriété dans lesquels le féminin devient appropriable et aliénable par donation réciproque. La possessibilité, imaginaire, du féminin devient seconde par rapport à son appropriabilité, symbolique. Le registre de la possession appartient dès lors à un autre anneau de la structuration psychique que le registre de la propriété. Les anneaux imaginaire et symbolique sont certes liés, se traversent et se nouent – avec l'anneau du réel, pour former le nœud borroméen -, mais sont strictement différents et distinguibles. En ce sens, la propriété et ses symbolisations sont condition de la possession. Elles rendent la possession possible. Les consommations sexuelles de la possession (du féminin) se subordonnent à toute une architecture symbolique de la communication et de l'extériorisation entre groupes de sang. Le sang qui marque l'intériorité du sexuel, c'est-à-dire l'être entre soi des hommes issus d'une même veine, d'une même cuisse, d'une même matrice, d'un même utérus, d'un même vagin¹¹ – doit se régénérer par l'extériorité de l'alliance.

10 Soulignements dans le texte cité.

11 Sur cette métaphorique de la généalogie du sang, cf. Clam 2006b qui l'explique à partir de ses métaphoriques arabes.

Tel est le sens de notre formule d'extériorité : le régime de propriété qui régle le rapport au féminin dans la plupart des cultures est un régime d'échange qui fonde un ordre d'extériorité entre les sexes fondé sur des cycles de perte et d'acquisition du féminin, de renoncement à la conjonction sexuelle avec lui tant qu'il n'a pas dépouillé son caractère d'intériorité ou de consanguinité. Cette extériorité introduit donc du non sexuel dans le sexuel et établit une médiation conditionnant la possession sexuelle comme consommation d'une pulsion.

Un autre trait de cette extériorisation est l'absence de contiguïté entre homme et femme, entre celui qui s'approprie dans l'échange symbolique l'objet circulant et cet objet lui-même. Toutes les sociétés traditionnelles ont des principes d'organisation générique : l'homme est situé dans une société des hommes selon son statut et sa fonction, la femme l'est dans une société des femmes selon le statut et la fonction de son époux ou de ses frères – ou inversement dans les sociétés matriarcales. La relation entre les genres est principalement et formellement symbolique dans le sens où tous leurs rapports, même ceux de la possession sexuelle, sont réglés par une Loi qui les situe dès lors dans la sphère (légale) de ce qui est objet de délibération, réclamation, appréciation, échange, contestation de valeur, réparation – par paiement de sommes / valeurs compensatoires, etc. Les enjeux de la relation sont « terrestres », mondains, profanes : ils sont négociables, divisibles, compromissibles. Le caractère sexuel de l'union peut, pour sa part, être très bien isolé et circonscrit. Il reste cependant que s'il l'est et peut ainsi faire l'objet de traitements et de régulations juridiques ou coutumières¹² très fines, par certains de ses aspects il mobilise dans l'ordre de la Loi les défenses (tabouisées) et les rigueurs (punitives) les plus drastiques. La logique de la négociabilité et du compromis fait halte devant un *anhypoteton* (un inconditionnel) que marquent les droits du sang dans l'offense et la souillure. Fait irruption ici l'idée et le ressenti d'un « danger » qui entoure les choses du sexe et du sang. Les limites dans lesquels le sexe et le sang prennent forme symbolique dans les registres de la pureté / impureté et de leurs tabous ne peuvent être transgressées sans que ne menace une chute dans l'inséparable de l'intériorité sexuelle et la négation de sa perte. Nous avons vu comment une telle perte du sexuel possessible, c'est-à-dire du féminin, fonctionne comme un préliminaire à toute appropriation et possession de celui-ci.

Ces thèses et ces formules s'illustrent à toute station faite dans l'histoire et l'anthropologie de la famille. La seule exception est constituée par la famille de nos sociétés. Comme nous le verrons, et c'est là notre thèse centrale, nos sociétés sont sorties du régime

12 La coutume relève dans le cadre théorique qui est le nôtre – celui de la théorie psychanalytique, en particulier celle de Lacan – de la Loi. La Loi en question n'est pas, en effet, la loi portée, votée, promulguée, la loi du droit au sens strict. Elle est la Loi au sens d'un ordre symbolique qui introduit normes et restrictions là où il n'y a originairement qu'accomplissements enchevêtrés de processus pulsionnels encore indéfinis. La coutume est une forme prégnante de Loi. Beaucoup de peuples ne connaissent pas de loi à formalité juridique, mais une normativité sédimentée uniquement dans la 'Sitté', c'est-à-dire les mœurs ou les coutumes comme sédimentant de la moralité.

de propriété et ont inventé un régime inédit, transformant radicalement les relations entre les sexes: le « régime d'intimité », dirons-nous. En dehors de ce régime, les communautés entre sociétés et cultures sont massives. Un contrat de mariage est, dans un cadre traditionnel, toujours motivé par une logique de l'échange diversement modulée, selon l'élévation ou la modestie des couches sociales concernées, des politiques dynastiques, des stratégies d'accumulation bourgeoise ou des considérations d'alliances locales (entre localités ou au sein d'eux). Un tel contrat donne une femme à un homme dans le cadre d'un accord (ou d'un marché) manifeste et ouvertement discuté. La relation qui s'ensuit entre cette homme et cette femme est celle d'une appropriation cérémonielle, d'un *connubium* officiel, d'un coitus licite ou obligatoire, de la procréation d'une progéniture de sang propre, d'alliances nécessaires ou espérées pour celle-ci. Le sexuel est ce qui, comme corporellement possessible, est ordonné, à l'arrière-plan de l'échange, dans la symbolique de l'aliénabilité et de la propriété. Il est ce qui acquiert ses signifiants de ces registres. La sexualité est le fond inéclairé sur lequel la symbolisation effectue le bridage des forces pulsionnelles qui ne peuvent être laissées à leurs dynamiques imaginaires ou réelles.

Dans la religion et la culture islamiques, le régime de propriété est encore très vivace et détermine toujours une part importante des échanges sociaux en les maintenant dans la dépendance de problématiques d'alliance. La femme est ici la chose de l'homme, le champ de son labour, sa jouissance et sa fertilité. Elle fait partie des possessions de sa *manus* et est soumise par là à son pouvoir de disposition. Comme telle, elle est (discursivement) douée d'une grande résilience – comme l'est toute femme soumise au régime patrimonial. Cela veut dire qu'on lui suppose une capacité à être dans cette *manus* sans s'y sentir à l'étroit et sans en souffrir de manière à en être physiquement ou moralement diminuée. Sa résilience est supposée d'autant plus grande que son extraction sociale est basse. On lui impute une capacité de supporter sans dommage des changements, parfois fréquents, de *manus* ou de coexister avec une ou plusieurs autres épouses dans la domesticité de son mari. Cela donne aux hommes riches, à la « main » étendue, le loisir de prendre et de changer de femmes de statut social inférieur au leur. Ces femmes entrent ainsi dans une sorte de circulation – fondée sur la relative aisance de leur appropriabilité et aliénabilité¹³.

Le lévirat est l'exemple d'une autre institution qui montre la résilience supposée au sexuel sous le régime patrimonial. Dans l'esprit de cette institution, il est attendu qu'une femme passe de la *manus* d'un homme – son mari décédé – à celle du frère de celui-ci sans qu'il soit nécessaire d'aménager pour cela des transitions particulières. Il est ainsi attendu qu'une femme puisse être possédée sexuellement par un homme qui lui échoit par une règle élémentaire stricte de parenté, au-delà de son premier échange pour ainsi dire. Celui-ci s'avère donc, dans le cas d'un recours léviratique, comme accroissant à la

13 Précisons cependant que la question de l'aliénabilité se pose différemment. Si ces femmes deviennent mères dans des ménages d'hommes riches ou puissants, leur circulabilité ultérieure s'en trouve restreinte.

fois l'extériorité du rapport et l'obligatorité de la circulation. Le changement légalement prescrit d'époux impliquant en lui-même un changement de possesseur sexuel heurte encore plus fortement la sensibilité (en régime) intimiste que la simple prescription d'un premier et définitif conjoint. Le contexte de sexualité intimisée qui est le nôtre correspond à un régime de symbolisation du sexuel très peu affine avec celui que nous présentons.

Dans l'ensemble, l'institut matrimonial de sociétés structurellement semblables aux sociétés islamiques donnent à la fabrique symbolique qui ordonne, en leur sein, les relations entre les sexes un profil qui accentue l'extériorité ou l'extériorisation de ces relations en leur sens le plus large. Cela contribue à ce qui peut être observé comme un rapport non complexé au sexe dans ce genre de cultures – faisant toutefois pendant à une très grande rigueur et drasticit  de l'impulsion punitive lorsque la Loi et les tabous réglant le mariage et la famille sont atteints dans leur noyau sexuel. En effet, plus la fabrique symbolique est forte, manifeste, univoque et non grevée de réticences – culpabilisatrices –, plus l'extériorisation du rapport sexuel est patente, mondaine, non déguisée, ouvertement patrimoniale. Plus la fabrique symbolique est forte, plus la résilience du rapport au sexuel et celle du possessible féminin en lui est élevée – nous précisons encore une fois: est discursivement construite comme telle. C'est d'ailleurs le manque d'une prise en compte de cette équation entre extériorité par symbolisation, d'une part, et résilience, de l'autre, entre extériorité, d'une part, et degrés impressionnants d'endurance spontanée de la situation faite au féminin circulaire en elle, de l'autre, qui brouille la vue des observateurs – que nous sommes – mentalement solidaires d'un autre régime, celui de l'intimité entre les sexes.

L'ordre patrimonial symbolisant et extériorisant le sexuel exclut la contiguïté spatiale et communicationnelle entre les sexes, le mollissement sentimental du pôle masculin, l'embarrasement de son désir par une prise en compte d'états d'affection. Ces formes de rapprochement du féminin sont considérés comme des menaces d'assimilation du masculin à lui. C'est pourquoi le régime développe les cristallisations nécessaires de la sensibilité et de l'affect pour inculquer des aversions fortes envers de telles formes d'effémination. Il installe l'époux à la tête du domaine de sa *manus* – de même qu'il le fait présider à sa *domus*. Il marche devant son patrimoine qu'il mène comme son *pecus*, montrant ainsi l'étendue de son *dominium*. Ses femmes, de statut élevé ou inférieur, en font partie et le suivent. Elles marchent derrière lui, à bonne distance. Ils les guident, sans les regarder ni se retourner, d'un main tendue derrière son dos. La jouissance qu'il a d'elles¹⁴ n'est limitée que par des interdits d'impureté liés à la menstruation – ou des interdits rituels liés au jeûne. Son envie et son bon plaisir sont soulignés, dans les textes et la coutume, comme ses seuls motifs. Une licitisation aussi large du sexuel est comprise comme un bienfait que Dieu lui accorde. Devant elle, toutes les barrières du statut tombent:

14 Et qu'il doit, d'un plein droit que textes et traditions leur accordent, également leur donner.

alors que celui-ci joue un rôle dans l'étendue de l'arbitraire consenti au mari dans la répudiation et le remariage, il n'a pas d'effet sur l'étendue de la disposition sexuelle. L'entrée d'une femme dans la *manus* d'un homme qui lui est statutairement inférieur la place sexuellement au niveau d'une femme de moindre statut¹⁵. La possession sexuelle en tant que telle s'effectue et se vit sans prise en compte d'imparités sociales quelconques. L'homme y coïncide avec sa puissance virile individuelle. L'étendue de sa disposition va aussi loin que sa propre virilité.

Le régime d'intimité comme ordonnement symbolique social des sexes

Le régime patrimonial maintient les sexes, comme nous l'avons vu, à distance l'un de l'autre, dans une relation d'extériorité. Il garde une césure et un espace de circulation supporté pour ainsi dire par une résilience féminine. L'homme a possession sexuelle de la femme, il entre en elle souverainement comme ce qui se trouve dans sa puissance. Il se tient debout à ses côtés et marche devant elle comme son tuteur. Nulle part, homme et femme ne s'interpénètrent – le privilège de la pénétration est unilatéral, limité à l'homme. Toute forme de contamination du masculin par le féminin met en péril l'ordre symbolique et hante les *personae* sociales du drame, homme comme femme¹⁶, par la crainte d'une honte extrême.

Avec ce régime contraste le régime de relations des sexes qui se développe dans la modernité occidentale et qui se fonde précisément sur une féminisation spécifique du masculin. Ce que l'ordre patrimonial de la relation sexuelle exclut, à savoir la contiguïté, le ramollissement sentimental, l'embarrasement sexuel, l'assomption de postures de dépendance ici strictement féminine, est ce que l'ordre d'intimité inclut comme éléments constituants¹⁷.

L'ordre moderne d'intimité n'est pas une figure empirique émergeant à partir d'une agrégation d'observations concordantes sur l'évolution des mœurs depuis les débuts de la modernité. Il s'agit, comme pour le régime patrimonial, d'une structure. L'intimité

15 Elle peut disposer de la fortune qu'elle apporte – éventuellement comme héritière – avec elle dans son nouveau ménage. Elle n'a pas besoin de l'autorisation de son mari pour agir juridiquement comme un sujet libre de disposer de sa propre fortune et de la gérer comme bon lui semble.

16 Avoir un homme efféminé est pour la femme, dans ce cadre culturel, une grande humiliation.

17 Il ne s'agit pas de soutenir que ce genre de régimes supposent un masculin complètement libre de toute féminité. Les cultures les plus « machistes » comme celles de l'Illiade, du mythe grec, de l'Islam ou du christianisme médiéval vont toutes de pair avec une très grande différenciation du sentir masculin que l'on est tenté, à juste titre nous semble-t-il, de considérer comme une féminisation de ces hommes dont la virilité est l'attribut maître. Constamment mise à l'épreuve dans le combat entre hommes, cette virilité semble rechercher son autre et vouloir s'en nourrir. Nicole Loraux, dans son *Tirésias* (Loraux 1990), se penche sur la question de la féminité de l'homme grec archaïque et de ses héros tutélaires – qu'elle fait contraster avec l'homme de la cité dont la masculinité est tellement massive dans ses prétentions qu'elle ne laisse plus aucune place à l'inversion des valeurs qui, ailleurs, fait fleurir les raffinements civilisationnels les plus rares et les plus fascinants.

entre homme et femme – dans un ménage matrimonial ou en dehors de lui – n'est pas un monopole du passé social récent. Les mythes – des différentes cultures –, l'antiquité classique, les grandes religions connaissent des possibilités exquises de sympathie et d'affection entre un homme et une femme¹⁸. De telles potentialités, en soi universelles, de relations intimes entre les sexes n'ont rien à voir avec l'intimité comme structure et régime – telle que nous essayons de la construire théoriquement. Le caractère strict, contraignant et configurant de la structure se manifeste dans la manière dont les phénomènes gravitant dans son orbite se rapprochent d'elle et se cristallisent en elle comme dans le champ d'un attracteur.

L'intimité moderne tend à autonomiser l'amour d'une manière à réduire tous ses liens sémantiques et pratiques avec toute chose qui ne serait pas lui. L'amour n'a plus rien à voir avec l'opportunité, l'âge, le statut social, la situation économique, la famille, la langue, les affinités culturelles, les qualités « objectives »... (du partenaire). L'objet de l'amour devient imprévisible, son affect irrésistible, sa sémantique ineffable, son déploiement à l'épreuve de toutes les interférences sociales. L'amour devient l'unique et nécessaire fondement du mariage moderne. Son évolution à travers le temps le fait commencer avec la passion et finir dans l'attachement companionnel¹⁹, et place entre les deux toutes les variantes de l'aimance.

L'intimité met en scène une acquisition du féminin par le masculin par le biais d'une interpénétration des formes les plus profondes du discours et de l'affect des deux sexes. Ce qui est décisif, c'est l'entrée du féminin dans le masculin et la fondation d'une union charnelle entre les deux, comprise comme celle de la plus grande proximité possible entre deux individus et leurs sensibilités. Le sentier évolutionnaire de l'intimité moderne lui fait traverser les étapes suivantes :

- féminisation des postures masculines de l'amour par la généralisation de la passion comme forme de l'aimance ;
- basculement de la possession sobre d'un objet gardant une distance qui constitue son appartenance à la *manus* du possesseur à une contiguïté et une fusion avec l'objet dans un ramollissement de l'affectivité emprunté à cet objet lui-même ;
- mise sur pied d'égalité du sujet et de l'objet du désir par l'enchâssement, dans la posture masculine, d'une empathie, d'un tact et d'une attention pour les besoins de la femme, lesquels doivent désormais tout à fait légitimement être pris en considération ;
- masculinisation de la posture féminine par la revendication par la femme d'un droit au désir et d'un droit à la jouissance, lesquels n'ont plus à être de simples réflexes pos-

18 Une évolution peut être assez bien retracée dans la sphère culturelle grecque. Celle qui va de la polis jusqu'à l'hellénisme quasi bourgeois des premiers siècles de l'Empire romain et qui constitue en fait une trajectoire d'intimisation notoire dont les témoignages sont éloquentes dans le roman grec ou chez Plutarque.

19 Nous traduisons ainsi l'indispensable 'companionate' qui en anglais désigne fort bien la relation intime telle qu'elle se construit dans la durée.

sibles du désir et de la jouissance masculins, mais des prétentions subjectives *sui generis* et *sui iuris*;

– la reconnaissance d’une dimension fantasmatique de tout désir d’amour et l’ouverture d’un espace où le désir, qu’il soit masculin ou féminin, se figure et se met en scène dans un aveu à soi et à l’autre de sa qualité transgressive intrinsèque.

En prenant l’ensemble de ces transformations en compte, nous pouvons aisément caractériser l’intimité comme un ordonnement symbolique tout à fait novateur de la relation intersexuelle: en effet, en lui la relation est absolutisée, devient hautement individualisante et structurellement vertigineuse. La novation est telle qu’elle requiert des stabilisations expresses, lesquelles doivent prendre la forme de ce que nous appelions plus haut des extériorisations. Celles-ci doivent être empruntées à l’ancien régime patrimonial de la relation. L’intimité moderne entre en crise, vers la fin de la modernité, avec l’achèvement des transformations énumérées. Cette crise est liée à un déclin des capacités de faire sens avec les configurations du désir qui forment la substance et l’objet primaire de l’ordonnement symbolique du régime d’intimité. La différence sexuelle et la relation d’attraction entre les sexes n’arrivent plus à être régulées dans la situation créée par ces nouvelles configurations.

La crise de l’intimité et de son régime peut être liée à l’éloignement excessif dans lequel l’ordonnement du désir a été maintenu par rapport aux dimensions de la possession, l’appropriation et la nécessaire extériorité symbolique de la relation sexuelle. Il est en effet possible que la propriété, la perte cyclique et la résilience féminine ne puissent être réduites à rien dans le schéma de la différence sexuelle. Cela ne veut pas dire, d’un autre côté, que le régime patrimonial soit libre de tout échec ou de tout tragique. Tout au contraire, c’est cet ancien régime qui est la scène de la tragédie – alors que nous pourrions dire que le nouveau est celui de la comédie, au sens que Lacan (1986) donne à ce terme. Il faut donc préciser que les deux régimes, de propriété et d’intimité, ont centralement à voir avec la problématique de la perte du féminin et que chacun d’eux produit des paradigmes de telles pertes. Comme propriété, la femme peut aussi faire mal: elle peut être perdue comme toute propriété, surtout qu’elle se perd ici avec déshonneur – quand elle est prise par un ennemi, un ami, un héritier... C’est une propriété dans laquelle le maître, le propriétaire, peut être atteint. En dehors de la perte externe, le maître peut souffrir de ce féminin qu’il « possède » lorsqu’il n’est pas en mesure de faire taire son désir, par manque des sécurités viriles nécessaires soit pour le satisfaire soit pour l’ignorer.

Un tragique propre au régime d’intimité, amorti et comme étouffé par la grande masse des sécurités existentielles acquises à un monde humain établi au-delà de l’*anagkè*, n’en est pas moins opérant. Il est lié à la perplexité structurale née de la distribution et de l’occupation des places sur le trajet du désir. Il est ainsi possible que l’asymétrie intersexuelle de la castration / non castration comme élément fondateur de la dimension de la possession (sexuelle); que l’asymétrie de l’avoir du Phallus et de ne l’avoir pas ne soient pas à tel point réductibles qu’elles permettent le déplacement du féminin de sa position structurelle d’objet du désir. Il est possible que tout en assumant pleinement et claire-

ment sa nouvelle position de sujet du désir, il ne lui soit pas encore praticable de quitter déjà sa place originaires. Il est possible que la dimension appropriante de la possession ne soit pas éliminable de n'importe quel ordonnement symbolique de la sexualité.

Pour ne prendre qu'un exemple de perplexité issu de cette incapacité de dépasser certaines dispositions structurales du paradigme patrimonial, voyons ce qui se passe du côté du désir masculin quand il fait face à ce qui doit lui apparaître comme une croissance menaçante de la résilience féminine. La circulation des femmes sous le régime de l'intimité se trouve d'abord réduite à l'extrême. La famille bourgeoise, l'attachement conjugal monogame et perpétuel, la résorption de l'amour (-passion) dans le lien conjugal-intime, la fondation de ce lien sur cet amour même (figure qui serait apparue comme parfaitement paradoxale sous le régime patrimonial) ; tout cela désintègre, par le biais de la sortie de la femme de sa position d'objet de désir et son entrée dans un lien intime qui la place à égalité sociale et émotionnelle avec l'homme, l'extériorité des rapports entre les sexes. Le féminin ne peut plus circuler, plus exactement il n'est plus structurellement circulant. Dans son sens et sa structure mêmes lui manquent désormais les marges d'extériorité et d'« objectivité » qui le placent ailleurs par rapport au désir masculin et permettent à celui-ci de se maintenir dans sa (fiction de) dominance phallique : il n'est plus à sa place d'acquéreur d'un bien structurellement circulant qui ne peut être approprié que dans l'échange d'un bien in-né contre lui.

La circulation du féminin se trouve précisément si fortement réduite dans les apparences parce qu'elle n'a fait au fond que croître pour atteindre un point où elle perd toute sa symbolique et devient mobilité (subjective) pure. En effet, la circulation du féminin ne s'inscrit plus dans l'échange symbolique de l'alliance. Elle est désormais son revers au départ le plus strictement limité. Or, le nouveau régime d'intimité ne pouvait se maintenir dans une telle inhibition de la circulation du féminin. Il ne pouvait en ce sens que découdre successivement toutes les jointures de la conjugalité bourgeoise. En effet, une fois déconstruits les composants symboliques de l'ancien régime, l'intimisation des rapports entre les sexes exigeait ses rançons en termes de lancement de nouvelles dynamiques psychiques et communicationnelles. La symétrisation des positions féminine et masculine devait transformer le sens des deux dimensions majeures de la configuration du féminin que sont la circulation et la résilience féminines.

Avec la résorption de toute extériorité dans le lien entre les sexes sous le régime de l'intime, la circulation féminine se meut en mobilité subjective du désir féminin. Elle prend la forme de ce que nous appellerons dans la suite « liberté » féminine. D'un autre côté, la résilience du féminin atteint un degré qui porte la « passion » masculine à un extrême insupportable. Le masculin n'est plus simplement débordé jouissanciellement jusqu'à entrer lui-même dans un continuum de la jouissance qui efface ses traits et ses saillances masculines propres ; il doit faire face à ce que nous avons appelé plus haut un trespassement de ses capacités de pâtir et un déchirement du médium dans lequel s'accomplissait son rapport désirant au féminin.

Ainsi, la relative « mobilité » des femmes est, au départ, c'est-à-dire au 19^e siècle, exceptionnelle. Elle est réservée à des femmes d'artistes ou d'intellectuels ou des femmes qui elles-mêmes le sont. Elle fait peur, car elle révèle une résilience du féminin – consistant en cette capacité de passer de l'un à l'autre partenaire sans en prendre dommage – dont les connotations sont immédiatement sexuelles. Ces femmes gardent ainsi quelque chose de courtisanesque. L'acceptation, dans la passion masculine, de la circulation (passée, présente, future) de la femme est réservée, dans ce régime, à des hommes de très haute position sociale²⁰. Hors de ce régime, ce n'est que par des limitations de l'attachement entre les partenaires, que par ce que nous décrivons avec notre concept d'extériorité de la relation entre les sexes, qu'une telle résilience et une telle circulation féminines étaient supportées.

Sous le régime de l'intime, circulation et résilience deviennent mobilité libre, tombant dans l'arbitraire de la femme et de son désir, et robustesse de l'ouverture à tous les projets de vie, dont la plupart étaient autrefois réservés à l'homme. Dans le nouveau sens qu'elles acquièrent, circulation et résilience sont, dans le nouveau régime, généralisées à toutes les femmes. Elles ne sont plus le privilège de cercles sophistiqués de femmes et d'hommes qui apportent : les unes une disposition aventureuse et des prises de risques très élevées liées à la rupture que leur « liberté » fait avec les sécurités bourgeoises ; les autres une disposition passionnelle particulière, sorte de consentement à entrer à corps perdu dans du féminin et de faire jonction avec lui sur ses arêtes les plus coupantes. Une telle généralisation fait de la circulation et de la résilience féminines tout autre chose que ce qu'elles étaient sous l'ancien régime. Elles sont à présent *agies* à partir d'une position féminine subjective (c'est-à-dire de sujet et non pas d'objet du désir), qui rend leurs répondants masculins, en leurs capacités de passion propres, fondamentalement perplexes.

Il faut donc insister sur le fait que sous le nouveau régime la connotation sexuelle de la circulation – laquelle advient lorsque celle-ci perd sa dénotation symbolique – est très mal supportée par le désir masculin, lequel se trouve grevé d'un grand nombre d'insécurités. La circulation passée du féminin en particulier est très mal vécue : de Pirandello²¹

20 Comme le Swann de Proust. C'est en assumant cette latitude statutaire, cette ressource qui lui permet d'être à distance des étroitesse des conditions inférieures, que Swann s'engage dans une histoire avec Odette. En homme du monde, il ne peut être effarouché par ce genre d'intrigues. Au contraire, son état lui suggère précisément un tel « sport » galant et attend de lui de le soutenir avec tout l'esprit qui lui est associé. Swann, pour son malheur, est pris au jeu et se retrouve à la merci d'Odette, sans distance par rapport à sa personne, sans extériorité statutaire. Il est « prisonnier » d'Odette selon une loi de l'amour et de la jalousie qui fait qu'une descente dans le féminin et un entrelacement avec lui le long de ses arêtes vives peut donner à l'intimité et au corps féminins une puissance d'envoûtement définitive. L'homme perd alors ses protections « habituelles » – celles fondées dans son habitus social supérieur – et se trouve livré à des puissances contre lesquelles il ne peut rien. Tout au contraire de ce qui se passe dans le *Reigen* de Schnitzler où ce sont les femmes qui paient le prix de la pulsion et de la pénétration par l'homme.

21 Par exemple dans *Ce soir on improvise* (Pirandello 1996).

à Julian Barnes²² les affres de la jalousie rétrospective ne sont compréhensibles que si l'on suppose le nouveau cadre intime et sa vulnérabilité extrême par rapport à du sexuel désymbolisé.

La nouvelle « liberté » féminine, comprise comme une circulation du féminin subjectivement agie à partir formellement d'une volonté jouissant de sa pleine liberté d'arbitraire, est essentiellement un geste féminin, d'invention récente, complètement improbable en soi et qui ne manque pas d'ambiguïté. Nous utilisons ce terme de « liberté » dans le sens où George Sand en use pour décrire son geste féminin propre²³. Ce geste est précisément celui qui sera destiné à la généralisation au moment où s'établit le nouveau régime de l'intime à travers toutes les couches et les cultures sociales. La « liberté » sandienne désigne la nouvelle posture féminine qui sort de son cantonnement dans la passivité-expectativité pour aller au-devant du désir masculin. Elle provoque rencontres et conjonctions avec lui, mais reste fondamentalement insatisfaite du fait que ce au-devant de quoi elle va se figure chez elle comme ce qui doit aller au-devant d'elle, la conquérir et la posséder de toute sa force masculine.

La position et le désir sandiens apparaissent dès lors comme clivés : en maintenant la figure masculine sous le signe d'une possession dominale pourrait-on dire, la « liberté » sandienne se révèle être une sorte de « conscience malheureuse » féminine. Elle est ce sur quoi le nouveau féminin retombe comme rejeté sur soi-même. Elle est ce dont le nouveau féminin aimerait le plus se passer, mais qu'il affirme avec le plus de force au vu de la non réponse masculine. Une telle « liberté » est comme l'effet du pressentiment du déclin de l'ancien régime et de ses « bonnes formes ». Elle occulte l'aveu de la descente de ce régime dans les limbes du sens et de son incapacité d'héberger désormais la moindre reviviscence du désir.

Avec la généralisation de cette « liberté », avec sa pénétration et son remodelage structurels du désir féminin, l'ambiguïté du départ ne disparaît pas. Par contre, depuis les débuts sandiens, le régime de l'intime a progressivement installé ses circuits et ses distributions irectiques. Les clivages originels sont amortis par les progrès de la résorption de la position patrimoniale masculine : effacement des traits saillants de la possessivité masculine, intimité du masculin, continuité transgénérique de la jouissance et déclin de sa position différenciante, consentement à la mobilité et à la résilience féminines par l'assentiment à un trespassement du sexuel vers des tampons sécurisants, mais dé-libidinantis de l'existence.

22 Dans *Before she met me* (Barnes 1982).

23 Nous renvoyons aux œuvres autobiographiques de Sand (1970) ainsi qu'à sa biographie par André Maurois (1952).

Retour à la place de l'objet

La question qui se pose dès lors est la suivante: le paradigme patrimonial et la circulabilité du féminin peuvent-ils être dépassés comme structure de désir régissant la relation entre les sexes? Peut-il y avoir sexualité, différenciation sexuelle, sans qu'un objet du désir marque sa place structurelle dans une circulation symbolique qui met en relation d'échange des groupes de sang cherchant à extérioriser du sexuel qui leur est insupportablement interne? Insérant à cet endroit la conception lacanienne qui fait de l'objet du désir un objet petit a constitutif du fantasme et séparé du sujet et de sa demande par une coupure, nous pouvons nous demander si un tel objet peut déployer sa radiance s'il ne se situe pas derrière la coupure, rendu ainsi incapable de prendre la place d'un sujet? Peut-il y avoir désir sans un fantasme et un objet relégué derrière toute possibilité de subjectivation?

Au lieu de tenter de répondre à ces questions en sollicitant directement la théorie psychanalytique dans les concepts de laquelle nous les formulons, nous nous proposons de prendre un chemin inverse: allant d'états de choses empiriquement observables qui exemplifient un mode de désir et son évolution, nous voulons progresser vers le plan métapsychologique qui fournira les outils théoriques nécessaires à leur interprétation.

L'observable que nous choisissons est le régime d'échange économique qui caractérise notre modernité tardive et l'avènement d'une mondialisation qui déborde l'économie pour pénétrer l'ensemble de la culture matérielle et idéelle. Nous avons proposé plus haut des descriptions détaillées de ce régime et de ses conséquences culturelles. Il nous intéresse ici comme le contexte de la dernière maturation et du déclin du régime d'intimité. Quitte à nous répéter quelque peu, nous reprenons ces descriptions afin de garantir à ce dernier développement toute la clarté nécessaire.

Les signes circulant dans l'économie et atteignant les marchés de la consommation sont dans leur grande majorité modelés sur les signes et les objets de l'appétance sexuelle. Le désir de consommation copie avec exactitude le désir sexuel: ses figurations présentent les biens-signes sous la forme de corps désirants arrivés au bord de la jouissance ou la consommant déjà; elles s'appuient sur les mêmes mécanismes commandant les figurations de la concupiscence sexuelle. Le désir figuré est celui de corps, d'une manipulation et d'une possession érotiques de beaux corps féminins. Ces figurations font fonction de stimulations du désir épanchées sur l'ensemble du monde des objets (d'usage). Elle finisse par le pénétrer dans son entier par des influx libidinalisants. Dans l'univers de la publicité du régime fordiste, les objets de la consommation – les biens proposés sur des marchés de l'offre – sont thématiques et centraux dans tous les cadrages et sur tous les supports (de l'affiche à l'encart et au film publicitaires). Les figurations de la séduction épousant des formes humaines étaient limitées le plus souvent à un sourire émanant d'une figure féminine, connotée le plus souvent maternellement. Tout à l'opposé, la majeure partie des figurations publicitaires de nos jours sont sexuellement séductrices. La prégnance sexuelle des images publicitaires ainsi que des biens-signes eux-mêmes est

si intense que la représentation de l'objet – tant dans la pub que dans l'usage – devient superflue. On peut dire que ces figurations ne sont pas simplement connotées sexuellement, mais que le noyau libidinal de l'envie éveillée par elles en constituent la dénotation franche et unique. Jusque dans la consommation concrète l'objet semble absent : la jouissance est dirigée sur les signes de l'excitation séductive qui a entourée l'acquisition de l'objet.

Le capitalisme tardif est un régime de sémiologisation et d'éroticisation du monde des objets – et par un effet induit, mais d'une complexité qui demande qu'on s'y attarde, du monde des relations humaines. C'est un régime de monstration ubiquitaire et de visibilité publique – en particulier urbaine – extrême du corps féminin et de son désir. Il porte la brillance et l'attrance du corps féminin à une intensité obsessionnelle. Ce corps est féminin dans son appel du désir d'être possédé, c'est-à-dire dans sa paradigmaticité d'objet du désir. Il excite et titille le désir de possession en se figurant dans des postures d'attente ardente de possession, invite à des partenaires érotiques qui sont tous ceux qui ont vision de ce corps érectile à part soi. Sur l'espace urbain se projette ainsi le fantasme d'une jouissance sexuelle surdimensionnée : l'objet apparaît dans une brillance surnaturelle, souveraine, en quelque sorte invincible.

Dans le régime patrimonial de la relation entre les sexes les objets sont classifiés selon leur capacité à entrer dans l'échange, c'est-à-dire d'être possédables et aliénables. L'échange est cycliquement régulé et régénéré par la destruction des biens, qui ne sont ni ménagés dans les fêtes, la consommation et la libéralité ostentatoires, ni épargnés comme valeurs devant être investies²⁴. Les femmes comme objets de possession et d'aliénation sont consommées dans l'échange à partir du moment où elles entrent dans le connubium d'un homme pour y rester. La cyclicité de l'échange des femmes est générationnelle. Le désir de femmes se régénère avec le rajeunissement des hommes. En ce sens, il est un désir de jeunesse et de rajeunissement, un désir toujours chaud et vivace, lié aux valeurs de la brillance et de la première éclosion de la sensualité érotique. La femme entre dans l'échange sous ce signe : elle est très jeune femme, fille devenue nubile, première floraison du féminin. En tant que représentante de ce renouvellement des choses par le rajeunissement constant, de l'arrivée à appropriation et possession de corps intacts, frais et coruscants, elle reste paradigmatique d'objets désirés de très grande brillance.

Le régime économique dont la régulation désaccumulante est liée à la sémiologisation des biens et la régénération rapide de leur manque, dépense quant à lui un grand soin à figurer et styler les cadres et les rythmes de la consommation. Ils les modèles sur la jouissance érotique lente, ralentie et alanguie par un art de la prolongation des préliminaires de la consommation de la consommation. Celle-ci est éludée le plus longtemps

24 Nous pensons ici aux sociétés primitives. Il est clair que les « hautes cultures », comme l'islam, possèdent une autre structure économique avec une fonction de constitution de capital dans la durée.

possible au profit d'une préparation de la consommation dans un goûter lent de ses prémices. Le travail sur les cadres et les rythmes de la consommation des biens-signes et des produits-plaisirs marchands mène à la construction soignée d'un cadre de privauté feutrée et feutrante lequel est premier par rapport à toutes les envies et les consommations particulières. Y est liée une topologie de l'existence qui différencie des lieux d'accomplissement de la vie quotidienne. Il y a d'abord l'espace social « extérieur » marqué par la dominance en lui d'une orientation fonctionnelle et utilitaire de l'agir : le lieu de travail, les espaces publics traversés pour aller d'un lieu à un autre, le marché diffus à travers ces espaces. L'existence oscille entre ce premier espace social et un espace intérieur réservé, un chez soi « privé » qui est imaginé et discursivement construit comme un espace d'isolement pour toutes sortes de dé-tensions et de consommations délectantes. Une telle différenciation des espaces est du reste contraignante dans la mesure où, même dans le cas où l'individu n'adhère pas à cette différenciation, son espace privé demeure construit socialement comme un espace intime de retraite et de tranquille délectation modelé sur la retraite dans laquelle se feutre le jeu érotique. Traditionnellement l'espace privé est voilé non pas pour cacher consommation et jouissance de biens, celles-ci prenant bien au contraire place, dès qu'elles sortent de l'ordinaire, dans l'espace public et appelant les autres au partage et à la co-jouissance ; mais pour celer tous les aspects non glorieux de la vie et représentés par la satisfaction des besoins élémentaires dans le cercle symbiotique de la famille, seule participante à une prosaïté de l'existence qui ne se montre pas²⁵.

Comme nous l'avons vu, le féminin constitue, dans le régime d'intimité fleurissant à l'ombre des dynamiques du capitalisme tardif, le modèle premier de l'objet possessible et délectable. Nous retrouvons ainsi, étonnamment, le féminin à une place où nous ne le soupçonnions plus, à savoir au centre paradigmatique d'un régime d'échange et d'appropriation. En effet, le régime d'intimité représente l'autre du régime patrimonial d'ordonnement de la relation entre les sexes. On aurait attendu que le féminin délaisse cette place d'objet du désir et de l'échange et qu'il occupe une place semblable à celle de l'homme, lequel ne se projette quasi jamais à la place de l'objet désiré et possessible. Ce retournement des choses pourrait être lié au fait que la subjectivation du désir féminin, sa phallicisation par une supposition d'avoir du Phallus, ait pu le rendre très insécure quant à la sauvegarde de la place qui était la sienne et qu'il n'arrive pas à quitter.

Pour résumer l'ensemble de l'argumentation, nous pouvons reprendre nos constats et formuler une thèse qui ouvre sur de nouvelles perspectives. La sexualité n'est pas une affaire de construction sociale d'identités de genre. Elle ne peut dès lors être déconstruite et remplacée par des structures plus flexibles, flottantes et qui seraient affines à celles d'un monde qui s'est détaché des raretés axiales de l'existence. Ces raretés définissaient tout au long de l'histoire humaine la « Not des Lebens », l'*Anagkè* freudienne et maintenaient l'humanité dans la communion, à travers toutes ses générations, en des constantes anthro-

25 Nous renvoyons à nos développements plus haut.

pologiques inflexibles. Dès lors, l'ordonnement symbolique de la différence sexuelle ne peut varier en dépendance directe des transformations des contextes sociaux dans lesquels il a lieu. Le passage au régime intime ne déconstruit pas socialement la sexuation, mais la laisse relever de ses problématiques psychologiques propres. Ainsi, un tel ordonnement ne peut laisser inoccupée la place du non-ayant le Phallus. Il doit l'assigner au sexe qui définit proprement sa position par ce manque. C'est pourquoi, dans les tiraillements nés de la féminisation de la posture de possession et d'appropriation masculine sous le régime de l'intime, le féminin a été amené, dans la figuration du désir dans la période moderne tardive, à incarner des formes et des intensités extrêmes de la brillance²⁶. Il doit le faire pour être capable de capter à la place qui est la sienne le désir de possesseurs de plus en plus malhabiles à mettre en œuvre une possession dont les symbolisations ne sont pas assez fortes pour soutenir l'ambiguïté des positions désirantes. La thèse sur laquelle ouvre notre réflexion serait la suivante : l'objet intrinsèquement appropriable du désir est poussé, sous le régime d'intimité, à l'extrémité de se maintenir brillant au-delà de toute possibilité d'affaiblissement de sa radiance. Ceci pourrait être symptomatique de la fissuration globale du régime d'intimité qui structure la relation actuelle de conjonction entre les sexes.

26 Nous avons cité plus haut Lacan et Rivière (1986) au sujet du concept de « mascarade » qui doit être évoqué ici comme composant essentiel du rapport du féminin à lui-même – lorsque celui-ci subit sans feutrement aucun l'exigence de brillance.

Bibliographie

- ALLOUCH, Jean, 2001, *Le sexe du maître. L'érotisme d'après Lacan*, Paris Exils.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1989, *DSM-III-R. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, Paris Milan etc. Masson.
- ANZIEU, Didier, 1985, *Le Moi-Peau*, Paris Dunod.
- ANZIEU, Didier, 1986, *Une peau pour les pensées. Entretiens avec Gilbert Tarrab*, Paris Clancier-Guenaud.
- ARENDT, Hannah, 1998, *The Human Condition*, 2^e éd. Chicago University of Chicago Press.
- ARIÈS, Ph., DUBY, G., edd., 1985-1987, *Histoire de la vie privée*, Paris Seuil.
- ARISTOTLE, 1926, *The « Art » of Rhetoric*, Cambridge Mass. Harvard University Press Loeb Classical Library.
- ARISTOTLE, 1932, *Politics*, Cambridge Mass. Harvard University Press Loeb Classical Library.
- AUGÉ, Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris Seuil.
- BACHELARD, Gaston, 1948, *La terre et les rêveries du repos*, Paris Corti.
- BACHELARD, Gaston, 1957, *Poétique de l'espace*, Paris Presses Universitaires de France.
- BACHELARD, Gaston, 1949, *Psychanalyse du feu*, Paris Gallimard.
- BARNES, Julian, 1982, *Before she met me*, London Cape.
- BARNES, Julian, 1986, *Staring at the sun*, London Cape.
- BEAUZÉE, Nicolas, 1767, *Grammaire générale, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues*, Paris impr. de J. Barbou.
- BECK, Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt Suhrkamp.
- BECK, U., BECK-GERNSHEIM, E., 1990, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt Suhrkamp.
- BECK, U., BECK-GERNSHEIM, E., 1994, *Riskante Freiheiten. Zur Individualisierung von Lebensformen in der Moderne*, Frankfurt Suhrkamp.
- BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., 1994, coaut., *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge Polity Press.
- BELLAH, R., et al., 1985, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley University of California Press.
- BÉNICHOU, Paul, 1948, *Morales du grand siècle*, Paris Gallimard.
- BÉNICHOU, Paul, 1973, *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris Corti.
- BERGERET, Jean, 1994, *La violence et la vie. La face cachée de l'Edipe*, Paris Payot.
- BEST, Sue, 1995, « Sexualizing Space », in GROSZ, E., PROBYN, E., edd., *Sexy Bodies*, p. 181-194.

- BÉTEILLE, André, 1998, « Inequality and Equality », in INGOLD, Tim, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, repr. London Routledge, p. 1010-1039.
- BLUM, Léon, 1947, *Stendhal et le beylisme*, Paris Albin Michel.
- BLUNDELL, Sue, 1995, *Women in Ancient Greece*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- BÖHME, Gernot, 1992, *Natürlich Natur. Ueber Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt Suhrkamp.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La distinction*, Paris Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean Claude, coaut., 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris Minuit.
- BOWLBY, John, 1969-1980, *Attachment and Loss*, 3 vol., London Hogarth.
- BRUCKNER, Pascal, FINKIELKRAUT, Alain, coaut., 1977, *Le nouveau désordre amoureux*, Paris Gallimard.
- BUCHANAN, James M., 1968, *The Demand and Supply of Public Goods*, Chicago Rand McNally.
- BURLOUD, Albert, 1954, *Psychologie de la sensibilité*, Paris Armand Colin.
- BUTLER, Judith, 1987, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York Columbia University Press.
- BUTLER, Judith, 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York Routledge.
- BUTLER, Judith, 1993, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York London Routledge.
- BUTLER, Samuel, 1994, *The Way of All Flesh*, Ware Wordsworth.
- CHARBONNEAU, Marie-Andrée, 1997, *Science et métaphore. Enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan*, Québec Presses de l'Univ. Laval.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, 1988, *Les deux arbres du jardin. Essais psychanalytiques sur le rôle du père et de la mère dans la psyché*, Paris Éditions des femmes.
- CHISHOLM, Dianne, 1995, « The 'Cunning Lingua' of Desire. Bodies Language and Perverse Performativity », in GROSZ, E., PROBYN, E., edd., *Sexy Bodies*, p. 19-41.
- CLAM, Jean, 1996a, « La doctrine kantienne du droit. Introduction à sa lecture et discussion de ses enjeux », in *La Revue de la Recherche Juridique*, N° XXI, 64^e année, 1996-I, p. 265-279.
- CLAM, Jean, 1996b, « Qu'est ce que faire violence? Intersubjectivité, corporéité et violabilité de la personne dans le "Fondement du droit naturel" (1796) de Fichte », in *Archives de Philosophie du Droit*, Tome 40, Paris 1996, p. 348-389.
- CLAM, Jean, 1997, *Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes*, Paris Presses Universitaires de France.
- CLAM, Jean, 1998, Compte-rendu de Hösle, Vittorio, ed., *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, in *Archives de Philosophie du Droit*, Tome 42, 1998, p. 376-380.
- CLAM, Jean, GAFFARD, Jean-Luc, coaut., 2001, *Norme, fait, fluctuation. Contributions à une analyse des choix normatifs*, Genève Paris Droz.
- CLAM, Jean, 2002, *Was heisst: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz.

- CLAM, Jean, 2003, « Pour introduire Peter Fuchs », in *L'Année sociologique* 53, 1/2003/p. 235-246.
- CLAM, Jean, 2004a, *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS Éditions.
- CLAM, Jean, 2004b, *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz.
- CLAM, Jean, 2006a, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses Universitaires de Strasbourg.
- CLAM, Jean, 2006b, « "Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel". Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters », in *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, ed. HEGENER, Wolfgang, Psychosozial-Verlag Giessen, p. 123-158.
- CLAM, Jean, 2006c, « Das Weib und das Ende der Verführung im Houellebecq'schen Roman », in *Von Freud und Lacan aus Literatur, Medien, Übersetzen. Zur « Rücksicht auf Darstellbarkeit » in der Psychoanalyse*, Bielefeld Transcript, p. 117-132.
- CONDÉ, Michel, *Genèse sociale de l'individualisme romantique. Esquisse historique du développement du roman en France du 18^e au 19^e siècle*, Tübingen Niemeyer 1989.
- CONRAD, Joseph, 1986, *Victory*, Oxford etc. Oxford University Press.
- DEVISCH, René, 1998, « Remodeling the Body in a Yaka Healing Cult », in LAMBEK, Michael, STRATHERN, Andrew, edd., *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge Cambridge University Press.
- D'ONOFRIO, Salvatore, *L'esprit de la parenté*, Paris Maison des Sciences de l'Homme 2004.
- DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris Gallimard.
- DUMONT, Louis, 1970, *Religion, Politics and History in India. Collected Papers in Indian Sociology*, Paris Mouton.
- DURAND, Gilbert, 1969, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10^e édition, Paris Bordas.
- DURAND, Gilbert, 1976, « Les mythes et les symboles de l'intimité et le XIX^e siècle », in *Intime, intimité, intimisme*, Société des Études Romantiques, Lille Univ. de Lille, Ed. Univ., p. 81-98.
- EDGAR, D., GLEZER H., coaut., 1994, « Famille et intimité. "Carrières familiales" et reconstruction de la vie privée », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 139, p. 141-165.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus, 1995, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, 3^e éd. München Zürich Pieper.
- ELIACHEVITCH, Basile, 1942, *La personnalité juridique en droit romain*, Paris Sirey.
- ELIADE, Mircea, 1957, *Mythes, rêves et mystères*, Paris Gallimard.
- ELIADE, Mircea, 1963, *Aspects du mythe*, Paris Gallimard.
- ELIAS, Norbert, 1978, *Die höfische Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- ERDHEIM, Mario, 1982, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*, Frankfurt Suhrkamp.
- ERIKSON, Erik H., 1968, *Identity Youth and Crisis*, New York Norton.
- ERNOUT, Alfred, MEILLET, Michel, coaut., 1959, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris Klincksieck.
- FALLON, Mary, 1989, *Working Hot*, Melbourne Sybylla.

- FICHTE, Johann Gottlieb, 1971, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, (1^{re} éd. Jena Leipzig 1796), 3^e vol. de *Fichtes Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, reprint Berlin De Gruyter.
- FLETCHER, Garth J., ed., 1991, *Cognition in Close Relationships*, Hillsdale NJ Lawrence Erlbaum.
- FOUCAULT, Michel, 1970, *Histoire de la folie*, Paris Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Paris Gallimard.
- FOX, Robin, 1982, « Les conditions de l'évolution sexuelle », in *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, N° spécial de la revue *Communications*.
- FREUD, Sigmund, 1969, « Analyse der Phobie eines fünfjährigen Kindes ["Der kleine Hans"] » (1909), in *Studienausgabe* vol. VIII, p. 9-124 Frankfurt Fischer.
- FREUD, Sigmund, 1969-1975, *Werke*. Studienausgabe, Frankfurt Fischer¹.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis, 1959, *La Cité antique*, Paris Club du meilleur livre.
- GAFFARD, Jean-Luc, « Dé-intégration, ré-intégration et viabilité des processus d'innovation. Nouveaux éclairages sur les problèmes de coordination et les règles de gouvernance », Ms à paraître.
- GALLOP, Jane, 1985, *Reading Lacan*, Ithaca Cornell University Press.
- GALLOP, Jane, 1994, *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, Repr. London Macmillan.
- GARNSEY, Peter, 1970, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford Clarendon.
- GIDDENS, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony, 1992, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge Polity Press.
- GIRARD, René, 1972, *La violence et le sacré*, Paris Grasset.
- GIRARD, René, 1982, *Le bouc émissaire*, Paris Grasset.
- GÖBEL, M., SCHMIDT, J., coaut., 1998, « Inklusion/Exklusion. Karriere, Probleme und Differenzierungen eines systemtheoretischen Paares », *Soziale Systeme*, 1, p. 87-118.
- GOTTFRIED VON STRAßBURG, 2003, *Tristan*, 10^e éd., 3 vol. Stuttgart Reclam.
- GREVISSE, Maurice, 1964, *Le bon usage. Grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui*, 8^e édition, Paris Gembloux.
- GRIVOIS, Henri, PROUST, Joelle, coaut., 1998, *Subjectivité et conscience d'agir. Approches cognitive et clinique de la psychose*, Paris Presses Universitaires de France.
- GROSZ, Elizabeth, 1994, *Volatile bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington Indiana Univ. Press.
- GROSZ, Elizabeth, 2001, *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, London Routledge.
- GROSZ, Elizabeth, PROBYN, Elspeth, edd., 1995, *Sexy bodies. The strange carnalities of feminism*, London Routledge.
- HABERMAS, Jürgen, 1965, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt Luchterhand.

1 Toutes les œuvres de Freud que nous citons dans l'ouvrage le sont dans cette édition.

- HAESLER, Aldo, 1995, *Sociologie de l'argent et postmodernité. Étude sur les conséquences sociales et culturelles de l'électronisation des flux monétaires*, Paris Genève Droz.
- HALL, C., LINDZEY, G., coaut., 1957, *Theories of Personality*, New York John Wiley.
- HALLETT, Judith P., SKINNER, Marilyn B., edd., 1997, *Roman Sexualities*, Princeton Princeton University Press.
- HARVEY, David, 1990, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- HARVEY, John H., ORBUCH, Terri L., WEBER, Ann L., edd., 1992, *Attributions, Accounts, and Close Relationships*, New York Heidelberg etc. Springer.
- HAYLES, N. Katherine, 1999, *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago London University of Chicago Press.
- HEGEL, G. W. F., 1971, *Rechtsphilosophie*, in *Werke*, 20 Vol., Vol. 7, Frankfurt Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin, 1954, « Bauen Wohnen Denken », in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen Neske, p. 124-138.
- HEIDER, Fritz, 1926, « Ding und Medium », in *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*, 1, pp. 109-157.
- HÉRITIER, Françoise, 1996, *Masculin – féminin. La pensée de la différence*, Paris Jacob.
- HIGGS, David, 1990, *Nobles, titrés, aristocrates en France après la Révolution 1800-1870*, Paris Liana Lévi (éd. orig. angl. 1987, *Nobles in Nineteenth-Century France. The Practice of Inegalitarianism*).
- HIRZEL, Rudolf, 1914, « Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum », in *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, 1914/10.
- HÖSLE, Vittorio, 1988, *Hegel System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg Meiner.
- HÖSLE, Vittorio, 1989, « Was darf und was soll der Staat bestrafen? », in *Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, ed. V. Hösle, Hamburg Meiner.
- HOUELLEBECQ, Michel, 1999, *Extension du domaine de la lutte*, 2^e éd. Paris J'ai lu.
- HOUELLEBECQ, Michel, 2000, *Les particules élémentaires*, Paris Flammarion.
- HOUELLEBECQ, Michel, 2002, *Plateforme*, Paris Flammarion.
- HURSTEL, Françoise, 1996, *La déchirure paternelle*, Paris Presses Universitaires de France.
- Intime, intimité, intimisme*, 1976, Société des Etudes Romantiques, Lille Univ. de Lille, Ed. Univ.
- JAGOSE, Annamarie, 1993, « Way Out. The Category « Lesbian » and the Fantasy of the Utopic Space », in *Journal of the History of Sexuality* 4, 1993, p. 264-287.
- JAMARD, Jean-Luc, 2000, « Des humeurs, des couleurs... et d'autres opérateurs », in *En substances, Textes pour Françoise Héritier*, dir. J.-L. JAMARD, E. TERRAY, M. XANTHAKOU, Paris Fayard, p. 17-35.
- JONAS, Hans, 1934, 1954, *Gnosis und Spätantiker Geist*. Teil 1: *Die mythologische Gnosis*, Teil 2: *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht.
- JOUSSE, Marcel, 1974, *L'anthropologie du geste*, Paris Gallimard.
- KANT, Immanuel., 1956, *Die Metaphysik der Sitten*. I. *Rechtslehre* (A 1797, B 1798), ed. Weischedel, W., Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- KAUFMANN, Jean-Claude, 1988, *La chaleur du foyer. Analyse du repli domestique*, Paris Méridien Klincksieck.
- KAUFMANN, Jean-Claude, 1992, *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris Nathan.
- KAUFMANN, Jean-Claude, 1993, *Sociologie du couple*, Paris Presses Universitaires de France.
- KAUFMANN, Jean-Claude, 1997, *Le cœur à l'ouvrage*, Paris Nathan.
- KAUFMANN, Jean-Claude, 1999, *La femme seule et le prince charmant*, Paris Nathan.
- KAUFMANN, Jean-Claude, 2002, *Premier matin. Comment naît une histoire d'amour*, Paris Armand Colin.
- KAUFMANN, Matthias, 1996, *Rechtsphilosophie*, Freiburg Alber.
- KRETSCHMER, Ernst, 1922, *Medizinische Psychologie*, Leipzig Kröner.
- LACAN, Jacques, 1966, *Écrits*, Paris Seuil.
- LACAN, Jacques, 1973, Séminaire XI, 1963-1964, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris Seuil.
- LACAN, Jacques, 1975, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris Seuil.
- LACAN, Jacques, 1981, Séminaire III, 1955-1956, *Les psychoses*, Paris Seuil.
- LACAN, Jacques, 1986, Séminaire VII, 1959-1960, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil.
- LACAN, Jacques, 1996, Séminaire IX, 1961-1962, *L'identification*, tapuscrit hors commerce.
- LACAN, Jacques, 2001, Séminaire X, 1962-1963, *L'angoisse*, 3^e éd., Paris Publication hors commerce, Association freudienne internationale.
- LAMBEK, Michael, 1998, « Body and Mind in Mind, Body and Mind in Body. Some Anthropological Interventions in a Long Conversation », in LAMBEK, Michael, STRATHERN, Andrew, edd., *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge Cambridge University Press.
- LASH, S., URRY, J., coaut., 1994, *Economies of Signs and Space*, London etc. Sage.
- LEE, John A., 1988, « Love Styles, » in STERNBERG and BARNES, eds., *The Psychology of Love*, New Haven Yale University Press.
- LEGENDRE, Pierre, 1985, *L'Inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Paris Fayard.
- LEGENDRE, Pierre, 1989, *Leçons VIII. Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le père*, Paris Fayard.
- LEJEUNE, Philippe, 1992, *Le Moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in MAUSS 1950, p. IX-LII.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^e éd., Paris Mouton.
- LIPOVETSKY, Gilles, 1983, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris Gallimard.
- LOMBARDI VALLAURI, Luigi, 1986, « Vinaya-Pithaka ou le droit comme technique pour la communication de l'ineffable », in *Archives de Philosophie du Droit*, Tome 31, Paris.
- LORAUX, Nicole, 1990, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris Gallimard.

- LUHMANN, Niklas, 1982, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas, 1984, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas, 1987, *Rechtssoziologie*, 3^e éd. Opladen Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas, 1989a, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 2^e éd., Frankfurt Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas, 1989b, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, Frankfurt Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas, 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas, 1991, *Soziologische Aufklärung* 2, 4^e éd., Opladen Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas, 1995, *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas, 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- LUHMANN, N., MATURANA, H., NAMIKI, M., REDDER, V., VARELA, F., coaut., 1990, *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien*, München Wilhelm Fink.
- MACKINNEY, Kathleen, ed., 1991, *Sexuality in Close Relationships*, Hillsdale, NJ Erlbaum.
- MADÉLÉNAT, Daniel, 1989, *L'intimisme*, Paris Presses Universitaires de France.
- MALTEN, Ludolf, 1953, « Die Sprache des menschlichen Antlitzes in der Antike », in *Forschungen und Fortschritte* 27/1953, p. 24-28.
- MARANON, Gregorio, 1958, *Don Juan et le donjuanisme*, Paris Gallimard.
- MARTIN, J., ZOEPFEL, R., edd., 1989, *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, Freiburg München.
- MATURANA, H., VARELA, F., 1987, *The Tree of Knowledge*, New Science Library.
- MAURIAC, Francois, 1969, *Un adolescent d'autrefois*, Paris Flammarion.
- MAUSS, Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie* – précédé d'une Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, Paris Presses Universitaires de France.
- MEILLET, A., VENDRYES, J., coaut., 1966, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris Champion.
- MEYER, A.-E., ed., 1991, *Forschungsgutachten eines Psychotherapeutengesetzes*. Im Auftrag des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Hamburg.
- MERKELBACH, Reinhold, 1962, *Roman und Mysterium in der Antike*, München Berlin Beck.
- MINDER, Robert, 1972, « Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch », in *Dichter in der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- MOLHO, Raphael, 1976, « Regard intime et construction de soi », in *Intime, intimité, intimisme*, Société des Etudes Romantiques, Lille Univ. de Lille, Ed. Univ., p 113-121.
- MOORE, Lisa, 1995, « Teledildonics. Virtual Lesbians in the Fiction of Jeanette Winter-son », in: GROSZ, E., et al. edd., *Sexy Bodies*, p. 104-127.
- NANCY, Jean-Luc, 2001, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris Galilée.
- NÉDONCELLE, Maurice, 1948, « Prosopon et persona dans l'Antiquité classique », in *Revue des sciences religieuses* 22/1948, p. 277-299.
- NEUMANN, Erich, 1974, *Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Olten Freiburg Walter.
- OVERHAGE, Paul, RAHNER, Karl, coaut., 1961, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg Basel Wien Herder.

- PARDAILHE-GALABRUN, Annik, 1988, *Naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris Presses Universitaires de France.
- PARSONS, Talcott, 1956, *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Londres Routledge.
- PARSONS, Talcott, SHILS, Edward, coaut., 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- PIRANDELLO, Luigi, 1996, *Ce soir on improvise*, Paris Librairie générale française.
- PLINIUS DER JÜNGERE, 1968, *Epistulae / Briefe*, München Heimeran.
- POE, Edgar Allen, 1967, *Selected Writings*, Harmondsworth Penguin.
- POMEROY, Sarah B., ed., 1991, *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill University of North Carolina Press.
- POMEROY, Sarah B., 1995, *Xenophon, Oeconomicus. A social and historical commentary*. With a new English translation by Sarah B. Pomeroy, Oxford Clarendon Press.
- PONTEIL, Félix, 1968, *Les classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie*, Paris Albin Michel.
- POSNER, Richard, 1992, *Sex and Reason*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- PRAECHTER, Karl, 1904, « Prosôpon », in *Philologus* 63/1904.
- QUIGNARD, Pascal, 1994, *Le sexe et l'effroi*, Paris Gallimard.
- RADIN, Margaret Jane, 1993, *Reinterpreting Property*, Chicago Chicago University Press.
- RADIN, Margaret Jane, 1996, *Contested Commodities*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- RAMNOUX, Suzanne, 1959, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque*, Paris Budé.
- RAMNOUX, Suzanne, 1969, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris Budé.
- RAMNOUX, Suzanne, 1986, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris Flammarion.
- RENAN, Ernest, 1948, « L'art du Moyen-Age », in *Mélanges d'histoire et de voyages*, in *Œuvres complètes*, vol. II, p. 469-501, Paris Calmann Lévy.
- RENAN, Ernest, 1958, « Discours sur l'état des Beaux-Arts en France au quatorzième siècle », in *Œuvres complètes*, vol. VIII, p. 595-783, Paris Calmann Lévy.
- RIEGAS, Volker, VETTER, Christian, edd., 1990, *Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes*, Frankfurt Suhrkamp.
- RIVIERE, Joan, 1986, « Womanliness as Masquerade », in BURGIN, V., DONALD, J., KAPLAN, C., edd., *Formations of Fantasy*, London Methuen, p. 35-44.
- ROOF, Judith, 1991, *A Lure of Knowledge. Lesbian Sexuality and Theory*, New York Columbia University Press.
- ROSE, Jacqueline, 1987, *Sexuality in the Field of Vision*, London Verso.
- RYBCZYNSKI, Witold, 1991, *Verlust der Behaglichkeit. Wohnkultur im Wandel der Zeit*, [trad. all. de *Home. A Short History of an Idea*], München DTV.
- SAFOUAN, Moustafa, 1976, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris Seuil.
- SANDYWELL, Barry, 1996, *Logological Investigations*, 3 vol., Vol. 1: *Reflexivity and the Crisis of Western Reason*, London Routledge.
- SARTRE, Jean-Paul, 1971, *L'idiot de la famille*, 3 vol. Paris Gallimard.
- SCHAEFFER, Jacqueline, 1997, *Le refus du féminin*, Paris Presses Universitaires de France.

- SCHLOSSMANN, Siegmund, 1968, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft (repr. de l'éd. de 1906).
- SCHROEDER, Jeanne Lorraine, 1998, *The Vestal and the Fasces. Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*, Berkeley University of California Press.
- SENNETT, Richard, 1995, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris Seuil.
- SHERFEY, Mary Jane, 1976, *Nature et évolution de la sexualité féminine*, Paris Presses universitaires de France.
- SIMMEL, Georg, 1977, *Philosophie des Geldes*, 7^e éd., Berlin Duncker u. Humblot.
- SIMON, Herbert A., 1996, *The Sciences of the Artificial*, 3^e éd. Cambridge Mass. MIT Press.
- SINGLY, François de, 2000, *Libres ensemble, L'individualisme dans la vie commune*, Paris Nathan.
- SPENCER BROWN, George, 1977, *Laws of Form*, 2^e éd., New York Julian Press.
- STERNBERG, Robert J., BEALL, Anne E., coaut., 1991, « How Can We Know What Love Is? An Epistemological Analysis », in: FLETCHER, G., ed., *Cognition in Close Relationships*, p. 257-280.
- TAINE, Hippolyte, 1986, *Les origines de la France contemporaine*, 2 vol., Paris Laffont.
- TESTART, Alain, 1991, *Des mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*, Paris Maison des Sciences de l'Homme.
- THOMAE, Hans, 1969, *Vita humana. Beiträge zu einer genetischen Anthropologie*, Frankfurt Bonn Athenäum.
- THOMAS, Yan, 1984, « Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort », in *Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome Ecole Française de Rome, p. 499-548.
- TRENDELENBURG, Adolf, 1908, *Zur Geschichte des Wortes Person*. In: *Kantstudien* 13/1908, p. 1-17.
- TROJE, Hans-Erich, 1988, *Gestohlene Liebe. Zum Problem der Rettung der Ehe*, Stuttgart-Bad Cannstatt Frommann Holzboog.
- TROJE, Hans Erich, «Die Möglichkeit des Unmöglichen. Zu einigen Texten von Georges Bataille» (étude à paraître).
- UEXKUEL, Jakob von, 1921, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Leipzig Springer.
- VALÉRY, Paul, 1960, *Monsieur Teste*, in: *Œuvres II*, Paris Gallimard (Pléiade).
- VARELA, Fransisco, 1979, *Principles of Biological Autonomy*, New York North Holland.
- VAUGHAN, Alden Gibson, 1942, *Latin Adjectives with Partitive Meaning in Republican Literature*, Philadelphia.
- VILCOT, Jean-Pierre, 1988, *Huysmans et l'intimité protégée*, Paris Lettres modernes.
- WEINER, Annette, 1992, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley University of California Press.
- WILLEMS, Herbert, 1994, *Psychotherapie und Gesellschaft. Voraussetzungen, Strukturen und Funktionen von Individual- und Gruppentherapien*, Opladen Westdeutscher Verlag.
- WILLERVAL-CHEVALERIAS, Marie-Paule, 1996, *Le désir maternel d'intimité avec le nouveau-né*, Villeneuve d'Asq Presses du Septentrion.
- WITTIG, Monique, 1992, *The Straight Mind and Other Essays*, New York Harvester Wheatsheaf.

- WOITITZ, Janet, 1994, [1985], *Vivre ensemble. Le petit manuel du bonheur à deux*, Paris Modus Vivendi.
- WOLF, Erik, 1950, *Griechisches Rechtsdenken / I. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt Klostermann.
- WROBLEWSKI, Vincent von, 2005, «Ekel und Einsamkeit bei Sartre und Houellebecq», in: *Daimon, Revista de filosofia*, Universidad de Murcia 2005/36, p. 131-156.

Table des matières

Introduction	5
--------------------	---

I.

PENSER L'INTIME : GENÈSES IMAGINAIRES, PERPLEXITÉS SYMBOLIQUES

1. Une généalogie de l'intimité	11
L'intime : une structure d'intensité.....	11
Expériences originaires de l'intériorité	17
L'imaginaire de l'intime.....	21
La narrativité de l'intime.....	27
Individualité et intimité – Le cadre moderne	29
Le désir d'intimité.....	35
2. Le corps intimisé	45
Status, persona, corpus.....	46
L'« homme total »	50
Phénomènes d'incongruence.....	53
Généralisation de l'inclusion	55
Statut et inclusion	58
Un idéal tardif de la personnalité : le gentleman	61
Le gentleman de Samuel Butler.....	63
L'indétermination sociale du corps	66
Libidinalisation et intimité des corps	70
3. Intimité duale et choix de soi	75
L'intimité comme fait psychique et comme relation sociale.....	75
Émergence de la fonction psychothérapeutique.....	79
La société comme unique référent d'elle-même.....	84
Rationalités systémiques et atténuation des clivages	87
Les limites de l'adéquation individuelle.....	91
Identité et passivité	92
Les choix de soi.....	95
L'amour sans marges	98
Fin de la patience	100
Avenir de l'intimité	105
4. Espaces, figures et fantasmes de l'intime.....	111
Espaces intimes	111
L'intimité contemporaine	119
Figures et fantasmes de l'intime	127

5. Paradoxes de la régulation émancipatoire	139
CUS / PACS : le débat externe	140
Postulats d'une sociologie libertaire de l'intimité.....	141
La mise en échec du droit	144
Optimisme de la novation et nostalgie de l'invariance.....	147
Le symbolique moderne comme invariant	149
Le deuil du symbole.....	151
Contrastes.....	154
La désymbolisation du quotidien	158
La latence symbolique.....	160
L'intimité sans référent.....	163
La retraite de l'inconditionnel.....	166
6. (Dés)inscription symbolique, (dé)substantiation imaginaire.....	173
La dé-symbolisation : du sociologique au psychologique.....	173
Le symbole arbitraire.....	179
Dé-symbolisation de l'intimité.....	184
Déclins croisés de l'image et du symbole.....	191

II.

CENTRALITÉ DU SEXUEL, NOUVEAU FÉMININ, RÉGIMES DE POSSESSION ET D'INTIMITÉ

1. Autour de la thèse d'une centralité du sexuel.....	203
La centralité non pas comme lieu mais comme rapport	207
Les modes du sexuel au centre	214
2. Propriété, possession, jouissance, consommation. Lectures du féminin	223
Rapports sociaux de genre et le savoir de l'analyse.....	224
Le féminisme post-libératoire.....	228
Droit, désir, appropriation : la médiation par l'objet.....	231
Propriété et féminin	234
Régimes d'appropriation et capitalismes.....	237
Jouissance et consommation	240
3. Retour sur la jouissance	243
La métaphore sexuelle	243
La jouissance comme différenciant sexuel	244
La métaphore gamique.....	248
La métaphore mixique et la jouissance	249
Le trouage des logiques finales et consommatoires	250
4. Aux extrêmes de la brillance. Le féminin comme propriété et comme perte...253	
Logiques de la différence.....	253
La dimension de la possession dans la relation entre les sexes.....	256
Le régime de propriété comme un ordonnement symbolique social des sexes ...258	
Le régime d'intimité comme ordonnement symbolique social des sexes	265
Retour à la place de l'objet.....	271
Bibliographie	275